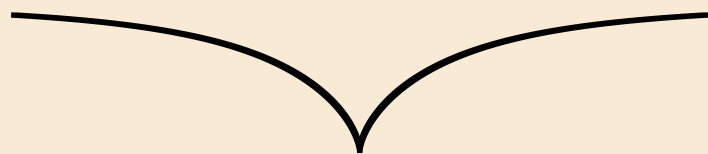


Frédéric Godet

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS



THÉO<sub>T</sub>EX

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

PAR

Frédéric GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHÂTEL

1883



Soleil d'Orient

— 2009 —

## AVANT-PROPOS (1879)

Chacun comprend que ce n'est pas sans émotion qu'on livre au public un Commentaire sur l'Épître aux Romains. On a beau n'être que l'interprète d'un texte donné. Le contenu de ce texte, accepté ou repoussé, est quelque chose de si décisif pour les lecteurs, que l'auteur qui leur sert de guide se sent à chaque pas sous le poids de la plus grave responsabilité.

Cette considération ne saurait m'arrêter cependant au moment d'offrir à l'Église, spécialement aux églises de langue française, ce fruit d'une étude que mon enseignement théologique m'a imposé bien souvent la tâche de renouveler.

J'exprimerai ici très franchement une inquiétude qui me préoccupe. Je crois la conception divine du salut, exposée par saint Paul dans cet écrit fondamental, plus sérieusement menacée à cette heure qu'elle ne le fut à aucune époque. Car ce ne sont pas seulement ses adversaires déclarés qui la combattent ; ce sont ses défenseurs naturels qui l'abandonnent. Dans ces faits divins de l'expiation et de la justification par la foi qui constituaient, d'après l'exposé de l'apôtre, l'évangile qu'il avait reçu par *la révélation de Jésus-Christ* (Galates ch. 1), combien de chrétiens ne voient plus et engageant l'Église à ne plus voir désormais qu'un système théologique tout farci de notions judaïques, que saint Paul avait lui-même conçu en méditant sur Jésus-Christ et sur son œuvre !

On ne tardera pas à voir, je le crains, ce que devient la vie des individus et de l'Église, dès que ses racines cessent de plonger dans le sol fécond de la révélation apostolique. Une vie religieuse languissante et souffreteuse, une sanctification sans vigueur, sans décision, ne se distinguant plus par aucun trait saillant de la simple moralité naturelle, — voilà quel sera le terme, bien vite atteint, de cette évolution rationnelle à laquelle on convie l'Église et particulièrement la jeunesse studieuse. Le moindre obscurcissement de la pensée divine communiquée au monde par le moyen de la révélation apostolique, a pour effet immédiat une diminution de vie et de force spirituelle.

Faudrait-il que l'Église de France, en particulier, perdît la meilleure partie de sa force au moment même où Dieu semble amener enfin la France dans ses bras ? Ce serait la dernière tragédie de son histoire — plus triste encore que toutes les journées sanglantes, mais héroïques, de son passé.

Ce ne sont ni les affirmations oiseuses de la libre pensée, ni les vagues enseignements d'un semi-rationalisme, — qui ne sait pas lui-même s'il croit ou ne croit pas à une révélation, — qui offriront une base suffisante au relèvement religieux de toute une nation. Il faut pour cela un enseignement ferme, positif, divin, comme *l'évangile de Paul*.

Lorsque l'Épître aux Romains parut pour la première fois, elle fut pour l'Église un mot à propos. Chaque fois que, dans le cours des âges, elle a repris la place d'honneur qui lui revient, elle a inauguré une ère nouvelle. Il en fut ainsi, il y a un demi-siècle, quand s'opéra ce réveil dont l'action puissante n'est pas épuisée à cette heure. C'est à ce mouvement qui dure encore que le présent Commentaire désire se rattacher. Puisse-t-il être aussi en quelque mesure pour l'Église actuelle un mot à propos !

On pourra à bon droit me reprocher de n'avoir pas plus complètement dépouillé l'immense bibliothèque qui s'est peu à peu formée autour de l'écrit de saint Paul. Ma réponse est celle-ci : J'aurais pu... mais à la condi-

tion de ne point finir. Aurais-je dû ?

Et comme j'ai dû mettre un terme à l'étude elle-même, j'ai dû restreindre aussi l'exposé des résultats du travail. Si je me fusse permis de franchir les limites de l'interprétation proprement dite pour entrer, plus que je ne l'ai fait parfois, dans le domaine des développements dogmatiques ou dans celui des applications pratiques, les deux volumes se seraient bien vite étendus à quatre ou à six. Il valait mieux m'attirer le reproche de sécheresse qui n'éloignera aucun lecteur sérieux, que de tomber dans la prolixité qui eût nui bien davantage à l'utilité de ce Commentaire.

Le pieux Sailer disait : « O christianisme, quand ton œuvre unique eût été de produire un saint Paul, cela seul devrait déjà te rendre cher à la plus froide raison. » N'est-il pas permis d'ajouter : Et toi, ô saint Paul, quand ton œuvre unique eût été de composer une Epître aux Romains, cela seul devrait te rendre cher à toute saine raison.

Que l'Esprit du Seigneur féconde, dans le sein de l'Eglise et dans le cœur de chacun de mes lecteurs, tout ce qu'il a daigné mettre *du sien* dans cet ouvrage !

L'AUTEUR.

## AVANT-PROPOS (1883)

En offrant pour la seconde fois à l'Église ce commentaire travaillé pour elle, je sens le besoin d'exprimer à mes frères, pasteurs et laïques, ma reconnaissance pour l'accueil bienveillant que cet ouvrage a trouvé auprès d'eux, et dont cette réédition, devenue si promptement nécessaire, est la meilleure preuve.

A côté de cette preuve de fait, j'en ai reçu d'autres qui m'ont été bien précieuses, soit dans les comptes-rendus qui ont été publiés, soit dans les communications privées qui m'ont été adressées.

Entre tous mes critiques, il en est un surtout que je ne puis me refuser de nommer ici et auquel je dois un hommage particulier de gratitude, c'est M. le surintendant Duesterdieck, qui a bien voulu consacrer un travail étendu à mon ouvrage dans le journal *Studien und Kritiken*. La chaleureuse sympathie et le plein assentiment qu'il m'a exprimés sont pour moi un réel encouragement.

Cependant mes lecteurs ne doivent pas craindre que cet accueil favorable m'ait rendu indifférent à l'égard des critiques qui m'ont été faites ou de celles que je me fais à moi-même. La comparaison d'une page quelconque de la nouvelle édition avec l'ancienne leur montrera combien tout a été sérieusement revu et travaillé. Plusieurs ouvrages ont paru depuis la première édition. Il en est deux avec lesquels j'ai entretenu, en me livrant à

ce nouveau travail, une correspondance continuelle, si je puis m'exprimer ainsi. Le premier, remarquable par sa fermeté de jugement et sa rare précision, deviendra certainement un guide indispensable pour quiconque étudiera l'épître aux Romains ; c'est le commentaire de M. Bernhard Weiss dans la sixième édition de la collection de Meyer. Le second témoigne d'une érudition immense, devant laquelle s'incline respectueusement la mienne ; c'est celui de M. Oltramare. Je dois citer aussi le commentaire anglais, à la fois solide et bref, de M. A. Beet, et les observations fragmentaires, fort ingénieuses, mais excessivement hasardées, de M. Klostermann. J'aurais voulu pouvoir employer le texte publié par MM. Hort et Westcott. J'admire le travail extraordinaire qui sert de base à cette publication. Les éditeurs, par leurs études critiques, ont répandu de vives lumières sur l'histoire du texte du Nouveau Testament. Mais je ne saurais adhérer pleinement aux résultats auxquels ils se sont trouvés conduits, et en particulier au rejet complet de ce qu'ils appellent le « texte syrien » et que l'on nomme ordinairement « byzantin » ; il me paraît qu'il y a des cas dans lesquels la supériorité de ce dernier ne peut faire doute pour une exégèse maîtresse du contexte ; telle est, par exemple, la variante 5.1. Je crois également pouvoir continuer à user de la classification commode en textes alexandrin, gréco-latin et byzantin. Parmi les observations critiques dont mon ouvrage a été l'objet, il en est une que je crois devoir relever en terminant. On s'est demandé si le sens historique ne me faisait pas parfois défaut. Et l'on a cité en preuve le portrait que j'ai tracé de saint Paul dans l'introduction, portrait qui ne donne pas au lecteur « la sensation de la vie<sup>a</sup> ». Naturellement, à ce reproche envisagé en lui-même je n'ai rien à répondre. Je me suis seulement demandé à quel trait spécial il pouvait s'appliquer. Et je n'ai pas tardé à le comprendre, si, dans ce cas, du moins, le sens historique ne me fait pas défaut. Je suppose qu'il s'agit de l'opinion que j'ai émise sur la manière dont saint Paul est arrivé à la conception évangé-

---

<sup>a</sup>*Revue chrétienne* 1883, n° 2, page 77.

lique qu'il a prêchée, et qu'il a spécialement développée dans les épîtres aux Galates et aux Romains (enseignement sur le salut) et dans celles aux Colossiens et aux Philippiens (enseignement sur la personne du Sauveur). J'ai combattu l'idée que cette conception fût le résultat d'un développement graduel, accompli dans sa pensée durant le cours de son ministère, et soutenu que l'apôtre Paul était sorti avec une conviction toute formée, sur ces deux points fondamentaux, de la crise de mort et de résurrection qu'il avait traversée à Damas. Défendre cette manière de voir, est-ce renier « le point de vue historique », méconnaître l'individualité, « l'âme vivante », chez l'apôtre ? Tous ceux qui en France s'occupent de théologie, connaissent M. Holsten comme l'un des représentants du criticisme allemand le plus avancé. Voici comment il s'exprime dans son dernier ouvrage : « Celui qui se présente au monde comme apôtre, pour annoncer l'évangile d'une vie nouvelle, a le développement de sa propre conscience religieuse, avec toutes ses luttes ; derrière lui. C'est parce que l'apôtre croit, qu'il réclame des autres la foi et qu'il l'obtient. <sup>a</sup> » Et il ajoute : « C'est là le seul point de vue réellement psychologique. » Je le crois avec lui. Mais ce n'est pas là la raison principale sur laquelle repose ma manière de voir. La source de toute histoire sérieuse et non fantaisiste, c'est le témoignage. Or, nous possédons celui de saint Paul lui-même sur le fait dont il s'agit. Dans le premier chapitre de l'épître aux Galates, il affirme solennellement que l'évangile, tel qu'il l'a prêché en Galatie, lui a été enseigné par la révélation de Jésus-Christ et que ce n'est que trois ans après l'avoir connu et prêché, qu'il est retourné à Jérusalem et qu'il y a vu l'un des apôtres. Le contexte prouve qu'il s'agit du principe central de son évangile, la justification par la foi seule — c'était l'objet de la discussion en Galatie — et le verset 16 affirme que cette révélation initiale avait porté tout particulièrement sur la divinité de la personne du Sauveur. Serait-ce abandonner le point de vue historique que de préférer à des suppositions arbitraires ce

---

<sup>a</sup>*Das Evangelium der Paulus*, 1880 ; page 11.



témoignage de l'apôtre sur ce qui s'est passé dans son propre intérieur ? Je crains bien plutôt que l'opinion contraire ne repose sur un singulier affaiblissement de la notion de révélation. On tend de plus en plus à appliquer celle-ci exclusivement aux *faits* extérieurs du salut, en supposant qu'à chaque apôtre a été laissé le soin d'interpréter ces faits à sa guise et de se former ainsi lui-même son système théologique. C'est la science de la *théologie biblique* qui est aujourd'hui chargée de comparer ces différents systèmes, naturellement purement humains. Que l'on arrive sur cette voie à admettre un progrès nécessaire et des transformations nombreuses dans les pensées de l'apôtre, cela se comprend. C'est ce qu'on appelle « retrouver sa vivante individualité ». La question est de savoir si, en prétendant retrouver ainsi l'histoire, on ne perd pas la révélation, du moins telle que l'entendait et l'avait expérimentée saint Paul lui-même. Dans sa première aux Corinthiens, au chapitre 2, il a décrit le fait intime de la révélation. L'Esprit, après avoir sondé les profondeurs de Dieu, vient les dévoiler à l'esprit des hommes chargés d'être les interprètes du mystère divin auprès de leurs frères, et même il leur donne la faculté de formuler la pensée divine qu'il leur a révélée, en paroles spirituelles appropriées au contenu divin. En décrivant ainsi le phénomène, l'apôtre distingue expressément *l'interprétation* des faits divins, telle qu'elle est donnée par l'Esprit, de ces faits eux-mêmes : « afin, dit-il, que nous *sachions* (comprenions) les choses qui nous ont été *données* de Dieu. » Dès que l'on formera sa notion de la révélation sur de telles déclarations qui sont non de la spéculation, mais de l'expérience, on ne pourra plus essayer de persuader à l'Eglise, comme un professeur luthérien l'a fait récemment en France, que saint Paul a enseigné toute sa vie une doctrine de l'expiation qui, sans qu'il s'en soit jamais douté, renfermait une contradiction logique flagrante. Si les évangéliques parlent ainsi, que reste-t-il encore à dire... aux autres !

Puisse l'étude de notre épître conduire chaque lecteur à la conviction fortifiante que le contenu de ce livre n'est pas un système humain, mais un

message divin, l'Évangile caché durant les temps éternels, révélé maintenant et publié par le moyen des écrits prophétiques ! ([Romains.16.25-26](#)) Neuchâtel, 6 juillet 1883.

F. GODET

# **INTRODUCTION**

Le poète anglais Coleridge appelle l'épître aux Romains « l'écrit le plus profond qui existe. » Chrysostome se la faisait lire deux fois par semaine. Luther, dans sa célèbre préface, dit : « Cette épître est le livre capital du Nouveau Testament, le plus pur Evangile. Elle est digne, non seulement d'être sue mot pour mot par chaque chrétien, mais encore de devenir l'objet de sa méditation journalière, le pain quotidien de son âme... Plus on s'en occupe, plus elle devient précieuse et paraît meilleure. » Mélanchton, afin de se l'approprier parfaitement, l'avait copiée deux fois de sa main. C'est le livre qu'il a le plus souvent expliqué dans ses leçons. La Réformation a certainement été l'œuvre de l'épître aux Romains, aussi bien que de celle aux Galates ; et il est probable que toute grande rénovation spirituelle dans l'Eglise se rattachera toujours, comme effet et comme cause, à une intelligence plus profonde de cet écrit. cette observation s'applique sans contredit aux différents réveils religieux qui ont successivement signalé le cours de notre siècle.

L'interprétation d'un pareil livre est susceptible d'un progrès illimité. En étudiant l'épître aux Romains, on se voit à chaque mot en face de l'insondable. On ressent une impression analogue à celle que fait éprouver la contemplation des chefs-d'œuvre d'architecture du moyen-âge. On ne sait ce que l'on doit admirer davantage, la majesté de l'ensemble ou le fini des détails, et chaque regard amène la découverte de quelque perfection nouvelle.

Cependant les qualités de l'écrit qui va nous occuper ne doivent nullement décourager l'interprète ; elles sont plutôt propres à le stimuler. « Envers quel livre du Nouveau Testament, dit Meyer, dans la préface de la 5<sup>me</sup> édition de son commentaire, l'interprète a-t-il moins le droit de ménager ses peines, qu'envers celui-ci, le plus grand et le plus riche de tous les ouvrages apostoliques ? » Seulement il ne faut point se figurer que, pour s'en approprier le sens, il suffise de l'analyse philologique du texte ou même de l'étude théologique du contenu. La vraie intelligence de ce chef-d'œuvre

de l'esprit apostolique est réservée à celui qui s'en approche avec ce cœur *affamé et altéré de justice* que Jésus réclame dans le discours sur la montagne. Qu'est-ce en effet que l'épître aux Romains ? La *justice de Dieu* offerte à celui qui s'est laissé dépouiller par la loi de la sienne propre (1.17). Pour comprendre un semblable livre, il faut sympathiser à l'intention qui l'a dicté.

M. de Pressensé appelle les grands travaux dogmatiques du moyen-âge « les cathédrales de la pensée. » L'épître aux Romains est la cathédrale de la foi.

La critique sacrée, qui a mission de préparer l'interprétation des livres bibliques, travaille surtout à élucider les diverses questions relatives à l'origine de ces écrits. Parmi ces questions il en est souvent qui ne peuvent être résolues qu'à l'aide de l'exégèse la plus approfondie. La composition de l'épître aux Romains renferme plusieurs questions de ce genre. Nous ne pourrions les résoudre dans cette introduction sans anticiper sur le travail exégétique. Il convient donc d'en renvoyer la solution définitive au chapitre de conclusion qui clôt le commentaire. Mais il en est quelques-unes dont la solution ressort avec évidence, soit de la simple lecture de l'épître, soit de certains faits constatés par l'histoire ecclésiastique. Il ne pourra qu'être avantageux pour l'exégèse de réunir ici les données, provenant de ces deux sources, qui sont propres à jeter du jour sur l'origine de notre épître. Ce sera en même temps l'occasion d'exposer les diverses manières de voir qui se sont produites sur ce sujet dans le cours des âges.

Une épître apostolique résulte naturellement de la rencontre de trois facteurs : la personne de l'auteur, l'état de l'église à laquelle il écrit, et la relation qu'ils soutiennent l'un avec l'autre. Notre introduction portera donc avant tout sur les points suivants :

1. L'apôtre Paul ;
2. L'église de Rome ;

3. Les circonstances qui ont présidé à la composition de l'épître.

Dans un quatrième chapitre, nous présenterons le plan suivi par l'auteur ; enfin, dans un cinquième, nous traiterons de la conservation du texte.

# I. L'apôtre saint Paul

S'il s'agissait de quelque autre épître de saint Paul, nous ne nous croirions pas appelé à donner une esquisse de la carrière de cet apôtre. Mais l'épître aux Romains se lie si étroitement aux expériences personnelles de son auteur, elle, renferme tellement l'essence de sa prédication, ou, comme il s'exprime lui-même deux fois dans notre épître, *son évangile* (2.16; 16.25), que l'intelligence de l'œuvre exige dans ce cas impérieusement, la connaissance de l'homme qui l'a composée. Les autres épîtres de saint Paul sont des fragments de sa vie ; celle-ci est sa vie elle-même.

Nous distinguons dans la carrière de saint Paul trois périodes :

1. sa vie de Juif et de pharisien ;
2. sa conversion ;
3. sa vie de chrétien et d'apôtre, deux qualités qui chez lui se confondent.

## 1. Paul avant sa conversion

Paul était né à Tarse en Cilicie, sur les confins de la Syrie et de l'Asie-Mineure (voir ses propres déclarations [Act.21.39; 22.3](#)). Jérôme mentionne une

tradition d'après laquelle il serait né à Gischala en Galilée<sup>a</sup>. Sa famille, dit-il, avait émigré à Tarse après la dévastation du pays. S'agit-il, dans cette dernière expression, de la dévastation de la Galilée par les Romains ? Cette donnée renfermerait dans ce cas un anachronisme évident. Comme il est difficile de penser à quelqu'autre catastrophe qui nous serait restée inconnue, cette tradition est sans valeur<sup>b</sup>, à moins qu'elle ne rappelle vaguement ce fait que les parents ou ancêtres de l'apôtre avaient jadis émigré de cette bourgade galiléenne<sup>c</sup>.

La famille de Paul appartenait à la tribu de Benjamin, comme il l'écrit lui-même [Rom.11.1](#) et [Phil.3.5](#). Son nom, Saul ou Saül, était probablement usité dans cette tribu en souvenir du premier roi d'Israël, qui avait été choisi dans son sein. Les parents de Saul appartenaient à la secte des pharisiens ; comp. sa déclaration en plein Sanhédrin ([Act.23.6](#)) : « Je suis pharisien, fils de pharisien, » et [Phil.3.5](#). Ils possédaient, nous ignorons en vertu de quelle circonstance, la qualité de citoyens romains, ce qui donne lieu de penser qu'ils occupaient une position sociale un peu plus relevée que celle de la plupart des Juifs établis en pays païens. Dans plusieurs traits du ministère de Paul, nous constatons l'influence qu'exerça sur sa carrière apostolique cette espèce de dignité que possédait sa famille (comp. [Act.16.37](#) et suiv. ; [Act.22.25-29](#) ; [23.27](#)).

La langue parlée dans la famille de Saul était certainement le syro-chaldéen, usité dans les communautés juives de Syrie. Cependant le jeune Saul ne paraît point être resté absolument étranger à la culture littéraire et philosophique du monde grec au milieu duquel il passa son enfance. Tarse, comme le rapporte déjà Xénophon (*Anab.* I, 2, 23), était « une ville grande et prospère. » A l'époque de Saul, elle disputait le sceptre des lettres

---

<sup>a</sup>*De Vir. illust.*, c. 5.

<sup>b</sup>Il n'est pas exact que, comme l'a prétendu Lange, dans l'*Encyclopédie* de Herzog, art. *Paulus*, Jérôme ait rétracté cette assertion dans son Commentaire sur l'épître à Philémon. L'expression *talent fabulant accepimus* n'implique point une intention de ce genre (voir Hausrath dans le *Bibellexicon* de Schenkel, art. *Paulus*).

<sup>c</sup>Farrar, *The Life of S. Paul*, t. I, p. 15.



à ses deux rivales, Athènes et Alexandrie. On a beaucoup discuté sur le degré de culture hellénique qu'il faut attribuer à l'apôtre<sup>a</sup>. Dans ses écrits se rencontrent trois citations de poètes grecs. L'une appartient à la fois au poète cilicien Aratus (dans ses *Phænomena*) et à Cléanthe (dans son *Hymne à Jupiter*); elle se trouve dans le discours de Paul à Athènes, [Act.17.28](#) : « Comme aussi quelques-uns de vos poètes ont dit : Nous sommes sa race. » La seconde est tirée de la *Thaïs* de Ménandre, qui peut-être l'avait empruntée à une tragédie maintenant perdue d'Euripide; elle se lit dans [1Cor.15.33](#) : « Les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs. » La troisième est tirée soit du poète Crétois Epiménide, dans son ouvrage sur *les Oracles*, soit de Callimaque, dans son *Hymne à Jupiter*; elle se lit dans l'épître à [Tite.1.12](#) : « Un prophète du milieu d'eux a dit lui-même : Les Crétois sont, toujours menteurs, de mauvaises bêtes, des ventres paresseux. » Ces citations suffisent-elles à prouver que Saul eût acquis une certaine connaissance de la littérature grecque? M. Renan ne le pense pas. Il croit qu'elles peuvent s'expliquer par des emprunts de seconde main ou bien par l'usage commun de proverbes circulant dans toutes les bouches<sup>b</sup>. C'est également l'opinion de M. Farrar. Cette supposition peut à la rigueur expliquer la seconde et la troisième citation. Une circonstance ne permet guères de l'appliquer à la première, à celle que renferme le discours d'Athènes. Paul emploie ici cette formule de citation : « *Quelques-uns* de vos poètes ont dit... » S'il s'est réellement exprimé de la sorte, il est bien probable qu'il connaissait l'emploi qu'avaient fait de cette sentence les *deux* auteurs cités par lui, Aratus et Cléanthe. Leurs écrits ne lui étaient donc pas étrangers. Un jeune esprit aussi éveillé et avide d'instruction que l'était celui de Saul, ne pouvait se mouvoir dans un centre tel que Tarse sans s'approprier quelques éléments de la vie littéraire qui fleurissait dans ce milieu. On a objecté qu'il devait avoir quitté cette ville de très bonne heure ([Act.22.3](#)). Mais il peut avoir fait plus tard des séjours dans sa ville na-

<sup>a</sup>Voir l'étude approfondie de M. Farrar sur ce sujet dans l'appendice, t I, p. 630-637.

<sup>b</sup> *Les Apôtres*, p. 167.

tale. Nous en connaissons un spécialement qui a duré plusieurs années, quelque temps après sa conversion (Act.9.30; 11.25. Comp. Gal.1.24).

Néanmoins, on ne peut douter que son éducation n'ait été essentiellement juive, soit au point de vue des enseignements, soit à celui de la langue<sup>a</sup>. Peut-être ses parents le destinèrent-ils de bonne heure à la charge de rabbin. Ses rares facultés le qualifiaient naturellement pour cette fonction, honorée entre toutes en Israël. Conformément à une coutume juive, il fit en même temps l'apprentissage d'un métier. Les rabbins devaient se mettre en état de gagner leur vie au moyen d'une profession manuelle. On attribue à l'illustre Gamaliel cette maxime : « L'étude de la loi non accompagnée d'un métier n'aboutit à rien et mène au péché<sup>b</sup>. » Le choix du métier fut déterminé par les circonstances du pays ; ce fut celui de *faiseur de tentes* (σκηνοποιός, Act.18.3). Ce terme désignait l'art de fabriquer un drap grossier, tissé avec le poil des chèvres de Cilicie et que l'on employait, de préférence pour la confection des tentes<sup>c</sup>. L'expression du livre des Actes désigne donc le travail d'un tisserand plutôt que celui d'un tailleur.

Quand nous réunissons toutes ces circonstances de l'enfance de Saul, nous comprenons le sentiment qui inspirait plus tard à l'apôtre cette parole, Gal.1.15 : « Dieu, qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère. » Dieu lui avait assigné la tâche d'affranchir l'Évangile de l'enveloppe du judaïsme, afin de l'offrir dans sa pure spiritualité au monde des Gentils. Pour remplir cette mission, il devait réunir deux qualités qui paraissent s'exclure. Il devait sortir du sein du judaïsme ; autrement comment eût-il pu connaître par expérience la vie sous la loi et constater personnellement l'impuissance de ce prétendu moyen de salut ? Mais en même temps il devait être exempt de cette antipathie profonde pour le monde païen, dont était

---

<sup>a</sup>Hausrath a signalé avec beaucoup de sagacité les faits qui constatent l'influence de la langue araméenne sur le style de Paul (*Bibellex.*, art. *Paulus*, IV, 409).

<sup>b</sup>*Pirké Abot*, II, 2.

<sup>c</sup>Les termes latin et français de *cilicium* et de *cilice* rappellent encore maintenant la province où l'on fabriquait ce drap grossier.

imbu le judaïsme palestinien. Animé d'un tel sentiment, comment eût-il été l'homme capable d'ouvrir les portes du royaume de Dieu aux païens du monde entier ? Il était donc nécessaire qu'il eût passé sa jeunesse dans un des grands centres de la vie hellénique, et qu'il se fût familiarisé de bonne heure avec tout ce qu'avait produit de noble et de grand cette culture grecque, chef-d'œuvre du génie antique. Ce fut aussi pour lui un très grand avantage de posséder la qualité de citoyen romain dont il fit usage plus d'une fois dans sa carrière apostolique, Paul se trouvait ainsi appartenir à différents titres aux trois grandes nationalités de l'époque, et relier en sa personne les trois sphères de la légalité juive, de la culture grecque et de la cité romaine. Il était comme un vivant point de contact entre ces trois domaines ; et c'est à cette position exceptionnelle qu'il a dû de pouvoir plaider la cause de l'Évangile auprès de l'Aréopage athénien et devant le tribunal suprême de l'Empire, dans la capitale du monde, aussi bien que devant le Sanhédrin de Jérusalem. Il n'y a pas jusqu'à cette profession manuelle, apprise dès l'enfance, qui n'ait joué son rôle dans l'exercice de son apostolat. Lorsque par des raisons d'une insigne délicatesse, qu'il a exposées dans [1Cor.9](#), il voulut *rendre gratuite*, en ce qui le concernait, la prédication de l'Évangile, afin de mettre son œuvre apostolique à l'abri des faux jugements auxquels elle n'eût pas manqué d'être exposée en Grèce, ce fut à cette circonstance, en apparence insignifiante, qu'il dut de pouvoir satisfaire la généreuse inspiration de son cœur.

Le jeune Saul doit avoir quitté Tarse d'assez bonne heure, car il rappelle lui-même aux habitants de Jérusalem, dans le discours qu'il leur adresse, [Actes.22](#), qu'il avait été « élevé dans cette ville. » [Actes.26.4](#), il s'exprime ainsi devant un nombreux et brillant auditoire : « Tous les Juifs connaissent la vie que j'ai menée dès ma jeunesse à Jérusalem. » C'était ordinairement depuis leur douzième année que les jeunes Juifs participaient aux fêtes solennelles à Jérusalem et devenaient, selon l'expression reçue, « *fils de la loi*. » il en fut sans doute ainsi de Saul, et peut-être dès ce moment demeura-t-il

dans cette ville où une partie de sa famille était domiciliée. En effet, [Act.23.16](#), il est parlé d'un fils de sa sœur qui le sauva d'un complot ourdi contre sa vie par quelques habitants de Jérusalem.

Il fit ses études rabbiniques à l'école du prudent et modéré Gamaliel, le petit-fils du célèbre Hillel. « Instruit, dit Paul, aux pieds de Gamaliel selon toute l'exactitude de la loi de nos pères. » ([Act.22.3](#)) Gamaliel, d'après le Talmud, connaissait la littérature grecque mieux que tous les autres docteurs de la loi, et sa réputation d'orthodoxie était si bien établie qu'elle ne fut point compromise par ce contact plus intime avec l'esprit hellénique. A cette école, Saul devint un fervent zélateur de la loi de Moïse, et la pratique marcha de pair chez lui avec la théorie. Il s'efforçait de surpasser tous ses condisciples dans l'observation des statuts mosaïques et des prescriptions traditionnelles. Il se rend lui-même ce témoignage [Gal.1.14](#) et [Phil.3.6](#). Le programme de vie morale, tracé par la loi et renforcé par les pharisiens, était l'idéal constamment présent à son esprit, le but auquel tendaient de concert toutes les puissances de son âme. Semblable à ce jeune homme qui demandait à Jésus « par l'accomplissement de quelle œuvre » il pourrait « obtenir la vie éternelle, » Saul voulait par son propre travail acquérir la justice qui pourrait lui mériter la gloire du royaume des cieux. Peut-être cette généreuse aspiration était-elle accompagnée d'une ambition moins noble, celle de pouvoir se contempler lui-même dans le miroir de sa conscience avec une satisfaction sans mélange. Qui sait même si sur cette voie il ne se flattait point d'obtenir l'admiration de ses supérieurs et de parvenir aux plus hautes dignités de la hiérarchie rabbinique ? Si l'orgueil n'eût pas été attaché comme un ver rongeur aux racines mêmes de sa justice, le fruit de cet arbre n'eût pu être si amer ; et l'on ne s'expliquerait pas le coup violent qui l'a renversé. C'est bien son expérience que Paul a racontée en décrivant [Rom.10.2-3](#) celle d'Israël : « Je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais sans connaissance ; car, ignorant la justice de Dieu et cherchant à établir leur propre justice, ils ne se sont point

soumis à la justice de Dieu, » celle que Dieu a offerte au monde en Jésus-Christ. Trois facultés, rarement réunies, doivent s'être manifestées chez lui de bonne heure et l'avoir signalé dès le temps de ses études à l'attention de ses chefs : la vigueur de l'intelligence — c'est par cette qualité qu'il surpassa plus tard saint Pierre, — l'énergie de la volonté — peut-être se distingua-t-il par celle-ci de saint Jean, — et la vivacité du sentiment. On trouve chez lui l'exubérance de la sensibilité la plus profonde ou la plus délicate, affectant les formes de la dialectique la plus rigoureuse et jointe à l'intrépidité d'une volonté indomptable.

Quant à son extérieur, Saul doit avoir été d'une apparence chétive. Dans la 2<sup>e</sup> aux Corinthiens (2Cor.2.10), il rappelle ce reproche que lui adressaient ses adversaires : « Son apparition corporelle est faible. » Dans Actes.14.12 et suiv., nous voyons la foule lycaonienne prendre Barnabas pour Jupiter et Paul pour Mercure, assurément parce que le premier avait une stature plus haute et plus imposante que le second. Mais il y a loin de là au portrait que trace de l'apôtre un écrit apocryphe du II<sup>e</sup> siècle, les *Actes de Paul et de Thédas*, portrait auquel M. Renan nous semble accorder beaucoup trop de valeur<sup>a</sup>. Paul est décrit dans ce livre comme « un homme petit de taille, chauve, aux jambes courtes, corpulent, ayant les sourcils joints ensemble et le nez saillant. » Ce n'est certainement là qu'un portrait de fantaisie. On ne savait plus rien, au II<sup>e</sup> siècle, de l'apostolat de saint Paul après les deux ans de sa captivité romaine avec lesquels finit le livre des Actes, et l'on aurait connu encore à cette époque la forme de son nez, de ses sourcils et de ses jambes !

L'apôtre était sujet à des accès de maladie. Dans l'épître aux Galates, (Gal.4.13, il leur rappelle que ce fut une maladie qui le retint chez eux lorsqu'il y vint la première fois, et qui occasionna la fondation de leur église ; il parle de son état à ce moment-là comme propre à exciter plus que la pitié, le dégoût. Dans la seconde aux Corinthiens, (2Cor.12.7, il appelle le mal

---

<sup>a</sup>Les Apôtres, p. 170.

dont il est atteint une *écharde en la chair*, et le représente comme un *ange de Satan* que le Seigneur a attaché à sa personne pour l'humilier. Nous pouvons envisager comme écartée à cette heure l'opinion qui voit dans cette épreuve une tentation morale, telle que l'abattement cause par le souvenir des maux qu'il avait fait subir aux chrétiens, ou les convoitises qui sévissaient dans son cœur. Les termes dont il se sert ne conviennent bien qu'à un mal physique. Quelques Pères (Tertullien, Jérôme) ont émis l'idée qu'il s'agissait de violents maux de tête, tandis que quelques critiques modernes pensent plutôt à une ophthalmie aiguë<sup>a</sup>. Ces deux genres de maladie n'ont rien de particulièrement dégoûtant et humiliant. Il en serait autrement de l'épilepsie, sur laquelle se portent les suppositions de beaucoup d'écrivains actuels, et qui répondrait mieux aux caractères indiqués. Mais une maladie pareille mine profondément à la longue et l'organisme et les facultés de l'esprit. Serait-elle compatible avec une activité physique et intellectuelle aussi soutenue, aussi multiple et aussi prolongée que celle de l'apôtre ? Et d'ailleurs un pareil mal n'eût pas retenu si longtemps l'apôtre en Galatie. Car, la crise une fois passée, la vie reprend son cours normal. Ce qui répondrait peut-être mieux aux expressions de l'apôtre dans les deux passages cités, ne seraient-ce point de violentes éruptions cutanées, sous formes d'ulcères ou de dartres, propres à exciter le dégoût et par là à humilier profondément l'apôtre lui-même ?

On se marie de bonne heure chez les Juifs. Saul se maria-t-il pendant son séjour à Jérusalem ? Clément d'Alexandrie et Eusèbe, chez les anciens, répondent affirmativement. Luther et les réformateurs, en général, ont partagé cette manière de voir. Hausrath l'a récemment soutenue par des raisons qui ne sont pas sans valeur<sup>b</sup>. Et M. Farrar la défend avec beaucoup de force, en s'appuyant sur les usages juifs dans ce milieu et à cette

---

<sup>a</sup>Voir Farrar, I, 659-661, et l'intéressant travail de M. Nyegard (*Revue chrétienne*, mars 1878).

<sup>b</sup>*Bibellex.* ; art. *Paulus*.

époque<sup>a</sup>. Les passages [1Cor.7.7](#) : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi » (non mariés), et v. 8 : « Je dis aux non mariés et aux veuves qu'il leur est bon de rester comme moi, » ne décident pas la question, puisque Paul pouvait tenir ce langage comme veuf aussi bien que comme célibataire. Mais la manière dont l'apôtre parle, v. 7, du *don* qui lui est accordé et qu'il ne voudrait pas sacrifier, de vivre comme homme non marié, convient mieux à un célibataire qu'à un veuf.

Saul, durant son séjour à Jérusalem, a-t-il eu l'occasion de voir et d'entendre le Seigneur Jésus ? S'il étudiait à cette époque dans la capitale, il serait difficile qu'il ne l'eût pas rencontré dans le temple. On a parfois allégué en faveur de cette supposition la parole [2Cor. 5.16](#) : « Si même *nous avons connu Christ selon la chair*, nous ne le connaissons plus de cette manière. » Mais cette expression peut faire allusion aux prétentions de ceux qui se glorifiaient de leurs relations personnelles avec le Seigneur ; ou bien aussi au caractère charnel de l'espérance messianique répandue chez les Juifs. Comme il n'y a dans les épîtres de Paul aucune autre parole propre à faire supposer qu'il ait vu lui-même le Seigneur durant sa vie terrestre, il faut sans doute conclure de là, avec MM. Renan et Mangold, qu'il était absent de Jérusalem à cette époque et qu'il n'y est revenu que quelques années plus tard, vers le temps du martyre d'Etienne. M. Farrar pense qu'il accomplissait une œuvre de prosélytisme chez les païens. Mais la preuve qu'il tire de [Gal.5.11](#) en faveur de cette supposition (I, p. 78), est sans valeur.

Saul était sans doute parvenu à l'âge où l'on devenait apte à revêtir des fonctions publiques, à sa trentième année. Distingué entre tous ses disciples par son zèle pour la religion juive sous la forme pharisaïque et par sa haine contre la doctrine nouvelle, qui lui paraissait n'être qu'une colossale imposture, il fut chargé par les autorités de sa nation de poursuivre les adhérents de la secte nazaréenne et, si possible, de l'extirper. Après

---

<sup>a</sup>I, 82 : « Certainement s'il vivait comme pharisien non marié à Jérusalem, c'était un cas entièrement exceptionnel. »

avoir joué un rôle dans le meurtre d'Etienne et persécuté les croyants à Jérusalem, il partit pour Damas, la capitale de la Syrie, avec des lettres du Sanhédrin qui l'autorisaient à accomplir le même office d'inquisiteur dans les synagogues de cette ville. Nous arrivons au fait de sa conversion.

## 2. La conversion

Au milieu de son fanatisme pharisaïque, Saul ne possédait pas la paix. Il nous a dévoilé, au ch. 7 de l'épître aux Romains, le secret de sa vie intime à cette époque. Si sincères que fussent ses efforts pour réaliser l'idéal de justice tracé par la loi, cette loi même lui faisait discerner au-dedans de lui un ennemi qui se jouait de ses meilleures résolutions, la convoitise. « Je n'ai connu le péché que par la loi ; car je n'eusse pas connu la convoitise si la loi ne m'eût dit : Tu ne convoiteras point. » Et c'est ainsi qu'il fit l'expérience importante qu'il a formulée dans ce mot de l'épître aux Romains (3.20) : « Par la loi vient la connaissance du péché. » Ce sentiment douloureux de son impuissance à réaliser le bien fut le premier moyen dont Dieu se servit pour préparer la crise qui transforma son existence. Son âme affamée et altérée de justice avait beau se nourrir de sa propre œuvre ; elle ne parvenait pas à se rassasier.

Un événement saisissant exerça sans doute sur lui une influence de nature plus positive. Saul fut le témoin inactif du martyre d'Etienne. Il put, durant cette scène sanglante, contempler la sérénité et l'éclat célestes qui rayonnaient sur le front du martyr ; il entendit son invocation au Fils de l'homme glorifié, dans laquelle se révélait le secret de sa charité et de sa triomphante espérance. Peut-être un aiguillon s'enfonça-t-il alors dans son



cœur. Le redoublement de violence auquel il se livra à la suite de ce moment ne fut probablement pour lui qu'un moyen de cicatriser cette plaie. « L'heure viendra, avait dit Jésus à ses apôtres, où quiconque vous tuera, croira rendre un culte à Dieu. » C'était sans doute dans cette pensée que le jeune persécuteur sévissait contre les chrétiens. Une intervention directe de celui qu'il poursuivait de la sorte, pouvait seule arrêter ce coursier lancé à toute bride et que l'aiguillon dont il se sentait pressé ne faisait qu'irriter davantage.

On a cherché, dans les temps modernes, à expliquer d'une manière purement naturelle la révolution subite qui s'opéra dans les sentiments, les convictions et la vie de Saul.

Les uns l'ont présentée comme une crise d'un caractère exclusivement interne et d'origine toute morale. Holsten, dans son écrit sur *l'Évangile de Pierre et de Paul* (1868), a mis au service de cette explication toutes les ressources d'une remarquable sagacité. Le tout se réduit à ces deux points : Saul a cru voir Jésus glorifié, et de cette apparition (imaginaire) il a conclu que Jésus était le Messie. Mais le maître de Holsten, Baur, tout en présentant aussi l'apparition de Jésus comme « le reflet extérieur d'un travail spirituel, » dans l'âme de Saul, n'a pu s'empêcher, en fin de compte, de reconnaître qu'il reste dans ce fait quelque chose de mystérieux et d'insondable : « On ne parvient, par aucune analyse, ni psychologique, ni dialectique, à sonder le mystère de l'acte par lequel Dieu révéla en Saul son Fils<sup>a</sup>. »

C'est que plus on suppose longuement et profondément préparée la crise morale qui détermina cette révolution sans exemple, plus son caractère brusque et subit devient inexplicable. Et moins on envisage au contraire cette transformation comme moralement préparée, plus l'intervention d'un agent extérieur et surnaturel paraît nécessaire. On se rappelle ici le tableau, tracé par Jésus, de « l'homme fort, » dompté par « l'homme

---

<sup>a</sup>*Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 3<sup>e</sup> édit., p. 45.

plus fort. » Saul avait tellement ressenti à ce moment l'intervention d'une puissance extérieure et souveraine, que dans le ch. 9 de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens il présente son apostolat, comme le résultat de la contrainte, tandis que celui des Douze s'était formé d'une manière entièrement libre (v. 16-18, comp. avec v. 5 et 6). Il s'est senti, lui, Paul, pris de force. On ne lui a pas demandé : Veux-tu ? Il lui a été dit : *Malheur à toi, si tu ne te rends !* Voilà la raison pour laquelle il sentait le besoin d'introduire *après coup* dans son ministère cet élément de la franche volonté, qui avait si complètement fait défaut à son origine, en renonçant volontairement à tout salaire de la part des églises et en s'imposant la charge de subvenir à son propre entretien et à celui de ses aides (comp. Act.20.34). Ce trait atteste le sentiment de son entière passivité au moment où cette soudaine révolution s'opéra chez lui.

Le récit des Actes s'accorde avec cette affirmation de la conscience de l'apôtre. Les nuances mêmes que l'on remarque entre les trois narrations du fait que donne ce livre, prouvent qu'un phénomène mystérieux fut perçu par ceux qui accompagnaient Saul, et que l'apparition appartenait par conséquent en quelque manière au monde des sens. Ils ne discernèrent pas la personne qui lui parlait, est-il dit Act.9.7, mais ils furent frappés d'un éclat supérieur à celui de la lumière ordinaire (Act.22.9; 26.13) ; ils ne comprirent pas distinctement les paroles qui lui furent adressées (Act.22.9), mais ils entendirent le son d'une voix (Act.9.7). On ne saurait voir des contradictions dans ces détails frappants ; car l'unité d'auteur et de composition de ce livre a été mise hors de contestation par Zeller lui-même. Dans ces conditions, comment une contradiction de fait serait-elle possible ? Il faut donc admettre que, tandis que Saul seul a *vu* le Seigneur et *compris* ses paroles, ses compagnons de voyage ont remarqué et entendu quelque chose d'extraordinaire ; s'il en est ainsi, l'objectivité de l'apparition est garantie.

Paul lui-même était si fermement, convaincu à cet égard, qu'il en appelle sans hésiter, 1Cor.9.1, pour prouver la réalité de son apostolat, au fait qu'il a *vu le Seigneur*, ce qui ne peut s'appliquer dans sa pensée à une

simple vision ; car on n'a jamais imaginé qu'une vision suffise pour conférer l'apostolat. Au ch. 15 de la même épître, v. 8, Paul clôt l'énumération des apparitions de Jésus ressuscité aux apôtres par celle qui lui a été accordée à lui-même ; il lui attribue donc la même réalité qu'à celles-là, et la distingue par là d'une manière tranchée de toutes les visions dont il fut plus tard honoré et que mentionnent le livre des Actes et les épîtres. Du reste, le but de l'enseignement renfermé dans ce chapitre prouve bien qu'il ne peut s'agir dans sa pensée que d'une apparition corporelle et extérieure de Jésus-Christ ; Paul veut par l'énumération de ces apparitions du ressuscité démontrer la réalité de sa résurrection *corporelle*, afin de conclure de ce fait à la réalité de la résurrection *de nos corps*, en général. Or toutes les visions du monde ne pourraient jamais démontrer la résurrection de Jésus, ni par conséquent la nôtre. Remarquons enfin que, lorsque les apôtres s'expriment sur des faits de cet ordre, ils sont loin de procéder sans réflexion. On le voit par les passages [Act.12.9](#), où Pierre se demande si l'apparition de l'ange est réelle ou si ce n'est qu'une vision, et [2Cor.12.1](#) et suivants, où Paul a soin de poser aussi une question semblable. Or autant il s'exprime catégoriquement au sujet de l'apparition de Damas, autant dans le cas mentionné il se garde de se prononcer sur le caractère réel du phénomène : « Je ne sais ; Dieu le sait. » — Enfin [Gal.1.1](#) repose évidemment sur la conviction de l'objectivité de la manifestation du Christ, lorsqu'il lui apparut, comme *ressuscité*, pour l'appeler à l'apostolat.

M. Renan a bien senti que, pour rendre compte d'un changement aussi brusque et aussi complet, il fallait avoir recours à quelque facteur extérieur qui aurait agi puissamment sur la vie morale de Saul. Il hésite entre un orage qui aurait éclaté sur le Liban, un éclair qui aurait répandu une lueur soudaine, ou un accès de fièvre ophthalmique qui aurait provoqué chez Saul une violente hallucination. Mais des causes si superficielles n'auraient pu déterminer un effet moral aussi profond et aussi durable que celui dont témoigne toute la vie subséquente de Paul. Voici comment Baur

lui-même, dans son écrit *Der Apostel Paulus*<sup>a</sup> se prononce sur une supposition du même genre : « Nous ne nous y arrêterons point, puisque ce n'est là qu'une pure hypothèse, qui non seulement n'a rien pour elle dans le texte, mais qui a contre elle son sens évident. » M. Reuss<sup>b</sup> s'exprime ainsi : « La conversion de Paul, après tout ce qui a été dit de notre temps, reste toujours, si ce n'est un miracle absolu, dans le sens traditionnel de ce mot (un effet sans autre cause que l'intervention arbitraire et immédiate de Dieu), du moins un problème psychologique aujourd'hui insoluble. »

Keim aussi ne peut s'empêcher de reconnaître un fait réel dans cette apparition du Christ qui a déterminé une si profonde révolution. Mais il croit pouvoir transporter ce fait du monde des sens dans celui de l'esprit, sans lui ôter rien de sa réalité. Il pense que le Seigneur glorifié s'est vraiment manifesté à Paul en vertu d'une action spirituelle qu'il a exercée sur son âme. — Cette explication résulte, d'un côté, de la nécessité reconnue d'attribuer une cause objective au phénomène, de l'autre, de la volonté, arrêtée d'avance, de ne pas accorder créance au miracle de la résurrection du Seigneur. Mais nous appliquerons ici le mot de Baur : « Non seulement cette hypothèse n'a rien pour elle dans le texte, mais elle a contre elle son sens évident. » Elle transforme les trois récits des Actes en tableaux fictifs, puisque dans cette explication les compagnons de voyage n'eussent rien pu percevoir du tout.

Si Paul n'eût fait personnellement l'expérience de la présence corporelle du Seigneur, il n'eût pas osé formuler ce paradoxe, choquant surtout pour un théologien juif (Col.2.9) : « Toute la plénitude de la divinité habite en lui CORPORELLEMENT. »

Avec la conversion de Saul, une heure décisive a sonné dans l'histoire de l'humanité. M. Renan a dit qu'avec la naissance de Jésus était arrivé le moment où allait s'accomplir « l'événement capital de l'histoire du monde,

---

<sup>a</sup>2<sup>e</sup> édit., I, p. 78.

<sup>b</sup>*Les Epîtres pauliniennes*, I, p. 11.

la révolution par laquelle les plus nobles portions de l'humanité devaient passer du paganisme à une religion fondée sur l'unité divine<sup>a</sup>. » La conversion de Paul fut le moyen par lequel Dieu s'empara de l'homme qui devait opérer cette révolution sans pareille.

Avec Abraham, l'universalisme qui avait présidé aux âges primordiaux de l'humanité, avait fait place au particularisme théocratique, à l'alliance de Dieu avec une famille, puis avec un peuple unique. Mais l'universalisme devait reparaître au terme sous une forme plus élevée et avec des puissances nouvelles, capables de subjuguier le monde païen. Ce résultat avait été promis dès l'abord. « En Abraham seront bénies *toutes les familles de la terre* » (Gen.12.3). Il fallait un agent exceptionnel pour cette œuvre extraordinaire que Jésus avait préparée, non accomplie. Les douze apôtres palestiniens n'étaient pas aptes à une semblable tâche. Nous avons reconnu, en étudiant l'origine et le caractère de Paul, les circonstances qui faisaient de lui, en quelque sorte dès le berceau, l'homme élu à l'avance pour cette tâche. Et à moins d'envisager l'œuvre qu'il a accomplie, celle que M. Renan appelle « l'événement capital de l'histoire du monde, » comme purement accidentelle, nous devons considérer l'acte par lequel il fut enrôlé au service de Christ comme voulu directement de Dieu et digne d'être opéré par son intervention immédiate. Ce fut Christ lui-même qui, à l'heure marquée, saisit à main forte et à bras étendu l'instrument que le Père lui avait choisi. Tout cet ensemble de pensées forme précisément le contenu du préambule de l'épître que nous nous proposons d'étudier (Rom. 1.1-5). Que se passa-t-il dans l'âme de Saul durant les trois jours qui suivirent cette violente commotion ? Lui-même nous le fait entendre au commencement du ch. 6 de l'épître aux Romains. Ce passage, dans lequel on sent le contre-coup immédiat de l'expérience de Damas, répond ainsi à cette question : une mort et une résurrection. Saul mourut à lui-même, c'est-à-dire à sa propre justice et, ce qui revient au même, à la loi. A quoi l'avait conduit

---

<sup>a</sup>Vie de Jésus, p. 1.

son zèle fougueux pour l'accomplissement de la loi ? A faire la guerre à Dieu, à persécuter le Messie et son vrai peuple ! Un vice caché devait inmanquablement, être attaché à cette justice propre qu'il avait cultivée avec tant de soin et qui le conduisait cependant à un résultat si monstrueux. Et ce vice, il le discernait clairement à cette heure. En voulant établir sa justice propre, ce n'était pas Dieu, c'était lui-même qu'il cherchait à glorifier. L'objet de son adoration, c'était son moi, que par ses efforts et ses victoires il espérait élever à la perfection morale, afin de pouvoir dire ensuite : Voyez la grande Babylone que j'ai bâtie ! Le malaise qui l'avait accompagné constamment, sur cette voie et poussé à un aveugle et sanglant fanatisme, n'était plus pour lui un mystère. Il touchait maintenant du doigt la vérité de cette déclaration de l'Écriture qu'il avait, appliquée jusqu'ici aux païens seulement : « Il n'y a pas un juste, non pas même un seul. » (Rom.3.10.) Le grand fait de la corruption et de la condamnation de l'humanité, même dans ses meilleurs représentants, était maintenant pour, lui une expérience personnelle ; il l'a décrite plus tard en ces termes : « Par la loi je suis mort, à la loi » (Gal.2.19).

Mais, simultanément avec cette mort, s'opérait en lui une résurrection. Par la justification dans le sang de Christ et par l'action de l'Esprit, Saul devenait une *nouvelle créature*. C'est par cette expression énergique qu'il a lui-même exprimé plus tard le changement radical qui s'accomplit alors dans son intérieur (2Cor.5.17).

Habitué, comme il l'était, aux sacrifices que réclamait la loi pour chaque violation de l'ordonnance lévitique, Saul n'eut pas plus tôt constaté en lui le péché dans toute sa gravité et avec toutes ses conséquences de condamnation et de mort, qu'il dut ressentir aussi le besoin d'une expiation tout autre que celle que pouvait procurer le sang des victimes animales. La mort, sanglante de Jésus, de celui-là même qui venait de se manifester à lui dans sa gloire, comme le Christ, se présenta alors à ses yeux sous son vrai jour. Au lieu d'y voir, comme jusqu'ici, le supplice, justement mérité,

d'un faux Christ, il y reconnut le grand sacrifice expiatoire offert par Dieu même pour effacer le péché du monde et le sien propre. Le tableau du serviteur de Jéhova tracé par Esaïe, de cet Unique sur lequel Dieu fait venir l'iniquité de tous... il comprit maintenant à qui il devait l'appliquer. Déjà les interprétations en langue vulgaire, dont on accompagnait dans les synagogues la lecture de l'Ancien Testament et qui ont été plus tard consignées dans nos *Targoums*, rapportaient de tels passages au Messie. Pour Saul, le voile se déchira : la croix fut transfigurée à ses yeux en l'instrument du salut du monde, et la résurrection de Jésus, qui était devenue pour lui un fait palpable sur le chemin de Damas, lui apparut comme la proclamation de la justification de l'humanité, le monument de l'amnistie accordée au monde pécheur. « Mon serviteur *juste en justifiera* plusieurs, » avait dit Esaïe, après avoir décrit la résurrection du serviteur de Jéhova à la suite de son immolation volontaire. Saul contemplait avec étonnement et adoration l'accomplissement de cette promesse. La justice nouvelle était là devant lui, comme un don gratuit, de Dieu en Jésus-Christ. Il n'y avait rien à y ajouter. Il suffisait de l'accepter et de se reposer sur elle pour posséder le bien qu'il avait poursuivi par tant de labeurs et de sacrifices, la paix avec Dieu. Après s'être contemplé mort, condamné dans la mort du Messie, il revivait justifié dans sa personne ressuscitée. C'est de cette révélation intérieure du Messie et de son œuvre durant les trois jours qui suivirent l'apparition extérieure de Jésus, que Saul a vécu jusqu'à son dernier soupir.

On comprend ce que fut pour lui, dans cet état d'âme et à la suite de cette illumination intérieure, le baptême au nom de Jésus que lui apporta Ananias. Si dans le 6<sup>e</sup> chapitre des Romains il a présenté cette cérémonie sous l'image d'une mort, d'un ensevelissement et d'une résurrection par la participation à la mort, à l'ensevelissement et à la résurrection de Jésus, il n'a fait, en s'exprimant de la sorte, qu'appliquer à tous les croyants son expérience propre à ce moment-là.

A la grâce de la justification dont cette cérémonie fut pour lui le sceau assuré, se joignit l'action créatrice de l'Esprit, qui transforma son cœur justifié et y produisit une vie nouvelle. Toute l'énergie de son amour se porta sur ce Christ qui s'était substitué à lui, coupable, pour devenir l'auteur de sa justice, et sur le Dieu qui lui avait accordé ce don ineffable. Ainsi fut posé en lui le principe d'une sainteté véritable. Ce qui lui avait été impossible jusqu'alors, se dépouiller de lui-même et se donner à Dieu, s'accomplit dans son cœur humilié et reconnaissant. Jésus qui s'était substitué à lui sur la croix, pour devenir *sa justice*, se substitua sans peine à lui dans son cœur pour devenir *sa vie*. L'obéissance libre qu'il s'était en vain efforcé de réaliser sous le joug de la loi, devint par l'Esprit de Christ, dans son cœur transformé, une sainte réalité. Il put mesurer désormais la distance qu'il y a entre l'état d'un esclave et celui d'un enfant de Dieu.

Cette expérience dut l'éclairer complètement sur la valeur des institutions légales. Il avait été habitué à envisager la loi de Moïse comme l'agent du salut des hommes; en devenant la norme de la vie de l'humanité, comme elle l'avait été de la vie d'Israël, elle devait, régénérer le monde. Mais maintenant, après l'expérience qu'il venait de faire de l'impuissance du régime légal pour justifier et sanctifier l'homme, l'œuvre de Moïse lui apparaissait dans toute son insuffisance. Il y reconnaissait une institution pédagogique, uniquement temporaire. Le Messie réalisait tout ce qu'il avait attendu de la loi; avec sa venue la fin du régime mosaïque était par conséquent arrivée. « Nous avons tout, pleinement en Christ » (Col.2.10); à quoi pouvait servir désormais ce qui n'avait été que l'*ombre* de l'économie du Christ (Col.2.16-17)?

Et quel était-il donc, Celui dans la personne et l'œuvre duquel lui était ainsi donnée la plénitude des dons de Dieu, sans le concours de la loi? Un simple homme? Saul se rappelle alors que ce Jésus, qui a été condamné à mort par le Sanhédrin, l'a été comme blasphémateur, pour s'être déclaré le Fils de Dieu. Cette affirmation lui avait paru jusqu'ici le comble de l'im-



piété et de l'imposture. Maintenant cette même affirmation marque d'un sceau divin cet être qu'il a reconnu pour le Messie et lui fait fléchir le genou devant sa personne sacrée. Il voit en lui non plus seulement un fils de David, mais le Fils de Dieu.

A ce changement dans sa conception du Christ s'en rattache un non moins décisif dans l'intelligence de l'œuvre messianique. Tant que Paul n'avait vu dans le Messie que le Fils de David, il n'avait compris son œuvre que comme l'extension du régime légal au monde entier, comme la glorification d'Israël. Mais dès que Dieu lui eut révélé dans la personne de ce fils de David selon la chair (Rom.1.2-3) l'apparition d'un être divin, de son propre Fils, l'intuition de l'œuvre du Messie s'agrandit avec celle de sa personne. Le fils de David pouvait appartenir à Israël seulement ; mais le Fils de Dieu ne pouvait, être venu ici-bas que pour être le Sauveur et le Seigneur de tout ce qui s'appelle homme. Toutes les différences terrestres ne s'effaçaient-elles pas devant un semblable envoyé ? C'est cette conséquence que Paul a indiquée lui-même dans cette parole saisissante de l'épître aux Galates (Gal.1.16) : « 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, de révéler en moi<sup>a</sup> son Fils, afin que je le prêchasse parmi les Gentils. . . » Son Fils, les Gentils, ces deux notions étaient nécessairement corrélatives ! La révélation de l'une devait accompagner celle de l'autre. Cette relation entre la divinité du Christ et l'universalité de son règne est la clef du préambule de l'épître aux Romains.

Impuissance du régime légal pour sauver l'homme, gratuité du salut, fin de l'économie mosaïque par l'avènement du salut messianique, divinité du Messie, destination universelle de son œuvre, — tous ces éléments de la nouvelle conception religieuse de Paul, de son évangile, selon l'expres-

---

<sup>a</sup>Baur et son école se sont servis de cette expression *en moi* pour chercher à écarter l'idée d'une révélation externe dans le fait de sa conversion. Bien à tort ; car ce terme *en moi* désigne non le fait même de l'apparition, mais tout le travail intérieur qui s'y est rattaché et dont nous avons cherché à rendre compte dans ces pages. La révélation du Fils dans le cœur de Paul n'a pas été son apparition visible. Celle-ci n'en a été que le moyen.

sion deux fois employée dans notre épître (2.16; 16.25)<sup>a</sup>, étaient donc implicitement renfermés dans le fait qui opéra sa conversion et s'en dégagèrent graduellement pour sa conscience, dans l'évolution qui s'opéra chez lui sous le rayon de l'Esprit pendant les trois jours qui suivirent ce fait décisif. A la suite de la contemplation du Jésus terrestre, dont les Douze avaient joui pendant trois années, la lumière de la Pentecôte leur révéla Jésus. L'illumination des trois jours de Damas, à la suite de la soudaine apparition du Seigneur glorifié, fut pour Saul une grâce analogue.

Tout se lie dans cette œuvre divine (1Tim.1.16). Sans l'apparition externe, le long travail moral qui avait précédé chez Saul, se fût épuisé en vains efforts et n'eût abouti qu'à un desséchant marasme. Mais aussi, sans ce travail préparatoire et sans cette évolution spirituelle qui le continue, la suite de l'apparition, il en eût été de ce miracle comme de cette résurrection d'un mort que demandait le mauvais riche, Luc.16.31 : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils ne croiraient pas non plus, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. » La vue même du Seigneur serait restée dans ce cas pour Saul et pour le monde un capital improductif. Il fallait le fait de l'apparition pour clore le travail intérieur ; il fallait ce travail pour féconder l'apparition.

### 3. L'apostolat

Saul devint tout à la fois croyant et apôtre. La simultanéité complètement exceptionnelle de ces deux faits résultait du mode de sa conversion. Lui-même signale ce trait dans le ch. 9 de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, v. 16 et

---

<sup>a</sup>En outre, seulement dans 2Tim.2.8.

17. Il n'est point devenu apôtre, comme les Douze, après s'être attaché volontairement à Jésus par la foi, et à la suite d'un appel librement accepté. Il a été tiré brusquement d'un état d'hostilité déclarée ; et cet acte divin par lequel il a été fait croyant, a été la conséquence du choix que Dieu avait fait de lui pour l'apostolat.

L'apostolat de saint Paul a duré de 28 à 30 ans ; et si Paul était, comme cela paraît probable, parvenu à sa trentième année au moment de sa conversion, il résulte de là que cette crise radicale doit avoir partagé sa vie en deux parties à peu près égales, de trente ans environ chacune.

La carrière apostolique de Paul, pour autant qu'elle nous est connue, comprend trois périodes : un temps de préparation, qui a duré *sept* ans, à peu près ; la période de l'apostolat actif ou des trois grands voyages missionnaires, qui comprend un espace de *quatorze* ans ; enfin celle des deux captivités à Césarée et à Rome, qui, avec la demi-année de voyage qui les a séparées, a duré *quatre à cinq* ans. Après cela il faut placer peut-être un dernier temps de liberté d'une ou *deux* années qui se termina par un dernier emprisonnement. Quoi qu'il en soit, le terme de la troisième période est le martyre que Paul subit à Rome après les cinq à sept années de son travail final.

## I

Apôtre de droit, dès les jours qui suivirent la crise de Damas, Paul n'entra que graduellement dans le plein exercice de son mandat. Sa mission se rapportait spécialement à la conversion des Gentils. La teneur du message que le Seigneur lui avait adressé par la bouche d'Ananias était celle-ci : « Tu porteras mon nom devant les Gentils et leurs rois et devant les fils d'Israël » (Act.9.15). Ce dernier trait était à dessein placé à la fin. Les Juifs, sans être exclus de l'œuvre de Paul, n'étaient pas l'objet spécial de sa mission.

Mais en fait, c'est par Israël qu'il dut commencer son travail, et l'évangélisation des Juifs demeura pour lui jusqu'à la fin la transition nécessaire à celle des Gentils. Dans chaque ville païenne où Paul ouvre une mission, il commence par prêcher l'Évangile aux Juifs dans la synagogue. Là il rencontre les prosélytes d'entre les païens, et ceux-ci forment le pont par lequel il arrive à la population purement païenne. Ainsi se répète en petit, à chaque pas de sa carrière, la marche qu'avait suivie en grand la prédication de l'Évangile dans le monde en général. Au début, comme fondement historique de l'œuvre : la fondation de l'Église en Israël par le travail de Pierre — c'est le sujet de la première partie des Actes (ch. 1 à 12) ; puis, comme un édifice bâti sur ce fondement, l'établissement de l'Église chez les Gentils par l'œuvre de Paul — c'est le sujet de la seconde partie des Actes (ch. 13 à 28).

Malgré cela, Baur a prétendu que le procédé attribué à Paul par l'auteur des Actes, dans le tableau de la fondation de son œuvre chez les païens, était historiquement inadmissible, puisqu'il témoigne de ménagements exagérés et très invraisemblables de la part d'un homme tel que saint Paul envers les Juifs<sup>a</sup>. Mais le récit des Actes est pleinement confirmé sur ce point par les déclarations de Paul lui-même, [Rom.1.16](#) ; [2.9-10](#). Dans ces passages, l'apôtre dit, en parlant de ces deux grands faits, le salut et le jugement : « pour les Juifs *premièrement*. » Il reconnaît donc lui-même le droit de priorité qui leur appartenait en vertu de leur vocation spéciale et de la préparation théocratique dont ils avaient été les objets. Du premier au dernier jour de son activité, Paul n'a cessé de rendre hommage en paroles et en actes à la prérogative d'Israël.

Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait, raconté par [Actes.9.20](#), que Paul commença immédiatement à prêcher dans les synagogues juives de Damas. De là il étendit bientôt son travail aux contrées circonvoisines de l'Arabie. D'après [Gal.1.17-18](#), il consacra trois années entières à ces pays re-

---

<sup>a</sup>*Paulus*, 2<sup>e</sup> éd., I, p. 368. 369.

culés. Les Actes appliquent à cette époque-là l'expression vague « un long temps » (Act.9.23). Ce fut sans doute pour l'apôtre un temps de recueillement et de communion personnelle avec le Seigneur, que l'on peut comparer aux années que les apôtres passèrent avec leur Maître durant son ministère terrestre. Mais nous sommes loin de voir dans ce séjour un temps d'inactivité extérieure. La relation entre la parole de Paul Gal.1.10 et les versets suivants ne permet pas de douter que Paul n'ait aussi consacré ces années à la prédication. Tout le premier chapitre de la lettre aux Galates repose sur cette idée : que Paul n'attendit point, pour commencer à prêcher Jésus-Christ, qu'il eût conféré sur l'Évangile avec les apôtres de Jérusalem et reçu leurs enseignements. Au contraire, il tient à constater qu'il était déjà entré dans sa carrière missionnaire lorsque pour la première fois il se rencontra avec Pierre.

A la suite de son travail en Arabie, Paul revint à Damas, où son activité excita au plus haut degré la fureur des Juifs. Cette ville était alors au pouvoir d'Arétas, roi d'Arabie. Nous ignorons les circonstances qui l'avaient momentanément soustraite à la domination romaine, et combien d'années dura ce singulier état de choses. Ce sont là des questions d'archéologie intéressantes qui n'ont pas encore trouvé leur solution complète. Néanmoins, le fait de la possession temporaire de Damas par le roi Arétas ou Hareth, à cette époque, ne saurait être révoqué en doute, même en dehors du récit des Actes<sup>a</sup>.

A la suite de cette première période d'évangélisation, Paul éprouva le besoin de faire la connaissance personnelle de Pierre. Il se rendit dans ce but à Jérusalem. Il demeura chez lui quinze jours. Il ne s'agissait point pour Paul de se faire son disciple. Si tel eût été son but, il n'eût pas tardé trois ans entiers à se rendre auprès de lui. Mais on peut comprendre combien il lui importait de s'entretenir enfin avec le principal témoin de la vie

---

<sup>a</sup>Le fait est constaté par l'interruption des monnaies romaines de Damas sous Caligula et sous Claude, et par l'existence d'une monnaie de cette ville au type « d'Arétas philhellène » (voir Renan, *Les Apôtres*, p. 175).

terrestre de Jésus. Lors même qu'il avait reçu directement du Seigneur l'intelligence de l'Évangile (Gal.1.11-12), quel intérêt ne devait pas avoir pour lui le récit authentique et détaillé des faits du ministère de Jésus ! On peut en juger par les traits qu'il rappelle dans le 15<sup>e</sup> chapitre de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens et par les quelques paroles du Seigneur qu'il cite dans ses épîtres et dans ses discours (comp. 1Cor.7.10; Act.20.35).

Pendant deux semaines Paul s'entretint avec les apôtres (Gal.1.16; Act.9.28); cette expression indéterminée du livre des Actes : *les apôtres*, désigne, d'après le récit plus précis de l'épître aux Galates, Pierre et Jacques. Le dessein de Paul était de rester un certain temps à Jérusalem, car malgré le danger qu'il courait, il lui paraissait que le témoignage de l'ancien persécuteur produirait plus d'effet dans cette ville que partout ailleurs. Mais Dieu ne voulait pas que l'instrument qu'il avait préparé avec tant de soin pour le salut des Gentils fût violemment brisé par la fureur des Juifs et partageât le sort du courageux Etienne. Une vision du Seigneur que Paul reçut dans le temple, l'avertit de quitter immédiatement la ville (Act.22.17 et suiv.). Les apôtres le firent conduire au bord de la mer, à Césarée. De là il se rendit — le récit des Actes ne dit pas par quelle voie (Act.9.30), mais on doit conclure de Gal.1.21 que ce fut par terre — en Syrie, puis à Tarse, sa ville natale, et ce fut là qu'il attendit au sein de sa famille la nouvelle direction du Seigneur.

Il ne l'attendit pas en vain. A la suite du martyre d'Etienne, un certain nombre de croyants de Jérusalem; d'entre les Juifs parlant grec (*les hellénistes*), fuyant la persécution qui sévissait en Palestine, avaient émigré à Antioche, la capitale de la Syrie. Dans leur zèle missionnaire ils franchirent la limite observée jusqu'alors par les prédicateurs de l'Évangile et s'adressèrent à la population grecque<sup>a</sup>. C'était la première fois que l'œuvre

---

<sup>a</sup>La leçon πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς (*aux hellénistes*), dans le *Vaticanus* et quelques autres Mj. fausse absolument le sens du passage. Il faut lire avec l'*Alexandrinus* et le *Claromontanus* πρὸς τοὺς Ἑλληνας (*aux Hellènes*). Le *Sinaiticus* présente la leçon absurde πρὸς τοὺς εὐαγγελιστάς. Mais le troisième correcteur a rétabli la vraie leçon πρὸς τοὺς Ἑλληνας, qui d'après le contexte exige impérieusement la mention d'un fait d'un caractère tout nouveau.

chrétienne se frayait accès au milieu des païens proprement dits. La grâce divine accompagna ce pas décisif. Une église nombreuse et vivante, dans laquelle une majorité de Grecs convertis se trouvait, associée à un certain nombre de chrétiens d'origine juive, surgit dans la capitale de la Syrie. Il y a, dans le récit que l'auteur des Actes a tracé de cette fondation importante (Act.11.20-24), un charme, un entrain, une fraîcheur qui n'appartiennent qu'aux tableaux tracés d'après nature.

Les apôtres et l'église de Jérusalem surpris envoyèrent Barnabas sur les lieux pour examiner de plus près ce mouvement d'un genre si extraordinaire et le diriger au besoin. Barnabas, se souvenant alors de Saul qu'il avait précédemment introduit, à Jérusalem, auprès des apôtres, alla le chercher à Tarse et l'amena dans ce champ d'activité, bien digne d'un tel ouvrier. Entre l'église d'Antioche et Paul apôtre se forma dès ce moment une union étroite dont l'évangélisation du monde a été le fruit magnifique.

Après une année entière de travail commun à Antioche, Barnabas et Saul furent envoyés à Jérusalem pour porter des secours aux croyants pauvres de cette ville. Ce voyage, qui coïncida avec la mort du dernier représentant de la souveraineté nationale israélite, Hérode Agrippa (Act.12), a certainement eu lieu en l'an 44 ; car cette date est celle qu'assigne à la mort de ce souverain le récit, détaillé de Josèphe. C'est aussi vers cette époque, sous le règne de Claude, qu'eut lieu la grande famine avec laquelle ce voyage était en relation d'après les Actes. C'est donc ici l'une des dates les plus certaines de la vie de saint Paul. Ce voyage à Jérusalem n'est pas mentionné, sans doute, au premier chapitre des Galates, parmi les séjours de l'apôtre dans cette capitale qui suivirent de près sa conversion. Plusieurs, pour expliquer cette omission, ont supposé que Barnabas était arrivé seul à Jérusalem, tandis que Paul se serait arrêté en route. Le texte des Actes n'est pas favorable à cette explication (Act.11.30 ; 12.25). D'autres, comme M. Sabatier<sup>a</sup>, concluent du silence de Paul que ce récit du voyage dans

---

<sup>a</sup> *L'Apôtre Paul*, 2<sup>e</sup> éd., p. XX.

les Actes « est apocryphe. » Mais on ne saurait découvrir la raison pour laquelle il aurait été inventé. Le fait est que le contexte de Gal.1, bien compris, n'exige nullement, comme on se le figure, l'énumération de *tous* les voyages de l'apôtre à Jérusalem dans ces premiers temps. Il voulait prouver qu'il n'était pas devenu prédicateur de l'Évangile à l'école des apôtres. Pour cela il lui suffisait d'avoir rappelé, comme il l'avait fait Gal.1.18-23, que *sa première* rencontre avec eux datait de trois ans après sa conversion et le commencement de son travail missionnaire. Que s'il mentionne, après cela, un voyage subséquent (Gal.2.1 et suiv.), c'est dans un tout autre but. Il veut rappeler que cet apostolat, commencé sans les Douze, n'en a pas moins été solennellement *reconnu* par eux dans une circonstance décisive. Qu'il y ait eu un voyage entre le précédent et celui-ci, cela n'importe nullement à la question traitée. L'omission de ce fait chez Paul ne contredit donc pas le récit de Luc.

## II

La seconde partie de la carrière de l'apôtre est celle que remplissent ses trois grands voyages missionnaires, avec les visites à Jérusalem qui les séparent. C'est à ces voyages que se rattache la composition des lettres les plus considérables de Paul. Les quatorze années qu'a duré cette période, doivent, en raison de ce qui précède, dater de l'an 44 (époque de la mort d'Hérode Agrippa) ou d'un peu plus tard. Ainsi la fin de la royauté nationale Israélite a coïncidé avec le commencement de la mission chez les païens. L'universalisme chrétien apparaissait au moment où le particularisme théocratique atteignait son terme tragique.

Les trois voyages de Paul ont pour point de départ commun Antioche. Cette capitale de la Syrie a été le berceau de la mission dans le monde païen, comme Jérusalem avait été celui de la mission israélite. Après chacun de ses voyages, Paul avait soin de revenir à Jérusalem pour resserrer le lien qui devait unir son œuvre à celle des apôtres primitifs, les églises de



la gentilité à l'Église-mère. Il sentait si profondément la nécessité de cette relation, qu'il va jusqu'à dire (Gal.2.2) : « de peur qu'autrement je n'aie couru ou qu'à l'avenir je ne coure en vain. »

Sa première mission, qu'il accomplit avec Barnabas, n'embrassa pas un espace géographique considérable ; elle ne s'étendit qu'à l'île de Chypre et aux provinces méridionales de l'Asie-Mineure les plus rapprochées, de cette île. L'importance de ce voyage est surtout dans le principe dont elle inaugure l'avènement, celui de la conquête du monde païen par l'Évangile. C'est dès ce moment que Saul commence à prendre le nom de *Paul* (Act.13.9). On a supposé que ce changement était un hommage rendu au proconsul Serge-Paul, converti en Chypre et premier fruit de cette mission. Mais Paul n'a jamais eu les allures d'un courtisan. D'autres ont trouvé dans ce nom une allusion pleine d'humilité, soit à sa petite taille, soit à la dernière place qu'il occupait dans le collège apostolique (Παῦλος ; dans le sens du latin *paulus*, *pauillus*, *le petit*). C'est ingénieux, mais recherché. La vraie explication est probablement celle-ci. Les Juifs, voyageant en pays païen, aimaient à se couvrir d'un nom grec ou Romain, et choisissaient volontiers celui dont le son se rapprochait le plus de leur nom hébreu. Un Jésus devenait un *Jason*, un Joseph un *Hégésippe*, un Dosthaï un *Dosithée*, un Eliakim un *Alkimos*. C'est ainsi sans doute que Saul devint Paul.

Deux questions se posent à l'occasion de ces églises d'Asie-Mineure fondées dans le premier voyage. Devons-nous, avec plusieurs écrivains (Niemeyer, Mynster, Thiersch, Hausrath, M. Renan dans *Saint Paul*, p. 51 et 52), envisager ces églises comme étant celles qui furent désignées plus tard sous le nom d'églises de *Galatie* (Gal.1.2; 1Cor.16.1) ? Il est certain que les districts méridionaux de l'Asie-Mineure, la Lycaonie, la Pisidie, etc., qui furent le principal théâtre de cette première mission, appartenaient alors, administrativement parlant (sauf la Pamphylie), à la province romaine dite de *Galatie*. Ce nom, qui avait désigné primitivement les contrées plus septentrionales de l'Asie-Mineure, celles que sépare de la mer Noire l'étroite

province de Paphlagonie, avait depuis peu de temps été étendu par les Romains aux districts situés plus au sud, par conséquent aux territoires visités par Paul et Barnabas. Et comme l'on ne saurait nier que saint Paul ne se serve quelquefois des dénominations, officielles, il pourrait l'avoir fait aussi dans les passages cités. Le fait que jamais plus tard il n'est parlé de ces églises du premier voyage, pourrait faire supposer que ce sont elles qui reparaissent sous le nom d'églises de Galatie. Cette question a quelque importance, car d'elle dépendent la fixation de la date de l'épître aux Galates et la solution d'autres questions qui se rattachent à cette date.

Selon nous, l'opinion mentionnée ; malgré les raisons que l'on peut alléguer en sa faveur » se heurte aux difficultés suivantes :

1. Le nom de Galatie n'est appliqué nulle part, dans les ch. 13 et 14 des Actes, au théâtre de la première mission. Ce nom n'apparaît que plus tard dans ce livre, au commencement du récit de la seconde mission, et seulement après que Luc a raconté la visite faite par Paul et Silas aux églises fondées dans la première (Act.16.1-6). N'est-il pas évident que lorsqu'au v. 6 l'auteur nomme la Phrygie et la Galatie, il veut parler de contrées différentes de celles où se trouvaient les églises du premier voyage, mentionnées v. 1-5 ?
2. Dans 1Pierre.1.1, la Galatie est placée entre le Pont et la Cappadoce, ce qui ne permet pas d'appliquer ce terme à des districts beaucoup plus méridionaux.
3. Paul l'appelle aux Galates (Gal.4.13) que c'est la maladie qui l'a forcé de s'arrêter chez eux et qui a ainsi occasionné la fondation de leurs églises. Comment appliquer ce trait à la première mission de Paul, expressément entreprise dans le but d'évangéliser les contrées de l'Asie où il se rendit avec Barnabas ?

Nous devons donc admettre que Paul et Luc ont employé le terme

de Galatie dans son sens primitif et populaire<sup>a</sup>, que l'apôtre n'a visité la contrée ainsi désignée qu'au commencement de son second voyage, et que, par conséquent, l'épître aux Galates n'a pas été écrite, comme le pense Hausrath, dans le cours du second voyage, mais durant le troisième, puisqu'il ressort de cette épître que *deux* séjours de Paul en Galatie avaient précédé sa composition<sup>b</sup>.

Une seconde question, beaucoup plus importante, est celle de savoir quel était au juste à cette époque l'enseignement évangélique et la pratique missionnaire de saint Paul. Depuis Rückert, un grand nombre de théologiens, MM. Reuss, Sabatier, Hausrath, Klöpffer, etc., pensent que Paul ne s'était point encore élevé à l'idée de l'abrogation de la loi par l'Évangile<sup>c</sup>. Hausrath prétend même que le but de la mission de Paul et de Barnabas en Asie-Mineure n'était nullement de convertir les *païens*, — n'y en avait-il pas assez, dit-il, en Syrie et en Cilicie ? — mais qu'on se proposait uniquement d'annoncer la venue du Messie aux nombreuses communautés *juives* répandues à l'intérieur. Ce serait l'opposition inattendue que rencontra leur prédication chez ces Juifs qui aurait engagé les deux missionnaires à s'adresser aux païens, en supprimant, pour leur complaire, le rite de la circoncision.

On essaie de prouver ce caractère légal de l'enseignement primitif de l'apôtre par les raisons suivantes :

1. Le fait de la circoncision de Timothée à cette époque (Act.16.3).
2. Deux paroles de l'épître aux Galates, Gal.1.10 : « Si je voulais *encore* plaire aux hommes, je ne serais pas serviteur de Christ ; » et Gal.5.11 : « Si je prêche *encore* la circoncision, pourquoi suis-je *encore* persécuté ? »

---

<sup>a</sup>« Les inscriptions, dit M. Renan lui-même, prouvent que les vieux noms subsistaient » (p. 50).

<sup>b</sup>« Vous savez que je vous ai annoncé *la première fois* (τὸ πρότερον, la première fois de deux) l'Évangile par suite de la maladie. »

<sup>c</sup>Reuss, *Hist. de la théol. chrét.*, 2<sup>e</sup> éd., I, p. 345 et suiv. ; Sabatier, *l'Apôtre Paul*, 2<sup>e</sup> édit., p. VI et VII ; M. Renan, dans *Saint Paul*, p. 72, dit : « Paul, qui dans la première partie de sa prédication avait, ce semble, prêché la circoncision, la déclarait maintenant inutile. »

Le scandale de la croix, dans ce cas, se trouve aboli. »

3. La parole [2Cor.5.16](#) : « Si même nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus de cette manière<sup>a</sup>. »

Quant à la supposition de Hausrath, elle ne soutient pas un instant l'examen. Comment l'église d'Antioche, composée elle-même en majeure partie de chrétiens d'origine *grecque*, non circoncis (comp. l'exposé très accentué de ce fait, [Act.11.20](#) et suiv.), eût-elle songé à tracer au mandat de ses envoyés les limites que suppose ce savant ? C'eût été renier le principe de sa propre fondation, la libre prédication de l'Évangile aux *Grecs*. L'envoi des deux missionnaires par cette église fut précédé de circonstances très solennelles (une révélation du Saint-Esprit, un jeûne et une prière de toute l'Église, une consécration expresse par l'imposition des mains, [Act.13.1](#) et suiv.). Tout cela ne s'explique qu'autant que l'œuvre entreprise en ce moment avait une importance exceptionnelle et inaugurerait quelque chose de tout nouveau. Mais au lieu d'être un progrès, dans le sens que cherche à lui donner Hausrath, elle eût été un recul sur ce qui s'était fait depuis longtemps à Antioche même. L'étude du récit des Actes et du progrès admirablement gradué qu'il est destiné à retracer, force à reconnaître que cette Église entreprenait en ce moment, avec la pleine conscience de la gravité de cette démarche, la conversion du monde païen.

La question de savoir quel était alors le point de vue de Paul relativement à l'abrogation de la loi, présente deux faces qu'il importe d'étudier séparément. Que pensait-il de l'assujettissement des *Gentils* à l'institution légale ? Et en admettait-il encore le maintien pour les *Juifs* croyants ?

Quant à la première question, le passage [Gal.1.16](#) suffit pour établir que dès le premier jour il comprit que, si Dieu lui avait révélé son Fils d'une manière si extraordinaire, c'était « pour qu'il l'annonçât *aux Gentils*. » L'expression ; *son Fils*, est tacitement opposée dans ce passage à celle de : Fils

---

<sup>a</sup>Comp. surtout Klöpffer : *Das zweite Sendschreiben an die Gemeinde zu Korinth*, p. 286-297.

de David, qui désignerait le Messie dans son rapport spécial au peuple juif, tandis que la première implique une relation avec l'humanité tout entière (Rom.1.3-5). Le fait même de la vocation d'un nouvel apôtre, ajouté aux Douze qui représentaient Israël, annonçait une nouvelle œuvre à accomplir, un domaine nouveau à cultiver. Paul fut dès le premier jour au clair à cet égard ; comp. Act.22.15 ; 26.16-18.

Or l'apôtre ne peut, avoir commencé sa mission chez les païens avec l'intention de les assujettir au régime légal. Il déclare lui-même le contraire. Il affirme, Gal.1.1,11-19 qu'il a reçu l'évangile qu'il prêche au moment où il écrit cette épître, *par la révélation de Jésus-Christ*, sans aucun intermédiaire humain ; et cette révélation, il la place au moment même de sa conversion : « Quand il plut à Dieu de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonçasse aux Gentils... » (v. 15-16). Il ne peut donc y avoir eu dans sa prédication aucune modification essentielle entre le moment de sa conversion et celui où il représentait dans l'épître aux Galates la circoncision et les œuvres légales comme anéantissant l'œuvre de la croix (Gal.2.21). La supposition contraire impliquerait chez lui une réticence indigne de son caractère. Au lieu de prononcer (Gal.1.8) l'*anathème* sur tout homme ou tout ange qui altérerait l'Évangile par des éléments mosaïques, il devrait dire modestement : « Il est vrai qu'au début, avant d'être complètement éclairé, j'ai moi-même prêché de la sorte ; mais j'ai progressé dès lors et me suis ravisé. » Or il déclare au contraire que dès le premier jour sa prédication a été ce qu'elle est maintenant.

Holsten lui-même est d'accord avec nous sur ce point<sup>a</sup>. Voici comment s'exprime ce disciple de Baur : « Quand on parle d'un développement de la conscience de Paul, résultant de sa propre vie et des contradictions qu'il rencontra, on oublie que la lutte avec le judaïsme qui décida de son existence, fut une crise intérieure qui *précéda* son ministère apostolique. Celui qui se présente au monde comme apôtre pour publier l'évangile d'une vie

---

<sup>a</sup>*Das Evangelium des Paulus*, p. X et XI (1880).

nouvelle, a le développement de sa propre conscience derrière lui. C'est parce que, comme apôtre, il croit, qu'il demande et qu'il obtient créance. » Les faits confirment ces inductions psychologiques et ces déclarations de l'apôtre. Si, pendant les années qu'il avait passées à Tarse et à Antioche avant sa première mission, Paul eût pratiqué la circoncision, les judaïstes de Jérusalem, en arrivant à Antioche (Act.15.4-5), n'auraient pas eu besoin d'insister pour que l'on circonçût les Gentils qui avaient cru, et Paul n'aurait pas dû recourir aux apôtres pour obtenir en faveur des chrétiens de Syrie et de Cilicie l'exemption d'un rite auquel ils auraient déjà été soumis. Non ; on peut en être assuré : l'expérience que Paul avait faite de l'inefficacité totale des œuvres légales pour justifier et sanctifier l'homme, avait déraciné à jamais de son cœur l'ambition pharisaïque *de judaïser* le monde.

Il est moins aisé de préciser la pensée de Paul, aux débuts de son apostolat, sur la seconde question : celle de savoir ce qu'il pensait du maintien de la loi mosaïque pour les Juifs croyants. Il devait certainement, par la raison que nous venons de dire, comprendre l'impuissance de ce régime pour le salut des Juifs aussi bien que pour celui des païens. Mais sommes-nous assurés que le fait ait correspondu sur ce point à la logique ? Une parole de l'épître aux Galates (Gal.2.18-20) renferme la réponse à cette question : « Par la loi je suis mort à la loi, afin que je vive à Dieu ; je suis crucifié avec Christ. » Si c'est *par la loi* que Paul a été poussé à renoncer à la loi et à se jeter dans les bras de Christ crucifié pour vivre à Dieu, il suit de là que sa rupture avec l'économie légale a coïncidé avec sa conversion au crucifié et sa naissance à la vie nouvelle. La loi a perdu sa place dans sa conscience religieuse en même temps que la croix y a pris la sienne. Le pédagogue l'a du même coup amené à Christ et affranchi de sa fêrule (Gal.3.24). Il n'y a pas de place dans sa vie pour un temps intermédiaire entre la mort à la loi et la vie à Dieu par Christ. On arrive au même résultat, en analysant le passage Phil.3.4-8.

D'ailleurs cette idée de l'abrogation de la loi, pour les Juifs eux-mêmes,

n'était point aussi nouvelle qu'on le suppose. C'était elle, précisément, qui, proclamée par Etienne, avait coûté la vie à ce premier martyr ; et Paul devait en savoir quelque chose : « Nous lui avons entendu dire que Jésus de Nazareth détruira ce temple et changera les institutions que Moïse nous a transmises » ([Act.6.13-14](#)). C'était là l'accusation que les persécuteurs d'Etienne avaient portée contre lui.

Bien des paroles de Jésus impliquaient déjà l'abrogation prochaine de la loi. Quand il déclarait sans valeur au point de vue moral la distinction des aliments purs et impurs, quand il affirmait que le Fils de l'homme est maître même du sabbat, n'annonçait-il pas l'abolition de tout le système lévitique ? Et qu'était-ce donc que ce vieil habit auquel il se proposait de substituer un vêtement neuf de toutes pièces ? Et que signifiait la menace de la destruction du sanctuaire<sup>a</sup> ? Il suffisait d'ailleurs d'ouvrir le livre des prophètes pour y lire que Dieu remplacerait la loi du Sinaï par la loi que le Saint-Esprit graverait dans les cœurs ([Jér.31.31](#) et suiv.), et pour apprendre que le jour viendrait où parmi tous les Gentils, du soleil levant jusqu'au soleil couchant, on offrirait du parfum à l'Eternel ([Mal.1.11](#)). — Paul, en embrassant au moment de sa conversion le principe de l'abolition de la loi, ne faisait autre chose que relever le programme tombé, sous les pierres des bourreaux, des mains de sa victime. Par une divine ironie, Dieu l'appelait à réaliser l'idée qu'il avait voulu tuer en la personne d'Etienne.

Les Douze n'avaient pas passé du judaïsme à la foi en Christ d'une manière aussi brusque ; ils étaient, par conséquent, moins bien préparés à comprendre le contraste profond entre l'Evangile et la loi et à diriger l'importante révolution qui se préparait. L'on doit même supposer qu'en vue de l'œuvre missionnaire qu'ils avaient à remplir auprès d'Israël, un temps de transition était, nécessaire chez eux non moins que chez le peuple même. Il est impossible qu'en raison des paroles de Jésus que nous avons rappelées et qu'ils ont eux-mêmes transmises à l'Eglise, ils ne s'attendissent pas

---

<sup>a</sup>[Marc.7.14-15](#) ; [2.21-28](#) ; comp. aussi [Marc.13.1-2](#).

aussi à l'abolition plus ou moins prochaine des institutions mosaïques. Mais ils pensaient sans doute que ce serait Dieu qui, par quelque catastrophe extérieure, donnerait le signal de cette transformation. Le retour glorieux du Christ qui devait clore l'ère présente et ouvrir, l'économie future, leur apparaissait comme le vrai pendant de l'œuvre du Sinaï, comme l'événement qui devait mettre un terme au règne de la loi. On s'explique fort bien par là leur attitude expectante en face de l'œuvre de Paul, et l'on est même obligé de reconnaître que cette marche un peu plus lente dans le développement des Douze était la condition indispensable de la continuation de leur œuvre auprès d'Israël. Paul, lui, n'attendait plus rien. Il avait trouvé dans la croix l'accomplissement et par là l'abolition de la loi (Gal.2.19-20) ; il avait compris que « le Christ est la fin de la loi » (Rom.10.4). Cette conviction se liait étroitement à ce qu'il appelait *son évangile*. Mais les Douze étant les chefs reconnus et attirés de l'Eglise judéo-chrétienne, sur laquelle aucune autorité ne lui avait été conférée comprenait aussi le devoir d'accommoder sa marche à la leur.

C'est ce qu'il fit à Jérusalem lorsque, à la suite de son premier voyage, se tint la conférence qui sauvegarda la liberté des païens convertis à l'égard de la loi (Act.15). M. Sabatier dit (*L'apôtre Paul*, p. X) : « Paul n'est arrivé que pas à pas à l'idée de la déchéance de la loi mosaïque comme moyen de salut ; aussi, dans la conférence de Jérusalem, il a pu se tenir d'abord pour satisfait d'avoir conquis pour les chrétiens d'origine païenne la dispense de la circoncision. » Rien de plus inexact que cette manière de présenter les choses. Un fait positif le prouve. Beaucoup plus tard, à l'époque où il écrivait la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, et lorsque déjà, d'après M. Sabatier lui-même, il était pleinement éclairé, il observait encore la même ligne de conduite qu'il a suivie en ce moment à Jérusalem. Il se faisait « juif pour les Juifs » et « faible avec les faibles ; » il se mettait « sous la loi avec ceux qui sont sous la loi, afin d'en sauver le plus grand nombre possible. » Nous étudierons bientôt sa conduite dans la conférence de Jérusalem, en même temps que



celle des Douze, et nous verrons qu'elle témoigne chez Paul non pas d'un manque de clarté dans les idées, mais d'une grande abondance de sagesse dans l'esprit et de charité dans le cœur. :

La circoncision de Timothée, au commencement du second voyage ([Act.16.3](#)), prouverait-elle chez Paul une conviction : différente de celle qu'il eut plus tard, comme on l'a allégué parfois ? Si peu, que Paul n'accomplit cet acte que dans son second voyage, tandis que Timothée avait été converti et baptisé dans le premier ; comp. les mots : « *Il y avait là un disciple* » ([Act.16.1](#)), qui prouvent qu'il était déjà croyant quand Paul arriva à Lystre pour la seconde fois. Il ne s'agissait donc point ici d'une question de salut ; et c'est ce que Luc fait expressément ressortir quand il dit : « Paul le prit et le circoncit à cause des Juifs de ces contrées. » Il fallait enlever un empêchement à la prédication du jeune évangéliste auprès des Juifs qui l'entouraient et qui savaient que, quoique fils d'une mère juive, il n'avait point été circoncis. Précisément parce que la circoncision et toutes les observances légales étaient devenues pour Paul, depuis sa conversion, des choses moralement indifférentes, il se sentait libre d'user ou de ne pas user de ces rites, en ne consultant que les besoins du règne de Dieu dans le milieu où il se trouvait ; comp. [1Cor.7.19](#) ; [Gal.6.15](#). Il était aussi peu fanatique *contre* que *pour* le maintien de la loi.

Il est inconcevable que l'on puisse citer en faveur du caractère légal des premiers temps de l'apostolat de Paul le passage [Gal.1.10](#) : « Si je voulais *encore* plaire aux hommes je ne serais pas serviteur de Christ<sup>a</sup>. » Quoi, Paul avouerait, en répondant à ses adversaires, qu'il a prêché autrefois la circoncision, et il ajouterait à cet aveu une parole d'où il résulterait qu'il le faisait pour plaire aux hommes et que, quand il agissait de la sorte (après sa conversion), il n'était pas vraiment serviteur de Christ ! Quand saint Paul a-t-il jamais dit rien de semblable ? C'eût été un singulier moyen de rétablir son autorité ébranlée. Ne voit-on pas qu'un pareil aveu contredi-

---

<sup>a</sup> Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. VII.

rait absolument ce qu'il dit, dans les lignes suivantes, de l'enseignement qu'il a reçu du Christ, enseignement auquel il doit son évangile, tel qu'il le prêche maintenant ? L'idée que l'apôtre veut exprimer dans cette parole mal comprise est très simple. A ceux qui lui reprochent d'avoir dans son apostolat l'ambition pour mobile, il répond par un fait : « Si je cherchais la gloire humaine, je serais en ce moment, non pas membre de l'Eglise et serviteur de Christ, — position dans laquelle j'ai, au point de vue de l'honneur mondain, tout à perdre, — mais serviteur et membre du Sanhédrin qui me comblerait d'honneurs. »

La seconde parole Gal.5.11 : « Si je prêche *encore* la circoncision, pourquoi suis-je *encore* persécuté ? » est celle sur laquelle M. Reuss insiste le plus. Cependant elle ne prouve pas davantage ce qu'on cherche à en déduire. On pense que Paul fait ici allusion à un fait que lui opposaient ses adversaires, à savoir qu'il avait jadis lui-même imposé la circoncision aux païens convertis. Il répondrait que, s'il l'a fait autrefois, il ne le fait plus aujourd'hui, et il ajouterait en forme de preuve que, s'il prêchait encore la circoncision, les Juifs ne le persécuteraient pas. Ce dernier argument serait peu solide, car les Juifs l'avaient persécuté immédiatement après sa conversion (Act.9.23 et suiv.), ainsi dans le temps où, selon l'opinion que nous combattons, il prêchait encore la circoncision. Mais il y a plus. L'argumentation tout entière eût été fatale à l'autorité de l'apôtre. On lui reproche de combattre chez les Galates un rite qu'il a imposé ailleurs ; et il répondrait qu'il a, il est vrai, prêché jadis autrement, mais qu'à cette heure il a changé de pensée et de méthode. Ses pires adversaires n'eussent pu avancer contre son apostolat quelque chose de plus désastreux. Où serait donc l'illumination qu'il se vantait d'avoir reçue au moment de sa conversion et au nom de laquelle il se disait indépendant des Douze ? Le simple bon sens repousse donc cette interprétation comme impossible. Evidemment, l'apôtre ne veut point parler de ce qu'il *a fait* autrefois, mais de ce qu'il *pourrait faire* dans ce moment même, aussi bien que d'autres. « Je pourrais, dit l'apôtre,

faire *encore* de la circoncision (*encore*, c'est-à-dire après que Christ l'a abolie) un élément de ma prédication apostolique. J'aurais tout à gagner à en agir ainsi ; car dans ce cas, pourquoi les Juifs me persécuteraient-ils encore (*encore*, une fois que je me serais mis à agir de la sorte) ? Ce qui les scandalise dans la croix serait par là aboli. » En effet, en voyant, les succès de la prédication de l'apôtre chez les Gentils, les Juifs eux-mêmes seraient assez habiles pour comprendre qu'ils ont tout intérêt à favoriser une telle œuvre, — à une seule condition : c'est que Paul voulût consentir à imposer la circoncision à ses nouveaux convertis. Ne se réjouiraient-ils pas alors de voir toutes ces multitudes de païens incorporées à la nation israélite ? Oui, il plairait assurément aux Juifs de recueillir ainsi le fruit de la force expansive de l'Évangile et de la mission laborieuse de Paul chez les païens. Ce serait tout simplement l'apôtre qui accomplirait au profit d'Israël la conquête du monde. « Ils me passeraient volontiers la croix, veut dire l'apôtre, si seulement je voulais leur concéder la circoncision. » Le passage [Gal.6.12](#) prouve qu'il y avait réellement en Galatie des prédicateurs qui pour détourner la haine de la riche et puissante colonie juive de cette contrée, employaient cet expédient que l'apôtre repousse avec mépris : « Tous ceux qui veulent se rendre agréables en la chair, vous poussent à vous faire circoncire, uniquement afin de n'être pas persécutés pour la croix de Christ. » Quand on parlait devant les Juifs des nombreux païens amenés à la foi par ces habiles ; ceux-ci se hâtaient d'ajouter qu'ils engageaient leurs prosélytes à se faire circoncire. Aussitôt la colère des Juifs se calmait ; au lieu de les accabler d'injures, on leur prodiguait des éloges. Nos Juifs libéraux ne font-ils pas aujourd'hui quelque chose d'analogue ? Ils applaudissent fort à la mission de l'Église chrétienne dans le monde païen ; ils se réjouissent de cette croyance monothéiste que nous répandons chez les Gentils. Ainsi pensaient les Juifs de Galatie. Ils étaient prêts à soutenir la mission de Paul, dès que celui-ci se ferait leur instrument pour *judaiser* les païens en leur imposant avec le baptême la circoncision.

Il n’y a donc pas le moindre rapport entre ces paroles des Galates et le caractère légal que l’on attribue aux premiers temps du ministère de Paul<sup>a</sup>. Sans doute — et cela s’entend de soi-même — la forme systématique qui distingue l’exposé de ses convictions dans ses épîtres postérieures, particulièrement dans celle aux Romains, la méthode d’argumentation dont il se sert pour les défendre, les applications pratiques qu’il en fait à la vie de l’Eglise et des individus, sont, le fruit d’une élaboration progressive due à ses expériences personnelles, à ses réflexions constantes, aux circonstances des communautés nouvelles qu’il dirigeait et à l’action continue de l’Esprit divin. Mais ce serait une supposition sans fondement dans les faits et même un démenti donné à son propre témoignage, que d’attribuer le fond de ces convictions elles-mêmes, l’Evangile du salut gratuit et universel, à une autre source que celle de la *révélation de Jésus-Christ* (Gal.1.12) qui accompagna sa conversion. Paul n’est pas allé de l’idée de l’abolition de la loi pour les païens à la conviction de l’impuissance de cette institution pour sauver les Juifs. Sa foi a suivi la marche inverse. La conviction de l’impuissance de la loi pour le salut des Juifs a été le fruit immédiat de son expérience personnelle au moment de la crise de Damas, et c’est par là qu’il a aussitôt été amené à comprendre l’abolition du mosaïsme pour les païens.

A la suite de leur mission en Chypre et en Asie-Mineure, qui dura probablement quelques années, les deux envoyés de l’Eglise revinrent à Antioche et y reprirent leur activité évangélique. Mais ce travail paisible fut subitement troublé par l’arrivée de certains personnages venus de Jérusalem, des gens affirmaient aux païens convertis que, pour que leur salut en Christ fût assuré, ils devaient se faire incorporer au peuple israélite par la circoncision et l’acceptation de la loi. Cette prétention nous paraît étrange. Voici sans doute comment ils la justifiaient : Les promesses messianiques ont été faites au peuple juif seul ; si les païens veulent y participer, il n’y a

---

<sup>a</sup>Sur le passage 2Cor.5.16 qui a aussi été allégué, surtout par Klöpffer, voir plus haut (⇒).

pour eux qu'un moyen, celui de se faire Juifs. A cette condition, le Messie avec son salut pourra leur appartenir. Ce raisonnement pouvait paraître plausible ; aux yeux de Paul il péchait par la base. Car, dans le travail qui s'était accompli chez lui au moment de sa conversion, il avait compris jusqu'au fond le contraste entre la grâce qui justifie et la loi qui ne peut que condamner ([Gal.3.9-13](#)), entre la foi par laquelle on reçoit l'Esprit et les œuvres de la loi qui laissent le cœur dans la mort ([Gal.3.2](#)), par conséquent aussi la distinction tranchée entre les promesses patriarcales, qui s'appliquaient à *toutes les familles de la terre*, et la loi mosaïque, donnée beaucoup plus tard et pour le peuple juif seulement ([Gal.3.14-18](#)).

Le trouble qu'excita dans l'église d'Antioche la prétention de ces émissaires judaïsants, fut la cause d'un nouveau voyage de Paul et de Barnabas à Jérusalem et des conférences qui eurent lieu dans cette ville. C'était vers l'année 51, quatorze ans environ après la conversion de l'apôtre.

L'on se demande quels étaient, ces hommes survenus à Antioche : étaient-ils les envoyés des Douze et fonctionnaient-ils comme leurs représentants ? M. Renan a soutenu l'affirmative et s'est fait ainsi en France le champion du point de vue sur lequel repose le système de l'école de Tubingue. Sans doute le récit des Actes est absolument défavorable à cette opinion. Nous y lisons qu'immédiatement après la fondation de l'église d'Antioche, les Douze y avaient envoyé Barnabas ; c'était lui qui était leur représentant attitré auprès de cette église. Ils ne pouvaient y envoyer de nouveaux émissaires sans désavouer cet homme de bien. C'est ce qu'ils n'avaient point fait ; comp. au contraire [Act.11.27-29](#). D'après le récit de [Actes.15.1-5](#), ces « hommes de la circoncision » étaient « quelques-uns de ceux de la secte des pharisiens qui avaient cru. » Ils avaient déjà précédemment accusé Pierre à la suite de sa mission chez Corneille ([Act.11.2](#)), et l'Eglise ne les avait pas appuyés (v. 18). Mais ils recommençaient maintenant la lutte dans des conditions plus avantageuses, puisqu'il ne s'agissait plus d'un fait particulier et tout à fait extraordinaire, mais de la ligne de conduite permanente à suivre

relativement aux païens croyants. Le récit des Actes est donc incompatible avec le point de vue de Baur. Mais ce savant écarte la difficulté en déclarant ce récit controuvé ; il aurait été fabriqué postérieurement par un écrivain qui désirait faire croire à l'entente parfaite de Paul et des Douze. Et la preuve qu'il donne à l'appui de cette appréciation sévère, c'est le contraste complet qu'il présente avec celui de Paul lui-même, dans le 2<sup>e</sup> chap. de la lettre aux Galates. Tout le monde à peu près reconnaît aujourd'hui que les deux récits [Act.15](#) et [Gal.2](#) se rapportent au même fait. Deux questions connexes et décisives pour l'avenir de l'Eglise devaient être tranchées dans l'entrevue qui allait avoir lieu. La première était celle de l'assujettissement des païens croyants à la loi mosaïque. Cette question était du ressort de l'église de Jérusalem tout entière ; car à elle seule il appartenait de décider si et à quelles conditions elle voulait reconnaître comme églises-sœurs les églises de la gentilité. L'autre question était celle de l'apostolat de saint Paul. L'on ne pouvait plus rester à cet égard dans le vague où l'on était demeuré jusqu'alors. Paul venait de prendre sa position comme apôtre des Gentils ; il avait accompli une œuvre considérable qu'il avait marquée du sceau de ses convictions. Ces convictions, il les déduisait d'une révélation immédiate de Christ ; il les appelait *son évangile*. Les apôtres primitifs devaient prendre une attitude nette à l'égard d'un homme qui osait se dire leur collègue. Cette seconde question regardait, non plus l'Eglise, mais les Douze qui avaient à déclarer s'ils reconnaissaient Paul comme revêtu, aussi bien qu'eux, de la charge apostolique. De la première de ces deux questions avait surgi la seconde, et de la solution de cette dernière dépendait en grande partie celle de l'autre.

On comprend les pensées qui agitaient l'âme de Paul en marchant au-devant des décisions qui devaient trancher ces questions si graves pour lui et pour toute l'Eglise, et l'on n'est pas surpris de lui entendre dire dans les Galates que ce fut *en vertu d'une révélation* qu'il monta à Jérusalem pour les soumettre aux Douze et à l'Eglise. Les Actes ne mentionnent pas cette

circonstance intime, qui appartient plutôt à la biographie de l'apôtre qu'à l'histoire générale de l'œuvre divine. Paul ajoute, Gal.2.1, *qu'il prit Tite avec lui*. C'était l'un de ses collaborateurs païens et incirconcis. L'intention de cette démarche hardie est évidente ; il voulait, comme le dit Holsten, ramener avec lui, en la personne de ce païen, la preuve vivante de la victoire qu'il allait remporter à Jérusalem. Aussi est-il impossible de souscrire au jugement de M. Farrar<sup>a</sup> que les convictions de Paul n'étaient point encore formées à ce moment-là, que ce furent les exigences des « faux-frères » qui lui firent sentir pour la première fois toute l'importance de la question ; et enfin que ce fut l'impuissance de Jacques et de Pierre à lui apprendre rien de nouveau, qui seule le détermina à résister jusqu'au bout, sinon quant à Tite (voir plus loin), du moins quant aux païens en général. Il suffit de ces mots : *emmenant aussi Tite avec moi*, pour dissiper tous ces nuages de poussière qu'on fait lever sur le chemin de l'apôtre. Non ; par la présence de Tite le dé était jeté. Si ce collaborateur de l'apôtre était admis dans les assemblées de Jérusalem et reçu là aux agapes et à la sainte Cène, la cause des païens était par là même définitivement gagnée. Si non, c'était la rupture... Paul partait avec ses amis ; il y avait désormais deux Evangiles, deux apostolats, deux Eglises, quelles que pussent être les conséquences d'un pareil fait. — Cette mesure si hardie et si décisive appartenait-elle aussi à la *révélation* qui conduisit Paul auprès des apôtres, ou bien était-elle le fruit de ses propres réflexions, nous l'ignorons.

On peut hésiter sur la question de savoir si, dans le v. 2, Paul veut parler de deux assemblées ou d'une seulement : « Je leur exposai l'évangile que je prêche chez les Gentils, mais privément, à ceux qui sont les considérés, de peur que je ne courusse ou que je n'eusse couru en vain. » Plusieurs appliquent le pronom *leur* à l'église de Jérusalem en général. Il s'agirait ainsi dans les premiers mots d'une assemblée publique ; puis les mots suivants se rapporteraient à une conférence privée avec les apôtres seulement. Je

---

<sup>a</sup>I, p. 394 et suiv. Cet auteur compare la situation de Paul à celle de MM. Strossmeyer et Dupanloup quand ils se rendaient au concile du Vatican, (p. 407).

dois, quant à moi, donner ici raison à Baur qui ne trouve mentionnée dans ce verset qu'une seule assemblée. Le pronom indéterminé *leur* est précisé ensuite par l'expression *aux considérés* et le  $\delta\acute{\epsilon}$  (*mais*) a le sens explicatif qu'il a souvent (comp. Rom.3.22) : celui de *à savoir*. Il n'est pas vraisemblable que Paul eût fait un exposé détaillé — c'est ce qu'indique le mot ἀνευθέην — de son mode d'enseignement devant l'église entière. Mais il ne résulte nullement de là que, comme le pense Baur, toute assemblée publique soit exclue par le récit de Paul. Bien au contraire ; cette expression même : « *mais* (ou : *et cela*) *privément...* », qui est évidemment destinée à prévenir une confusion, fait, supposer une autre assemblée plus connue et dont l'apôtre ne veut pas parler ici. Il n'y a donc pas de contradiction sur ce point avec le récit des Actes où se trouvent mentionnées trois assemblées (dont l'une tout à l'ait publique) :

1. une assemblée *des apôtres et des anciens*, dans laquelle Paul et Barnabas sont solennellement reçus et donnent des détails sur leur mission en Asie ; c'est à la suite de ce récit que leur conduite est incriminée par les « hommes de la circoncision » (Act.15.4-5) ;
2. une nouvelle assemblée, restreinte aussi aux autorités de l'Eglise, où fut discutée la question soulevée par les partisans de la loi ;
3. une assemblée générale et plénière de l'église de Jérusalem (comp. v. 12 : *toute la multitude*, et v. 22 : *l'église tout entière*), où fut décidée, sur le préavis de Pierre et de Jacques, l'admission des païens dans la communauté chrétienne, sans circoncision (v. 7-22).

L'assemblée privée, dont Paul parle, peut avoir été soit la seconde, soit, ce qui est plus probable puisqu'il s'agissait là de la question personnelle de Paul, une conférence entièrement privée, avec Jacques, Pierre et Jean seulement, dont ne parle pas du tout le récit des Actes. Ce fut là que les trois apôtres reconnurent l'apostolat de Paul comme égal au leur ; cette conférence avait donc une importance toute spéciale dans la lettre aux églises de Galatie, auprès desquelles la dignité apostolique de Paul avait été ex-



pressément niée (ch. 1), tandis que la solution de la question relative aux païens avait naturellement sa place dans le cadre d'une histoire générale de l'œuvre chrétienne, telle qu'elle est retracée dans le livre des Actes. Du reste, Paul lui-même, dans les versets 3-5, fait évidemment allusion aux faits qui se sont passés dans les autres assemblées mentionnées dans ce livre. — Les derniers mots : « *Afin que je ne courusse pas en vain...* », expriment non un doute de l'apôtre relativement à la vérité intrinsèque de son enseignement, mais la crainte de ne pouvoir accomplir une œuvre solide dans le monde païen, si elle venait à être entièrement détachée de celle des apôtres en Israël. Les versets 3-10 indiquent les deux résultats essentiels des discussions publiques et privées qui eurent lieu en cette circonstance : 1° dans les v. 3-5, la solution de la question relative à la reconnaissance des églises païennes ; 2° dans les v. 6-10, la solution de celle qui regardait spécialement l'apostolat de Paul ; comp. le ἐμοί, à moi, en tête de la dernière proposition du v. 6.

Comme l'observe Keim<sup>a</sup>, tout ce rapport de Paul a un caractère absolument optimiste, et cela depuis le premier mot : « *Mais pas même Tite... ne fut obligé...* » (v. 3), jusqu'au dernier : « *ils nous donnèrent la main d'association* » (v. 9). Le mot intermédiaire : « *Pour moi, ils ne m'imposèrent rien en outre* » (v. 6), est le lien entre ce commencement et cette fin triomphante. MM. Renan et Farrar ne voient dans ce récit de Paul qu'embarras, que réserves, que sous-entendus, qu'ironie, que mauvaise humeur enfin sur ce qu'il est obligé d'avouer. On le comprend quand on voit comment ils expliquent ces premiers mots : « *Mais pas même Tite ne fut contraint...* » A l'exemple de Tertullien, ils pensent que Paul reconnaît qu'il a bien fini par circoncrire Tite ; mais pourtant sans y avoir été *contraint*, et par une libre concession de sa part. Il faut dans ce sens adopter au v. 5 la leçon de Tertullien, du *Cantabrigiensis*, de quelques Pères occidentaux et de quelques exemplaires de l'ancienne traduction latine, qui retranchent la négation au commence-

---

<sup>a</sup> *Aus dem Urchristenthum*, p. 72.

ment de ce verset, et font ainsi dire à Paul : « *Nous cédâmes un moment par obéissance,* » au lieu de : « *Nous ne cédâmes pas même-un moment.* » Mais cette leçon ne repose que sur quelques témoins occidentaux et a contre elle l'unanimité des autres Mss. et traductions ; et le sens auquel elle conduit est absolument incompatible avec les derniers mots de ce même verset : « Afin que la vérité de l'Évangile demeurât ferme pour vous. » Car on ne voit pas comment le maintien de la liberté des païens aurait pu résulter d'une concession aussi grave, qui au contraire devait compromettre à jamais cette cause. Ce sens d'ailleurs n'est pas compatible avec les termes du v. 3 : « Mais pas même Tite qui était avec moi, lui Grec, ne fut contraint d'être circoncis. » Si les mots : *ne fut contraint*, avaient le sens que leur attribue cette interprétation, Paul aurait dû dire : « Mais Tite ne fut pas même contraint, » et non pas : « Mais pas même Tite ne fut contraint. » Par la forme qu'il emploie, il oppose non une circoncision *libre* à une circoncision *forcée*, mais la *personne* de Tite à d'autres personnes, qui ne peuvent être que les membres des églises païennes éloignées de Jérusalem. L'on pouvait bien plus aisément dispenser ceux-ci de la circoncision. Qu'importait en effet personnellement aux chrétiens de Jérusalem que les croyants des communautés de Syrie et de Cilicie fussent incirconcis, s'ils demeuraient entre eux et ne venaient pas se mêler avec eux. Mais Tite, qui était là, qui pouvait les souiller par sa présence, le traiter sur un pied d'égalité, manger, communier avec lui... ! Mettons-nous à la place des Juifs convertis de Jérusalem, avec leurs préjugés séculaires ! Un tel acte était pour eux le sacrifice de leurs répugnances les plus invétérées. Voilà ce que font entendre ces mots : « *Mais pas même Tite.* » Ils se rattachent ainsi étroitement à la fin du v. 2 : « Mais il arriva si peu ce que j'aurais pu craindre (que toute mon œuvre fût compromise par le refus de l'église de recevoir les païens dans sa communion) que non seulement les églises païennes furent reconnues comme sœurs, mais qu'en témoignage éclatant de cette décision *Tite lui-même*, en pleine église de Jérusalem, fut accueilli et traité comme frère. » Ce sens du v. 3 est si évident qu'à l'exception de quelques interprètes, tout le monde

aujourd'hui est d'accord pour le reconnaître. Conformément donc à l'intention de Paul, Tite devint « la preuve vivante » de la liberté accordée aux Gentils.

Un seul point demeure sujet au doute ; il a été soulevé par la sévère logique de Hilgenfeld<sup>a</sup>. Partant des premiers mots du v. 4 : « *et cela, à cause des faux-frères intrus. . .*, » ce savant raisonne ainsi : « Si c'est à *cause des faux-frères* que Paul a résisté, ce n'est donc pas à *eux* qu'il a tenu tête. Car ceux à *cause desquels* on croit nécessaire de s'opposer à une mesure, ne sont pas les mêmes que ceux qui la proposent. Qui furent donc ceux qui insistaient dans le cas actuel ? Evidemment les apôtres. C'étaient eux, qui réclamaient la circoncision de Tite. — Acceptons cette conclusion ; que prouve-t-elle ? Que puisque Paul, à *cause des faux-frères*, n'a pas cédé *aux apôtres*, il leur aurait cédé sans les faux-frères. Que résulte-t-il de là ? Que les apôtres ne lui demandaient pas cet acte au même point de vue et *par les mêmes raisons* que les faux-frères : autrement il n'aurait pas résisté à ceux-là à cause de ceux-ci. Or quelle pouvait être la différence entre les uns et les autres ? Et pourquoi Paul fait-il entendre lui-même (v. 5) qu'il aurait pu à la rigueur céder aux apôtres *par l'obéissance* qu'on se doit entre frères ? Les faux-frères, « les hommes de la circoncision, » réclamaient la circoncision de Tite comme un *dû* ; les apôtres, comme une simple concession à l'amiable, à accorder à l'église qu'ils dirigeaient. En face d'une demande présentée à ce second point de vue, Paul aurait à la rigueur pu céder ; car, comme nous l'avons vu, la circoncision en tant qu'acte extérieur était à ses yeux chose parfaitement indifférente. Mais il voyait là des gens qui ne manqueraient pas de donner à cet acte une portée plus grave, qui le présenteraient comme une *obligation* à laquelle il avait dû se soumettre. C'est pourquoi il ne put céder *même un instant* (v. 5). Car il eût, par ce seul moment de faiblesse, compromis à toujours le principe qu'il défendait. — Mais en répondant ainsi à Hilgenfeld sur son propre terrain, peut-être avons-nous même un

---

<sup>a</sup>*Einleitung*, p. 228-229

peu trop accordé. Paul dit au v. 5 : « *auxquels* (les faux-frères) nous ne céda<sup>1</sup>mes pas même un instant... » C'était donc réellement à *eux* aussi bien qu'à *cause d'eux* qu'il résistait. Ils étaient à la tête de tout un parti, qui *exigeait* (cela se comprend facilement) ; et les apôtres, en face de ce désir énergique d'une portion de l'Eglise, ne pouvaient que remettre la chose à la décision de Paul, car, mieux que personne, ils devaient comprendre les deux côtés de la question. Le passif : « Tite *ne fut pas contraint* » (v. 2) montre même que la résistance à l'exigence des faux-frères ne vint pas de Paul seul ; autrement il eût dit : « *Je* ou *nous* ne fûmes pas contraints (Barnabas et moi) de... » Une fois Paul décidé, les apôtres eux-mêmes le soutinrent dans son refus ; et ainsi seulement s'explique sa victoire. Au v. 6, Paul en vient à ce qui se passa privément entre lui et Barnabas, d'une part, et les trois représentants de l'apostolat et de l'Eglise judéo-chrétienne, de l'autre. La manière dont il qualifie ces derniers, « *ceux qui sont considérés comme étant quelque chose,* » n'a rien d'ironique ; car il va s'appuyer sur leur autorité auprès des Galates et il rappelle au v. 9 leur titre de *colonnes*. Les opposant expressément aux faux-frères (« *mais* de la part de ceux qui sont considérés... »), il déclare que, quant à eux, ils n'ajoutèrent quoi que ce soit à l'exposé qu'il leur avait fait, de sa manière de prêcher chez les Gentils. Le rapport entre les verbes ἀνεθέμην, *j'exposai* (v. 2), et προσανέθεντο, *ils ajoutèrent, ils imposèrent* en outre (v. 6), est évident. On a trouvé une contradiction entre cette assertion de Paul et les trois conditions qui, d'après les Actes, furent imposées aux églises païennes (Act.15.28-29). Mais on n'a pas tenu compte de cette expression employée dans la lettre de l'église de Jérusalem : « En vous abstenant de ces choses, *vous ferez bien*. Ce n'est pas ainsi que l'on parlerait d'une chose nécessaire au salut. L'expression : « *vous ferez bien,* » s'applique, non à un devoir absolu, mais à une convenance résultant d'une situation donnée. M. Reuss s'appuie sans doute, pour arriver à la conclusion contraire, sur l'expression qui précède : « *excepté ces choses indispensables ;* » mais ce terme peut signifier : *indispensables* pour votre reconnaissance comme église-sœur par l'église de Jérusalem.

rusalem, ou même seulement, pour le bon accord entre les chrétiens d'origine juive et païenne. La répugnance des judéo-chrétiens pour les aliments désignés était si grande qu'ils n'auraient jamais pu consentir à entretenir la communauté religieuse avec des gens qui auraient continué à en faire usage<sup>a</sup>. Mais il est évident que ces conditions, dictées par les nécessités de la situation ecclésiastique, ne changeaient rien au fond même de la prédication de saint Paul ; et c'est dans ce sens qu'il peut dire que rien de nouveau ne lui fut imposé quant à son enseignement.

Non seulement les apôtres n'exercèrent aucune autorité sur Paul ; mais ils allèrent jusqu'à reconnaître sa pleine égalité avec eux dans la participation à l'apostolat. Seulement il leur devint clair qu'il y avait deux tâches distinctes à remplir : celle de l'évangélisation d'Israël en Palestine et dans le monde païen, et celle de la prédication aux Gentils, et que, comme Pierre avait reçu le don nécessaire pour présider à la première, Paul avait été non moins divinement appelé à diriger la seconde. Holsten prétend que cet arrangement reposait uniquement sur une nécessité pratique et nullement sur un accord dans le domaine de la conscience religieuse. C'est faire peu d'honneur au sérieux et à la droiture des contractants, et le récit de Paul lui-même suppose le contraire ; car il fut reconnu, dit-il, que le même Dieu qui avait opéré dans Pierre pour l'apostolat des Juifs, avait aussi opéré chez lui, Paul, pour celui des Gentils (v. 8). Or Dieu ne peut se contredire. Comment aurait-il chargé ses deux envoyés de deux évangiles contradictoires ? L'accord religieux, existait sur l'essentiel : les apôtres n'imposaient rien aux païens qui dépassât la conviction de Paul, et Paul ne réclamait rien des Douze, à l'égard des Juifs, qui dépassât le degré de connaissance auquel ils étaient actuellement parvenus. En d'autres termes, les païens

---

<sup>a</sup>Rien dans les textes ne justifie le rapprochement que l'on prétend établir entre ces conditions et les commandements dits *noachiques*... Ce rapprochement forcerait d'ailleurs à donner ici au terme d'*impureté* (πορνεία) un sens qu'il n'a jamais dans le Nouveau Testament, et à le rapporter aux mariages conclus à des degrés de parenté défendus par la loi juive (Reuss). Mais on ne peut donner à ce mot si usité un sens, aussi complètement exceptionnel, surtout en l'absence de tout indice dans le texte.

étaient, d'un commun accord, dispensés de l'observance légale, et les Juifs continuaient à s'y conformer. Cette dernière manière de faire était-elle obligatoire ou facultative? Ce point ne fut probablement pas discuté, et ce vague ne fut pas sans influence sur le nouveau conflit qui éclata bientôt à Antioche. Dans tous les cas, Paul, judéo-chrétien lui-même, n'aura pas aliéné sa liberté, et il l'aura maintenue dans les termes où il la formule [1Cor.9.19-20](#). Quant, à la conférence de Jérusalem, les apôtres, après s'être mis d'accord sur ces points fondamentaux, se quittèrent en se donnant *la main d'association* ou *de communion*. Il est impossible de voir dans cet acte solennel un simple adieu dans ce sens : « Allez de votre côté, nous du nôtre ; nous n'avons plus rien à faire ensemble, » comme le veut Baur. Le terme de *communion* employé dans ce sens aurait l'air d'une moquerie ; et quelle bassesse n'y aurait-il pas eu de la part des apôtres de Jérusalem à recommander, dans de telles conditions, leur église à la bienfaisance de celles des Gentils ! Pour les uns comme pour les autres, le salut dépendait uniquement de la foi en Jésus-Christ, et l'observation de la loi n'était pas plus *imposée* aux Gentils que son abolition *imposée* aux chrétiens d'origine juive. Voici comment M. Reuss lui-même, dans son récent ouvrage<sup>a</sup>, résume l'opinion de Pierre dans son discours adressé à l'assemblée de Jérusalem : « Si la loi était la condition de salut, nous risquerions [nous-mêmes, nous, Juifs] de manquer ce salut... La loi demeure uniquement comme règle du devoir *national*. » Keim conclut de la même manière dans le dernier ouvrage qu'il a publié : « Si Pierre ne croit pas pouvoir ôter aux Juifs le joug de la loi, c'est parce qu'il honore en elle l'institution divine que Jésus aussi avait respectée. Quant au salut, pour Juifs et, païens, il ne le fait reposer que sur la grâce<sup>b</sup>. » Cet accord foncier entre Paul et les Douze, qui ressort ainsi à cette heure comme résultat d'une étude impartiale, était déjà proclamé au second siècle par un homme qui vivait plus près que nous des

---

<sup>a</sup> *Histoire apostolique*, p. 159.

<sup>b</sup> *Aus dem Urchristenthum*, p. 85. « Er wilt die Gnade als Heilsprincip fur Juden und Heiden. »

discussions qui ont suivi, Irénée : « Les apôtres, dit-il, nous concédaient la liberté, à nous païens, nous confiant à la direction du Saint-Esprit ; quant à eux-mêmes, ils en agissaient *pieusement* à l'égard de l'institution légale établie par Moïse<sup>a</sup>. »

Saint Paul ne touche pas dans son récit à la question relative au maintien de la loi pour les Juifs. Il s'accorde en cela, comme en tout le reste, avec le récit des Actes, où cette question n'est qu'effleurée par le dernier mot, assez obscur, du discours de Jacques (Act.15.21) : « Car quant à Moïse, il a dès longtemps dans chaque ville ceux qui le lisent tous les jours de sabbat ; » par où Jacques veut dire sans doute que l'on ne pourrait demander aux chrétiens d'origine juive, habitués depuis tant de siècles à la lecture de la loi, de s'unir étroitement à des gens qui participeraient journallement à des aliments aussi repoussants que ceux dont on demande aux païens de s'abstenir. La conclusion à tirer de ce silence de Paul et des Actes est que cette question ne fut pas même abordée. Comme nous l'avons dit, on pensait que c'était Dieu qui, ayant fondé la loi, devait l'abolir par une dispensation positive. Paul, quoique plus avancé dans sa conviction personnelle, était trop prudent pour soulever une discussion qui aurait pu compromettre les résultats obtenus par lui. Ces résultats étaient assez beaux pour qu'il pût momentanément s'en contenter. En premier lieu, sa dignité apostolique était reconnue par les représentants de l'apostolat primitif. En second lieu, il était, désormais constaté que, lors même que les Juifs, croyants continuaient à vivre selon la loi, le salut messianique restait indépendant de l'institution légale et de l'incorporation des païens à Israël. Paul pouvait bien pressentir qu'une fois l'observance lévitique ainsi descendue au rang de simple coutume nationale, de là jusqu'à son abolition complète il n'y avait pas loin. Ce fut donc avec joie qu'il put reprendre, avec Barnabas et les deux députés chargés de la lettre de l'Eglise, le chemin d'Antioche. Le christianisme venait de franchir victorieusement le pas le plus difficile

---

<sup>a</sup>*Adv. Hær.* III, 12, 15 : *Gentibus quidem (apostoli) libere agere permittebant, concedentes nos spiritui sancto. . . ; ipsi religiose agebant circa dispositionem legis quæ est secundum Mosem.*

et le plus décisif de toute son histoire.

Bientôt après son retour, Paul partit avec Silas pour son *second voyage* de mission, après qu'il se fut séparé de Barnabas à l'occasion de Marc, cousin de ce dernier (Col.4.10). Les textes ne donnent aucune raison de supposer que cette rupture ait eu lieu à l'occasion d'une différence de manière de voir touchant la loi, comme des critiques à idée fixe l'ont prétendu récemment. Barnabas et Paul avaient marché d'accord dans les conférences de Jérusalem, et la suite prouvera que cet accord subsista après leur séparation. Paul et Silas traversèrent ensemble l'intérieur de l'Asie-Mineure, visitant les églises fondées dans le premier voyage. Paul avait probablement cette fois pour point de mire une mission à Ephèse, centre religieux et intellectuel de la province d'Asie. Mais Dieu en avait décidé autrement. Le pays dont l'heure avait sonné, c'était la Grèce, non l'Asie-Mineure ; il le comprit plus tard. Les deux messagers de l'Évangile furent arrêtés quelque temps, par une maladie de saint Paul, dans les contrées de la Galatie. Ce pays, situé au centre de l'Asie-Mineure, était habité par les descendants d'un parti de Celtes qui avait passé en Asie vers 280 avant J.-C. La maladie de l'apôtre fut l'occasion de la fondation de l'Église au sein de ce peuple (Gal.4.13-14). Lorsqu'ils reprirent leur voyage, les deux missionnaires furent arrêtés dans l'œuvre de la prédication par un empêchement intérieur qui ne leur permettait de travailler nulle part. Ils se trouvèrent ainsi conduits, sans préméditation, jusqu'au bord de la mer Egée, à Troas. Là le mystère s'éclaircit. Paul comprit, par une vision, qu'il devait passer la mer et entreprendre, en commençant par la Macédoine, l'évangélisation de l'Europe. Il fit ce pas décisif en société de Silas, du jeune Timothée, qu'il s'était associé en Lycaonie, et enfin du médecin Luc, qui paraît s'être trouvé à Troas précisément à ce moment-là. C'est du moins l'explication la plus naturelle de la forme *nous* qui apparaît ici dans le récit de Actes.16.10. La même forme cesse, puis reparaît plus tard, selon que l'auteur du récit est séparé de l'apôtre ou qu'il se retrouve dans sa société (Actes.20.5 ; 21.1 et suiv. ; Act.28.1 et suiv.). M.



Renan conclut du passage [Act.16.10](#) sans le moindre fondement que Luc était d'origine macédonienne. Nous croyons plutôt (comp. ⇒ p. 31) qu'il était originaire d'Antioche. C'est également là la tradition consignée dans les *Reconnaisances clémentines* et chez Eusèbe.

En fort peu de temps furent fondées en Macédoine les églises de Philippes, d'Amphipolis, de Thessalonique et de Bérée. Paul fut persécuté dans toutes ces villes, le plus souvent à l'instigation des Juifs, qui cherchaient à persuader aux autorités romaines que le Christ prêché par lui était un rival de César. Toujours poursuivi, il s'avança vers le sud et arriva enfin à Athènes. Là il rendit compte de sa doctrine devant l'Aréopage. Il vint ensuite s'établir à Corinthe, et pendant un séjour d'environ deux ans il fonda dans cette capitale de l'Achaïe l'une de ses églises les plus florissantes. On peut conclure de l'adresse de la 2<sup>e</sup> aux Corinthiens ([2Cor.1.1](#) : « A l'église de Dieu qui est à Corinthe avec tous les saints qui sont *dans l'Achaïe tout entière* »), qu'autour de la métropole se formèrent bientôt dans les campagnes de nombreuses communautés chrétiennes.

Après avoir terminé cette œuvre importante, la fondation des églises de Grèce, Paul se rendit à Jérusalem. Il est parlé dans les Actes d'un vœu accompli avant son départ de Grèce ([Act.18.18](#)). Par qui ? Par Aquilas, le compagnon de Paul ? C'est ce qu'ont prétendu plusieurs interprètes. Mais si Aquilas est le sujet le plus rapproché, Paul est le sujet principal de la phrase. Et quel intérêt aurait présenté, au point de vue de l'histoire évangélique, un vœu d'Aquilas ? L'acte religieux que l'on appelle vœu, était-il contraire au spiritualisme de l'apôtre ? Non, pas plus qu'une promesse ou un engagement (comp. [1Tim.6.12-14](#)). En tous cas, le chap. 21 des Actes nous montre comment dans une telle vie pouvaient se présenter des complications que la charité forçait Paul à résoudre par des concessions de nature extérieure. De Jérusalem Paul se rendit à Antioche, le berceau de la mission chez les Gentils.

C'est à ce moment qu'il faut placer un fait dont le caractère a été dé-

figuré par la critique non moins que celui des conférences de Jérusalem. Pierre commençait alors ses courses missionnaires hors de Palestine ; il était parvenu à Antioche. Barnabas, après avoir visité avec Marc les chrétiens de Chypre, était également revenu au sein de cette église. Dans les premiers temps, Pierre et Barnabas ne se faisaient aucun scrupule de fréquenter les membres païens de l'église et de manger avec eux, soit dans des repas privés (comme l'avait fait autrefois Pierre chez Corneille), soit dans les agapes. Mais il pouvait arriver que, si l'on n'y mettait pas beaucoup de vigilance, cette manière d'agir fût en contradiction avec la convention de Jérusalem ; car comment garantir toujours que les conditions prescrites fussent exactement observées ? Mais Pierre se rappelait sans doute sa vision de Césarée ([Act.10.10](#) et suiv.) ; il se rappelait aussi cette parole de Jésus : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme, mais c'est ce qui sort de l'homme. » Et il trouvait dans le devoir de l'union un motif suffisant pour se mettre au-dessus de pareils scrupules. Barnabas et les autres judéo-chrétiens faisaient de même.

Tout marchait ainsi à la satisfaction générale, lorsqu'arrivèrent à Antioche des chrétiens de Jérusalem, envoyés par Jacques. Leur mission était, non de peser de nouveau sur les païens pour les amener sous le régime légal, mais de voir si la conduite des judéo-chrétiens restait conforme au compromis de Jérusalem. Or, d'après l'interprétation rigoureuse de ce document, Pierre et Barnabas pouvaient à chaque instant, en agissant comme ils le faisaient, se trouver en faute. Ils furent donc vivement rappelés à l'ordre par les arrivants. Nous connaissons par l'histoire évangélique le caractère de Pierre. Il se laissa intimider. Barnabas, dont l'indulgence envers son cousin Marc nous révèle la débonnairé naturelle, ne sut pas résister à cet exemple. Tous deux commencèrent à rompre avec les païens convertis.

On peut ici toucher au doigt l'insuffisance du compromis adopté par l'assemblée de Jérusalem, et comprendre pourquoi saint Paul, après l'avoir accepté comme moyen transitoire ([Act.16.4](#)), le laissa bientôt tomber en désué-

tude. Cette convention, qui abrogeait pour les païens les observances mosaïques, mais qui les maintenait plus ou moins obligatoirement pour les Juifs devenus chrétiens, était praticable dans les églises exclusivement judéo-chrétiennes, comme celle de Jérusalem. Mais dans les églises comme celles de Syrie, où les deux éléments étaient réunis, son observation rigoureuse devait aboutir au divorce extérieur entre les deux éléments hétérogènes. Était-ce là ce que voulait Jacques, de la part de qui venaient ces gens ? S'il en était ainsi, nous devrions nous rappeler que Jacques n'était point apôtre, mais simplement frère de Jésus<sup>a</sup>, et que Jésus ne lui avait confié ni la direction du troupeau de Jérusalem, ni celle de l'Église en général. Mais il est possible aussi que les nouveaux venus eussent dépassé leurs instructions. Paul mesura sur-le-champ la portée de la conduite de ses deux collègues, et sentit la nécessité de frapper un coup décisif. Il avait obtenu à Jérusalem la reconnaissance de la liberté des païens. Le moment, lui parut venu de tirer de cette décision les conséquences pratiques qui en découlaient logiquement, et sans lesquelles cette décision même devenait illusoire. S'appuyant sur la conduite précédente de Pierre, il lui démontra son inconséquence. Lui qui, pendant des semaines, avait sans scrupule mangé avec les païens et comme eux, il les forçait maintenant, s'ils ne voulaient pas rompre avec lui, à se placer sous le joug de la loi. Or ce n'était pas là ce qu'on avait voulu à Jérusalem ! Puis Paul profita de cette circonstance pour développer enfin ouvertement le contenu de la révélation qu'il avait reçue, à savoir que l'abrogation de la loi est déjà renfermée en principe dans le fait de la croix bien compris, et qu'il est inutile d'attendre sur ce point une autre manifestation de la volonté divine : « Depuis que j'ai été crucifié avec Christ, je suis mort à la loi, et vivant à Dieu » (Gal.2.19-20). Baur (et avec lui M. Renan) pense que ce conflit est la preuve d'une opposition de principes entre les deux apôtres. Mais les expressions de Paul

---

<sup>a</sup>C'est ce que veut dire sans doute saint Paul quand il s'exprime ainsi (Gal.2.6) : « Quels ils étaient autrefois, peu m'importe. » Une pareille qualité extérieure est en effet sans valeur dans le domaine spirituel.

disent précisément le contraire. Le reproche qu'il fait à Pierre de ne pas *marcher de droit pied*, suppose chez cet apôtre une conviction conforme à la sienne, mais à laquelle Pierre est infidèle dans sa conduite. De Barnabas, Paul dit qu'il « se laissait envelopper dans la même *hypocrisie*. » Ce terme indique assez quelle était la conviction foncière de Barnabas. Le récit de Paul confirme donc le résultat auquel nous étions arrivés : c'est que Pierre, pas plus que Paul, n'envisageait l'observation de la loi comme une condition de salut, même pour les Juifs. Il importait particulièrement à Paul de constater ce fait. Car les perturbateurs des églises pagano-chrétiennes alléguaient sans cesse contre son enseignement l'exemple et l'autorité des Douze<sup>a</sup>.

A la suite de cette lutte, l'apôtre entreprit son *troisième voyage*. Il réalisa cette fois le dessein qu'il formait probablement lorsqu'il commençait son voyage précédent, celui de se fixer à Ephèse, la métropole scientifique et commerciale de l'Asie-Mineure. En passant par la Galatie, il trouva les églises de cette contrée troublées par les émissaires judaïsants. Pour le moment Paul conjura l'orage, et, comme le dit Luc ([Act.18.23](#)), « il *affermit* tous les disciples » en Galatie et en Phrygie. Mais cette expression même prouve que les esprits avaient été sérieusement ébranlés. A Ephèse l'attendaient ses fidèles amis et compagnons d'œuvre, Aquilas et sa femme Priscille ; ils avaient quitté Corinthe avec lui et s'étaient établis en Asie pour lui préparer les voies. Les deux à trois ans que Paul passa à Ephèse constituent le point culminant de son activité apostolique. Ce temps a été dans sa vie le pendant du ministère de Pierre à Jérusalem, après la Pentecôte. L'écrivain sacré lui-même semble dans son récit avoir en vue ce parallèle (comp. [Act.19.11-12](#) avec [Act.5.15-16](#)). Une foule d'églises florissantes, spécialement celles qui forment le cercle symbolique des sept chandeliers

---

<sup>a</sup>C'est à tort, nous paraît-il, que plusieurs (par ex. M. Farrar, p. 437 et suiv.), placent encore ce conflit d'Antioche dans l'intervalle entre le premier et le second voyage. C'est le rapprocher trop de la conférence de Jérusalem, dont les conséquences n'ont pu se déployer qu'au bout d'un temps un peu plus long.

d'or dans l'Apocalypse, surgirent au sein de ces populations idolâtres : Ephèse, Milet, Smyrne, Laodicée, Hiérapolis, Colosses, Thyatire, Philadelphie, Sardes, Pergame, Trallès et bien d'autres encore, qui sont mentionnées dans les écrits du second siècle. L'œuvre de Paul fut marquée en ce moment par un tel déploiement de la puissance de l'Esprit saint, qu'au bout de ce petit nombre d'années le paganisme sentait son existence menacée dans ces contrées, comme le prouve l'émeute suscitée par l'orfèvre Démétrius.

Cette époque d'activité missionnaire si féconde fut en même temps le point culminant de la lutte qu'eut à soutenir l'apôtre avec ses adversaires judaïsants. Après son passage en Galatie, ils avaient redoublé d'efforts dans ces contrées. Ces gens-là, nous l'avons vu, auraient trouvé fort bon que Paul christianisât le monde des Gentils, pourvu que ce fût au profit du mosaïsme. Pour eux, le but était le règne de la loi ; l'Évangile n'était que le moyen. C'était le renversement du plan divin. Ne pouvant gagner Paul à leurs vues, ils cherchaient à miner son autorité. Ils le décrièrent personnellement, le faisant passer pour un disciple des apôtres, qui avait orgueilleusement levé le talon contre ses maîtres. C'est à ce grief que Paul répond dans les deux premiers chapitres de l'épître aux Galates. Puis ; ils soutenaient la permanence de la loi dans l'Église. C'est la thèse que Paul renverse dans les chapitres 3 et 4, en montrant le caractère temporaire et purement préparatoire de l'institution mosaïque. Ils n'avaient enfin qu'une doctrine dégagée de toute loi pût assurer la vie morale de ses adhérents. C'est le sujet des deux derniers chapitres, où Paul montre comment la sanctification de l'homme est garantie par l'action vivifiante du Saint-Esprit qui est le couronnement de la justification, bien mieux que par l'assujettissement aux interdictions légales. Cette lettre fut écrite peu après l'arrivée de Paul à Ephèse (comp. l'expression : *si promptement*, Gal.1.6). Le passage 1Cor.16.1 paraît prouver qu'elle réussit à rétablir en Galatie l'autorité de l'apôtre et le règne de l'Évangile.

Mais les émissaires judaïsants suivaient Paul pied à pied. La Macédoine ne paraît pas avoir offert à leurs tentatives un sol favorable ; ils se jetèrent donc sur l'Achaïe. Là, au milieu d'une population fine et cultivée, ils se gardèrent bien de parler, comme en Galatie, de circoncision ou de prescriptions alimentaires. Ils cherchèrent à flatter les goûts philosophiques et littéraires des Corinthiens. On fit étalage d'un évangile spéculatif (1Cor.1.18 et suiv. ; 2Cor.11.1 et suiv.). Puis on sema des doutes sur la réalité de l'apostolat de saint Paul, et même sur la droiture et la pureté de son caractère. La première épître aux Corinthiens fait tout du long pressentir, comme l'a bien montré Weizsäcker, un orage qui menace, mais dont l'apôtre se garde de provoquer l'explosion. Les allusions sévères ne manquent pas ; mais le ton didactique reprend aussitôt le dessus. C'est dans la seconde épître que se révèle toute la violence de la lutte. Cette lettre renferme des allusions nombreuses à certains conflits personnels de la plus haute gravité, qui paraissent avoir suivi l'envoi de la première. Elle oblige le lecteur attentif à présumer non seulement une lettre postérieure à notre première et maintenant perdue, mais encore un séjour de Paul à Corinthe *entre* nos deux lettres canoniques<sup>a</sup>. L'intervalle entre la première et la seconde aux Corinthiens doit donc avoir été plus considérable qu'on ne l'admet d'ordinaire ; la chronologie générale de la vie de Paul ne s'oppose pas, comme nous le verrons, à cette manière de voir. La lettre perdue, intermédiaire entre nos deux épîtres, fut écrite sous l'empire des expériences les plus douloureuses et des émotions les plus poignantes (2Cor.2.4 ; 7.8). Paul se vit alors pendant quelque temps à la veille d'une rupture complète avec cette église de Corinthe, fruit de tant de labeurs. Séduite par ses adversaires, elle lui refusait ouvertement l'obéissance. On élevait contre sa véracité les imputations les plus graves ; on le taxait d'ambitieux, de fanfaron ; son apostolat était bafoué ; ses adversaires allaient jusqu'à dire que, tout, en affectant d'évangéliser gratuitement, il n'en faisait pas moins sa bourse par le moyen de

---

<sup>a</sup>Telle est du moins la conviction à laquelle nous avons été conduit par l'étude attentive des textes, en accord plus ou moins complet avec plusieurs critiques de nos jours.

ses envoyés ; et l'église ne fermait, pas la bouche aux insolents qui osaient ainsi parler devant elle de son apôtre ! Mais qui étaient-ils donc, ces gens qui jetaient le gant à l'apôtre des Gentils jusque dans ses propres églises ? Faut-il les identifier avec ceux que Paul appelle deux fois, un peu ironiquement, dans sa seconde épître (2Cor.11.5; 12.11), *les apôtres par excellence*, ou ces derniers seraient-ils les douze apôtres, de la part desquels les émissaires judaïsants venaient ou prétendaient venir ? Les anciens interprètes grecs ont appliqué ce terme aux Douze, mais sans les confondre avec le parti des émissaires. Baur et son école ont maintenu cette explication, mais en faisant des perturbateurs judaïsants les disciples et les délégués de ces apôtres de premier ordre<sup>a</sup>. Hilgenfeld dit nettement<sup>b</sup> : « Les apôtres par excellence ne peuvent être que les apôtres primitifs. » Les adversaires de Paul à Corinthe soutenaient que l'apostolat des Douze était le seul véritable, parce que seul il reposait sur une relation immédiate et personnelle avec Christ, tandis que celui de Paul n'était qu'une usurpation. Il serait possible, sans doute, que dans les deux passages cités où Paul parle des « apôtres par excellence, » il voulût parler des Douze, sans qu'il résultât de là qu'il identifiait leur point de vue avec celui des émissaires judaïsants qu'il appelle *faux-apôtres* et *serviteurs de Satan* (2Cor.11.13,15). Mais le sens le plus naturel de ce ch. 11 est pourtant, comme le reconnaît aujourd'hui Holsten, d'appliquer cette expression aux perturbateurs de l'église et non aux apôtres à Jérusalem. En effet : 1° Nous lisons 2Cor.11.6 que Paul était signalé à Corinthe comme un *homme du commun* (ἰδιώτης), *quant au langage*, en comparaison des apôtres supérieurs. Or, quel homme raisonnable aurait pu mettre les Douze au-dessus de Paul au point de vue du langage ? Comp. Act.4.13, où les apôtres sont appelés des *hommes du commun* ou *illettrés*, tandis que saint Paul était envisagé comme un homme de haute culture et de vaste science (Act.26.24). 2° En désignant les Douze par cette expression : « les apôtres supérieurs, » les adversaires de Paul lui eussent concédé à lui-

<sup>a</sup>Paulus, I, 309.

<sup>b</sup>Einl. in's N. T., p. 298, et Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871 (Paulus und die corinth. Wirren).

même une place dans l’apostolat, au-dessous des Douze. C’est ce qu’ils ne songeaient pas à lui accorder. Ils faisaient de lui un intrus dans l’apostolat. On l’opposait aux Douze comme un *faux* apôtre aux seuls vrais.

Holsten a développé l’hypothèse suivante : Les émissaires judaisants, les apôtres par excellence, seraient arrivés avec des lettres de recommandation de Jérusalem, où, depuis le conflit d’Antioche, Jacques aurait pris la haute main et avec lui le parti ultra. C’étaient des gens tels que les *frères de Jésus* (1Cor.9.5) ou les *septante* disciples du Seigneur (Luc.10.1), auxquels on accordait le titre d’*apôtres* dans le sens large du mot, et qui, une fois installés à Corinthe, avaient fait valoir leur supériorité sur Paul en raison de la relation personnelle qu’ils avaient soutenue avec le Seigneur pendant sa vie terrestre. — Mais même en admettant cette série de suppositions, le titre d’ « apôtres par excellence » donné aux émissaires ne s’expliquerait pas clairement encore, car ce titre les oppose aux Douze non moins qu’à Paul. Un *archi-apôtre* est un homme qui est plus que ceux qui portent vulgairement le titre d’*apôtres*. Or ce dernier titre s’appliquait officiellement aux Douze (1Cor.9.5; 15.7.9). Il faut donc faire un pas de plus.

Nous sommes amenés à reconnaître que les émissaires arrivés à Corinthe se mettaient ou se laissaient mettre par le titre d’ « apôtres par excellence, » au-dessus non seulement de Paul, mais des Douze eux-mêmes. C’étaient les délégués et les recommandés de ce même parti des *faux-frères intrus* qui, d’après Act.15 et Gal.2, avaient cherché déjà à arracher la direction de l’œuvre nouvelle des mains des Douze. Anciens *sacrificateurs* et *pharisiens* (Act.6.7; 15.5), fiers de leur supériorité intellectuelle et sociale, ils ne regardaient les apôtres de Jésus qu’avec dédain et ne subissaient qu’avec peine le joug de ces ignorants Galiléens. Ils trouvaient déplorable qu’une si grande œuvre fût tombée en des mains si incapables, et ils tentaient hardiment, surtout depuis l’accord conclu avec Paul à Jérusalem, d’arracher aux apôtres la direction de l’Eglise. C’était d’eux que partait la contre-mission organisée contre Paul. Nous avons un indice de leur disposition hostile



aux Douze dans [1Cor.1.12](#), où *ceux de Christ* (précisément ces judaïsants) sont opposés, à ceux de Pierre aussi bien qu'à ceux de Paul et d'Apollos.<sup>a</sup>

Au moment où Paul écrivait notre 2<sup>e</sup> aux Corinthiens, le moment le plus ardent de la lutte était déjà passé. Cette épître est dans quelques-unes de ses parties un cri de victoire (comp. surtout ch. 7). Elle devait, tout en constatant le rétablissement de la communion entre l'apôtre et l'église, achever de réduire à la soumission ou à l'impuissance le parti rebelle<sup>b</sup> ; elle paraît avoir atteint son but.

Paul, sentant que son église lui était désormais rendue, vint à la fin de l'année 58 y faire le séjour attendu depuis si longtemps ; il passa à Corinthe le mois de décembre de cette année et les deux premiers mois de l'année suivante. Puis il partit, peu avant la fête de Pâques, pour faire une dernière visite à Jérusalem. De vastes plans remplissaient depuis un certain temps son esprit ([Act.19.21](#)). Déjà il portait ses regards vers Rome et l'Occident. Paul était, au plus haut degré, un de ces hommes qui estiment n'avoir rien fait, tant qu'il leur reste quelque chose à faire. L'Orient était évangélisé ; le flambeau du christianisme était allumé, au moins dans toutes les grandes métropoles de l'Asie et de la Grèce : Antioche, Ephèse, Corinthe. A ces églises la tâche de répandre à l'avenir la lumière dans les contrées qui les environnaient et de continuer ainsi l'œuvre apostolique. L'Egypte et Alexandrie avaient probablement aussi été visitées, peut-être par Barnabas et Marc à la suite de leur voyage en Chypre. L'Occident restait. C'était le champ qui s'ouvrait en ce moment aux regards et aux pensées de l'apôtre. Mais déjà l'Évangile l'a précédé à Rome. Qu'importe ? Rome ne sera pour lui qu'un simple point de passage<sup>c</sup>. Et son but, reculant avec la marche rapide de l'Évangile, sera maintenant l'Espagne. Son ambition chrétienne le poussait

---

<sup>a</sup>Rien de plus curieux que de voir comment Baur cherche à effacer cette distinction entre ceux de Christ et ceux de Pierre, absolument ruineuse pour son système : « Les partisans de Pierre et de Christ, dit-il, n'étaient pas deux partis différents, mais seulement deux noms différents d'un seul et même parti. » *Paulus*, I, 297-298.

<sup>b</sup>Les quatre derniers chapitres sont comme l'ultimatum adressé à ce parti.

<sup>c</sup>Remarquez l'expression délicate de cette pensée [Rom.15.24](#).

jusqu'à l'extrémité du monde connu. Un devoir cependant le retenait encore en Orient. Il voulait visiter une dernière fois Jérusalem, non seulement pour prendre congé de la métropole de la chrétienté, mais plus particulièrement pour lui offrir, à la tête d'une nombreuse députation de chrétiens païens, l'hommage de toute la gentilité, dans une riche offrande collectée par toutes les églises, pendant ces dernières années, en faveur des chrétiens de Jérusalem. Quoi de plus propre à cimenter le lien d'amour qu'il s'était efforcé de former et d'entretenir entre les deux grandes portions de la chrétienté !

Déjà tous ses compagnons de voyage, les députés des églises de Grèce et d'Asie, étaient réunis à Corinthe, afin de s'embarquer avec lui pour la Syrie (Act.20.3-4), quand il apprit que des dangers menaçaient sur mer le navire frété et sa riche cargaison. Il prit donc le chemin de terre, et après avoir célébré à Philippes les fêtes de Pâques, il accéléra son voyage de manière à arriver pour la Pentecôte à Jérusalem. Là il remit solennellement entre les mains des anciens de l'église, présidés par Jacques, le produit, de la collecte. Dans l'entretien qui suivit, Jacques lui fit part des préventions dont il était l'objet de la part des milliers de Juifs croyants qui arrivaient chaque jour à Jérusalem pour célébrer la fête. On leur avait représenté Paul comme un ennemi acharné de la loi, qui ne cherchait qu'à détruire le mosaïsme auprès des Juifs du monde entier. « On leur a dit que tu enseignes à tous *les Juifs* répandus chez les Gentils à abandonner Moïse, en leur disant de ne plus faire circoncire leurs enfants. . . » Jacques lui proposa de démentir ces bruits en accomplissant dans le temple, au vu de tous, une cérémonie lévitique. Il s'agissait de se joindre à quelques Juifs qui s'acquittaient dans ces jours d'un vœu de naziréat et de prendre sur lui la dépense commune.

M. Renan représente saint Paul comme ayant dû être très embarrassé par cette proposition, car il ne pouvait se cacher que le bruit répandu contre lui était parfaitement fondé. Consentir à la proposition de Jacques, c'était donc donner un démenti à la réalité, « commettre une infidélité en-

vers Christ. » Cependant cet écrivain pense que Paul, à force de charité, sut vaincre ses répugnances ; — comme si la charité autorisait à dissimuler ! M. Reuss semble hésiter entre deux points de vue : ou bien Luc, incapable de s'élever à la hauteur du pur spiritualisme de Paul, a présenté inexactement les faits, ou bien c'est Paul lui-même qu'il faut accuser : « Si les choses se sont passées comme le texte le raconte, . . . il faut avouer que l'apôtre s'est laissé aller à un mouvement de faiblesse dont nous ne l'aurions guères cru capable, . . . car cet acte était ou une profession de judaïsme ou une comédie jouée<sup>a</sup>. » Il n'y a rien de fondé dans ces assertions. C'était en toute sincérité que l'apôtre pouvait démentir le bruit répandu parmi les judéo-chrétiens de l'Orient. Il ne cachait pas sa conviction personnelle que les chrétiens étaient affranchis de la loi : mais jamais il n'avait engagé un seul *Juif* à s'affranchir de ce joug avant que la foi au Christ lui en eût donné le droit. Lui-même, dans bien des circonstances, ne consentait-il pas à se soumettre à l'observance légale ? N'avons-nous pas cité déjà ce qu'il écrivait aux Corinthiens : « Je me suis mis sous la loi avec ceux qui sont sous la loi » (1Cor.9.21) ? Le rite extérieur étant pour lui chose indifférente, il pouvait en user au service de la charité. Puisqu'il s'y conformait parfois, comment aurait-il pu s'en faire jamais le fanatique adversaire ? Il remettait au temps l'affranchissement de la conscience de ses compatriotes, soit juifs, soit judéo-chrétiens, et ne songeait pas à devancer l'heure par une émancipation prématurée. Il pouvait donc en toute bonne foi, protester contre l'assertion qui faisait de lui en Orient l'ennemi acharné du mosaïsme au sein de la nation juive.

La circonstance que nous venons de l'appeler fut, comme on le sait, l'occasion de son arrestation. Ici commence la dernière période de sa vie, celle des *captivités*.

### III

---

<sup>a</sup>*Hist. apostol.*, p. 208, 209.

Après son emprisonnement et un semblant de procès à Jérusalem, Paul fut transféré à Césarée. Il passa dans cette ville deux années entières, attendant en vain du gouverneur Félix sa libération. En l'an 60, celui-ci fut rappelé, et, soit cette année, soit plus probablement la suivante, arriva son successeur Festus. C'est ici la seconde date principale qu'à l'aide des historiens romains nous pouvons fixer avec une espèce de certitude dans la vie de l'apôtre. En l'an 61 (selon plusieurs, 60), Paul comparut devant Festus ; puis, pour mettre fin aux tergiversations de l'autorité provinciale, il en appela au tribunal impérial. C'était un droit que lui donnait sa qualité de citoyen romain. De là son départ pour Rome dans l'automne qui suivit l'arrivée de Festus. On connaît les circonstances de son voyage et le naufrage qui le retint à Malte pendant l'hiver. Il n'arriva à Rome qu'au printemps suivant (l'an 62). Nous apprenons par les deux derniers versets des Actes des apôtres qu'il y resta deux ans comme prisonnier, mais jouissant d'une grande liberté d'action. Il pouvait recevoir ses compagnons d'œuvre qui parcouraient l'Europe et l'Asie, qui lui apportaient des nouvelles des églises et qui leur portaient en retour ses lettres (Colossiens, Ephésiens, Philémon, Philippiens).

Ici finit brusquement le récit de Luc. Dès ce moment nous n'avons, pour nous guider que des traditions patristiques remarquablement confuses ou des suppositions incertaines. Les uns admettent que Paul périt, ainsi que Pierre, dans la persécution de Néron, en août de l'année 64 ; d'autre part, certaines paroles des Pères porteraient à penser que Paul fut libéré à la suite des deux ans dont parlent les Actes, qu'il put encore remplir la promesse qu'il avait faite à Philémon et aux Philippiens d'aller les visiter en Orient ([Philémon.1.22](#) ; [Philip.2.24](#)), et même réaliser son dessein suprême, celui de porter l'Évangile jusqu'en Espagne. Si les épîtres pastorales sont bien de l'apôtre, comme nous ne pouvons nous empêcher de le penser, elles sont le monument de cette dernière période de son activité. Car il ne nous paraît pas possible de les placer à une époque quelconque du ministère de

Paul antérieure à sa première captivité romaine<sup>a</sup>. Comme aucune église d'Espagne ne s'attribue l'honneur d'avoir été fondée par l'apôtre, il faut admettre, dans cette supposition, qu'il fut saisi peu après son arrivée sur le sol ibérique et ramené prisonnier dans la capitale pour y être jugé. La 2<sup>e</sup> à Timothée serait le témoin de cette dernière captivité ; et le martyre de Paul qui, d'après le témoignage du presbytre romain Caius (II<sup>e</sup> siècle), eut lieu sur le chemin d'Ostie, devrait être placé vers l'an 66 ou 67. C'est la date qu'indique Eusèbe<sup>b</sup>.

Nous possédons, en conséquence, pour établir la chronologie de la vie de l'apôtre, deux dates certaines, celle de son voyage à Jérusalem avec Barnabas lors de la mort d'Hérode-Agrippa (Act.12), en 44, et celle de sa comparution devant Festus à l'arrivée de celui-ci en Palestine (Act.25), en 61 (ou 60). Il nous reste à indiquer, au moyen de ces deux points fixes, la date approximative des principaux événements de la vie de l'apôtre.

Festus mourut l'année même de son arrivée en Palestine, ainsi avant Pâques 62.

Paul ne peut, par conséquent, avoir été envoyé par lui à Rome plus tard que dans l'automne de l'an 61. L'arrestation de saint Paul à Jérusalem avait, eu lieu deux ans plus tôt, à la Pentecôte, par conséquent, au printemps de l'an 59.

Le troisième voyage de mission, qui précéda cette arrestation, et qui comprend, outre le séjour d'Ephèse (*trois années*, Act.19.8,10; 20.31), diverses courses en Grèce, peut-être plus considérables et plus nombreuses qu'on ne le croit d'ordinaire, le séjour en Achaïe (Act.20.3), enfin le dernier voyage à Jérusalem, ne peut avoir commencé avant l'automne de l'an 54.

La seconde mission, celle de Grèce, dont Corinthe a été le centre, doit

---

<sup>a</sup>Weiss envisage la question d'une délivrance de Paul et d'une seconde captivité comme une *question encore ouverte* à la discussion. Il paraît appliquer le même jugement à l'authenticité des épîtres pastorales (p. 18-19). Nous ne pouvons discuter ici ces questions.

<sup>b</sup>Mais en plaçant par erreur en cette année-là la persécution de Néron.

avoir duré au moins deux ans (dix-huit et quelques mois pour le seul séjour à Corinthe, [Act.18.11,18](#)). Nous pouvons donc attribuer à ce second voyage missionnaire les deux années qui vont de l'automne 52 à l'automne 54.

La conférence de Jérusalem a précédé immédiatement ce voyage ; elle doit en conséquence se placer au commencement de 52 ou vers la fin de 51.

Le premier voyage de mission, celui de Paul et de Barnabas en Asie-Mineure, ainsi que les deux séjours à Antioche avant et après ce voyage, ont rempli les quelques années précédentes.

En reculant ainsi pas à pas, nous touchons à l'autre date qui doit nous servir de point d'orientation, celle de la mort d'Hérode-Agrippa en 44. Et en effet, le moment où nous sommes arrivés, en rétrogradant, dans la carrière de Paul, est bien celui où Barnabas vint le chercher à Tarse pour le conduire à Antioche, et où ils furent délégués tous deux à Jérusalem en vue de la famine imminente, à l'époque de la mort d'Hérode-Agrippa.

La durée du séjour de Paul à Tarse, avant que Barnabas vint l'y chercher, n'est pas exactement, indiquée, mais elle paraît avoir été assez considérable. Nous pouvons la fixer à trois ou quatre années, et nous arrivons à l'année 40 comme à celle dans laquelle eut lieu la première visite de Paul à Jérusalem après sa conversion.

Cette visite fut précédée du voyage de Paul en Arabie ([Gal.1.18](#)) et de ses deux séjours à Damas, avant et après ce voyage ; il évalue lui-même cette période à trois ans ([Gal.1.18](#)). La conversion de Paul se trouverait ainsi fixée à l'an 37 environ.

Paul devait être alors âgé de 30 ans au moins. Nous pouvons donc placer, sa naissance vers l'an 7, et, s'il est mort en 67, assigner à son existence terrestre la durée d'une soixantaine d'années.

Tout cet ensemble de dates nous paraît en lui-même clair et conséquent.

Mais il y a plus : l'histoire en général nous offre un assez grand nombre de points de contrôle qui confirment d'une manière intéressante cette esquisse biographique. Nous en mentionnerons six.

1° Nous savons que Pilate fut rappelé de son gouvernement en l'an 36. Cette circonstance peut faciliter l'explication du martyre d'Etienne, étroitement lié à la conversion de Saul. En effet, le droit de prononcer la peine capitale ayant été retiré aux Juifs par l'administration romaine dès avant la mort de Jésus, il n'est pas probable qu'ils se fussent permis un empiétement aussi téméraire sur le pouvoir des : maîtres du pays, que celui de mettre à mort Etienne, si le représentant du pouvoir romain eût alors été présent en Palestine. Un fait du même genre se passa, d'après Josèphe, vers l'an 62, lorsque le grand-prêtre Ananias fit mourir Jacques, le frère de Jésus, pendant l'intérim qui sépara la mort de Festus et l'arrivée d'Albinus son successeur. Il y a donc lieu de supposer que le meurtre d'Etienne doit se placer vers l'an 36.

2° Le voyage de Paul et de Barnabas à Jérusalem, [Act.11.30; 12.25](#), qui précéda la famine annoncée par Agabus, doit avoir eu lieu, d'après notre chronologie, en l'an 44 (mort d'Hérode-Agrippa). Or, nous savons par les historiens que la grande famine atteignit la Palestine sous le règne de Claude, en 45 ou 46 ; ce qui convient à la date assignée à ce voyage.

3° Saint Paul déclare, [Gal.2.1](#), que ce fut quatorze ans *après sa conversion* (c'est là le sens le plus probable du passage) qu'il se rendit avec Barnabas à Jérusalem pour la conférence avec les apôtres ([Act.15](#)). Si, comme nous l'avons vu, cette conférence a eu lieu en 51, elle tombe en effet sur la quatorzième année après l'an 37, date de la conversion de l'apôtre.

4° Nous avons été conduits à admettre que l'apôtre était arrivé à Corinthe vers la fin de l'an 52. Or il est dit, [Act.18.1](#), que Paul, en arrivant dans cette ville, y fit la connaissance d'une famille d'origine juive, celle d'Aquila et de Priscille, qui était récemment arrivée d'Italie à la suite du décret

de l'empereur Claude, qui avait ordonné l'expulsion des Juifs de Rome. « Claude, dit Suétone, expulsa de Rome les Juifs qui ne cessaient de se soulever. » D'après divers renseignements fournis par les historiens romains, ce décret doit appartenir aux derniers temps de la vie de Claude. Or cet empereur mourut en 54 ; la date du décret d'expulsion coïncide donc à peu près avec celle de l'arrivée de Paul à Corinthe.

5° Vers la fin de son séjour à Corinthe, Paul fut accusé devant le proconsul d'Achaïe, nommé Gallion. Ce proconsul n'est point un personnage inconnu. C'était le frère du philosophe Sénèque, un homme fort distingué qui joue un rôle dans la correspondance de son frère. Il fut consul en l'an 51 ; son proconsulat doit avoir suivi immédiatement. Gallion était donc réellement, au moment indiqué par les Actes, proconsul d'Achaïe.

6° Josèphe raconte que pendant le gouvernement de Félix en Judée, un Egyptien souleva plusieurs milliers de Juifs et vint donner l'assaut à Jérusalem. Cette bande fut détruite par Félix, mais le chef échappa. Or, l'on se souvient que, d'après les Actes, vers la fin du gouvernement de Félix, le tribun romain qui commandait à Jérusalem soupçonna Paul d'être un Egyptien qui avait ameuté le peuple ([Act.21.38](#)). Toutes les circonstances s'accordent. C'était bien le moment où le réchappé fanatique pouvait tenter un nouveau soulèvement.

Si nous récapitulons les dates principales auxquelles nous avons été conduits, nous trouvons que la vie de l'apôtre se divise comme suit :

**De 7-37** : Sa vie de Juif et de pharisien.

**De 37-67** : Son apostolat.

Cette seconde partie se répartit de la manière suivante :

**37-44** (7 ans) : Sa préparation à l'apostolat.

**45-59** (14 ans) : Les trois voyages de mission, à savoir :

**45-51** : Premier voyage avec les séjours à Antioche, avant et après, puis la conférence de Jérusalem.



**52-54** : Second voyage : la fondation des églises de Grèce (les deux épîtres aux Thessaloniens).

**54-59** : Troisième voyage : le séjour à Ephèse et la visite en Grèce et à Jérusalem (les quatre principales épîtres, Galates, 1 et 2 Corinthiens, Romains).

**De 59 à 66** ou 67 (7 ans) : Arrestation à Jérusalem et captivité de Césarée ; voyage sur mer ; arrivée à Rome (printemps 62) ; captivité à Rome (printemps 62 à printemps 64 ; Colossiens, Ephésiens, Philémon, Philippiens) ; libération ; seconde captivité, martyre (64-67 ; épîtres pastorales).

Comment peut-on se rendre compte de l'institution de cet apostolat extraordinaire à côté de l'apostolat primitif des Douze ?

Le temps était venu, dans la marche du règne de Dieu, où l'œuvre particulière fondée en Abraham devait rentrer enfin dans le grand courant universaliste, qui n'avait pas cessé un moment d'être la vraie pensée de Dieu. Le mode normal de cette révolution religieuse décisive eût été celui-ci : Israël, accueillant l'œuvre du Messie et proclamant lui-même librement et joyeusement dans le monde entier l'accomplissement du salut et la fin de l'économie théocratique. C'était pour préparer Israël à ce glorieux couronnement de son histoire, qu'avaient été choisis les Douze. Apôtres auprès du peuple élu, ils devaient faire de lui l'apôtre du monde.

Mais les choses se passent, rarement dans l'histoire d'une manière conforme à la marche normale. Au lieu d'accepter ce rôle d'amour, dans l'humilité duquel il eût trouvé sa réelle grandeur, Israël voulut obstinément maintenir sa prérogative théocratique. Il rejeta le rédempteur du monde, plutôt que d'abandonner sa position privilégiée. En voulant sauver sa vie, il la perdit.

Dieu dut alors, pour le remplacer, appeler un instrument exceptionnel et fonder un apostolat spécial. Paul n'a été ni le substitut de Judas que les

Douze auraient prématurément remplacé (Act.2), comme on l'a cru, ni celui de Jacques, fils de Zébédée, dont le martyre est rapporté Act.12. Il est le substitut d'un Israël converti, l'homme à qui a été dévolue la tâche destinée à tout son peuple. Aussi l'heure de son appel fut-elle précisément, comme nous l'avons vu, celle où le sang des deux martyrs, Etienne et Jacques, scella l'endurcissement d'Israël et décida de sa réjection.

La vocation de Paul répond à celle d'Abraham dans l'histoire du règne de Dieu.

Les qualités dont Paul était doué pour cette mission étaient aussi exceptionnelles que la tâche elle-même. Dans son œuvre apostolique, il réunit à la puissance du recueillement et de la concentration méditative tous les dons de l'activité pratique. Son esprit descend aux détails les plus minutieux de l'administration ecclésiastique (1Cor.14.26-37, par ex.), aussi facilement qu'il gravit les degrés de l'échelle mystique dont le sommet touche au trône divin (2Cor.12.1-4, par ex.).

Une réunion non moins remarquable de facultés opposées et ordinairement exclusives les unes des autres, nous frappe également dans son œuvre littéraire. Nous voulons parler, d'un côté, de la rigueur dialectique qui n'abandonne un sujet qu'après l'avoir complètement analysé, et un adversaire qu'après l'avoir transpercé de sa propre épée; de l'autre, de cette sensibilité délicate et profonde, de cette chaleur de cœur concentrée, dont la flamme éclate souvent sous les formes mêmes de l'argumentation la plus sévère. L'épître aux Romains nous en fournira plus d'un exemple.

Il fallait cet homme unique pour la tâche unique qu'il y avait à remplir.

## II. L'Église de Rome

Trois questions se posent : 1. Comment l'église de Rome avait-elle été fondée ? 2. La majorité de ses membres était-elle d'origine juive ou païenne ? 3. Sa tendance générale était-elle légale et judaïsante ou paulinienne ?

Ces trois sujets peuvent être étudiés séparément. Pour éviter les répétitions, nous réunirons les deux derniers dans une discussion commune.

### 1. Fondation de l'église de Rome.

Parmi les fondations apostoliques mentionnées dans le livre des Actes ; ne figure point celle de l'église de Rome. M. Reuss voit dans ce silence une lacune. Mais cette omission n'est-elle point un indice du véritable cours des choses ? Ne nous dit-elle pas que la fondation de l'église romaine n'a point, eu lieu sous la forme d'un fait notable et saisissable pour l'historien ?

Les deux plus anciens indices de l'existence d'une église chrétienne à Rome, sont les suivants : 1° Notre épître elle-même, qui suppose l'existence, sinon d'une église complètement organisée, au moins de plusieurs groupes chrétiens déjà formés dans cette capitale ; 2° Le fait mentionné

dans la première partie du chap. 28 des Actes, que Paul, à son arrivée à Rome, au printemps de l'an 62, fut accueilli par *des frères* qui, à la nouvelle de son approche, vinrent au-devant de lui jusqu'à une douzaine de lieues de la ville.

Comment une telle communauté chrétienne s'était-elle formée? On donne trois réponses à cette question.

I. L'Eglise catholique attribue la fondation de l'église de Rome à l'apôtre Pierre, qui serait venu à Rome dès le temps de l'empereur Claude (41-54), pour y annoncer l'Évangile et en particulier pour y combattre les hérésies du magicien Simon. Mais il est bien probable que cette tradition repose, en tout ou en partie, sur un grossier malentendu dont Justin Martyr est le premier auteur<sup>a</sup>. Si l'apôtre était réellement venu à Rome à une époque aussi reculée et qu'il y eût le premier propagé l'Évangile, Paul ne pourrait évidemment écrire une longue lettre à cette église sans mentionner son fondateur; et si nous considérons que cette lettre est un écrit didactique, un exposé plus ou moins complet de l'Évangile, nous comprendrons qu'en vertu de ses principes mêmes, il n'aurait pu l'adresser à une église fondée par un autre apôtre. Car il déclare plus d'une fois qu'il est contraire à ses principes apostoliques « d'entrer dans le travail d'autrui, » ou de « bâtir sur le fondement posé par un autre. » ([Rom.15.20](#); [2Cor.10.16](#))

Un écrivain protestant, Thiersch, est presque le seul théologien de valeur qui défende encore cette assertion du séjour de Pierre à Rome, au commencement du règne de Claude<sup>b</sup>, il l'appuie sur deux faits: le passage [Act.12.17](#), où il est dit que, délivré de sa prison à Jérusalem, Pierre se rendit *dans un autre lieu*, expression mystérieuse employée, selon ce savant, pour

---

<sup>a</sup>*Apol.* I, c. 26. Justin prend une statue élevée à un dieu sabin (*Semo Sancus*) dans une île du Tibre pour une statue érigée au magicien Simon du livre des Actes. Cette statue a été retrouvée en 1574 avec l'inscription SEMONI SANCO DEO FIDIO. C'est là en tout cas l'une des origines de la légende. Eusèbe (II, 44) a suivi Justin.

<sup>b</sup>*Die Kirche im apostolischen Zeitalter*, p. 96-98. Thiersch a soin de dégager cette tradition des grossières légendes que l'on y a rattachées. Ewald se rapproche de Thiersch.

désigner Rome ; puis le fameux passage de Suétone, relatif au décret par lequel Claude bannit les Juifs de Rome, parce qu'ils ne cessaient « de se soulever à l'instigation de Chrestus<sup>a</sup>. D'après Thiersch, ces derniers mots seraient une indication peu précise de l'introduction du christianisme à Rome à cette époque par saint Pierre et des troubles que ce fait avait causés dans la synagogue romaine. Ces arguments sont aussi peu solides l'un que l'autre. Pourquoi Luc n'aurait-il pas expressément désigné Rome, si c'était là que saint Pierre s'était réellement retiré ? Il n'avait aucune raison de faire mystère de ce nom. D'ailleurs, à cette époque, de 41 à 44, Pierre peut difficilement être parvenu jusqu'à Rome ; car en 51 (Act.15), nous le trouvons à Jérusalem, et en 54 à Antioche seulement. Paul lui-même, le grand pionnier de l'Évangile du côté de l'Occident, n'avait pas encore, en 42, mis le pied sur le continent européen et prêché en Grèce. L'auteur des Actes, dans les chapitres 6 à 13, énumère avec grand soin toutes les transitions providentielles qui préparèrent graduellement, le commencement de la mission dans le monde païen. Assurément donc Pierre n'avait pas à cette époque franchi les mers pour aller évangéliser Rome. Quant au passage de Suétone, il est assez arbitraire de faire de *Chrestus* une personification de la prédication *chrétienne* spécialement. Ce nom était juif et désignait le Messie. Il peut donc se rapporter ici à l'attente politico-messianique du peuple juif. La vraie tradition de l'église romaine sur sa fondation ressort plutôt du témoignage d'un diacre de cette église, vivant au troisième ou quatrième siècle et connu, comme écrivain, sous le nom d'Ambrosiaster ou faux Ambroise (parce que ses écrits figurent dans les œuvres de saint Ambroise), mais dont le vrai nom était probablement Hilaire. Il déclare à la louange de son église que les Romains étaient devenus croyants « sans avoir vu un seul miracle *ni aucun des apôtres*<sup>b</sup>. La plupart des écrivains catholiques sérieux et indépendants combattent aujourd'hui l'idée d'un séjour de Pierre à Rome sous le règne de Claude.

---

<sup>a</sup>*Claud. c. 25 : Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.*

<sup>b</sup>*Commentaria in XIII epistolas Paulinas.*

Avec tout cela nous ne songeons nullement à nier que Pierre soit venu à Rome vers la fin de sa carrière. Les témoignages relatifs à ce séjour nous paraissent trop positifs pour pouvoir être écartés par une critique judicieuse<sup>a</sup>. Mais cette arrivée ne peut, en tous cas, avoir eu lieu qu'après la composition de l'épître aux Romains et même des lettres écrites par Paul pendant sa captivité romaine, en 62 et 63 (Col., Philip., Eph., Philém.). Comment, si Pierre eût à ce moment-là travaillé simultanément avec lui dans la ville de Rome, Paul ne le nommerait-il pas parmi les prédicateurs de l'Évangile dont il fait mention et de la part desquels il salue ? Pierre ne peut donc être arrivé à Rome qu'à la fin de l'an 63 ou au commencement de l'an 64, et son séjour n'aura duré que quelques mois, jusqu'en août 64, où il périt victime de la persécution de Néron. Ainsi que le dit Hilgenfeld : « Il n'est pas nécessaire de combattre cette tradition-là pour être bon protestant<sup>b</sup>. » Il est même probable que, sans la notoriété de ce fait, jamais la légende de la fondation de l'église de Rome par saint Pierre n'eût pu se former et s'établir si solidement.

II. La seconde supposition par laquelle on a cherché à expliquer l'existence de cette église — car en l'absence de tout récit l'on est réduit à l'hypothèse — est celle-ci : Des Juifs de Rome, venus à Jérusalem à l'époque des fêtes, auraient été, dans cette ville, en contact avec les premiers chrétiens et auraient, ainsi rapporté à Rome les semences de la foi. Il est parlé, en effet, Act.2.10, de pèlerins romains, les uns Juifs d'origine, les autres prosélytes, c'est-à-dire païens de naissance, mais convertis au judaïsme, qui assistèrent aux événements du jour de la Pentecôte. A chaque fête qui suivit, ce contact entre les membres de la riche et nombreuse synagogue romaine et ceux de l'église de Jérusalem dut se renouveler et amener le même résultat. Si cette explication de l'origine de l'église de Rome est fondée, il est évident que c'est par l'intermédiaire de la synagogue que l'Évangile doit

---

<sup>a</sup>Ces témoignages sont ceux de Clément Rom., de Clément d'Al., de Denys de Cor., de l'auteur du Fragment de Muratori, d'Irénée, de Tertullien et de Caïus.

<sup>b</sup> *Einl.*, p. 624.

s'être répandu dans cette ville.

M. Mangold, l'un des défenseurs les plus décidés de cette hypothèse<sup>a</sup>, allègue deux faits en sa faveur : 1° la légende du séjour de Pierre à Rome, dont il reconnaît sans doute la fausseté, mais qui témoignerait du souvenir de certaines communications originaires entre l'église de Jérusalem, dont Pierre était le chef, et la synagogue romaine ; 2° le passage de Suétone que nous avons déjà cité, sur les troubles qui provoquèrent l'édit de Claude. D'après Mangold, ces troubles seraient précisément les débats violents provoqués chez les Juifs de Rome par la prédication chrétienne de ces pèlerins revenus de Jérusalem.

Mais, comme nous l'avons vu, la légende de la prédication de Pierre à Rome paraît avoir une tout autre origine que celle que suppose Mangold ; et l'interprétation du passage de Suétone que propose cet auteur, à l'imitation de Baur, est très incertaine. D'après Wieseler et bon nombre d'autres savants, Chrestus — c'était un nom d'affranchi très usité — désignerait tout simplement ici un obscur agitateur juif ; ou bien — ce qui nous paraît plus vraisemblable — Suétone, ayant vaguement entendu parler de l'attente du Messie (du *Christ*) chez les Juifs, aurait vu dans ce nom la désignation d'un personnage réel et actuel, auquel il aurait attribué la fermentation incessante et les instincts de soulèvement qu'entretenait chez les Juifs l'attente messianique. L'expression de *tumultuari, se soulever*, dont se sert l'historien romain, s'applique bien mieux à des émeutes qu'à des controverses intestines dans le sein d'une communauté religieuse. Comment celles-ci auraient-elles troublé l'ordre public et inquiété Claude ?

Deux faits nous paraissent d'ailleurs s'opposer à cette manière d'expliquer la fondation de l'église de Rome.

1° Comment arrive-t-il qu'aucune circonstance analogue à celle qui, dans cette supposition, aurait fait naître cette église, ne puisse être consta-

---

<sup>a</sup>*Der Römerbrief und die Anfänge der römische Gemeinde*, 1866.

tée dans quelqu'autre des grandes villes de l'empire ? Il y avait des colonies juives ailleurs qu'à Rome. Il y en avait à Ephèse, à Corinthe, à Thessalonique. Comment se fait-il que, lorsque Paul arrive dans ces villes et y prêche pour la première fois dans la synagogue, l'Évangile s'y présente partout comme un fait complètement nouveau ? Pourquoi le christianisme palestinien n'aurait-il pas exercé sur la synagogue de ces grandes villes de l'empire la même influence que sur celle de Rome ?

2° Un second fait nous paraît plus décisif encore. Au chapitre 28 des Actes, il est raconté que Paul, trois jours après son arrivée à Rome, convoqua dans sa demeure, où il était retenu captif, les chefs de la synagogue romaine. Ceux-ci lui demandèrent des renseignements précis sur la doctrine dont il était le représentant. « Car, dirent-ils, nous avons bien entendu parler de cette secte et nous savons qu'elle rencontre de l'opposition partout » (dans toutes les synagogues). Le récit n'exprime pas la conséquence qu'ils tiraient, de ces faits ; mais c'était évidemment celle-ci : « Ignorant en quoi consiste cette croyance nouvelle, nous désirerions l'apprendre d'une bouche aussi autorisée que la tienne. » Ce qui prouve que telle était bien la pensée des Juifs, c'est qu'ils fixèrent à Paul un jour où ils viendraient s'entretenir avec lui sur ce sujet. La conférence porta, est-il dit dans la suite du récit, « sur le règne de Dieu et sur tout ce qui concerne Jésus, » en prenant pour point de départ « la loi de Moïse et les prophètes » (v. 23). Ils étaient donc réellement ignorants du christianisme et ils désiraient le connaître. Or comment comprendre cette ignorance des chefs de la synagogue relativement au christianisme, si réellement cette religion avait déjà été prêchée parmi les Juifs de Rome et avait excité chez eux des troubles tels qu'il en fût résulté un décret de bannissement contre toute la colonie ?

On a cherché de diverses manières à écarter cette difficulté. M. Reuss pense que la question des chefs de la synagogue se rapportait non au christianisme en lui-même, mais spécialement à la doctrine de Paul et à l'oppo-



sition que suscitaient contre elle depuis un certain temps les judaïsants<sup>a</sup>. Mais ce sens eût impérieusement exigé en grec la forme ἄ σὺ φρονεῖς, et non pas seulement ἄ φρονεῖς. D'ailleurs, la suite du récit montre bien clairement que l'exposé de Paul porta sur le règne de Dieu et l'Évangile en général, et non pas seulement sur les différences entre le paulinisme et le christianisme judaïsant.

D'autres ont cru voir dans les paroles des Juifs soit une feinte, soit du moins une prudente réserve. Ils calculaient, dit-on, leurs paroles, dans la crainte de se compromettre, ou même — c'est ce que pense Mangold — dans le désir d'arracher à l'apôtre quelque déclaration qu'ils pussent faire valoir contre lui dans son procès. La suite du récit n'est pas compatible avec ces suppositions. Les Juifs entrent très sérieusement dans la discussion de la question religieuse. Au jour fixé ils arrivent au rendez-vous, en plus grand nombre que la première fois. Pendant toute une journée, *du matin jusqu'au soir*, ils discutent sur la doctrine et l'histoire de Jésus, en reprenant les textes de Moïse et des prophètes. De la part d'hommes plongés dans les affaires, comme devaient l'être les chefs de la riche communauté juive établie à Rome, cette conduite témoigne d'un intérêt sérieux. Le résultat de l'entrevue fournit également la preuve de la sincérité de leur conduite. Ce résultat est double : Les uns partent convaincus, les autres résistent jusqu'au bout. Cette différence ne serait pas concevable si, connaissant déjà la prédication évangélique, ils n'étaient venus chez Paul que pour lui tendre un piège.

Suivant Olshausen, le bannissement des Juifs par Claude aurait amené une rupture complète entre la synagogue et les judéo-chrétiens. Car ces derniers cherchaient naturellement à se soustraire au décret d'expulsion. Voilà comment il arriva que lorsque les Juifs bannis rentrèrent à Rome, il n'y eut plus rien de commun entre eux et l'église, de sorte que les Juifs romains perdirent bientôt tout souvenir de l'enseignement chrétien. — Weiss

---

<sup>a</sup>Tout récemment, encore dans son *Histoire apostolique*, p. 247 et 248.

s'exprime à peu près dans le même sens : « L'église, en se reconstituant à la suite de l'expulsion, se sépara complètement de la synagogue, afin de n'être pas impliquée de nouveau dans son sort » (p. 24). Mais Baur et Mangold ont réfuté cette supposition. On attribue par là à l'édit de Claude des effets beaucoup plus considérables que ceux qu'il peut avoir eus. Et comment quelques temps d'exil auraient-ils suffi pour effacer dans toute la communauté juive le souvenir de la prédication chrétienne, si déjà elle se fût fait entendre en pleine synagogue et y eût amené les luttes ardentes que l'on suppose ? Quant au désir qui aurait animé les chrétiens de se distinguer le plus possible des Juifs, nous doutons bien qu'il existât réellement. Car ce n'était que sous le patronage des édits de tolérance autorisant la religion juive que les chrétiens pouvaient espérer d'échapper à la sévérité des lois romaines contre les *religions non permises*.

Baur a renoncé aux demi-mesures, et essayé de couper le mal par la racine. Il a déclaré le récit des Actes contourné. L'auteur, qui était favorable à Paul, désirait faire passer cet apôtre pour beaucoup plus conciliant envers le judaïsme qu'il ne l'avait été réellement. Le vrai Paul n'avait nullement besoin d'un acte d'incrédulité positive de la part des Juifs de Rome pour se croire autorisé à évangéliser les païens de la capitale. Il ne reconnaissait point ce prétendu *droit de priorité* que les judéo-chrétiens revendiquaient en faveur de leur nation et que suppose le récit des Actes. Le fait rapporté au ch. 28 est donc une fiction<sup>a</sup>. La réponse à cette imputation n'est pas difficile : Le Paul du livre des Actes ne ressemble pas à celui de la théorie de Baur, il est vrai, et cela parce qu'il est celui de l'histoire. N'est-ce pas Paul lui-même qui écrit trois fois, au commencement de l'épître aux Romains (Rom.1.16; 2.9-10), le : « aux Juifs *premièrement*, » mot qui confirme pleinement la démarche faite par lui auprès des Juifs de Rome et décrite avec tant de détails par l'auteur des Actes ?

Il ne reste donc qu'à accepter le récit Act.28 avec son sens naturel et ses

---

<sup>a</sup>Paulus, I, 367 et suiv. Hilgenfeld de même : « Le récit des Actes n'est pas croyable. »

conséquences inévitables. Les chefs de la synagogue de Rome avaient bien ouï parler des contestations que soulevait partout chez leurs coreligionnaires la prédication de Jésus, comme le Christ. Mais ils n'avaient point encore une connaissance précise de cette croyance nouvelle, et par conséquent le christianisme n'avait point encore été prêché dans la synagogue romaine.

III. Sans nier absolument ce qu'ont pu faire d'une manière isolée pour la propagation du christianisme à Rome les Juifs qui revenaient de Jérusalem, nous devons expliquer la fondation de l'église romaine d'une manière différente. Rome était à l'univers ce que le cœur est au corps, le centre de la circulation vitale. Tacite affirme que « toutes les choses odieuses ou honteuses ne manquaient pas de confluer à Rome de toutes les parties de l'empire. » Cette règle s'appliquait aussi à de meilleures choses. Bien longtemps avant la composition de l'épître aux Romains, l'Évangile avait franchi les frontières de la Palestine et s'était répandu chez les populations païennes de Syrie (Act.11.19), d'Asie-Mineure et de Grèce. Doué de la force d'expansion qui lui était inhérent, le nouveau principe religieux n'avait-il pas pu de bonne heure arriver de ces contrées jusqu'à Rome ? Les relations entre Rome et la Syrie étaient fréquentes et nombreuses. M. Renan lui-même les signale : « Rome était le rendez-vous de tous les cultes orientaux, le point de la Méditerranée avec lequel les Syriens avaient le plus de rapports. Ils y arrivaient par bandes énormes. Avec eux débarquaient des troupes de Grecs, d'Asiates, tous parlant grec... Il est infiniment probable que, dès l'an 50, quelques Juifs de Syrie, déjà chrétiens, entrèrent dans la capitale de l'empire<sup>a</sup>. » Nous n'avons qu'un mot à corriger dans ces paroles de M. Renan : quelques *Juifs*. Car il est constant que les églises d'Antioche et de Syrie étaient surtout composées de *Grecs*. Des chrétiens d'origine païenne purent donc bien promptement, dès l'an 40, arriver à Rome. Et bientôt après, dès les années 53 et 54, ils purent être suivis de

---

<sup>a</sup>*Saint Paul*, p. 97, 98.

croyants arrivant des diverses communautés d'Asie et de Grèce fondées par Paul, plus rapprochées encore de la capitale.

Plusieurs faits confirment l'origine essentiellement païenne de l'église romaine. Cinq fois, dans les salutations qui terminent, notre épître, l'apôtre s'adresse à des groupes de chrétiens dispersés dans la grande ville<sup>a</sup>. Cinq fois, au moins, contre une, les noms des frères qu'il salue sont grecs et latins, et non pas juifs. Cette grande dissémination de l'Évangile et ces noms d'origine païenne s'expliquent naturellement par l'arrivée de chrétiens de Grèce et d'Asie qui avaient annoncé la Parole chacun dans le quartier de la ville où ils s'étaient établis. Un fait plus significatif encore nous est raconté dans la première partie du chap. 28 des Actes. En apprenant l'approche de saint Paul, les frères qui demeurent à Rome s'empressent d'aller à sa rencontre et le reçoivent avec une affection qui relève son courage. Cela prouve que déjà ils le reconnaissaient et le vénéraient comme leur père spirituel, que, par conséquent, leur christianisme provenait directement ou indirectement des églises fondées par lui en Orient. Beyschlag, dans son intéressant travail sur le sujet qui nous occupe<sup>b</sup>, objecte qu'entre la composition de l'épître aux Romains (vers la fin de l'an 57 ou 58) et la fondation des églises de Grèce (vers l'an 53 ou 54), il s'était écoulé trop peu de temps pour que l'Évangile eût pu se répandre jusqu'à Rome, et cela de telle sorte que le *monde entier* en eût déjà entendu parler (Rom.1.8). Cette dernière expression a naturellement quelque chose d'emphatique (comp. 1Thess.1.8; Col.1.6). Et si la fondation des églises de Syrie remonte, comme nous l'avons vu, jusqu'à 18 à 19 ans avant l'épître aux Romains, le temps ainsi obtenu est certainement suffisant pour expliquer cette invasion chrétienne.

On peut se demander sans doute comment il se faisait que les représentants de la foi chrétienne dans cette capitale n'eussent pas encore arboré l'étendard de la prédication nouvelle dans la synagogue. Mais on doit se

---

<sup>a</sup>Nous examinerons plus tard la question de savoir si ces salutations appartiennent réellement à l'épître aux Romains.

<sup>b</sup>Das geschichtliche Problem des Römerbriefs. *Stud. und Kritik.*, 1867.

souvenir que, pour affronter une telle tâche, il ne suffisait pas d'être un croyant sincère ; il fallait se sentir en possession de connaissances scripturaires et d'une puissance de parole et d'argumentation que l'on ne saurait attendre de simples commerçants et industriels. Nous lisons dans les Actes (Act.3.26 et suiv.) que lorsque Apollos arriva à Ephèse, et que, soutenu par ses talents éminents et par son érudition biblique, *il s'enhardit* à parler dans la synagogue, Aquilas, le disciple et l'ami de Paul, n'essaya pas de lui répondre en pleine assemblée, mais se contenta de le prendre *chez lui*, pour l'instruire privément dans la connaissance du christianisme. On le comprend : l'Évangile était un message paradoxal : *folie aux Grecs*, surtout *scandale aux Juifs*. Le premier venu n'était pas apte à le proclamer et à le défendre devant les grands rabbins des capitales, telles qu'Antioche, Ephèse ou Rome. Cela est si vrai que quelques paroles de l'épître aux Romains font supposer qu'on accusait saint Paul lui-même de reculer depuis longtemps devant cette tâche. N'est-ce pas, en effet, à un soupçon de ce genre qu'il paraît faire allusion, lorsqu'après avoir parlé des délais qu'a subis jusqu'ici son arrivée à Rome, il affirme (1.16) « *qu'il n'a point honte* de la prédication du Christ. » Un bien petit nombre d'hommes, exceptionnellement qualifiés, pouvaient seuls tenter de donner l'assaut à la forteresse du judaïsme romain, et l'un de ces hommes forts n'avait point encore paru dans la capitale.

Nous possédons dans le livre des Actes le récit d'une fondation d'église complètement analogue à celle que nous supposons pour l'église de Rome. C'est celle de l'église d'Antioche. Des chrétiens émigrés de Jérusalem arrivent dans cette capitale de la Syrie peu après la persécution d'Étienne ; ils s'adressent *aux Grecs*, c'est-à-dire aux païens de cette ville. Un grand nombre croient, et la distinction entre cette communauté d'origine païenne et la synagogue s'accroît bientôt à tel point qu'un nouveau nom est inventé pour désigner les croyants, celui de *chrétien* (Act.11.19-26). Transportons cette scène de la capitale de la Syrie dans celle de l'empire, et nous

avons le tableau de la fondation de l'église de Rome. A ce point de vue tous les faits s'expliquent aisément : les noms grecs que portent plusieurs d'entre les membres les plus marquants de l'église (dans les salutations du chap. 16), l'ignorance des chefs de la synagogue relativement à l'Évangile, enfin l'empressement extraordinaire des chrétiens de Rome à venir saluer Paul à son arrivée. Tous ces traits du récit des Actes se justifient sans difficulté<sup>a</sup>.

## 2. Composition et tendance religieuse

L'on admettait généralement, jusqu'à Baur, que la majorité de l'église de Rome était d'origine païenne, et, par conséquent, sympathique à l'enseignement de Paul. On était conduit à cette conception par un certain nombre de passages tirés de l'épître elle-même et par la supposition naturelle que la majorité d'une église composée d'anciens païens ne pouvait que partager les principes de l'apôtre des Gentils.

Mais Baur, dans un travail d'une érudition et d'une sagacité remarquables<sup>b</sup>, a soutenu qu'à ce point de vue (déjà précédemment combattu par Rückert), l'on ne pouvait se rendre compte de la composition de l'épître aux Romains. A quoi bon enseigner longuement à une église ce qu'elle croit déjà ? Une telle lettre n'a de sens et d'à-propos qu'autant qu'elle est adressée à une église, non seulement d'origine judéo-chrétienne, mais de tendance judaïsante et particulariste, et que l'apôtre veut amener à une autre manière de voir. Baur a si bien réussi à démontrer cette thèse qu'il

---

<sup>a</sup>Voir les passages suivants de l'épître elle-même qui confirmeront ces conclusions de nature historique : 1.6,13 ; 11.1,13,28-31 ; 15.15-16.

<sup>b</sup>Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, dans la *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1836. Voir les indications complètes, ⇒ p. 113, note.

a entraîné la majeure partie des théologiens (MM. Reuss, Thiersch, Mangold, Schenkel, Sabatier, Holtzmann, Volkmar, Holsten, etc.). Tholuck lui-même, dans la cinquième édition de son commentaire, céda jusqu'à un certain point au poids des raisons alléguées par le savant de Tubingue, et reconnut la nécessité d'admettre, pour l'explication de l'épître, l'existence à Rome, sinon d'une majorité, au moins d'une très forte minorité judaïsante. Philippi a fait une concession analogue. Les choses en étaient venues au point, il y a six ans, que Holtzmann pouvait dire sans exagération que l'opinion de Baur ne rencontrait à peu près plus de contradicteur<sup>a</sup>. Quel changement ne s'est pas opéré dans les vues critiques sur ce sujet, surtout durant ces dernières années !

En 1858 déjà, Théodore Schott, tout en faisant de grandes concessions au point de vue de Baur relativement à la tendance et à l'économie de l'épître, avait énergiquement défendu l'idée d'une majorité pagano-chrétienne dans l'église de Rome<sup>b</sup>. Plusieurs théologiens se prononcèrent ensuite dans le même sens ; ainsi Riggenbach, dans un article de la *Zeitschrift für die Lutherische Theologie* (1866), où il rendit compte de l'écrit de Mangold ; Hofmann (d'Erlangen), dans son *Commentaire* sur notre épître (1868) ; Dietzsch, dans une intéressante monographie sur *Romains.5.12-21, Adam und Christus* (1871) ; Meyer, dans la cinquième édition de son *Commentaire* (1872). Hilgenfeld lui-même, dans son *Introduction* (p. 305), crut devoir mitiger l'opinion de Baur et reconnaître l'existence d'un puissant élément pagano-chrétien et paulinien dans l'église romaine ; enfin, l'année même où Holtzmann proclamait le triomphe définitif de l'opinion de Baur, deux savants d'une érudition et d'une indépendance critique bien connues, Schultz et Weizsäcker, se prononçaient dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie* (1876) pour la prépondérance de l'élément pagano-chrétien à Rome. Dès lors sont ve-

---

<sup>a</sup> *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1876.

<sup>b</sup> *Der Römerbrief, seinem Zwecke und Gedankengang naeh, ausgelegt.*

nus se joindre à eux B. Weiss<sup>a</sup>, Ed. Grafe<sup>b</sup>, Pfleiderer<sup>c</sup>, et parmi nous Oltramare<sup>d</sup>.

Comme il était naturel, un essai de conciliation a surgi. Dans un travail où les faits sont groupés de main de maître, Beyschlag<sup>e</sup> a tenté de prouver, d'un côté, que la majorité de l'église romaine, conformément aux déclarations expresses de Paul, était d'origine païenne ; mais, d'autre part, que cette majorité se composait d'anciens prosélytes, dévoués dès longtemps au judaïsme et partageant le point de vue non sans doute des adversaires de Paul, mais simplement du judéo-christianisme apostolique et primitif.

D'après le plan que nous avons adopté, et pour ne pas anticiper sur l'exégèse, nous ne discuterons point ici les passages de l'épître que l'on allègue, soit pour, soit contre la tendance judaïsante de la majorité de l'église de Rome<sup>f</sup>. Nous rechercherons seulement si, en dehors de l'exégèse proprement dite, nous ne possédons pas quelques indices propres à jeter du jour sur le mode de composition de l'église et sur la tendance de sa majorité.

1° Dans la lettre même que nous avons à étudier, Paul déclare qu'il a pour principe de ne pas bâtir sur le fondement posé par autrui ; il ne pouvait donc adresser une lettre telle que celle-ci, renfermant un exposé didactique de l'Évangile, à une église non fondée par lui et connue de lui comme vouée à une tendance différente de la sienne.

2° Baur a reconnu lui-même, en rejetant comme contourné le récit de Luc (*Act.28*), que ce récit est incompatible avec sa thèse de la tendance judéo-chrétienne-de l'église romaine.

---

<sup>a</sup>*Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Römer* (Meyer, 6<sup>e</sup> éd.), 1881.

<sup>b</sup>*Über Veranlassung und Zweck des Römerbriefs*, 1881.

<sup>c</sup>Paulinische Studien, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, III, 1882.

<sup>d</sup>*Commentaire sur l'épître aux Romains*, 1881.

<sup>e</sup>Voir l'article déjà cité ⇒.

<sup>f</sup>*Contre* : 1.8,11-12 ; 6.17 ; 14.1-15.13 ; 16.17-19,25. — *Pour* : toute la polémique contre la justice de la loi.



3° La persécution de Néron, qui, en 64, frappa l'église de Rome, n'atteignit nullement la synagogue. « Or, dit Weizsäcker, si les chrétiens n'avaient encore existé à Rome que comme un simple parti juif, la persécution qui les frappa sans même effleurer le judaïsme, serait un fait dont on ne pourrait expliquer ni l'origine, ni le cours<sup>a</sup>. »

4° Dans les renseignements que donne l'apôtre aux Philippiens (ch. 1) sur l'état de l'église de Rome, Paul rapporte que le zèle un peu endormi des chrétiens de la capitale a été réveillé par le fait de sa présence. Et à cette occasion il mentionne certains chrétiens (τινές) qui se sont remis avec ardeur à la prédication, mais *par envie* (v. 15). Qui étaient-ils? On voit en eux ordinairement les judaïsants de l'église romaine. Et en effet, il est impossible de penser à d'autres personnages. Mais dans ce cas, comme ils font exception à la majorité des fidèles que saint Paul vient de mentionner (τοὺς πλείονας, *la plupart*, v. 14) et que la confiance en ses liens a saintement stimulés, les judaïsants ne peuvent avoir formé à Rome qu'une minorité. C'est encore Weizsäcker qui a fait ressortir la valeur de ce fait.

5° La composition de l'évangile de Marc est généralement placée à Rome et envisagée comme destinée à répondre aux besoins des chrétiens de cette capitale. Or, les explications détaillées que renferme ce livre sur certains usages juifs et l'absence presque totale de citations de l'A. T., qui le distingue de l'évangile de saint Matthieu, ne permettent pas de penser que son auteur ait eu en vue d'autres lecteurs que des chrétiens d'origine païenne.

6° L'épître de Clément Romain, qui est de trente et quelques années postérieure à l'épître aux Romains, respire à tous égards, comme dit Weizsäcker, l'esprit du monde pagano-chrétien. C'est aussi le jugement de Harnack, dans son introduction à cette épître<sup>b</sup>. Le puissant spiritualisme de saint Paul y est un peu effacé sans doute, mais nous retrouvons toujours au

---

<sup>a</sup> Article cité, ⇒.

<sup>b</sup> Dans l'édition des *Pères apostoliques*, publiée par Gebhardt, Harnack et Zahn.

fond la conception chrétienne de l'apôtre des Gentils. Or, le type national de cette grande église ne peut, comme le dit Weizsäcker, s'être transformé dans un si court espace de temps.

7° Dans la controverse pascale du second siècle, Rome se mit à la tête de toute la chrétienté pour extirper le rite établi en Asie-Mineure. Et d'où provenait le scandale causé par le mode de célébration en usage dans ces contrées ? De ce que la sainte Cène pascale était fixée au soir du 14 nisan, ainsi au moment même où, d'après la loi, les Juifs célébraient leur repas pascal. Certes, si l'église romaine eût été sous l'empire d'une tradition judaïsante, elle n'eût pas présidé à la croisade soulevée contre le rite des églises d'Asie en raison de son apparence judaïque.

8° Dans les catacombes romaines on rencontre à chaque instant beaucoup de noms appartenant aux familles les plus nobles de la cité, dont quelques-unes étaient même étroitement apparentées à la famille impériale. Ce fait montre combien le christianisme avait trouvé accès dès l'origine dans les classes élevées de la société romaine, qui naturellement étaient païennes. Encore un indice dont Weizsäcker a fait ressortir la portée.

Pour appuyer sa manière de voir, Baur a cité un passage de l'écrit d'Hilaire que nous avons mentionné ⇒, en particulier les paroles suivantes : « Il est certain qu'au temps des apôtres, des Juifs habitaient à Rome. Ceux d'entre eux qui avaient cru, enseignèrent aux Romains à professer Christ tout en gardant la loi<sup>a</sup>. » Mais d'abord l'opposition que ce passage établit entre *les Juifs* et *les Romains*, montre bien qu'Hilaire lui-même envisageait ces derniers, qui selon lui formaient le gros de l'église, comme des païens d'origine. Et quant à la tendance légale qui, d'après Hilaire, leur avait été inculquée par les chrétiens-juifs qui les avaient instruits, il est clair qu'au III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle on ne possédait plus aucune *tradition* sur ce sujet — on ne savait rien de positif à Rome au II<sup>e</sup> siècle sur des faits bien autre-

---

<sup>a</sup>*Constat temporibus apostolorum Judæos... Romæ habitasse, ex quibus hi qui crediderant, tradiderunt Romanis ut Christum profitentes legem seroarent.*

ment importants, tels que le voyage de Paul en Espagne ! — c'était donc là une simple conclusion qu'Hilaire tirait de la polémique anti-judaïque qu'il croyait trouver dans l'épître aux Romains.

Au premier coup d'œil, ce serait plutôt Beyschlag qui aurait le droit d'invoquer en faveur de son hypothèse ce passage d'Hilaire. Mais cela ne serait pas non plus exact ; car Hilaire ne dit point que ces Romains, qui avaient été convertis par les Juifs de Rome devenus croyants, eussent appartenu auparavant au *judaiisme*, comme prosélytes. Le contraire résulte bien plutôt des expressions employées par lui. Du reste, la solution de Beyschlag n'a trouvé, depuis vingt ans qu'elle est proposée, qu'un seul avocat, M. Schürer (dans son compte-rendu de l'*Introduction* de Hilgenfeld)<sup>a</sup>. Pas un passage de l'épître ne peut être invoqué en sa faveur, pas même 7.4-6 qu'allègue son auteur<sup>b</sup>. Et surtout si l'Évangile était arrivé à Rome par la synagogue, comme il le suppose, comment les prosélytes auraient-ils été en telle majorité dans l'église que celle-ci eût pu être présentée comme une communauté essentiellement pagano-chrétienne, ainsi qu'elle l'est dans l'épître de l'aveu de ce savant lui-même ? cette hypothèse dit trop ou trop peu. Aussi Weizsäcker ne s'est-il pas arrêté un instant à la réfuter.

Nous concluons de ces faits que l'église romaine était en majeure partie non seulement d'origine païenne, mais aussi de tendance paulinienne, même avant que l'apôtre lui adressât notre épître. Et cela était bien naturel si, comme nous croyons l'avoir démontré, le recrutement de cette église s'était opéré au sein de la population romaine par le moyen de croyants arrivés des églises fondées par Paul en Orient. Naturellement, ces solutions ne deviendront valables qu'après avoir subi l'épreuve des textes de l'épître elle-même.

Ce résultat rend l'explication de la composition de notre épître plus

---

<sup>a</sup>*Studien und Kritiken*, 1876. Plus tard ce savant s'est déclaré pour l'opinion de Weizsäcker. (*Theol. Literatur-Zeitung*, 1878, p. 359.)

<sup>b</sup>Voir Grafe, *Ueber Veranlassung und Zweck*, etc., p. 38 et 55.

aisée et plus difficile : plus aisée, car on comprend sans peine comment Paul a pu instruire une église inconnue, si elle rentrait dans le domaine que lui avait assigné le Seigneur ; mais plus difficile, car on est embarrassé de dire dans quel but il a cru devoir répéter par écrit à cette église tout ce qu'elle devait déjà savoir.

## III. L'épître

Pour étudier le mode de composition de cet écrit qui a mis pour la première fois en relation directe l'apôtre et l'église, nous aurons à considérer trois points :

1. son auteur ;
2. les circonstances de sa vie dans lesquelles Paul l'a composé ;
3. l'occasion qui lui a mis la plume à la main et le but qu'il s'est proposé.

Nous continuerons à n'interroger notre épître qu'autant que les données qu'elle peut fournir n'exigent aucune discussion exégétique.

### 1. L'auteur

L'auteur déclare lui-même être Paul, l'apôtre des Gentils (1.1-7; 11.13; 15.15-20). L'envoi de cette lettre rentre, selon lui, dans l'accomplissement du mandat qu'il a reçu, « d'amener tous les païens à l'obéissance de la foi » (1.5).

La tradition unanime de l'Eglise est d'accord avec cette affirmation de l'auteur.

Entre les années 90 et 100 de notre ère, *Clément*, presbytre de l'église de Rome, reproduit, au ch. 35 de son épître aux Corinthiens, le tableau des vices des païens, tel qu'il est tracé [Rom.1](#) ; il applique dans le ch. 38 aux circonstances de son temps les exhortations qui sont adressées aux forts et aux faibles dans le ch. 14 de notre épître. Notre lettre était donc déposée dans les archives de l'église de Rome et reconnue comme écrit de l'apôtre dont elle porte en tête le nom.

Il est indubitable qu'en écrivant le ch. 3 de l'épître dite *de Barnabas* (écrite probablement en Egypte vers 96), l'auteur avait présent à l'esprit [Rom.4.11](#) et suiv. : « Je t'ai placé comme père des peuples croyant au Seigneur en état d'incirconcision. » Il n'y a dans la Genèse ([Gen.17.5](#)) rien de semblable à cette expression des Romains et de Barnabas : τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας.

Les lettres d'*Ignace* reproduisent plusieurs fois l'antithèse des deux origines de Jésus, comme fils de David et comme Fils de Dieu, [Rom.1.3-4](#).

Dans le *Dialogue avec Tryphon*, ch. 27, Justin, vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, répète l'énumération des nombreux passages bibliques par lesquels saint Paul démontre, [Rom.3](#), la corruption naturelle de l'homme.

L'épître à *Diognète* dit, ch. 9, non sans allusion à [Rom.5.18-19](#) : « Afin que l'iniquité de plusieurs soit couverte par un seul juste et que la justice d'un seul justifie plusieurs pécheurs. »

Les *églises de Lyon et de Vienne*, dans leur lettre aux églises du Pont (vers 177), disent de leurs martyrs (Eus. V, 1) : « Démontrant réellement *que les souffrances du temps présent*, » etc. ([Rom.8.18](#)).

Plusieurs traits du tableau des infamies païennes, [Rom.1](#) reparaissent dans les *Apologies* d'*Athénagore* et de *Théophile*, peu après le milieu du II<sup>e</sup> siècle. Le second cite textuellement [Rom.2.6-9](#) et [Rom.13.7-8](#).

Le *Canon* dit *de Muratori* (entre 170 et 180) place l'épître aux Romains parmi les écrits de l'apôtre Paul, que reçoit l'Eglise et qui doivent être lus

publiquement.

Les citations d'*Irénée* (56 fois), de *Clément d'Alexandrie* et de *Tertullien* sont très nombreuses. C'est chez *Irénée* que Paul est pour la première fois désigné nommément comme l'auteur (*Adv. Hæres.* III, 16, 3.).

Au III<sup>e</sup> siècle, *Origène* et au IV<sup>e</sup> *Eusèbe* ne font mention d'aucun doute existant sur l'authenticité.

Le témoignage des hérétiques n'est pas moins unanime que celui des Pères. *Basilide*, *Ptolémée*, et tout particulièrement *Marcion*, dès la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, font usage de notre épître, comme d'un document apostolique incontesté.

Dans toute la suite des siècles, deux seuls théologiens se sont élevés contre ce témoignage unanime de l'Eglise et des sectes. Ce sont l'Anglais *Evanson* ; dans un écrit sur les évangiles, au siècle passé, et de nos jours, en Allemagne, *Bruno Bauer*. Ils demandent : 1. Pourquoi l'auteur des Actes des apôtres ne dit pas un mot d'un écrit de cette importance ? — Mais le livre des Actes n'était la biographie ni de Paul, ni d'aucun apôtre. 2. Comment concevoir les nombreuses salutations du ch. 16, adressées à une église dans laquelle Paul n'avait jamais vécu ? — Mais, étant admis que cette feuille de salutations appartient vraiment à notre épître, l'apôtre ne pouvait-il pas avoir connu en Grèce et en Orient toutes ces personnes qui actuellement habitaient Rome ? Nous constatons le fait pour *Aquila* et *Priscille*. 3. Comment admettre l'existence à Rome d'une église aussi considérable que le suppose notre épître, avant l'arrivée de tout apôtre dans cette ville ? — La fondation de l'église d'Antioche nous a offert un précédent suffisant pour résoudre cette objection.

Le témoignage unanime de l'Eglise est pleinement confirmé par la grandeur magistrale et par la puissance vraiment apostolique de l'œuvre elle-même, ainsi que par son entière conformité de pensée et de style avec les autres écrits reconnus de l'apôtre.

## 2. La date

Les circonstances extérieures dans lesquelles cette lettre a été composée sont aisées à constater :

1. Paul n'a point encore visité Rome (1.10-13) ; ainsi est exclue toute date *postérieure* au printemps de l'an 62, où il arriva pour la première fois dans cette ville.

2. L'apôtre touche au terme de son ministère en Orient. De Jérusalem jusqu'en Illyrie, il a tout rempli de la prédication de l'Évangile du Christ ; il ne lui reste plus à cette heure qu'à chercher un champ de travail du côté de l'Occident, à l'extrémité de l'Europe, en Espagne (15.18-24). Paul n'eût pu écrire ces paroles *avant* la fin de son séjour à Ephèse, qui dura probablement de l'automne 54 à la Pentecôte 57.

3. Au moment où il écrivait, il disposait encore de sa personne ; car il discutait librement ses plans de voyage (15.23-25). C'était donc à une époque *antérieure* au moment où il fut arrêté à Jérusalem (Pentecôte de l'an 59).

L'espace disponible est ainsi réduit à la courte période de l'an 57 à l'an 59.

4. Au moment où il écrivait, il allait partir pour Jérusalem, afin de remettre à l'église-mère le produit d'une collecte organisée en sa faveur dans toutes les églises de la gentilité (Rom.15.24-28). Lorsqu'il écrivait aux Corinthiens sa 1<sup>re</sup> épître (Pentecôte 57), et un an et demi plus tard (si je ne fais erreur) sa 2<sup>e</sup> (été 58), la collecte n'était pas encore achevée, et il ignorait alors si elle serait assez abondante pour qu'il allât lui-même l'offrir à l'église de Jérusalem (1Cor.16.1-4 ; 2 Cor.8 ; 2Cor.9). Tout est terminé quand il écrit l'épître aux Romains, et la question de sa participation personnelle à cette



mission est décidée (15.28). Cet indice nous conduit aux *derniers moments* qui précéderent son départ de Corinthe pour Jérusalem, départ qui eut lieu au commencement de mars 59.

5. Enfin, nous sommes frappés de l'espèce d'anxiété qui s'exprime dans les paroles 15.30-32 : « Adressez vos prières à Dieu pour moi, afin que je sois délivré de la main des adversaires en Judée. » Nous reconnaissons dans ce passage les pressentiments inquiets qui se faisaient jour dans toutes les églises, à ce moment de la vie de l'apôtre où il allait affronter pour la dernière fois la haine des habitants et des autorités de Jérusalem (comp. Actes.20.22-23; 21.4.10-12). L'épître aux Romains a donc été écrite bien peu de temps avant son départ pour cette ville.

Il ne nous reste, pour achever de préciser la situation extérieure, qu'à déterminer le *lieu* de la composition.

1. 16.1 il recommande Phébé, diaconesse de Cenchrée, le port de Corinthe sur la mer Egée. Il est donc probable que, si ce passage appartient réellement à l'épître aux Romains, Paul écrivait de Corinthe ou du voisinage de cette ville.

2. Il désigne comme son hôte Gaius (16.23). C'est probablement le même personnage que la 1<sup>re</sup> épître aux Corinthiens mentionne (1Cor.1.14) comme l'un des plus anciens convertis de cette ville.

3. Il salue de la part d'Eraste, trésorier de la ville (16.23). Il est vraisemblable que ce personnage est le même que celui qui est mentionné 2Timothée.4.20, en ces termes : « Eraste est demeuré à Corinthe. »

Ces indices nous conduisent avec une grande vraisemblance à désigner Corinthe comme le lieu de la composition. Ce résultat s'accorde avec le précédent, relatif au temps. En effet, il est parlé dans Actes.20.3 d'un séjour de trois mois que Paul fit en Hellas, la partie méridionale de la Grèce dont Corinthe était la capitale, immédiatement avant son départ pour Jérusalem, dans les mois de décembre 58, janvier et février 59. C'est donc

durant ce court moment de repos que l'apôtre, après tant d'agitations et de travaux, trouva le calme nécessaire pour composer un pareil écrit. Le moment était solennel. La première partie de sa tâche d'apôtre était achevée. L'Orient, évangélisé en quelque sorte tout entier, était derrière lui ; devant lui s'ouvrait l'Occident encore couvert des ténèbres du paganisme, mais qui faisait aussi partie du domaine que le Seigneur lui avait assigné. Au milieu de ces ténèbres, un point lumineux brillait au loin, l'église de Rome. C'est sur ce phare qu'il fixe maintenant son regard, en attendant de pouvoir prendre en personne le chemin de l'Italie.

### 3. L'occasion et le but

Autant les interprètes sont d'accord sur l'authenticité et la date de notre épître, autant ils diffèrent quand il s'agit de déterminer l'*intention* qui a dicté cet écrit. Depuis Baur, ce sujet est même l'un des plus controversés dans le champ de l'étude du Nouveau Testament.

Voici comment se pose le problème sous sa forme la plus simple : L'apôtre a-t-il voulu uniquement donner à l'église de Rome un enseignement sur la vérité évangélique, en ne se proposant d'autre but que cet enseignement lui-même ? Ou bien cherchait-il à atteindre par cet écrit quelque résultat pratique, répondant aux besoins particuliers qu'il savait exister dans cette église ou à quelque intérêt, qui le concernât lui-même ? La première solution est la plus ancienne. Ce qui parlera toujours en sa faveur, c'est le caractère général et systématique de cette lettre comparée à toutes ou presque toutes les autres, et le ton absolument calme et didactique de l'exposition, si différent de celui des Galates ou des Colossiens, par ex. Mais on peut alléguer, en faveur du second point de vue, comme l'a fait Baur

avec beaucoup de force, l'exemple des autres épîtres de l'apôtre, qui répondent à des besoins locaux et particuliers, ainsi que la tâche très active et très laborieuse des apôtres, qui ne leur permettait guère de se livrer à des compositions purement didactiques. Ces deux arguments ne sauraient, il est vrai, être décisifs, pour quiconque admet l'authenticité de l'épître aux Ephésiens, puisque cette lettre a précisément ces deux mêmes caractères : de ne répondre à aucun besoin spécial et d'être une œuvre essentiellement didactique.

Pfleiderer a observé récemment qu'il n'y avait pas entre ces deux modes d'explication un contraste aussi exclusif que celui qu'on établit d'ordinaire. L'épître aux Romains, dit-il, peut fort bien être comprise comme un écrit dogmatique et didactique, sans qu'il soit nécessaire pour cela de l'isoler de ses relations historiques avec les circonstances du temps, comme on se le figure communément<sup>a</sup>. Nous acquiesçons pleinement à cette observation, qui nous avait souvent frappé, en faisant l'étude de cette question. Mais nous nous attacherons cependant à ce contraste, relativement vrai, comme à un principe commode de classification. Nous avons en effet à énumérer environ une soixantaine d'auteurs, dont les solutions diffèrent presque toutes par quelque nuance. Pour ne pas se perdre dans un tel chaos, il est bien nécessaire de classer ces solutions. Nous rangerons donc dans la première classe les auteurs qui donnent positivement à l'épître aux Romains un but local et pratique ; dans la seconde, ceux qui y voient un écrit essentiellement didactique qui quoique envoyé à une église particulière, lui est adressé comme représentante de l'Eglise entière.

#### PREMIÈRE CLASSE.

On peut compter une dizaine de réponses faites à cette question : Quel but spécial se proposait l'apôtre en écrivant l'épître aux Romains ? Et ces

---

<sup>a</sup>Ueber Adresse, Zweck und Gliederung des Briefs Pauli an die Römer. *Jahrb. für protest. Théologie*, 1882, III.

réponses peuvent se répartir en quatre groupes :

1. Les uns pensent que l'apôtre voulait exercer une action sur une église essentiellement judaïsante de tendance ;
2. d'autres, qu'il avait en vue une église dans laquelle régnait déjà l'esprit paulinien ;
3. les troisièmes se représentent l'église sur laquelle Paul voulait agir, comme partagée à peu près également entre les deux tendances ;
4. on a expliqué enfin le but de l'épître comme restant absolument en dehors de ce contraste et déterminé par des circonstances propres à l'auteur lui-même.

*Premier groupe.*

Supposons une église judaïsante ; l'apôtre pouvait désirer de la *gagner* à son point de vue universaliste, spécialement peut-être en vue de l'appui qu'elle devrait lui prêter. C'est à cette idée générale que reviennent les quatre nuances que nous allons examiner.

1. La situation la plus nette est celle qu'a choisie Baur. L'église de Rome était, selon lui, comme nous l'avons vu, en raison de son origine judéo-chrétienne, empreinte d'un esprit légal et particulariste. Sans doute, le temps était passé où les adversaires de Paul prétendaient, comme en Galatie, imposer aux païens croyants la circoncision, ou bien où ils s'efforçaient, comme à Corinthe, de nier l'apostolat de Paul et de dénigrer son caractère. Mais, tout en renonçant à imposer la loi aux païens, on se demandait si ce n'était pas faire tort à Israël et contredire son droit de priorité dans le règne de Dieu, que d'ouvrir la porte à deux battants aux nations païennes, avant qu'Israël lui-même eût été mis en possession du salut ; et à ce point de vue les judéo-chrétiens de Rome envisageaient d'un regard soupçonneux et hostile l'œuvre de Paul chez, les Gentils. Instruit de ces dispositions, l'apôtre, qui se préparait à transférer le siège de sa mission en Occident,

et qui sentait quelle importance aurait pour lui la sympathie de l'église de Rome dans cette nouvelle phase de son œuvre, se décida, dans les dernières heures de son séjour en Grèce, à essayer de frapper un grand coup sur cette église, d'en extirper tous les préjugés judaïsants et de la gagner à son point de vue. On comprend dans cette situation l'importance majeure du morceau ch. 9 à 11, qui dans les explications précédentes, comme celles de Tholuck et de de Wette, n'avaient joué le rôle que d'un simple corollaire. Ce vaste tableau des voies de Dieu dans l'histoire du salut, en montrant dans la réjection actuelle des Juifs le moyen de la conversion des païens et dans celle-ci le moyen de la réhabilitation future d'Israël, était admirablement propre à réconcilier le cœur des judéo-chrétiens avec la mission de l'apôtre chez les Gentils. Quant à l'exposé précédent sur la justice de la foi substituée à celle de la loi (ch. 1 à 8), il était destiné à jeter les bases de l'application que nous venons d'indiquer et dans laquelle se concentrait l'intérêt de la lettre<sup>a</sup>.

Ce travail de Baur<sup>b</sup>, au moment où il parut, produisit un effet semblable à celui que fit huit ans plus tard son travail sur l'évangile de Jean. Le monde savant fut comme fasciné. On se crut en face d'une espèce de révélation. La critique ne se remet que peu à peu de cet éblouissement. Voici les raisons qui de plus en plus la portent à se raviser : 1° On s'est toujours plus convaincu qu'un grand nombre de passages de l'épître elle-même témoignent de l'origine païenne et de la tendance paulinienne de la majorité de l'église de Rome et que les explications par lesquelles Baur et ses disciples cherchent à donner un autre sens à ces paroles sont de pures impos-

---

<sup>a</sup>Dans son *Paulus*, Baur s'exprime ainsi : « L'intention de l'apôtre est de réfuter si radicalement le particularisme juif, qu'il reste là comme un arbre déraciné dans la conscience du siècle... Nullité absolue de toute prétention fondée sur le particularisme : voilà l'idée-fondamentale de l'écrit. » (*Paulus*, éd., I, p. 380.)

<sup>b</sup>Baur : *Tubinger Zeitschrift*, 1836, III : Ueber Zweck und Ver-anlassung des Römerbriefs. C'est là le travail primitif que l'auteur a reproduit dans son *Paulus*, 1<sup>re</sup> éd., 1845, et plus tard complété dans les *Theol. Jahrb.*, 1857. L'auteur a peu à peu adouci la conception première; on s'en aperçoit surtout dans son dernier exposé : *Das Christenthum und die christl. Kirche*, etc, 1860, p. 62 et suiv.

sibilités<sup>a</sup>. 2° Une tentative de conquête dans un domaine étranger, comme celle que Baur attribue à Paul, n'est guères compatible avec le principe, professé par lui dans notre épître même, de ne point *bâtir sur le fondement posé par autrui*. Dans ce cas Paul ferait même pis encore : il chercherait à s'introduire dans une maison déjà bâtie afin de s'y installer avec tout son état-major d'aides apostoliques ; le but justifierait-il le moyen ? — 3° L'idée que Baur prête aux chrétiens de Rome, le devoir de différer la prédication de l'Évangile aux païens jusqu'à ce que tout Israël soit devenu croyant, est une conception dont il ne se trouve pas la moindre trace, ni dans le N. T., ni dans aucun ouvrage de l'antiquité chrétienne. D'ailleurs, retirer aux Gentils la prédication du salut jusqu'à ce qu'il plût aux Juifs de se convertir, eût été une aggravation monstrueuse de la prérogative israélite, et nullement, comme Baur essaie de le faire croire, une atténuation des anciennes prétentions judaïsantes. — 4° Ce point de vue ne saurait rendre compte de l'enseignement détaillé qui ouvre l'épître (chapitres 1 à 8), ni en particulier du tableau de la corruption des païens (ch. 1). Schwegeler n'a-t-il pas eu raison de dire « que la dépense des moyens eût été disproportionnée au but à atteindre ? » Il n'est pas moins impossible d'expliquer à ce point de vue l'utilité de la partie morale, surtout du ch. 12. — 5° Le ton de cet écrit est trop calme et son exposition trop systématique pour qu'on puisse lui attribuer une intention de conquête et y voir quelque chose de semblable à une mine destinée à faire sauter les remparts d'une position ennemie. — 6° Cette explication aboutit même à compromettre le caractère moral de saint Paul. Ce que Baur n'avait pas dit, son disciple Holsten l'avoue aujourd'hui nettement<sup>b</sup>. Après avoir cité cette parole de Volkmar : « Que l'épître aux Romains est le fruit *le plus mûr* de l'esprit de Paul, » ce savant

<sup>a</sup>Voici comment s'exprime Pfeleiderer dans son récent travail : « Je n'ai jamais pu surmonter mes doutes relativement au caractère judéo-chrétien dominant de l'église de Rome, généralement admis depuis Baur. Les raisons qui appuient l'opinion contraire m'ont toujours paru trop fortes, et les moyens par lesquels on cherchait à les écarter, trop peu naturels pour être approuvés » (p. 487).

<sup>b</sup>Dans son article : *Der Gedankengang des Römerbriefs, Jahrb. f. prot. Theol.*, 1879.

ajoute : « Mais en même temps il faut bien reconnaître qu'il n'en est pas le produit le plus pur. Sous la pression d'un besoin pratique, celui de réconcilier les judéo-chrétiens avec son évangile. . . , Paul ne s'est pas maintenu — et lui-même le sait fort bien — à la hauteur de sa propre pensée, . . . il a émoussé le tranchant de son évangile. » Pour soutenir l'explication de Baur et de son école, il faut donc en venir à faire de l'épître aux Romains une œuvre de jésuitisme ; nous pensons que par ce seul fait la solution est jugée.

Pour appuyer son point de vue, Baur en a appelé au témoignage d'Hilaire (*Ambrosiaster*), qui dit des Romains : « Lesquels, ayant été mal instruits par les judaïsants, furent aussitôt corrigés (par cette lettre).<sup>a</sup> » Mais il a été facile de montrer que l'opinion d'Hilaire était toute différente de celle de Baur, puisque, d'après le premier, les judaïsants qui avaient induit en erreur les Romains au sujet de la loi, auraient appartenu au même parti que ceux qui avaient troublé Antioche et la Galatie<sup>b</sup>, tandis que, d'après Baur, ceux de Rome auraient élevé des prétentions toutes différentes.

Le point de vue de Baur, plus ou moins adouci, est resté celui de Schweigler<sup>c</sup>, Kreele<sup>d</sup>, Lipsius<sup>e</sup>, Schenkel<sup>f</sup>, Hausrath<sup>g</sup>, Holsten<sup>h</sup>, etc.

II. Les difficultés qui avaient déjà engagé Baur lui-même à adoucir son opinion première, ont conduit, un groupe de critiques qui en général s'associent à son point de vue, à ne conserver que certains éléments de sa manière de voir. On n'attribue plus à l'église de Rome l'idée étroitement particulariste que Baur lui avait prêtée. On pense seulement qu'elle éprouvait une certaine inquiétude à l'égard de Paul et de son œuvre missionnaire, et en même temps on accentue avec force le besoin que devait éprouver

---

<sup>a</sup> *Qui, male inducti, statim correcti sunt. . .*

<sup>b</sup> Philippi a rappelé cette expression : *Hi sunt qui et Galatas subverterant. . .*

<sup>c</sup> *Das nachapostolische Zeitalter*, 1846.

<sup>d</sup> *Der Brief an die Römer*, 1845.

<sup>e</sup> Dans la *Protestantenbibel*, 1872.

<sup>f</sup> Dans le *Bibellexicon*, 1875.

<sup>g</sup> *Apostel Paulus* (2<sup>e</sup> éd.). 1872, et *Neutest. Zeitgesch.* (2<sup>e</sup> éd.), 1875.

<sup>h</sup> *Der Gedankengang des Römerbriefs, Jahrb. f. protest Theol*, 1879.

l'apôtre, au moment de transporter son activité en Occident, de s'assurer la sympathie et la coopération de cette église importante. Ce serait donc pour dissiper ces préjugés contre sa doctrine et contre sa mission qu'il aurait écrit l'épître aux Romains. cette idée avait déjà été énoncée par Gredner<sup>a</sup>, qui y ajoutait un trait original, récemment relevé par Holsten : c'est que, en même temps que par sa grande collecte en faveur de l'église de Jérusalem, Paul s'efforçait d'agir favorablement sur la métropole du christianisme oriental, par le moyen de son épître aux Romains il exerçait une action correspondante sur l'église la plus importante de l'Occident. Cet écrit devient ainsi plus qu'un chef-d'œuvre dogmatique ; c'est un grand acte missionnaire. — Le savant qui a développé avec le plus de succès cette idée, jetée par Credner, est Mangold<sup>b</sup>. Pour apaiser les inquiétudes que faisaient éprouver aux judéo-chrétiens de Rome la doctrine et l'œuvre de Paul, il expose avec soin la première dans les chapitres 1 à 8, et, après avoir posé cette base, il justifie la seconde dans les chapitres 9 à 11. L'épître serait ainsi une prise de possession de l'église romaine au profit de l'apostolat de saint Paul. Cette manière de voir a obtenu un assentiment assez général ; elle avait déjà été esquissée par M. Reuss<sup>c</sup>, quand il comparait le rôle futur de Rome en Occident au rôle d'Antioche en Orient ; elle est aujourd'hui suivie par MM. Ritschl<sup>d</sup>, Sabatier<sup>e</sup> et d'autres. Mais elle tombe d'elle-même dès qu'il est reconnu que l'église romaine n'était ni judéo-chrétienne d'origine, ni judaïsante de tendance. De plus il est difficile de comprendre à quoi aurait servi dans ce sens un exposé aussi considérable de la doctrine de Paul que celui des chapitres 1 à 8. A quoi bon, en particulier, pour justifier le salut par la foi aux yeux des partisans du salut par les œuvres, le tableau des abominations du monde païen au chap. 1 ? Et comment trouver une trace de polémique anti-judaïque dans la seconde

---

<sup>a</sup>*Einleitung in's N. T.*, 1836.

<sup>b</sup>*Der Römerbrief und die Anfänge der röm. Gemeinde*, 1866.

<sup>c</sup>*Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 1842.

<sup>d</sup>*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1866

<sup>e</sup>*L'Apôtre Paul*, 1870 et 1881.



partie du ch. 8? Il en est de même de la partie morale depuis le ch. 12. S'il ne s'agissait que de montrer comment la foi au salut gratuit assure la moralité, cela avait été fait surabondamment dans le morceau 6.1 à 8.17.

III. L'intention de gagner l'église judaïsante de Rome, soit en général à l'enseignement de Paul, soit spécialement à sa mission en Occident, rencontrant de trop fortes difficultés, on a cherché un nouvel adoucissement au but que se proposait l'apôtre. Il se serait uniquement proposé, vis-à-vis d'une église judéo-chrétienne nullement hostile, mais non encore suffisamment éclairée, de l'élever à la hauteur du pur spiritualisme évangélique, ce qui ne pouvait manquer de la prédisposer en faveur de son travail missionnaire. Hilaire disait déjà dans ce sens : « Les chrétiens de Rome s'étaient laissé imposer les rites mosaïques, comme si en Christ on ne trouvait pas le salut complet ; Paul voulut leur enseigner le mystère de la croix de Christ, qui ne leur avait pas encore été exposé. » C'est à peu près là le point de vue de Thiersch<sup>a</sup>, de J. Köstlin<sup>b</sup> et de Beyschlag<sup>c</sup>, chacun de ces auteurs ajoutant quelque trait particulier à l'idée commune. Ainsi, d'après Thiersch, la fondation de l'église judéo-chrétienne de Rome remonterait à saint Pierre ; mais celui-ci n'aurait pu lui communiquer la pleine connaissance de la vérité évangélique, et Paul achèverait dans l'épître aux Romains ce que son collègue avait commencé. D'après Köstlin aussi, l'Eglise était déjà jusqu'à un certain point instruite. Il n'y a pas à s'étonner si l'apôtre omet dans son épître plusieurs éléments essentiels de l'enseignement chrétien. Quant à Beyschlag, auquel s'est rattaché en Angleterre M. Jowett<sup>d</sup>, il se représente, nous l'avons vu ; l'église romaine comme composée d'anciens prosélytes, convertis d'abord du paganisme au judaïsme, et il suppose qu'ils étaient restés à moitié chemin dans l'intelligence de la vérité chrétienne. Sans être judaïsants, à la façon des adversaires de Paul,

---

<sup>a</sup>*Die Kirche im apostolischen Zeitalter*, 1852, 1879.

<sup>b</sup>*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856.

<sup>c</sup>*Studien und Kritiken*, 1867, IV ; *Handwörterbuch des Biblischen Alterthums*, de Riehm.

<sup>d</sup>Comp. Farrar, II, 169.

ils ne connaissaient l'Évangile qu'imparfaitement, comme les chrétiens de l'église palestinienne primitive. Paul a voulu travailler à déchirer les derniers voiles et à les affranchir complètement. C'est à cette forme d'explication que nous pouvons rapporter aussi les opinions de Van Hengel et de Grau, d'après lesquels l'église romaine, judéo-chrétienne modérée à la manière de Pierre, devait être, par l'enseignement de notre épître, mise en garde et puissamment armée contre l'invasion des judaïsants extrêmes. Nous avons déjà reconnu la fausseté des présuppositions historiques qui servent, de base à ces explications<sup>a</sup> ; nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps.

On voit comment le tranchant de la polémique anti-judaïque primitivement admise par Baur, a été graduellement émoussé. A l'agression positive a été substituée la simple apologie du paulinisme (Mangold), puis un paisible et bienveillant enseignement destiné à achever l'instruction encore imparfaite de l'Église (Thiersch). De là à abandonner toute conception polémique et à se représenter l'église comme en pleine harmonie de vues avec l'apôtre, c'est-à-dire comme pagano-chrétienne dans sa majorité, il n'y avait plus qu'un pas. C'est là l'idée sur laquelle reposent les solutions comprises dans le groupe suivant.

#### *Deuxième groupe.*

Ce groupe renferme quatre modes d'explication.

I. Comme l'avait déjà essayé Lutterbeck<sup>b</sup>, Weizsäcker<sup>c</sup> a cherché à concilier la situation d'une église paulinienne de principes, avec le caractère anti-judaïque qu'il ne peut s'empêcher de reconnaître dans toute la tenue de l'épître. Pour cela il admet, que l'église de Rome se trouvait à ce moment-là dans une situation analogue à celle des églises de Galatie

---

<sup>a</sup>Voir ⇒ et suiv.

<sup>b</sup>*Die neutestamentlichen Lehrbegriffe*, 1852.

<sup>c</sup>*Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1876, II : Ueber die älteste römische Gemeinde.

ou de Corinthe. « Elle n'était pas judaïsante, mais elle était travaillée par des judaïsants. » C'est exactement la position que décrit un peu plus tard l'apôtre, quand de Rome même il écrit le premier chapitre de l'épître aux Philippiens. Le but de Paul n'est donc pas, comme dans l'explication de Baur, de conquérir, mais de conserver. Il n'attaque pas, il défend. Ainsi s'explique aisément l'exposé approfondi de la justice de la foi et de la sanctification chrétienne (ch. 1 à 8), aussi bien que le tableau de l'histoire du salut dans le morceau ch. 9 à 11, dont le but est de montrer comment il arrive que, lors même que l'évangile du salut gratuit est la vérité divine, il a pu être néanmoins rejeté par les Juifs, le peuple élu. Le but de ce morceau n'a donc, comme l'on voit, rien de commun avec l'intention, attribuée à l'apôtre depuis Baur, de justifier sa propre pratique missionnaire. — L'opinion de Weizsäcker a exercé une grande influence sur la critique. Elle a obtenu l'assentiment de Harnack<sup>a</sup>, Schurer<sup>b</sup>, Kneucker<sup>c</sup>, Grafe<sup>d</sup>, etc. On éprouve comme un sentiment d'apaisement après avoir lu ce beau travail, si judicieux, si impartial ; on se sent enfin à l'abri du souffle violent, de l'esprit de parti pris, qui domine la critique depuis quarante ans. Cependant, nous l'avouons, il ne nous est pas possible d'adhérer à cette solution. Si notre épître eût été motivée par une violente agression judaïsante, il devrait y avoir quelque trace de ce fait dans le cours de la lettre, et particulièrement dans le passage d'introduction 1.8-15. Saint Paul y félicite les Romains de leur foi, et il ne ferait pas la moindre allusion aux dangers que cette foi court en ce moment même ! Il dit ensuite qu'il désire fortifier ses lecteurs et se fortifier lui-même avec eux, et là même encore il ne dirait pas un seul mot de l'agression qui motive sa lettre ! Ce procédé, dans lequel Grafe veut voir de la délicatesse<sup>e</sup>, serait entaché de dissimulation. La partie morale, depuis le chapitre 12, n'offre également aucune trace de ten-

<sup>a</sup>*Zeitschr. f. Kirchengesch.*, II, p. 56 et suiv.

<sup>b</sup>*Theol. Literatur-Zeit.*, 1878, p. 359.

<sup>c</sup>*Anfänge des römischen Christenthums*, 1881.

<sup>d</sup>*Ueber Veranlassung und Zweck des Römerbriefs*, 1881.

<sup>e</sup>*Ueber Veranlassung...*, p. 60.

dance polémique. Weizsäcker reconnaît le fait, mais il l'explique en disant que la légalité judaïque venait seulement d'être importée dans l'église et n'avait pas encore affecté sa vie morale. Cette réponse n'est pas suffisante ; car c'est précisément par les formes et les observances que le ritualisme s'efforce d'agir. Dans l'épître aux Galates, écrite dans une situation analogue à celle que suppose Weizsäcker, la polémique anti-judaïque est tout aussi accentuée dans la partie morale que dans l'exposé doctrinal ; comp. Gal.5.6 et suiv. ; puis v. 14, et surtout ces remarques interjetées, v. 18 : « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la loi ; » v. 23 : « La loi n'est point contre ces choses » (les fruits de l'Esprit) ; comp. encore Gal.6.12-16<sup>a</sup>. Il n'y a qu'un seul passage dans toute l'épître aux Romains où Paul mette l'église en garde contre une attaque judaïste ; c'est Rom.16.17-20 ; et là cette attaque est présentée seulement comme un fait probable et encore à venir<sup>b</sup>. Nous ne voyons pas non plus comment le premier morceau de l'épître, la description des aberrations religieuses et morales du monde païen, rentrerait dans le but supposé par Weizsäcker. Or ce n'est pas là une digression ; c'est le point de départ indispensable de toute l'exposition suivante. Il en est de même de la seconde partie du ch. 8 (la prédestination et la consommation du salut), morceau dont le développement dépasse tellement le *point d'attaque*, comme dit Weiss (p. 32), qu'il ne paraît nullement motivé. — Enfin, malgré toute l'habileté de Weizsäcker, il ne nous paraît pas avoir rendu un compte suffisant de la différence complète entre le ton calme et purement didactique de l'épître aux Romains, et celui si brusque et si véhément de l'épître aux Galates.

II. Il est un autre moyen de concilier le caractère pagano-chrétien de l'église avec la tendance anti-judaïque de l'épître. C'est la solution qu'avait déjà proposée Erasme au temps de la Réformation et qu'ont reproduite de

---

<sup>a</sup>Ce que Grafe répond à cette objection, p. 94, ne me paraît pas convaincant.

<sup>b</sup>Nous discuterons dans l'exégèse la question de savoir si ce passage appartient ou non à notre épître.

nos jours Philippi<sup>a</sup> (1<sup>re</sup> éd.), Tholuck (dans la dernière)<sup>b</sup> et Jatho<sup>c</sup>. Paul, qui s'était vu poursuivi par les émissaires judaïsants à Antioche, en Galatie, à Corinthe, devait prévoir leur prochaine arrivée à Rome ; et comme, dans la prévision d'un siège, on fortifie les remparts et les murailles d'une ville, ainsi l'apôtre se propose, par l'enseignement puissant et décisif contenu dans notre épître, de *fortifier* l'église de Rome et de la mettre en état de résister victorieusement à l'assaut qui la menace. — Rien de plus naturel que cette situation, et de plus simple que ce but *préventif* de notre épître. Cette explication s'accorde parfaitement avec l'expression de *fortifier*, dont se sert plusieurs fois l'apôtre lui-même pour énoncer l'effet qu'il veut produire (1.11; 16.25). Nous demandons seulement : 1<sup>o</sup> Une œuvre si considérable a-t-elle pu être composée uniquement en vue d'un besoin futur et éventuel ? 2<sup>o</sup> Les besoins d'une polémique anti-judaïque peuvent-ils rendre compte de l'épître entière (ch. 1, 8, 12) ? 3<sup>o</sup> Enfin, si c'était là le motif de l'épître, Paul pourrait-il se contenter d'y faire une seule et courte allusion (16.17-20), et cela tout à la fin de l'épître, selon le procédé de ceux qui ne mettent la vraie pensée de leur lettre que dans le post-scriptum ?

III. Reconnaissant aussi l'origine païenne de l'église de Rome et le caractère paulinien de sa foi, Théod. Schott<sup>d</sup>, et Riggenbach<sup>e</sup> pensent que le but de l'épître est tout simplement de réveiller et de vivifier sa sympathie pour l'œuvre de Paul, au moment où il va passer en Occident et où l'appui de cette église lui sera nécessaire. — Mais c'est bien alors que le luxe des moyens devient étonnant. Quoi ! Démontrer de front dans huit grands chapitres la vérité de l'évangile de Paul à une église paulinienne, dans le but d'obtenir sa sympathie et sa coopération missionnaire ! Ne serait-ce pas là une peine bien superflue ?

<sup>a</sup> *Commentar über d. Br. an die Römer*, 1848.

<sup>b</sup> *Auslegung der Briefs P. an die Römer*, 1856.

<sup>c</sup> *Römerbrief*, 1859.

<sup>d</sup> *Der Römerbrief, seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt*, 1858.

<sup>e</sup> *Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche* (compte-rendu de l'ouvrage de Mangold), 1866.

Il est vrai que Schott cherche à remédier à cet inconvénient. Il imagine une objection que l'on aurait élevée contre la future mission de Paul en Occident. L'Orient, dit-il, était plein de communautés juives, de sorte qu'en travaillant dans ces contrées pour les païens, Paul travaillait pourtant toujours, jusqu'à un certain point, au milieu des Juifs et pour eux. Il en était tout autrement en Occident, où les Juifs n'étaient pas si abondamment répandus. Ici l'œuvre de Paul allait infailliblement faire divorce complet avec le peuple juif, et Paul, pressentant les objections qui résulteraient de ce nouvel état de choses, écrit l'épître aux Romains pour les prévenir. — Mais la différence que Schott établit sur ce point entre l'Orient et l'Occident, ne repose sur aucun témoignage historique. Et « quels étranges croyants, demande avec raison Beyschlag, que ces chrétiens de Rome, d'origine païenne, qui, tout en jouissant eux-mêmes des grâces du salut, s'imagineraient que ces grâces ne peuvent être offertes aux autres païens occidentaux qu'après qu'Israël aura été converti en entier ! »

IV. Une solution originale, qui appartient encore à ce groupe d'interprétations, a été présentée par Ewald<sup>a</sup>. Suivant lui, le christianisme était demeuré jusqu'ici comme enveloppé dans la religion juive ; mais Paul commençait, à redouter les conséquences de cette solidarité. Car il prévoyait le duel à outrance qui allait s'engager entre l'empire romain et le peuple juif de plus en plus fanatisé. L'épître aux Romains est écrite dans le but de rompre le lien trop étroit et compromettant qui unissait encore l'Eglise à la Synagogue, et qui menaçait d'entraîner celle-ci dans de folles entreprises. Le but pratique de l'écrit apparaîtrait au chapitre 13, dans l'exhortation adressée aux chrétiens *d'être soumis aux puissances supérieures établies de Dieu* dans le domaine politique, et l'épître entière serait destinée à démontrer l'incompatibilité profonde entre l'esprit juif et l'esprit chrétien, et à servir de base à cette application. On ne peut s'empêcher d'admirer dans cette construction l'originalité du génie d'Ewald. Mais on ne saurait se ré-

---

<sup>a</sup> *Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, 1857.

soudre à donner une importance aussi décisive à l'avertissement du chapitre 13 ; car ce passage n'est qu'une subdivision de l'enseignement moral, qui n'est lui-même que la seconde partie de l'exposé didactique. La position subordonnée de ce passage ne permet pas d'y voir l'idée essentielle de l'épître.

*Troisième groupe.*

Avant et après toutes les solutions que nous venons d'indiquer, on a proposé de n'expliquer l'épître aux Romains ni par les besoins d'une église judaïsante, ni par ceux d'une église paulinienne ; l'on s'est plutôt représenté la communauté romaine comme mélangée des deux éléments, juif et païen, en proportions à peu près égales. A ce point de vue, il était naturel d'attribuer à l'épître un but de conciliation. C'est ce que faisaient déjà saint Jérôme et saint Augustin (dans leurs commentaires sur l'épître aux Galates). Au moyen-âge, Raban-Maure et Abélard suivent leurs traces. Dans les temps modernes, plusieurs s'approprient cette solution. Hug<sup>a</sup> suppose qu'après l'exil infligé aux Juifs par Claude, ce nouveau lien fut nécessaire pour réunir en un seul corps les chrétiens d'origine juive qui venaient de rentrer à Rome et ceux d'origine païenne. D'après Flatt<sup>b</sup>, l'apôtre veut travailler à resserrer l'unité de l'église, en montrant comment l'Evangile satisfait également et les besoins des Juifs et ceux des païens. C'est à peu près dans le même sens que Bertholdt, Schott, Klee, Hensen décident la question (voir Grafe) ; les trois premiers dans leurs Introductions ou Commentaires (1819 et 1830), le dernier dans sa vie de l'apôtre Paul (1830). Delitzsch<sup>c</sup> pense que Paul a voulu apaiser les frottements pénibles qui se produisaient entre croyants juifs et croyants païens. Hodge<sup>d</sup>, le célèbre commentateur américain, suppose aussi qu'il s'élevait parfois entre

---

<sup>a</sup> *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 1826.

<sup>b</sup> *Commentar über d. Römerbrief*, publié en 1825 après sa mort (1821).

<sup>c</sup> *Zeitschr. f. luther. Theol.*, 1849.

<sup>d</sup> *Commentaire sur l'épître aux Romains* (1835), traduit en 1840.

les croyants des deux origines, soit sur la doctrine, soit sur la discipline, des conflits que Paul a voulu calmer. D'après Baumgarten-Crusius<sup>a</sup>, Paul veut unir les croyants des deux origines au service de l'œuvre commune.

Chose singulière ! Ce sont quelques-uns des disciples de Baur qui se font à cette heure les défenseurs de cette solution, comme s'ils ne pouvaient ni méconnaître l'erreur de leur maître, ni rompre complètement avec la ligne tracée par lui. Nous avons déjà cité quelques expressions de Volkmar qui renferment, cette idée. Mais nous voulons surtout parler de Hilgenfeld et de Pfleiderer. Le premier<sup>b</sup> trouve dans l'épître même la preuve que, quant au nombre, les deux partis étaient à peu près égaux. Mais les Juifs y dominaient par leur richesse et la conscience de leurs prérogatives ; et l'intention de Paul a été de rapprocher cette riche aristocratie judéo-chrétienne de la nombreuse *plebs* d'origine païenne. Le dernier travail publié sur la question est celui de Pfleiderer<sup>c</sup>. Tout en admettant, comme Hilgenfeld, la parité des deux partis, il renverse la relation établie entre eux par celui-ci. Ce sont bien plutôt les croyants païens qui, remplis du sentiment de leur force spirituelle et fiers de leur nombre toujours croissant, menacent d'opprimer et même d'exclure le parti juif. Celui-ci, se voyant méprisé, et de plus, scandalisé souvent par les écarts moraux des croyants païens, ne se sent plus un avec une telle église et commence à regarder en arrière vers la synagogue. Il faut les apaiser, les réconcilier avec les païens et en même temps rappeler ceux-ci à l'humilité et à la sévérité morale de l'Évangile : tel est le but de l'épître. On voit que l'apôtre a constamment « un œil dirigé vers les judéo chrétiens, l'autre vers les croyants d'entre les païens. » S'il présente l'Évangile de la grâce comme l'accomplissement de la loi et des prophètes, c'est pour pouvoir l'élever comme la bannière propre à réconcilier les deux partis en lutte. Dans les

---

<sup>a</sup>*Commentar*, 1844.

<sup>b</sup>*Einleitung in das N. T.*, 1875.

<sup>c</sup>Ueber Adresse Zweck und Gliederung des Br. P. an d. Röm. *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1882, III.



parties dogmatiques il cherche surtout à rassurer la conscience des judéo-chrétiens, et dans les parties morales à stimuler celle des pagano-chrétiens. Tout en se tenant constamment au-dessus du contraste, l'épître ne le perd jamais de vue. — Mais ces explications de la lettre aux Romains, sous l'une ou l'autre de ces formes, ne peuvent se rattacher directement qu'au passage 14.1 à 15.13. Or ce morceau nous paraît occuper une place beaucoup trop subordonnée pour qu'il soit possible de lui accorder une importance aussi capitale. En particulier, de toute la construction si habilement esquissée par Pfleiderer, il ne ressort absolument rien dans l'épître elle-même. Il y aurait là comme un constant dessous de cartes que le lecteur devrait deviner. Cela est-il bien naturel ? D'après notre impression, l'épître aux Romains n'a point été écrite en vue d'une question d'église ; c'est l'œuvre du salut, du salut pour Juifs et païens, qu'elle a en vue et veut traiter de front, sans intention accessoire. Son but n'est pas d'expliquer comment les croyants juifs et païens se rapprocheront les uns des autres pour ne former qu'un même corps, mais comment les uns et les autres peuvent être réconciliés avec Dieu et vivre en lui pour être un jour glorifiés avec Christ. Il n'est possible de comprendre ni le chapitre 1 (le tableau des abominations de la vie païenne), ni le ch. 5 (le parallèle entre les chefs des deux humanités), ni le ch. 7 (l'élection et la glorification éternelle des fidèles), ni le ch. 11 (le plan de Dieu à l'égard des Juifs et des païens) à un autre point de vue que celui du salut et de son histoire ici-bas. — Mais, s'il en est ainsi, cette épître s'applique à toutes les églises aussi bien qu'à une seule, et il paraît impossible de justifier la composition de la lettre par les besoins particuliers des chrétiens de Rome. Aussi quelques théologiens distingués de nos jours ont-ils complètement renoncé à le faire, et en sont-ils venus à chercher l'explication de l'épître uniquement dans les besoins personnels et l'initiative propre de l'apôtre.

*Quatrième groupe.*

I. Selon Hoffmann<sup>a</sup>, l'apôtre aurait éprouvé le besoin de se justifier des longs retards qu'avait éprouvés son arrivée à Rome. Ce serait là le but de sa lettre. On le soupçonnait d'éprouver quelque crainte de se présenter à Rome et de risquer sa réputation de prédicateur en venant élever l'étendard de l'Évangile dans un milieu si considérable et si cultivé. Nullement, répond saint Paul. « Je n'ai pas honte de l'Évangile du Christ » (1.16). L'exposé de l'Évangile qui suit cette déclaration, serait destiné à prouver que le message du salut est trop grand et trop glorieux pour que celui qui en est chargé puisse jamais en rougir devant les hommes. En donnant une pareille explication de l'ensemble de notre épître, Hofmann a évidemment confondu la pensée qui a servi à Paul d'entrée en matière, avec le but qu'il s'est proposé dans la composition de la lettre. Le seul enseignement complet et systématique de l'Évangile qu'il ait donné, ne peut avoir été au service de sa défense personnelle.

II. M. Oltramare<sup>b</sup> pense que l'apôtre n'a pas voulu « tomber chez les Romains comme à l'improviste » et sans s'être annoncé auprès d'eux (I, p. 43). « Il a l'intention de prendre cette église pour son point d'appui dans sa grande entreprise de l'évangélisation de l'Occident. Impossible de se procurer un meilleur accueil de la part des chrétiens de Rome qu'en leur adressant un semblable manifeste, témoignage éclatant de l'intérêt qu'il leur porte » (p. 77 et 78). Mais d'autre part, M. Oltramare ne peut s'empêcher d'appeler notre épître *une prédication d'appel* et d'ajouter que le but *immédiat* d'une semblable prédication est certainement de « convertir les lecteurs à la foi ou de les y affermir » (p. 76). Comment accorder ce nouveau but avec le premier ? Saint Paul n'a pourtant pas fait une prédication d'appel *dans le but* de se procurer à lui-même un meilleur accueil de la part de l'église de Rome ? L'Évangile ne peut être que but, jamais moyen, pas même en vue de la plus excellente œuvre. Le fait est qu'un simple billet confié à Phébé eût suffi à l'apôtre pour se mettre en relation avec les Ro-

---

<sup>a</sup>Der Brief P. an die Rømer, 1868.

<sup>b</sup>Commentaire sur l'Ep. aux Romains, par Hugues Oltramare, 1881.

mains et se recommander à leur affectueux accueil.

III. Meyer avait exprimé l'idée que Paul, parvenu au terme de sa grande lutte avec les judaïsants, avait éprouvé le besoin d'exposer par écrit l'Évangile, tel qu'il le concevait à la suite de cette profonde crise et comme il l'aurait prêché à Rome, s'il eût pu s'y rendre en ce moment personnellement. Weiss, dans la sixième édition du commentaire de Meyer qu'il vient de publier, non sans remanier profondément cet ouvrage, se rattache à l'idée de son devancier et la développe. Les dons particuliers de l'apôtre devaient lui faire sentir le besoin de se rendre à lui-même un compte précis du gain spirituel qui résultait pour lui de la lutte de ces dernières années et de le fixer par écrit. Ce n'est nullement, un besoin polémique ou apologétique, provenant de la situation de l'église de Rome, qui imprime parfois à cet exposé une forme polémique ou apologétique. Il faut plutôt chercher la cause de ce fait dans la manière dont s'étaient développées ses propres intuitions. Que s'il adresse cette lettre à l'église de Rome, ce n'est pas seulement parce qu'il avait pour cela une occasion extérieure ; c'est surtout à cause de la grande importance qu'il attribuait à cette église. Son regard perçant discernait le rôle qu'elle devait jouer, comme centre futur des églises de la gentilité, rôle semblable à celui de Jérusalem dans le passé, comme centre du judéo-christianisme. C'est ainsi qu'il écrit à l'église de la capitale du monde cette lettre destinée à établir l'accord de la nouvelle doctrine du salut gratuit avec la révélation de l'Ancien Testament et les prérogatives d'Israël. — On ne peut mieux dire à ce point de vue. Mais ce point de vue lui-même peut-il satisfaire ? Il s'agit pour l'apôtre de se rendre compte à lui-même pour lui-même de ses acquisitions spirituelles durant le temps de la lutte. Ne peut-il le faire qu'en prenant la plume ? Et, d'autre part, c'est pourtant de l'église de Rome qu'il s'agit à ses yeux, à cause de sa grande importance future. Quelle est exactement la relation entre ce second motif et le premier ? L'apôtre n'a pourtant pas fait de l'église de Rome un moyen ou une occasion de se mettre au clair avec lui-même ! Cette juxtaposition

peu nette des deux motifs ne prouve-t-elle pas l'insuffisance et de l'un et de l'autre ?

Nous avons épuisé toutes les solutions appartenant à la première classe, c'est-à-dire qui cherchent à justifier la composition de l'épître par un besoin particulier soit de l'église, soit de l'auteur, et aucune n'a répondu complètement à la grandeur de l'œuvre à expliquer. Ce résultat est conforme à l'impression qu'a produite dès le commencement l'épître aux Romains sur la plupart de ceux qui l'ont étudiée. En face d'un enseignement si évidemment systématique, il ne leur est pas venu à l'idée de voir dans cette lettre autre chose qu'un écrit destiné à mettre en lumière aux yeux des chrétiens de Rome *le vrai chemin du salut*. Nous arrivons ainsi à la seconde classe d'explications.

#### DEUXIÈME CLASSE.

Ni l'histoire, ni l'épître elle-même n'ayant fait ressortir, dans la situation de l'église de Rome ou dans la position personnelle de l'apôtre, un besoin spécial propre à justifier d'une manière satisfaisante l'envoi d'une pareille lettre à *cette* église, nous allons passer en revue les opinions des nombreux critiques qui, de tous temps, ont vu dans la lettre aux Romains un exposé didactique de la doctrine évangélique, n'ayant d'autre but que d'affermir la foi des chrétiens de Rome, et cela dans le simple intérêt de leur salut.

Remarquons d'abord que l'auteur de la lettre semble se ranger lui-même à ce point de vue, quand il termine son écrit par ces mots (16.25) : « A celui qui peut vous *fortifier selon mon évangile* et selon la prédication de Jésus-Christ, » parole d'autant plus significative qu'elle correspond fidèlement à cette expression du préambule (1.11) : « Car je désire ardemment vous voir, afin de vous communiquer quelque don spirituel, pour que vous soyez *affermis*. » Comment cette lettre, qui devait précéder de si

peu le séjour de l'apôtre à Rome et en tenir lieu momentanément, n'aurait-elle pas eu un but analogue à celui qu'il attribuait à cette visite elle-même ?

L'auteur de l'antique Fragment de Muratori s'exprime dans le même sens : « L'apôtre expose aux Romains le plan des Ecritures, en leur inculquant Christ comme le principe de celles-ci. »

Les anciens interprètes grecs, Origène, Chrysostome, Théodoret, ceux du moyen-âge, tels que Jean Damascène, Œcuménius, Théophylacte, pensent aussi que l'intention de notre épître est de conduire les hommes à Christ. S'ils viennent à parler d'un but plus spécial, ce serait celui de mettre en garde les croyants d'entre les païens contre les erreurs antinomiennes. Sans doute l'on se demande pourquoi c'est à l'église de Rome que l'apôtre adresse spécialement cet exposé général de l'Evangile ? Théophylacte répond que « ce qui fait du bien à la tête en fait par là même à tout le corps. » cette explication appartient à un temps où Rome occupait déjà dans l'Eglise la place centrale.

Nos réformateurs et leurs successeurs se font de notre épître une idée analogue. Luther<sup>a</sup>, Calvin, Mélanchton (Introduction aux *Loci communes* de 1521), Heidegger<sup>b</sup>, pensent que l'apôtre des Gentils veut exposer les éléments de la connaissance chrétienne. « Cette épître tout entière est disposée *methodiquement*, » dit Calvin. « Il y donne, dit Mélanchton, le sommaire de la doctrine chrétienne (*doctrinæ christianæ compendium*), lors même qu'il ne philosophe ni sur les mystères de la trinité, ni sur le mode de l'incarnation, ni sur la création active et passive. N'est-ce pas en effet de la loi, du péché et de la grâce que résulte la connaissance de Christ ? »

Grotius s'exprime ainsi : « Quoique adressée proprement aux Romains, cette lettre contenait tout ce qui sert à appuyer (*munimenta*) la religion chrétienne, de sorte qu'elle méritait bien que des exemplaires en fussent envoyés à d'autres églises. » Il croyait devoir expliquer par cette dernière

---

<sup>a</sup> Dans sa Préface connue.

<sup>b</sup> *Enchiridion*.

supposition l'emploi qu'avait fait l'apôtre de la langue grecque, au lieu de la latine ; il préluait ainsi à une hypothèse récente dont nous parlerons bientôt.

Tholuck<sup>a</sup> présenta, dans ses premières éditions, notre épître comme un traité dogmatique destiné à faire ressortir toute l'importance de la religion nouvelle, en prouvant qu'elle répondait seule à ce besoin de salut de toute âme humaine, que ni le paganisme ni le judaïsme ne peuvent satisfaire. Olshausen, dans son beau commentaire (1835), Glöckler (1834), Köllner (1834), Fritzsche (1836), Baumgarten-Crusius<sup>b</sup>, Benecke (1831), Reiche<sup>c</sup>, s'expriment à peu près dans le même sens. Ce dernier voit dans notre épître un exposé populaire, approprié aux besoins du temps, de l'excellence du salut chrétien, exposé que l'apôtre a terminé par une esquisse de la vraie conduite chrétienne. De Wette (1835), tout en se rattachant à ce point de vue, cherche à établir un rapport entre le contenu de l'épître (l'universalisme de l'Évangile) et la position de Rome comme centre de l'empire du monde. Ainsi pensent également Huther<sup>d</sup>, J.-A. Beet<sup>e</sup>, qui formule ainsi son opinion : « L'apôtre veut affirmer et développer logiquement les nouvelles doctrines, montrer leur harmonie avec les déclarations et la conduite de Dieu dans l'Ancien Testament, et les appliquer à la vie terrestre et ecclésiastique. » De même Wieseler<sup>f</sup>, qui attribue à l'église de Rome, composée de chrétiens des deux origines, une croyance et une vie saines, et pense que l'apôtre n'a voulu autre chose que lui exposer la vérité évangélique, tout en ayant égard dans quelques passages aux préjugés judaïsants.

Fay, dans le Commentaire de Lange (1865), et Schaff, dans la reproduction américaine de cet ouvrage<sup>g</sup>, admettent que, comme apôtre des Gen-

---

<sup>a</sup> *Commentar*, 1<sup>re</sup> éd., 1824.

<sup>b</sup> *Commentaire*, publié après sa mort, en 1844.

<sup>c</sup> *Versuch einer ausführlicher Erklärung des Briefs Pauli an die Römer*, 1834.

<sup>d</sup> *Zweck und Inhalt der 11<sup>ten</sup> Capitel des Römerbr.*, 1846.

<sup>e</sup> *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 1<sup>re</sup> éd. 1880 ; 2<sup>e</sup> éd. 1881.

<sup>f</sup> *Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift*, 1880.

<sup>g</sup> *The Epistle of Paul to the Romans*, New-York, 1873.

tils, l'apôtre se sentait, en relation toute spéciale avec le fait nouveau de l'existence d'une église à Rome. Comme cette église, composée de Juifs et de Gentils, habitait le grand centre où pouvait très naturellement se consommer l'œuvre de la fusion de ces deux classes de croyants, l'apôtre se préoccupe de ce grand intérêt ecclésiastique. Le premier stage dans le développement de l'Eglise avait été marqué par l'église judéo-chrétienne de Jérusalem, le second par l'église pagano-chrétienne d'Antioche ; l'heure de la troisième phase avait sonné : Jérusalem et Antioche devaient s'unir à Rome. Voilà pourquoi l'apôtre travaille avec tant de soin dans son épître à montrer combien l'Évangile est éminemment apte à réunir dans un même salut et les Juifs et les Gentils, également perdus hors de lui, et comment en lui se concilient harmoniquement et l'universalisme du plan divin et la fidélité de Dieu à son œuvre théocratique. — Nous n'avons jusqu'ici rencontré aucune solution qui nous paraisse aussi satisfaisante, et nous serions prêt à l'adopter telle quelle, si l'envoi d'un pareil écrit à cette église que Paul ne connaissait pas encore, était plus clairement justifié. La relation de succession de Rome avec les deux foyers antérieurs d'évangélisation, ainsi que le rôle futur de cette église, sont des faits très intéressants sans doute, que l'histoire confirme pleinement, mais qui paraissent trop étrangers à la biographie de Paul lui-même pour pouvoir motiver un acte tel que la composition de cet écrit didactique.

Philippi, dans sa dernière édition (1866), s'exprime d'une manière assez analogue (Introd., p. XI et XII) : « La lettre ne combat nulle part le judéo-christianisme pharisaïque [comme l'épître aux Galates], mais uniquement l'idée juive du mérite opposé à la grâce justifiante de Dieu en Christ. Nous possédons ici la conception la plus générale de Paul ; il veut élever et le paganisme dénué de loi et le judaïsme légal à la forme supérieure de la vie religieuse dans l'Évangile qui justifie et sauve, de sorte que, comme le christianisme se substitue au judaïsme et au paganisme, l'Eglise réunisse en elle et le monde païen et le monde juif. » Le but prophylactique admis

précédemment par cet auteur n'est plus à ses yeux qu'un but *accessoire* (*eine Nebenabsicht*), qui se rattache tout naturellement à cette intention générale.

M. Reuss, dans son dernier ouvrage<sup>a</sup>, s'est aussi complètement affranchi du point de vue de Baur, qui avait exercé sur lui précédemment une trop sensible influence. L'absence de toute polémique lui paraît prouver que cet exposé de l'essence de l'Évangile est adressé en réalité non à une église spéciale, mais à un *public idéal*, l'Église entière. Les besoins de toutes les communautés chrétiennes n'étaient-ils pas au fond les mêmes ? Si l'apôtre s'adresse à l'église de Rome, c'est qu'il a le désir d'en faire « le foyer de lumière de l'Occident. »

D'après M. Renan<sup>b</sup>, notre épître serait motivée aussi par l'importance de l'église de Rome et par le désir de l'apôtre de lui donner une marque de sympathie. « Il profita d'un petit intervalle de repos pour écrire sous forme d'épître une sorte de résumé de sa doctrine théologique, et il l'adressa à cette église composée d'Ebionites et de judéo-chrétiens, mais aussi de prosélytes et de païens convertis... Et comme ce grand exposé intéressait également toute la chrétienté, Paul l'adressa en même temps à la plupart des églises qu'il avait fondées » (p. 460, 483 et 484). L'analyse des chapitres 15 et 16 conduit M. Renan à penser que ces églises étaient, outre celle de Rome, celles d'Ephèse et de Thessalonique et une quatrième église inconnue. Cet écrivain nous retrace pittoresquement le tableau « des disciples de Paul occupés pendant plusieurs jours à copier ce manifeste à l'adresse des diverses églises. » — Toute cette construction paraît bien artificielle ; elle repose à peu près uniquement sur les résultats problématiques de la critique de M. Renan à l'égard des chapitres 15 et 16 de notre épître.

M. Farrar n'a rien trouvé de mieux, pour expliquer le but de notre épître, que de combiner l'idée de M. Reuss avec celle de M. Renan, en

---

<sup>a</sup> *Les Epîtres pauliniennes*, 1878.

<sup>b</sup> *Saint Paul* (1869), p. 481.



faisant adresser au public *idéal*, dont parle le premier, cette multiplicité d'exemplaires supposée par le second. Ce n'est pas dans le cumul de pareilles invraisemblances que se trouvera la solution du problème.

La difficulté qui pesait sur les solutions de la première classe était et sera toujours le caractère systématique, nullement polémique, ni occasionnel ou local, du contenu de l'épître. C'est là le fait qui a toujours ramené un si grand nombre d'interprètes à l'une des formes de solution appartenant à la seconde classe. D'un autre côté — et c'est ici que nous paraissent avoir échoué les explications de la seconde sorte — il faut pourtant d'une manière ou d'une autre trouver dans quelque trait de la situation de l'église de Rome le motif qui fait, comprendre la composition d'un enseignement aussi général en sa faveur. Le désir de l'apôtre de se mettre en relation avec l'église de Rome et de se préparer en elle un auxiliaire favorablement disposé, pouvait être satisfait par un moyen moins compliqué. L'importance politique de Rome comme capitale de l'empire et la probabilité d'une invasion judaïsante au sein de cette église sont des faits vrais, mais qui, nous l'avons vu, n'expliquent point la composition d'une œuvre aussi capitale, d'une *lettre-traité*, telle que celle que nous possédons dans l'épître aux Romains. Et voilà ce qui nous amène à proposer une solution qui rende compte à la fois, et comme du même coup, du caractère *général* de l'épître et de sa destination spéciale à *cette* église plutôt qu'à toute autre.

Un trait distinguait l'église de Rome à peu près de toutes celles qui, dans le monde des Gentils, vénéraient Paul comme leur apôtre : c'est qu'elle avait été fondée, sous son influence sans doute, mais *sans sa coopération personnelle*. Or l'on peut voir, par [Actes 19.9-10](#), comment Paul procédait lorsqu'il fondait lui-même une église. Luc nous raconte qu'à Ephèse « *tous les jours durant deux ans entiers*, Paul donna dans la salle du rhéteur Tyrannus un cours d'enseignement chrétien, de telle sorte que tous ceux qui habitaient l'Asie, Juifs et païens, entendirent, la parole du Seigneur. » Assurément

dans ces instructions l'apôtre ne courait pas à travers champs ; il suivait une marche tracée à l'avance. Il partait évidemment — la logique l'exigeait ainsi — des besoins moraux de l'homme, de la folie et de la culpabilité du paganisme, de la condamnation des Juifs eux-mêmes et de l'impuissance de la loi pour apporter un remède à cette misère universelle. Il arrivait ainsi au moyen de justification offert au monde en Jésus-Christ ; de là il jetait un regard en arrière sur les promesses patriarcales ; il embrassait même dans ce coup d'œil rétrospectif l'histoire de l'humanité tout entière, en comparant le rôle des deux chefs de l'humanité, de celui qui l'avait entraînée dans sa chute et de celui qui l'avait relevée en sa personne. Puis il traçait le tableau de la sanctification des fidèles et de leur glorification assurée en Christ, et, après avoir ainsi décrit le salut individuel, il déroulait les phases de la marche de ce salut dans le double domaine des peuples païens et du peuple primitivement élu.

Baur a beau prétendre que les apôtres n'avaient pas le temps, au milieu de leurs travaux missionnaires, de systématiser l'enseignement chrétien. Il est impossible de supposer qu'un esprit aussi ferme et aussi logique que celui de Paul ait disserté deux années durant devant la population cultivée d'Ephèse, sans s'être tracé à lui-même un plan d'enseignement ; et ce plan, si nous y réfléchissons, ne pouvait réellement être que celui que nous venons d'esquisser. Or ce plan, un regard suffit pour le constater, n'est autre que celui de la partie *doctrinale* de l'épître aux Romains. Il nous eût été aisé de le poursuivre en retraçant la marche de la partie *pratique*, qui, comme nous le verrons, n'est pas moins systématiquement ordonnée que la première.

Cet enseignement, Paul ne l'a pas donné seulement à Ephèse. Thiersch a solidement démontré qu'il en agissait d'une manière semblable, quoique plus ou moins complètement sans doute, dans toutes les églises qu'il fondait<sup>a</sup>. C'est à cet enseignement donné par lui-même qu'il fait allusion chaque

---

<sup>a</sup>*Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts...*, p. 91 et suiv.

fois que dans ses épîtres il adresse à ses lecteurs cette question propre à les humilier : « *Ou ne savez-vous pas que... ?*<sup>a</sup>. » Et il est à remarquer que cette formule porte souvent, sur des points de détail qu'un pasteur ne touche pas même aujourd'hui dans l'instruction qu'il donne à ses catéchumènes, comme la venue de l'Antéchrist et le jugement des anges par l'Eglise.

Eh bien ! ce *fondement apostolique*<sup>b</sup>, sur lequel reposaient les édifices spirituels que Paul avait élevés dans toutes les grandes villes du monde des Gentils, l'église de la capitale du monde en avait été exceptionnellement privée. Nous avons vu la manière sporadique et en quelque sorte accidentelle en laquelle l'Évangile avait été prêché dans cette ville. Le message y avait devancé le messager ; l'édifice s'était élevé avant que le fondateur normal eût paru. Voilà le trait *spécial* dans la situation de cette église d'où pouvait résulter le besoin d'un enseignement *général*. Sans doute Paul comptait arriver bientôt lui-même, mais il pouvait être arrêté encore cette fois comme tant d'autres (1.10). Les dangers au-devant desquels il marchait en se rendant à Jérusalem, étaient présents à son esprit. Et, à supposer même qu'il arrivât, enfin à Rome sain et sauf, pourrait-il songer à remettre une église déjà si avancée sur le banc des catéchumènes ? Non ; s'il voulait combler le vide sensible et compromettant qui résultait pour la vie de cette église du mode particulier de sa formation, il n'avait qu'un moyen : c'est celui qu'il emploie en lui envoyant un écrit comme l'épître aux Romains. Il remplit ainsi à son égard son rôle d'apôtre, que les circonstances lui ont enlevé. Il lui donne, sous la forme la moins humiliante, l'instruction chrétienne méthodique et approfondie qui lui a manqué ; il glisse en quelque sorte sous l'édifice prématurément construit, le fondement qu'il n'a pu poser de vive voix, comme une substruction solide qui seule peut affermir chez elle l'œuvre divine. Et ce qui prouve bien que nous n'inventons rien en parlant de la sorte et ne faisons que réunir les traits de la situation réelle, c'est le préambule de notre épître, dont chaque mot renferme les

---

<sup>a</sup>Comp. p. ex. 1Thess.4.2 ; 5.2 ; 2Thess.2.5-6 ; 1Cor.3.16 ; 6.2,3-9,18-19

<sup>b</sup>Eph.3.20

éléments de ce point de vue.

Après avoir rappelé aux Romains, 1.1-6, que, comme Gentils, ils appartiennent aussi au domaine dont il a été fait l'apôtre, il s'excuse dès le v. 8 des retards involontaires qu'a subis son arrivée au milieu d'eux, et c'est ainsi qu'il en vient, v. 15 et 16, à leur parler de cet enseignement apostolique qu'il n'a pas réussi à leur donner de vive voix, mais que maintenant il va leur adresser par écrit. Telle est la seule explication naturelle, me semble-t-il, de la transition si brusque entre le préambule épistolaire qui finit au v. 15 et le traité didactique qui commence avec le v. 16. Ce dernier verset en effet formule le thème qui est ensuite développé *methodiquement*, selon l'expression de Calvin, dans une partie dogmatique d'abord (ch. 1 à 9), puis dans une partie morale (ch. 12 à 15.13). Après cela, le thème du traité étant épuisé, la forme épistolaire, abandonnée dès 1.15, reprend et règne jusqu'à la fin.

L'*occasion* de l'écrit était donc bien particulière, locale ; il ne pouvait en être autrement ; c'est là le bien-fondé de la première classe d'explications ; c'est ce fait qui donne à notre épître son caractère historique. Mais le *but* répondant à ce besoin local est de la nature la plus générale : c'est de donner à cette église l'exposé didactique dont toutes les autres avaient joui dès le moment de leur fondation, en un mot de la *fonder spirituellement*, puisqu'il ne pouvait plus le faire extérieurement.

Grafe et Oltramare ont fait différentes objections à cette manière de comprendre la composition de l'épître. Le second allègue que rien ne prouve le besoin qu'avait l'église de Rome d'un enseignement général. — Mais l'existence même d'une pareille lettre prouve que, dans la pensée de Paul, l'instruction préalable que l'église de Rome avait reçue de ses fondateurs, si évangélique et saine qu'elle eût été, ne répondait pas encore suffisamment à ses besoins. M. Oltramare répond que le besoin n'était pas si pressant, puisque Paul, se rendant à Rome, pouvait espérer de le satisfaire bientôt de vive voix. — Mais, comme nous l'avons dit, Paul n'était pas

si sûr d'arriver à Rome, et le fait a prouvé que ses inquiétudes à cet égard n'étaient que trop fondées. D'ailleurs il lui paraissait sans doute plus conforme au respect dû à une église existant déjà depuis un certain temps de l'instruire sous cette forme épistolaire que sous celle d'un enseignement oral.

L'objection la plus sérieuse contre ma manière de voir est celle qu'Oltramare et Grafe tirent de l'absence de tout développement relatif à quelques sujets importants de l'enseignement chrétien, tels que ceux de la personne du Christ et des choses finales<sup>a</sup>. J'avais cherché déjà à résoudre cette difficulté en disant que l'apôtre n'avait pas eu l'intention d'exposer de front toute la doctrine chrétienne en général — à cet égard Baur a raison : le moment n'était pas venu encore d'écrire une dogmatique chrétienne dans le sens moderne du mot ; — ce que Paul désirait exposer aux Romains, c'était uniquement ce qu'il appelle lui-même deux fois dans notre épître : *son évangile* (2.16; 16.25), c'est-à-dire la part de lumière divine qui lui avait été personnellement départie dans l'ensemble de la révélation nouvelle. Je ne puis qu'insister de nouveau sur la vérité de cette réponse. L'apôtre distingue expressément Rom.16.25, quoi qu'en dise M. Oltramare, entre ce qu'il nomme *son évangile* et la *prédication du Christ* en général, par laquelle il ne peut entendre que l'enseignement commun des apôtres. C'est ce qu'il fait encore plus explicitement Eph.3.2-8, en parlant « de la portion de la grâce de Dieu qui lui a été divinement assignée en vue des païens. . . et de l'intelligence qui lui a été accordée du mystère de Dieu, à savoir : que les Gentils deviennent héritiers avec les Juifs et soient faits un même corps avec eux, participant avec eux à la promesse de Dieu en Christ, par l'évangile dont lui, Paul, a été fait le serviteur selon la mesure de grâce qui lui a été assignée. » Il y avait donc, en dedans du grand domaine de la révélation chrétienne, un champ particulier dont Dieu avait fait l'apanage personnel de l'apôtre Paul. Ce sujet spécial sur lequel Dieu avait fait, tomber *pour*

---

<sup>a</sup>Cette difficulté, qui porte sur toutes les explications de la seconde classe, d'après lesquelles l'épître aux Romains doit être un sommaire de l'Évangile, avait précédemment été développée avec force par J. Kœstlin (voir à p. 117 et 118).

*lui* le rayon révélateur, était le dessein éternel de Dieu d'incorporer un jour les païens au règne de Dieu au même titre que les Juifs. Et que renfermait l'intelligence de ce mystère ? Evidemment, avant tout, la connaissance du caractère universel et gratuit du salut en Christ, spécialement de la justification par la foi sans mérite d'œuvre, et de la sanctification par l'Esprit de Christ sans assujettissement à la loi, en un mot de toute cette vérité évangélique que Paul développe dans notre épître. Qu'on relise la doxologie qui termine notre lettre elle-même (16.25-27), on y trouvera précisément tout cet ensemble d'idées. Cela ne prouve-t-il pas suffisamment que ce qui, dans l'intention de l'apôtre, a déterminé les limites de l'enseignement donné dans cet écrit, est bien réellement le contenu de cette révélation personnelle qu'il avait reçue en raison de son mandat spécial d'apôtre des Gentils ? Du reste, les matières que l'on prétend être omises ne le sont en aucune façon. Les passages 1.3-4; 8.3,32; 9.5, jettent sur la pensée de l'apôtre à l'égard de la personne de Christ tout le jour nécessaire ; et tout ce qu'il importe pratiquement de connaître relativement à la fin des choses est très suffisamment énoncé dans les trois passages 8.18-23; 11.25-31 et 13.11-14. Seulement ces points, qui ne se rattachent que subsidiairement à sa tâche personnelle envers les païens et qui rentrent plutôt dans l'enseignement chrétien en général, ne sont point traités ici de front et comme ayant leur chapitre à part ; car c'est une des particularités et l'un des mérites les plus frappants des épîtres de saint Paul, que jamais il ne dépasse d'une ligne ce qu'exige strictement l'à-propos du sujet qu'il a à traiter.

On a allégué enfin contre notre explication la tendance évidemment anti-judaïsante de certains passages relatifs à l'emploi de la loi dans l'Eglise. Mais ce que Paul combat dans ces passages, ce n'est pas l'alliage de la loi avec l'Evangile, tel que l'enseignait le judéo-christianisme légal ; c'est le salut, c'est-à-dire, la justification et la sanctification par l'œuvre propre ; c'est par conséquent le judaïsme lui-même comme refusant de céder la place au salut chrétien. Que, dans un exposé de la grâce évangélique, tel

que celui-ci, une place dût être accordée à la réfutation du salut par les œuvres, c'est ce qui saute aux yeux. La loi n'était-elle pas, comme institution divine et par sa nature même, le seul moyen de salut qui pût, avec quelque apparence de légitimité, être mis en concurrence avec le mode de salut présenté par l'apôtre ? Exposer celui-ci ne pouvait se faire qu'en écartant celui-là. Voilà ce qui a fait prendre le change sur le but de notre épître à un grand nombre d'excellents critiques, tels que Mangold et Weizsäcker. Mais cette polémique de l'apôtre est toujours entièrement générale et, si l'on peut dire ainsi, humanitaire. Elle n'est pas motivée par l'état particulier de l'église ; elle est inhérente au sujet, lui-même. Elle a en vue non une forme quelconque du judéo-christianisme, mais le judaïsme envisagé, ainsi qu'il l'était par le peuple juif et les nombreux prosélytes, comme une institution divine permanente, destinée à satisfaire définitivement les besoins religieux de l'humanité.

On a comparé parfois avec justesse la relation entre l'épître aux Ephésiens et celle aux Colossiens avec le rapport qui unit l'épître aux Romains à celle aux Galates. En effet, soit dans les Ephésiens, soit dans les Romains, Paul expose sous une forme générale et didactique les mêmes vérités qu'il applique avec toute la vivacité de l'intention occasionnelle et polémique dans les Colossiens et dans les Galates. Mais les deux épîtres aux Romains et aux Ephésiens offrent à un autre égard encore un parallèle intéressant. Toutes deux sont adressées à des chrétiens que Paul lui-même n'avait point, amenés à la foi et ne connaissait pas même personnellement<sup>a</sup>, et toutes deux lui sont inspirées par son mandat d'apôtre des Gentils et par le désir de combler le vide qui résultait pour ces églises de la privation de son enseignement personnel. De là le caractère très général et tout à fait didactique des instructions renfermées dans toutes deux ; dans l'une, sur la perfection du *salut qui est en Christ*, dans l'autre, sur la dignité suprême de *l'Eglise comme corps du Christ*.

---

<sup>a</sup>Comp. Eph.1.2 (omission de εν Εφεσσοῦ dans B et N) ; Eph.1.15 ; 4.21 (Col.2.1).

Nous avons été heureux de rencontrer dans le dernier ouvrage qui a paru sur notre épître, celui de Klostermann<sup>a</sup>, une explication du but de cet écrit très semblable à la nôtre : « L'apôtre, » dit cet auteur (p. 12), « veut, dans cette lettre, offrir à l'église une compensation pour le fait qu'il ne l'a pas fondée lui-même, et que lui, apôtre des païens, n'a pas encore pu recueillir une moisson à Rome... Il écrit, parce qu'il ne sait pas si et quand il sera dans le cas d'atteindre ce but par un séjour personnel, si souvent empêché précédemment, au milieu d'eux. » Jusque-là je suis entièrement d'accord avec Klostermann. Mais quand il ajoute que les croyants de Rome s'étaient contentés jusqu'alors d'être chrétiens *privatim*, sans faire aucun effort pour répandre l'Évangile en dehors du cercle des pauvres et des petits auquel ils appartenaient eux-mêmes, et que l'apôtre s'est proposé de stimuler chez eux l'esprit missionnaire et de se préparer en eux des auxiliaires pour les conquêtes qu'il comptait faire à Rome parmi les païens, je ne saurais, quant à moi, trouver le moindre indice de cette intention dans le préambule, d'où cet auteur croit pouvoir la déduire.

Après tout cela, il est à peine besoin d'ajouter que comme conséquence de cet enseignement chrétien, Paul pouvait et devait certainement espérer un affermissement de l'église contre l'invasion inévitable des émissaires judaïsants, l'éveil d'une sympathie plus chaude et plus réfléchie pour son œuvre future en Occident, un resplendissement plus vif de la lumière évangélique dans la capitale du monde. Mais tous ces buts secondaires, auxquels on s'est souvent arrêté, sont à eux seuls insuffisants pour motiver un enseignement aussi suivi et aussi complet.

Ce monument ne devait pas non plus, dans l'intention de celui qui l'élevait, être seulement le trophée d'une récente victoire. Il devait devenir le moyen de triomphes nouveaux, l'inépuisable arsenal où l'Église pourrait trouver les armes nécessaires pour surmonter le judaïsme et le paganisme, non seulement de Jérusalem à l'Illyrie, mais de Rome jusqu'aux

---

<sup>a</sup>*Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefs*, 1881.



extrémités du monde.

Dégager le règne de Dieu du judaïsme, qui lui avait servi de berceau, pour l'offrir au monde païen dans sa pure spiritualité, telle a été la mission de Paul. Cette tâche, il l'a remplie simultanément dans les deux domaines de *l'action* et de la *pensée*, dans le premier par ses voyages missionnaires, dans le second par ses épîtres, et particulièrement par celle aux Romains, qui est comme la théorie réfléchie du salut chrétien. Nous allons voir que cet écrit possède bien le caractère systématique qui répondait à une pareille destination.

## IV. Marche et plan de l'épître

Ewald a fait observer que, dans la règle, les épîtres de Paul commencent par un préambule renfermant l'adresse et une action de grâces pour l'œuvre de Dieu déjà accomplie chez les lecteurs, et qu'elles se terminent par quelques commissions et détails personnels et par des salutations. Entre ce préambule et cette conclusion se trouve le corps de l'écrit, dans lequel le sujet de la lettre est traité. — Dans notre épître, le *préambule* et la *conclusion* se détachent facilement. Le premier va jusqu'à 1.15, après quoi la première partie du v. 16 forme la transition au sujet traité. La seconde commence à 15.14, après que la tractation du sujet a été terminée dans le verset précédent.

Quant au *corps de la lettre*, qui va de 1.16 à 15.13, il prend ici, plus nettement que dans toutes les autres épîtres, le caractère d'un traité didactique, par l'indication d'un *thème* proprement dit dans la seconde partie du v. 16 : « L'Évangile est la *puissance de Dieu* pour le *salut* de tout croyant, juif d'abord, puis grec, » thème que l'apôtre reproduit au v. 17 avec des expressions un peu différentes, mais qui se rattachent plus étroitement à la parole prophétique qui est comme le *texte* sur lequel s'appuie ce thème.

Quelle est maintenant la *marche* suivie dans la tractation du sujet ? A l'exception de deux écrivains modernes, Volkmar et Hoffmann, tous les interprètes actuels se trouvent d'accord pour admettre, sauf quelques nuances, la marche des idées qu'avaient déjà reconnue les anciens. Lipsius, Weiss, Holsten, Grafe, Pfleiderer, Reuss, Oltramare fixent, comme nous l'avons

fait nous-même dans notre première édition, les principaux points d'arrêt de la tractation aux endroits suivants : après 3.20, où se termine la démonstration de la *condamnation universelle* ; après 5.21, où l'exposé de la *justice de la foi* offerte à tous est achevé ; après 8.39, où finit l'enseignement sur la *sanctification*, comme fruit de la foi justifiante ; après 11.36, où l'étude du problème posé par l'*incrédulité juive* arrive à son terme ; enfin après 15.13, où finit la partie renfermant l'*application morale*. Ainsi se découpent au jugement de tous les cinq sections suivantes :

- 1.18 à 3.20
- 3.21 à 5.21
- 6.1 à 8.39
- 9.1 à 11.36
- 12.1 à 15.13

Les tentatives différentes des deux auteurs que nous avons nommés seront examinées dans le cours de l'exégèse. Elles n'ont pas trouvé de partisans.

Quelques interprètes, comme Weiss, ne cherchent pas à grouper entr'elles ces sections si bien marquées. Oltramare réunit les deux premières en une partie unique. Lipsius et Pfeleiderer<sup>a</sup> groupent les trois premières en une première partie principale (1.18 à 8.39) ; les deux sections suivantes forment deux parties correspondantes. Dans la première édition, j'avais réuni les deux premières sections, où sont exposées la condamnation universelle et la justification universelle, 1.18 à 3.20 et 3.21 à 5.21, en une partie *fondamentale* ; puis j'avais fait de chacune des deux sections suivantes, ch. 6 à 8 et ch. 9 à 11, deux parties *complémentaires* ; après quoi la partie morale, 12.1 à 15.13, avait été divisée en deux sections, l'une *générale*, 12.1 à 13.14, l'autre *particulière*, 14.1 à 15.13. J'éprouvais cependant déjà quelque scrupule à l'égard de ces deux parties complémentaires ; je me suis décidé dès lors à tracer

---

<sup>a</sup>Le premier dans la *Protestanten-Bibel* ; le second dans l'art. souvent cité.

d'une manière un peu différente la disposition de l'épître.

Voici comment les cinq sections indiquées et reconnues presque par tous, se grouperont peut-être d'une manière plus conforme à la pensée de l'apôtre :

La limite entre le traité doctrinal et le traité pratique se trace nettement entre 11.36 et 12.1.

Le premier renferme le développement des deux idées suivantes :

Le *salut* individuel, 1.18 à 8.39 ; la *marche du salut* dans l'humanité, ch. 9 à 11.

Ce seraient donc là les deux parties principales du traité *doctrinal*.

Suit le traité *pratique* depuis 12.1 ; nous continuons à y distinguer une partie *générale*, ch. 12 et 13, et une partie *spéciale* ou d'application locale à l'église de Rome, 14.1 à 15.13.

En vertu de ce groupement qui diffère quelque peu de celui que nous avons présenté précédemment, l'exposé du salut, qui forme la première partie du traité doctrinal, se présente sous la forme suivante :

Première partie principale du traité doctrinal : *Le salut* (1.18 à 8.39).

- De 1.18 jusqu'à la fin du ch. 5 : la *justification par la foi*, comme enlèvement de la condamnation et fondement du salut.
- De 6.1 jusqu'à 8.17 : la *sanctification par le Saint-Esprit* ; c'est l'édifice élevé sur le fondement posé.
- De 8.18 à 8.39 : la *gloire* assurée aux saints, réalisant le dessein éternel de Dieu envers eux. C'est le couronnement de l'édifice.

Dans la seconde partie principale, celle qui se rapporte à *l'histoire du salut*, ch. 9 à 11, nous trouvons également le développement de trois idées principales :

- 9.1 à 9.29 : Le *droit de Dieu*, dans les deux actes du rejet des Juifs et de l'appel des païens.

- 9.30 à 10.21 : *La raison morale* du rejet des Juifs.
- 11.1 à 11.36 : *L'ensemble des voies de Dieu* dans cette histoire du salut.

Le plan de l'épître entière s'organiserait, ainsi de la manière suivante, un peu différente du schème que nous avons donné dans la première édition et que nous reproduisons en face du nouveau, afin que le lecteur puisse les comparer d'un coup d'œil :

1<sup>RE</sup> ÉDITION.

*Préambule épistolaire. (1.1-15)*

LE CORPS DE L'ÉCRIT (1.16 À 15.13).

SOMMAIRE : 1.16-17.

I. LE TRAITÉ DOCTRINAL (1.18 À 11.36).

**Le salut par la justice de la foi.**

PARTIE FONDAMENTALE : 1.18 À 5.21.

*La justice de la foi sans œuvres légales.*

PREMIÈRE PARTIE COMPLÉMENTAIRE : CH. 6 À 8.

*La sanctification sans la loi.*

SECONDE PARTIE COMPLÉMENTAIRE : CH. 9 À 11.

*La réjection d'Israël.*

II. LE TRAITÉ PRATIQUE (12.1 À 15.13).

**La vie du croyant justifié.**

PARTIE GÉNÉRALE : 12.1 À 13.14.

*Exposé de la sainteté chrétienne.*

PARTIE SPÉCIALE : 14.1 À 15.13.

*Les divergences entre chrétiens.*

*Conclusion épistolaire (15.14 à 16.27)*

2<sup>E</sup> ÉDITION.

*Préambule épistolaire. (1.1-15)*

## LE CORPS DE L'ÉCRIT (1.16 À 15.13).

THÈME ET TEXTE : 1.16-17.

### I. LE TRAITÉ DOCTRINAL (1.18 À 11.36).

#### **A. Le salut en Christ. (1.18 à 8.36)**

- a) *La justification par la foi* : 1.18 à 5.21.
- b) *La sanctification par l'Esprit* : 6.1 à 8.17.
- c) *La gloire finale* : 8.18-39.

#### **B. La marche du salut dans l'humanité. (ch. 9 à 11)**

- a) *La liberté de Dieu* : 9.1-29.
- b) *La culpabilité des Juifs* : 9.30 à 10.21.
- c) *La réconciliation universelle* : ch. 11.

### II. LE TRAITÉ PRATIQUE (12.1 À 15.13).

#### **A. Devoirs généraux. (ch. 12 et 13)**

#### **B. Devoirs spéciaux. (14.1 à 15.13)**

*Conclusion épistolaire (15.14 à 16.27)*

# V. Texte

## 1. Conservation du texte

Pouvons-nous nous flatter de posséder le texte de notre épître tel qu'il est sorti des mains de l'apôtre ? I. Une première question a été soulevée sur ce point : Notre texte grec ne serait-il point la traduction d'un original latin ? Cette manière de voir est énoncée par un scholiaste syrien en marge d'un manuscrit de la Peschito (traduction syriaque) et elle a obtenu l'assentiment de quelques théologiens catholiques. Mais ce n'est là qu'une induction due à l'idée erronée que pour des Romains il fallait écrire en langue latine. La langue littéraire à Rome et en Occident était le grec. On le constate par les nombreuses inscriptions grecques dans les catacombes, par l'emploi de la langue grecque dans la lettre d'Ignace à l'église de Rome dans les écrits de Justin Martyr composés à Rome et dans ceux d'Irénée en Gaule. Les chrétiens de Rome connaissaient l'Ancien Testament ([Rom.7.1](#)) ; or ils ne pouvaient avoir acquis cette connaissance que par la version grecque des LXX. Il faut d'ailleurs n'avoir pas le moindre tact philologique pour pouvoir mettre en question le caractère original du grec de notre épître et supposer qu'un tel style soit celui d'une traduction. II. Une seconde question est celle de savoir s'il ne s'est point introduit dans le texte de notre



épître des passages étrangers à cet écrit ou même composés par une autre main que celle de Paul. Des doutes se sont élevés dès les temps les plus anciens à l'égard de quelques passages des dernières parties de l'épître, et ces soupçons se sont aggravés dans les derniers temps de telle sorte, que depuis le ch. 12, où commence la partie morale, tout est à cette heure sujet, à contestation.

On prétend souvent que Marcion, vers 140, dans l'édition qu'il publia de dix épîtres de saint Paul à l'usage de ses églises, retranchait de l'épître toute la conclusion (nos ch. 14 et 16). Voici ce qu'Origène dit de lui (*ad* 16.24) : « Marcion a entièrement retranché (*penitus abstulit*) ce morceau (16.25-27) ; et non seulement cela, mais il a aussi tout lacéré (*dissecuit*) depuis ces mots : *Tout ce qui se fait sans la foi est un péché* (14.23), jusqu'à la fin. » Mais F. Nitzsch n'a-t-il pas eu raison<sup>a</sup> de faire ressortir la différence entre les termes *retrancher absolument* et *lacérer* ? Le sens de cette parole est donc très probablement que Marcion supprimait entièrement les trois derniers versets de l'épître (16.25-27), tandis que, dans les chapitres 15 et 16 en général, il se bornait à opérer les retranchements indispensables pour les accommoder à son système. C'était son procédé ordinaire à l'égard des livres bibliques qu'il employait. On a allégué aussi l'expression de Tertulien (*adv. Marcion.* V, 14) qui parle du passage 14.10 comme appartenant à la *clausula* (la clôture) de l'épître. Mais il n'est pas à supposer que Tertulien lui-même ait rejeté, de concert avec son adversaire, les deux derniers chapitres, et le ch. 14 est si rapproché de la fin de l'épître que l'on ne peut tirer aucune conclusion certaine de cette expression<sup>b</sup>. Ce qui résulte de ces témoignages, c'est donc 1<sup>o</sup> que Marcion retranchait la doxologie finale 16.25-27, sans doute parce qu'elle était en contradiction avec son système par la manière dont les *écrits prophétiques* y sont mentionnés ; 2<sup>o</sup> qu'il taillait largement, par la même raison, dans les ch. 15 et 16.

---

<sup>a</sup>*Zeitschr. f. histor. Theol.*, 4860. Comp. aussi l'excellent travail de E. Lacheret, *Revue théologique*, juillet 1878, p. 66.

<sup>b</sup>Voir une autre solution dans Meyer, *Intr. au ch. XV.*

Cependant, les nombreuses finales que l'on remarque à la fin de notre épître — on n'en compte pas moins de cinq (15.13,33; 16.16,20,24-27), — certains déplacements de texte dans les manuscrits, enfin les nombreuses salutations difficilement explicables dans une lettre à une église non encore visitée par l'apôtre, ont réveillé dans les temps modernes les doutes de la critique et jusqu'ici ne lui ont pas laissé de repos.

Semler, à la fin du siècle passé, supposa que l'épître finissait, à 14.23, ce qui expliquerait pourquoi la doxologie finale 16.25-27 se trouve dans plusieurs manuscrits placée à cet endroit. Le morceau des salutations, 16.3-16, aurait été une feuille particulière remise aux porteurs de la lettre pour leur indiquer les personnes qu'ils devaient saluer dans les différentes églises par lesquelles les conduirait leur voyage. De là l'expression : « *Saluez N. N. . .* » Le contenu de ces deux chapitres était adressé aux personnes ainsi saluées et devait leur être transmis avec une copie de la lettre.

Paulus vit dans les ch. 15 et 16 un supplément destiné uniquement aux chefs et aux membres les plus éclairés de l'église romaine.

Eichhorn et, à sa suite, un grand nombre de théologiens ne pensent pas que le ch. 16, ou du moins le passage 16.1-20 ou 16.3-20 (Reuss, Ewald, Mangold, Laurent) ait pu être adressé à Rome par l'apôtre. Ces nombreuses salutations ne s'expliqueraient pas dans une épître destinée à une église où il n'avait jamais séjourné. Il faut donc voir là un fragment égaré d'une lettre adressée à quelque autre église, soit Corinthe (Eichhorn), soit plutôt Ephèse. Mais il restait une difficulté : Comment cette feuille étrangère aurait-elle pu être introduite des archives de quelque église d'Asie ou de Grèce dans les exemplaires d'une épître adressée à l'église de Rome ?

Baur frappa le grand coup. Alléguant le prétendu exemple de Marcion, il déclara les ch. 15 et 16 complètement inauthentiques, vu qu'ils présentent plusieurs idées ou expressions incompatibles avec le point de vue anti-judaïque de l'apôtre. — On se demande néanmoins comment l'épître

aux Romains aurait pu se terminer par le passage 14.23. Une conclusion quelconque répondant au préambule n'est-elle pas absolument indispensable ?

Schenkel (*Bibellexikon*, t. V) croit trouver cette conclusion dans la doxologie 16.25-27, qu'il transporte (avec plusieurs documents) à la fin du ch. 14, et dont, il défend l'authenticité. Le ch. 15 serait un appendice ajouté postérieurement par l'apôtre lui-même. Le ch. 16 serait une lettre, de recommandation, remise à Phébé, pour les églises par où elle devait passer en se rendant de Corinthe à Ephèse et d'Ephèse à Rome.

Scholten n'a maintenu comme authentique que la recommandation de Phébé (16.1-2) et les salutations des compagnons de Paul, avec le vœu de l'apôtre lui-même (v. 21-2-4).

Lucht<sup>a</sup> s'est rattaché au point de vue de Baur, tout en l'adoucissant un peu. L'épître ne pouvait finir avec 14.23. Nos ch. 15 et 16 doivent donc contenir quelques éléments authentiques. La vraie conclusion était si sévère pour la minorité ascétique, combattue au ch. 14, que les presbytres jugèrent prudent de la supprimer ; mais elle demeura dans les archives, où la trouva un rédacteur postérieur qui l'amalgama par mégarde avec une courte lettre aux Ephésiens, ce qui forma les deux derniers chapitres.

Hilgenfeld n'accepte de cette construction de Lucht que l'inauthenticité de la doxologie 16.25-27. Quant à lui, il reconnaît, ce morceau excepté, l'authenticité complète des ch. 15 et 16.

M. Renan a émis une hypothèse ingénieuse, qui rappelle une idée de Grotius. Partant des finales nombreuses que paraissent renfermer ces deux chapitres, il suppose que l'apôtre a composé, dès l'abord, cette épître en vue de *plusieurs églises*, quatre au moins. Le fond commun, destiné à toutes, se trouverait dans les onze premiers chapitres. Puis viendraient les finales différentes, destinées à chacune des quatre églises. Pour la première, celle

---

<sup>a</sup>*Ueber die beiden letzten Capitel des Römerbr.*, 1871.

de Rome, le ch. 15 ; pour la seconde, celle d'Ephèse, les ch. 12 à 14 et le passage 16.1-20 ; pour la troisième, celle de Thessalonique, les ch. 12 à 14 et la salutation 16.21-24, et pour la quatrième, inconnue, ch. 12 à 14 avec la doxologie 16.25-27. Tout, serait donc bien de Paul, et l'incohérence des deux derniers chapitres ne proviendrait que de l'amalgame qui a été fait des différentes finales<sup>a</sup>.

Volkmar présente une hypothèse qui diffère peu de celle de Scholten. L'épître (composée d'une partie didactique et d'une partie parénétiq ue) se terminait à 14.23. Ici se plaçait la conclusion qu'il faut savoir retrouver au milieu des conglomérats inauthentiques des ch. 15 et 16. Et la sagacité de Volkmar n'hésite pas. Les trois versets 15.33 à 16.2 et les quatre versets 16.21-24 étaient la vraie clôture de l'épître. Tout le reste a été ajouté, d'abord vers 120 où l'on continua l'exhortation du chapitre 14 par la parénèse 15.1-32, et où l'on ajouta le morceau 16.8-16. Plus tard encore, entre 150 et 160, fut ajouté l'avertissement contre l'hérésie 16.17-20.

Enfin Schultz a proposé naguère une hypothèse fort compliquée<sup>b</sup>. Il défend habilement la composition par l'apôtre de tous les morceaux particuliers, d'abord celle de 16.17-20, puis celle de v. 3-16, v. 21-24, v. 1-2, et enfin celle de 15.14-33 ; mais pour démontrer, aussitôt après, que 16.17-20 ne peut avoir été adressé qu'à une église instruite et fondée par Paul, ce qui n'était point le cas de celle de Rome, puis, que les salutations nombreuses du ch. 16 ne peuvent être adressées qu'à une église connue de l'apôtre, vraisemblablement Ephèse. Il arrive ainsi à constater l'existence d'une lettre de Paul aux Ephésiens qui se terminait par les salutations du ch. 16. Mais ces salutations ne pouvaient être que la conclusion d'une lettre plus complète. Quelle était cette lettre ? Schultz la trouve dans les ch. 12, 13, 14, 15.1-6 et dans la conclusion 16.3-20 de notre épître. Cette lettre avait été écrite de Rome par l'apôtre pendant, sa captivité. Un exemplaire, resté dans les ar-

---

<sup>a</sup> *Saint Paul*, p. 63-74.

<sup>b</sup> *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877.

chives de l'église, fut réuni, après la persécution de Néron, à notre épître aux Romains. De là la forme de notre texte actuel. Cette hypothèse ne présente pas à première vue une vraisemblance suffisante pour que son auteur ait cru pouvoir la proposer avec une grande assurance.

On peut donc diviser les opinions sur ces ch. 15 et 16 en quatre classes :

1. Tout est de Paul et tout est à sa place (Tholuck, Meyer, Hofmann, Oltramare, etc.).
2. Tout est de Paul, mais il y a eu mélange d'éléments appartenant à d'autres lettres (Semler, Eichhorn, Reuss, Renan, Schultz).
3. Quelques passages sont de Paul ; le reste est interpolé (Schenkel, Scholten, Lucht, Volkmar).
4. Le tout est inauthentique (Baur).

Nous aurons à examiner toutes ces opinions et à peser les faits qui y ont donné lieu (voir aux ch. 15 et 16).

III. Le lecteur d'un commentaire a le droit de connaître la provenance du texte qui va lui être expliqué.

Le texte d'après lequel ont été faites nos plus anciennes éditions et nos versions en langues modernes (depuis la Réformation) est celui qui s'est conservé, d'une manière à peu près uniforme, dans les 250 exemplaires des épîtres de Paul en écriture courante ou minuscule, et par conséquent postérieurs au X<sup>e</sup> siècle, qui se trouvent dispersés dans les différentes bibliothèques de l'Europe. C'est sur l'un de ces manuscrits, trouvé à Bâle, qu'Érasme publia la première édition du texte grec ; et c'est cette édition qui a formé pendant des siècles le fond des éditions subséquentes. On voit que l'origine du texte appelé si longtemps le *Texte reçu*, est un fait purement accidentel.

Le texte de notre épître nous est fourni par trois classes de documents : les *manuscrits*, les anciennes *versions* et les citations que nous rencontrons dans les œuvres des anciens *écrivains ecclésiastiques*.

1. *Manuscrits*. Ils sont de deux sortes : ceux qui sont écrits en lettres *majuscules* et qui sont antérieurs au X<sup>e</sup> siècle ; et ceux qui présentent l'écriture cursive et *minuscule*, employée depuis cette époque.

Les *majuscules* dans lesquels nous ont été conservées les épîtres de Paul sont au nombre de 11 :

- 2 du IV<sup>e</sup> s. : le *Sinaiticus* (N) et le *Vaticanus* (B) ;
- 2 du V<sup>e</sup> s. : l'*Alexandrinus* (A) et le *Cod. d'Ephrem* (C) ;
- 1 du VI<sup>e</sup> s. : le *Claromontanus* (D) ;
- 3 du IX<sup>e</sup> s. : le *Sangermanensis* (E), simple copie du précédent ; le *Augiensis* (F) ; le *Bœrnerianus* (G).
- 3 du IX<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> s. : le *Mosquensis* (K) ; l'*Angelicus* (L), et le *Porfirianus* (P).

Nous omettons ici un certain nombre de *fragments* en écriture majuscule. Nous avons déjà mentionné les documents en caractères *minuscules*.

Dès qu'on étudie d'un peu plus près tous ces documents, on y discerne trois courants de texte plus ou moins prononcés, qui se retrouvent aussi dans les évangiles :

1. le courant, *alexandrin*, représenté par les quatre plus anciens majuscules (N A B C), et ainsi nommé, parce que ce texte était probablement la forme usitée dans les églises d'Égypte et d'Alexandrie ;
2. le courant *gréco-latin*, représenté par les quatre manuscrits qui suivent, pour l'ordre alphabétique comme pour celui de la date (D E F G) ; il est ainsi désigné parce que c'était le texte répandu dans les églises d'Occident, et parce que dans les manuscrits qui l'ont conservé il est accompagné d'une traduction latine ;
3. le courant *byzantin*, auquel appartiennent les trois plus jeunes majuscules (K L P) et la presque totalité des minuscules ; c'est le texte qui s'était fixé et comme stéréotypé dans les églises de l'empire grec.

Nous n'ignorons pas que MM. Hort et Westcott ont apporté des modifications considérables à ce mode de groupement dans leur édition récente

du N. T., et nous ne méconnaissons point le poids de leurs raisons. Nous croyons cependant pouvoir persister à penser que le texte apostolique primitif s'est modifié de trois manières principales dans les trois grands districts ecclésiastiques 1<sup>o</sup> de l'Égypte, 2<sup>o</sup> de l'Occident, 3<sup>o</sup> de l'Asie-Mineure et de la Syrie, et que les trois groupes de Mss. que nous avons indiqués reflètent d'une manière générale ces trois formes de modifications<sup>a</sup>.

En cas de variante, on voit ces trois courants tantôt se dessiner chacun à part, tantôt se réunir deux contre un. Parfois aussi les membres de l'un se séparent pour s'unir à ceux ou à quelques-uns de ceux de l'autre. Et il n'est pas aisé de décider à laquelle de ces formes du texte il faut donner la préférence.

Comme les deux plus anciens majuscules ne remontent que jusqu'au IV<sup>e</sup> s., il reste un intervalle de 300 ans entre eux et l'autographe apostolique. Mais heureusement, nous possédons dans les deux autres classes de documents les moyens de combler jusqu'à un certain point cette lacune considérable.

2. *Les versions*. Il existe deux traductions du N. T. qui remontent jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> s., et par lesquelles nous constatons l'état du texte à une époque déjà beaucoup plus rapprochée de celle des autographes. Ce sont l'ancienne version latine que l'on s'accorde à désigner du nom d'*Itala*, et dont la Vulgate ou version reçue dans l'Église catholique est une révision; et la version syriaque, appelée *Peschito*. Non seulement ces deux antiques documents concordent en général pour le fond du texte; mais leur conformité ordinaire avec le texte de nos manuscrits grecs garantit dans l'ensemble la pureté de celui-ci. De ces deux versions, l'*Itala* présente plutôt le type gréco-latin, la *Peschito* le type byzantin<sup>b</sup>. Un troisième groupe de versions un peu plus récent, les versions égyptiennes, reproduisent en gé-

---

<sup>a</sup>Voir mes observations sur le travail des deux critiques anglais *Revue théologique* de Montauban, 1882.

<sup>b</sup> Il est vrai que MM. Hort et Westcott pensent qu'elle a été remaniée d'après le texte syrien (byzantin), dans le III<sup>e</sup> siècle.

néral la forme alexandrine.

Enfin nous possédons un moyen de remonter plus haut encore et de franchir une bonne partie de l'intervalle qui nous sépare encore du texte apostolique ; ce sont :

3. Les citations du N. T. chez les *écrivains du II<sup>e</sup> siècle*. — Tertullien (190-210) offre une centaine de citations de notre épître. — Vers 185, Irénée en cite 84 versets environ. — Vers 150, Justin en reproduit textuellement un long passage (3.11-17). — Vers 140, Marcion publiait son édition des épîtres de Paul. Tertullien, dans son ouvrage contre cet hérétique, a reproduit une foule de passages de son texte des épîtres et particulièrement de celui de l'épître aux Romains, en les citant évidemment tels qu'il les lisait dans l'édition de Marcion<sup>a</sup>. Nous possédons dans cette série continue de citations, qui comprennent 38 versets environ, le plus ancien témoin connu d'une partie du texte de notre épître.

Un écrivain nous permet de remonter, au moins pour quelques versets, jusqu'au siècle de l'apôtre : c'est Clément de Rome qui, vers l'an 96, adresse aux Corinthiens une épître dans laquelle il reproduit textuellement (c. 35) tout le passage [Rom.1.28-32](#).

La fidélité générale de notre texte est ainsi solidement établie.

Quant aux variantes, je ne pense pas qu'il soit possible d'accorder *a priori* une préférence à l'un des trois textes mentionnés plus haut. C'est, je le crains, l'un des grands torts de Tischendorf, exagéré encore par MM. Hort et Westcott, d'avoir admis comme *règle* la préférence à donner au texte des plus anciens Mss. grecs. En publiant sa 7<sup>e</sup> édition, Tischendorf avait reconnu jusqu'à un certain point l'erreur de cette méthode. Mais la découverte du Sinaiticus l'y a ramené. L'engouement pour ces antiques documents provient de plusieurs causes : leur ancienneté, la supériorité

---

<sup>a</sup>Il dit lui-même : « Quelles que soient les fosses que Marcion ait creusées, même dans cette épître la plus considérable, en supprimant ce qu'il a voulu, les choses qu'il a conservées me suffisent. . . » *Adv. Marc.* V, 13.



réelle de leur texte dans *la plupart* des cas, enfin la réaction naturelle contre la longue domination usurpée du texte byzantin (dans l'ancien texte reçu). Mais quiconque a pratiqué longtemps l'exégèse du N. T. devra, ce me semble, reconnaître trois choses :

1. que toute préférence *a priori*, accordée à l'un des trois textes, repose sur un préjugé (comp. dans notre épître 5.1) ;
2. que le seul motif *externe* un peu probable de préférence en faveur d'une leçon, est l'accord entre un certain nombre de documents de types différents ;
3. que le seul moyen de décision parfaitement assuré se trouve dans l'intelligence du contexte.

Au reste, il faut le dire, les variantes sont aussi insignifiantes qu'elles sont nombreuses. Je n'en connais qu'une dans l'épître aux Romains, cette œuvre si éminemment dogmatique, qui puisse exercer quelque influence sur l'enseignement chrétien, celle de 8.11. Et le point auquel elle se rapporte (la question de savoir si le corps est ressuscité *par* ou *à cause de* l'Esprit qui habite en nous) est un sujet qu'aucun pasteur n'a probablement jamais traité ni dans son instruction catéchétique, ni dans une prédication.

## 2. Principaux commentateurs

Nous ne donnons ici qu'une indication abrégée. Pour rémunération plus complète, nous renvoyons à *Tholuck* (p. 26-33) et à *Oltramare* (p. 1-12).

Ancienne église :

- *Origène* (III<sup>e</sup> s.), en traduction latine.
- *Chrysostome* (IV<sup>e</sup> s.), 32 homélies.

- *Théodore* (V<sup>e</sup> s.).
- *Ambrosiaster*, probablement le diacre romain *Hilaire* (III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> s.).
- *Œcuménius* (X<sup>e</sup> s.).
- *Théophylacte*, évêque de Bulgarie (XI<sup>e</sup> s.).
- *Erasmus* (XVI<sup>e</sup> s.), *Annotationes in N. T.*

Depuis la Réformation :

- *Calvin*
- *Théodore de Bèze*.
- *Luther* (sa célèbre *préface*) ;
- *Mélancton*, *Annotationes* (1522) et *Commentarii* (1532).
- *Bucer*, *Enarrationes* (1536).
- *Grotius*, *Annotationes* (1645).
- *Calov*, *Biblia illustrata* (1672).
- *Bengel*, *Gnomon* (1742).

Temps modernes :

- *Tholuck* (1824, 5<sup>e</sup> éd. 1856).
- *Rückert* (1831 ; 2<sup>e</sup> éd. 1839).
- *Stuart*, théologien américain (1832).
- *Olshausen* (1835).
- *De Wette* (1835 ; 4<sup>e</sup> éd. 1847).
- *Hodge*, de Princeton (1835, publié en français 1840).
- *Fritzsche* (1836).
- *Meyer* (1836 ; 5<sup>o</sup> éd. 1872).
- *Oltramare*, ch. 1 à 5.11 (1843).
- *Philippi* (1848 ; 3<sup>e</sup> éd. 1866).
- *Nielsen*, Danois (1856).
- *Umbreit* (1856).
- *Ewald*, *die Sendschreiben des Apostels Paulus* (1857).
- *Theod. Scholt* (1858).
- *Fay*, dans le *Bibelwerk de Lange* (1865 ; 3<sup>e</sup> éd. 1868).
- *Hofmann* (1868).

- *Ph. Schaff*, travail publié en anglais d’après le commentaire de Lange (1873).
- *Volkmar* (1875).
- *Bonnet*, *le Nouveau Testament*, 2<sup>e</sup> éd., *Epîtres de Paul* (1875).
- *Reuss*, *La Bible*, *Epîtres pauliniennes* (1878).

Mentionnons encore trois monographies remarquables ; deux sur le passage [5.12-21](#) :

- *Rothe*, *Neuer Versuch einer Ausl. der paul. Stelle 5.11-21* (1836) ;
- *Dietzsch*, *Adam und Christus* (1871) ;

la troisième de M. *Morison*, de Glasgow :

*Critical exposition of the third Chapter of Paul’s Epistle to the Romans* (1866).

A cette liste nous devons ajouter les commentaires récents :

- *Lipsius*, dans la *Protestanten-Bibel* (1872) ;
- *B. Weiss*, 6<sup>e</sup> éd. du *Comm. de Meyer* (1881) ;
- *J.A. Beet*, 2<sup>e</sup> éd. (1881) ;
- *Oltramare* (1881) ;
- *Klostermann* : *Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefs* (1881).

Les commentaires anciens sont connus : il serait oiseux de chercher à les caractériser. Je dirai un mot des plus importants parmi les modernes.

- *Tholuck*, le premier, après l’époque desséchante du rationalisme, a rouvert à l’Eglise les sources vives de la vérité évangélique qui jaillissent dans notre épître.
- *Olshausen*, continuant l’œuvre de son ami, a exposé avec plus d’abondance encore les trésors de ce salut par la foi remis au jour par l’exégèse de Tholuck.
- *De Wette* a serré l’argumentation de l’apôtre avec une admirable sagacité.
- *Meyer* a appliqué à l’étude de notre épître toutes les ressources de cette philologie érudite et rigoureuse dont *Fritzsche* avait réclamé l’application à l’étude de nos Livres saints ; il y a joint un bon sens

exégétique et une intelligence de la vérité chrétienne qui font, de son ouvrage *le commentaire indispensable*.

- *Ewald* ; une paraphrase dans laquelle on retrouve l'esprit original de l'auteur.
- *Theod. Schott* ; son ouvrage, où se trouvent bien des observations intéressantes, est au service d'un point, de vue préconçu et faux.
- *Hofmann* apporte à l'analyse de la pensée apostolique l'esprit le plus pénétrant ; il ne néglige aucun détail du texte ; le trésor de ses connaissances philologiques n'est point inférieur à celui de Meyer. Mais la justesse lui fait trop souvent défaut ; il se complaît dans des découvertes exégétiques auxquelles on peut à peine se persuader qu'il croie sérieusement lui-même.
- *Ph. Schaff* remédie souvent aux défauts du commentaire de Lange, qu'il reproduit et complète d'une manière originale.
- L'écrit de *Volkmar* offre une analyse plutôt qu'une interprétation. Ce qu'il y a de mieux dans cet écrit, ce sont les observations sur la critique du texte et la belle réimpression du texte du Vaticanus.
- M. *Bonnet* a composé, non sans abnégation, sur le fond d'études exégétiques très solides, un commentaire simple à la portée des laïques à côté duquel nous recommandons à ces derniers le solide travail de M. *Walther* : *Paraphrase de l'épître aux Romains* (1871).
- M. *Reuss* expose l'idée essentielle de chaque morceau, mais son plan ne comporte pas une exégèse de détail.
- La monographie de M. *Morison* est un spécimen *unique*, ce me semble, d'érudition et de sain jugement exégétique.

Je ne saurais me permettre de caractériser encore les commentaires les plus récents, indiqués en dernier lieu.

### 3. Titre de l'épître

Le titre authentique est certainement celui qui s'est conservé sous la forme la plus simple dans les sept plus anciens Mjj., les quatre alex. et les trois gréco-latins : Πρὸς Ῥωμαίους, *aux Romains*. Dans les documents subséquents on voit s'accroître peu à peu la somme des adjonctions jusqu'au titre de L : Τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ῥωμαίους (*Epître du saint et universellement béni apôtre Paul aux Romains*).

# COMMENTAIRE

# LE PRÉAMBULE

(1.1-15)

Cette introduction renferme *l'adresse* de l'écrit (v. 1-7), et une *action de grâces*, à laquelle Paul ajoute l'explication des raisons qui l'ont empêché jusqu'ici de concourir lui-même à l'œuvre divine chez ses lecteurs (v. 8-15).

## MORCEAU 1 : L'ADRESSE.

(1.1-7)

La forme d'adresse usitée chez les anciens renfermait trois termes : « *N. à N., salut* ; » comp. [Actes.23.26](#) : « Claude Lysias, au très excellent gouverneur Félix, salut. » Le premier terme (*Paul*) est développé dans les six premiers versets ; le second (*les chrétiens de Rome*) dans la première partie du v. 7 ; et le troisième (*le vœu*), dans la seconde moitié de ce verset.

1.1-6. L'extension inaccoutumée donnée dans ce cas-ci au développement du premier terme provient non seulement de ce que Paul avait à

*s'introduire* lui-même auprès d'une église qu'il ne connaissait pas personnellement (*Philippi*), mais surtout de ce qu'il éprouvait le besoin de justifier la démarche qu'il se permettait en écrivant une pareille lettre à cette église ; comp. 15.14-16.

Dans ce but, Paul se qualifie comme apôtre divinement appelé (v. 1 et 2) ; puis il se livre, dans les v. 3 et 4, à une digression apparente sur la personne de Christ, qui le ramène à l'apostolat que le Seigneur glorifié lui a confié auprès de ce monde des Gentils (v. 5) dont les Romains font partie (v. 6). Ils doivent comprendre par là que, quoique ne les connaissant, pas, il n'en est pas moins *leur* apôtre, et qu'il a par conséquent le droit et même le devoir de les instruire, comme il va le faire.

### **1.1 Paul, serviteur du Christ Jésus<sup>a</sup>, apôtre par appel, mis à part pour l'Évangile de Dieu, 2 qu'il avait promis à l'avance par ses prophètes dans des écrits saints,**

La manière solennelle en laquelle l'apôtre se qualifie dans le v. 1, a pour but de mettre son apostolat et par là son écrit lui-même sous la garantie du Dieu qui lui a conféré sa charge. — Sur le nom de *Paul*. comp. introduction, ⇒. — Après s'être désigné comme l'auteur de la lettre, Paul efface en quelque sorte sa personnalité par le titre de δούλος. Il faut traduire ici ce mot par *serviteur* plutôt que par *esclave*, car ce dernier terme réveille dans nos langues modernes l'idée d'une position bien plus dégradante que ne le fait l'expression grecque. — Le titre de *serviteur* s'applique fréquemment dans le N. T. à tous les fidèles ; il désigne dans ce sens la relation de propriété et de dépendance où ils se trouvent tous vis-à-vis du Seigneur qui les a *achetés à prix* (1Cor.7.22-23). Ce sens très général pourrait convenir ici, si l'épître aux Romains était une simple communication fraternelle. Mais comme il s'agit d'un message revêtu d'un caractère d'autorité, il faut donner à ce terme de *serviteur* le sens plus grave et plus particulier qu'il a

---

<sup>a</sup>B, V<sup>at</sup>iq, quelques Pères lisent Χριστου Ιησου ; T. R. avec tous les autres : Ιησου Χριστου.



fréquemment ; par ex. [Phil.1.1](#) : « Paul et Timothée, *serviteurs de Jésus-Christ*, à tous les saints en Jésus-Christ qui sont à Philippiens. » Opposé au terme de *saint*, comme il l'est également ici (κλητοῖς ἁγίοις, v. 6), celui de *serviteur* désigne certainement une charge spéciale au service du Seigneur. Certains croyants sont appelés en effet à réaliser la soumission générale que tous les fidèles doivent à Christ, sous la forme d'un office particulier. Le terme de *serviteur du Christ*, dans ce sens restreint, correspond à celui de *Ebed-Jehova*, par lequel l'A. T. désignait les personnages théocratiques (rois ou prophètes) revêtus d'une mission divine. — D'après la leçon reçue (*Jésus Christ*), l'apôtre mettrait d'abord en relief le personnage historique (*Jésus*), puis il le désignerait par sa charge de Messie (*Christ*). Mais chez Paul se trouve assez souvent la forme inverse : *Christ Jésus*. Peut-être répondait-elle mieux à l'impression d'un homme qui, comme Saul sur le chemin de Damas, avait contemplé le Messie glorifié avant de savoir que ce fût le personnage historique nommé Jésus. Dans tous les cas, le sens de cette locution plus rare est celui-ci : le *Messie* attendu, qui est le personnage appelé *Jésus*. — Le titre de *serviteur du Christ Jésus* renferme en général tous les ministères établis par Christ. C'est pourquoi l'apôtre le précise par un autre titre plus spécial, celui d'*apôtre*. C'est le ministère le plus élevé entre tous. Les autres ministères édifient l'Eglise, soit en l'étendant au dehors (*évangélistes*), soit en la perfectionnant au dedans (*pasteurs* et *docteurs*) ; les apôtres, de concert avec les *prophètes* (de la nouvelle alliance), ont la tâche plus importante encore de la *fonder* ; comp. [Eph.4.12](#). — Cette fonction suprême, Paul la possède par voie d'*appel*. Il ne faut pas traduire l'expression κλητὸς ἀπόστολος : « Appelé à être apôtre, » pas plus qu'au v. 7 κλητοῖς ἁγίοις : « Appelés à être saints. » L'adjectif verbal (κλητός) appuie moins sur l'acte d'appel (κληθεῖς) que sur la qualité inhérente au sujet par l'acceptation de l'appel : « devenu apôtre en vertu d'un appel. » Il n'y a dans cette désignation aucune polémique contre les judaïsants qui contestaient son apostolat, comme le croit encore *Lipsius*. A quoi aurait servi contre eux cette simple assertion ? Et dans toute l'épître nous ne trouvons pas

la moindre trace d'une opposition prévue à son autorité. Paul veut simplement légitimer, par le caractère divin de son apostolat, l'enseignement qu'il va donner ; comp. Eph.1.1; Col.1.1 — L'idée d'*appel* rappelle naturellement le moment de la conversion de Paul ; mais le souvenir de ce fait si extraordinaire réveille dans le cœur de l'apôtre un autre sentiment : celui de sa destination à cette charge, bien antérieurement, au moment même où il l'avait reçue : ἀφωρισμένος, *mis à part*. Ce terme me paraît s'expliquer par Gal.1.15 : « Quand il a plu à Dieu, qui m'avait mis à part (ἀφορίσας με) dès le sein de ma mère... ; » *mis à part* du reste des hommes pour cet office particulier. Paul pense sans doute aux circonstances de sa vie première que nous avons énumérées dans l'introduction (⇒, et dans lesquelles il reconnaissait les preuves de sa destination originale à l'apostolat chez les Gentils. Il ne faut donc appliquer ce terme ni à la consécration humaine qu'il avait reçue avec Barnabas dans l'église d'Antioche (Actes.13.2), ni au décret éternel ; celui-ci aurait plutôt été désigné par le composé προωρισμένος.

Le but de cette divine sélection qui remontait à sa naissance même, est exprimé par les mots : *pour l'Évangile de Dieu*. La plupart des interprètes entendent par ce terme l'Évangile quant à son *contenu* ; il faut dans ce sens paraphraser ainsi la préposition εἰς : « pour *annoncer* l'Évangile de Dieu, » ce qui est un peu forcé. D'autres, tels que Rückert, Th. Schott, donnent ici à ce mot le sens verbal qu'il a souvent dans le N. T. : l'*acte* de la prédication évangélique ; comp. le v. 9 ; 1Cor.9.18, et surtout 1Thess.1.5, où ce second sens seul est possible. Weiss oppose à cette explication le génitif Θεοῦ, *de Dieu*. Car il est bien évident que ce complément désigne, non l'objet de la prédication (évangéliser Dieu !), mais son auteur. Il me paraît qu'il faut, conformément à la seconde explication, donner au mot εὐαγγέλιον le sens verbal qu'il a en général, si je ne me trompe, dans le N. T., mais en appliquant l'idée de *message* qui y est renfermée, non à la prédication *apostolique*, mais à la proclamation céleste *de Dieu* lui-même à l'humanité. L'idée de message est dans le ἀγγέλιον, celle de son caractère salutaire dans le εὖ, et le

complément  $\Theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}$  exprime tout naturellement dans ce sens l'auteur de ce *message salutaire* adressé à la terre. Le sens de toute la locution serait donc : « mis à part en vue du message bienfaisant de Dieu à l'humanité » (que j'ai mission de proclamer). C'est donc comme porteur, divinement, choisi, de ce message du salut, que Paul s'adresse maintenant à l'église de Rome. S'il n'ajoute à son nom celui d'aucun collaborateur, comme il le fait presque toujours ailleurs (1 et 2 Thess. ; 1 Cor. ; Col. ; Philipp.), c'est qu'il va, dans cet écrit (tout comme dans les Ephésiens, où il n'ajoute aussi aucun nom au sien), accomplir un acte qui résulte de sa qualité absolument *personnelle* d'apôtre des Gentils, ou qu'il n'est point lui-même le fondateur de l'église à laquelle il s'adresse.

Verset 2. Cette proclamation du salut à la fin des temps avait été promise à l'avance ; car elle était le but de toutes les voies de Dieu envers l'humanité déchue et en particulier le terme annoncé de la préparation théocratique. Ceux qui rapportent le mot  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$  au *contenu* de l'Évangile, appliquent ici la notion de *promesse* au salut lui-même, et *Oltramare* prétend que c'est là le seul sens qui ait de la valeur dans le contexte. Il me paraît au contraire que, comme tout ce préambule a trait à l'*apostolat* de saint Paul, c'est l'acte de la proclamation divine par la bouche des apôtres qui doit être présenté comme ayant été promis dès longtemps à l'avance. Il y avait eu un premier message divin, celui des prophètes, et celui-ci avait pour but d'en annoncer un second, plus considérable encore, celui du salut, par les apôtres ; comp. les passages d'Ésaïe cités par Paul au chap. 10 : [Es.52.7](#) ; [53.1](#) etc. La préposition  $\pi\rho$  dans le verbe renforce l'idée de promesse, en faisant remonter celle-ci jusqu'aux temps les plus antiques. — L'intention de Paul dans cette remarque n'est point d'ôter au message évangélique ce qu'il pouvait avoir d'étrange aux yeux des connaisseurs de l'A. T. (*Lipsius*), ni même de constater le plein accord entre les deux alliances (*Weiss*), mais plutôt de faire ressortir l'importance décisive d'un message que Dieu lui-même avait promis et préparé si longtemps à l'avance. —

Combien grande et solennelle n'apparaît pas à cette pensée la mission de Paul, ainsi que celle de l'apostolat en général ! — Le complément αὐτοῦ, *ses prophètes*, rappelle la relation étroite qui unit un prophète au Dieu dont il est l'organe. Ce pronom sert à expliquer l'épithète de *saints* donnée aux écrits de ces hommes : la sainteté est le sceau de la provenance divine, car elle est étrangère à tout ce qui est d'origine humaine. — L'absence d'article devant γραφαί, *écrits*, vient de ce que l'apôtre veut non pas désigner ces écrits, mais les qualifier : « des écrits ayant le caractère de saints. »

### 1.3 touchant son Fils, issu de la race de David selon la chair, 4 établi Fils de Dieu avec puissance, selon l'esprit de sainteté, par une résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur.

Les premiers mots : *touchant son Fils*, ont été envisagés par plusieurs comme un régime d'εὐαγγέλιον, v. 1 : « L'Évangile de Dieu qui a pour Objet son Fils. » Mais cette liaison force à faire du v. 2. une sorte de parenthèse, ce qui ne convient pas à l'importance de cette proposition ; puis l'on n'a pas d'exemple de la construction (εὐαγγέλιον περὶ...) Ainsi, avec *Tholuck, Fritzsche, Philippi, Weiss*, nous préférons faire dépendre περί du verbe προεπηγγείλατο : « la proclamation de Dieu qu'il avait promise touchant son Fils. » — L'article τοῦ désigne ce Fils comme l'*unique* ; rien ne trahit l'intention qu'y trouve *Oltramare* de distinguer par là ce Fils d'autres personnages qui avaient porté le même titre. L'article exprime la même idée que l'épithète μονογένης, *filis unique*, dans saint Jean (1.18; 3.16). — Plusieurs interprètes réduisent le sens du mot υἱός, *Fils*, à celui de Messie ou de Roi théocratique, d'après des passages tels que 2Sam.7.14. Mais quel sens auraient dans ce cas les expressions employées 8.3 et 8.32 ? Paul voudrait-il dire : « Dieu ayant envoyé son propre Messie ? » ou : « Lui qui n'a point épargné son propre Roi ? » Il est évident que dans ces paroles le mot de Fils renferme l'idée d'un lien personnel. On a allégué en faveur de ce sens certains passages où le titre de *Fils de Dieu* semble au premier coup d'œil employé comme synonyme de ceux de *Christ* ou de *Roi d'Israël* ; ainsi Matth.26.63 : « Es-

tu le Christ, le Fils de Dieu ? » et [Jean.1.50](#) : « Tu es le Fils de Dieu ; tu es le Roi d'Israël. » Mais ce sont précisément de telles paroles qui excluent cette prétendue synonymie, car elles renfermeraient dans ce cas une intolérable tautologie. Je renvoie pour l'explication de ces passages à mes Commentaires sur Luc ([Luc.22.66-70](#)) et sur Jean ([Jean.1.50](#)).

Dans le passage [Ps.2.7](#), que l'on cite aussi dans le même but : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui, » les mots : *Je t'ai engendré*, prouvent qu'il faut attacher au terme de *Fils* une tout autre signification que celle d'une charge, fût-ce la plus élevée.

D'autres pensent que ce terme renferme simplement l'idée de la perfection morale de Jésus et de sa communion intime avec Dieu, ou, ce qui revient au même, de « l'amour parfait de Dieu pour Jésus et de Jésus pour Dieu » (*Oltramare*). C'est, selon cet auteur, par pure préoccupation dogmatique que quelques interprètes voient dans cette expression la désignation d'une unité de nature ou d'une unité métaphysique entre Jésus et Dieu (p. 129 et 133). Mais que signifierait dans ce sens la parole [Gal.4.4](#) : « Lorsque la plénitude du temps fut accomplie, Dieu envoya ( $\epsilon\tilde{\zeta}\alpha\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$  —  $\epsilon\tilde{\zeta}$ , *hors de*, évidemment hors du ciel) son Fils, » expression qui implique l'idée de sa divine préexistence ? Comp. aussi [Rom.8.3](#). Cette idée est d'ailleurs exprimée nettement [1Cor.8.6](#), où Paul attribue à Christ la création de toutes choses, et [10.4](#), où il l'identifie avec l'être divin qui accompagnait Israël dans la nuée. Il le désigne [Philip.2.6](#) comme celui qui s'est dépouillé de sa *forme de Dieu* (son état divin dont il jouissait avant son incarnation), pour revêtir la *forme de serviteur* (l'état humain). Que l'on essaie de substituer le terme de *bien-aimé* à celui de *Fils* dans les passages [Col.1.13](#), [Jean.3.35](#), [Marc.1.11](#), et parall. ; et l'impossibilité de cette synonymie sautera aux yeux : « Le Bien-Aimé de son amour ! » « . Le Père aime le Bien-Aimé ! » « Tu es mon bien-aimé Bien-Aimé en qui j'ai mis toute mon affection ! ». Il est manifeste par ces passages que les notions de *Fils* et de *bien-aimé* diffèrent ; que l'une indique un rapport de *nature*, l'autre la relation de *sentiment* qui

en résulte. *Lipsius* lui-même, qui n'est pas suspect de préoccupation dogmatique sur ce point, n'hésite pas à dire (dans la *Protestanten-Bibel*) : « En opposition à la conception judéo-chrétienne, pour qui le terme de Fils de Dieu n'était qu'un titre honorifique donné à une personne humaine, Paul envisage l'apparition terrestre du Messie comme la simple enveloppe de sa personnalité céleste. » C'est donc plutôt M. *Oltramare* qui fait fléchir la pensée apostolique sous le poids de sa préoccupation dogmatique. — Ce théologien allègue que le terme de Fils de Dieu, étant emprunté à l'A. T., doit avoir le même sens dans le Nouveau. Mais il ne faut pas oublier que toutes les notions empruntées à l'ancienne alliance se transforment en passant dans la nouvelle ; comp. *Oltramare* lui-même à l'occasion du mot *saint*, I, p. 140.

Ce *Fils*, objet du message divin, est qualifié par deux, membres de phrase dont le sens et le but ont été compris de bien des manières. Pour orienter plus aisément le lecteur, j'indiquerai immédiatement l'idée que me paraissent exprimer ces deux propositions antithétiques, ainsi que leur relation avec ce qui suit et avec l'adresse tout entière : « Touchant son Fils, qui, s'étant fait le Messie des Juifs par sa descendance de David selon la chair (v. 3), a en vertu de sa résurrection réalisé un type d'existence nouveau et supérieur, celui de Fils de Dieu, au moyen duquel il possède une souveraineté universelle (v. 4). Et c'est du sein de cette position divine qu'il m'a appelé, moi Paul, à être l'apôtre des Gentils (v. 5), dont vous, chrétiens de Rome, faites partie (v. 6). » Il résulte de là que ses lecteurs, quoique non convertis par lui, ressortissent néanmoins à son apostolat.

Il ne s'agit donc en aucune façon pour l'apôtre de se concilier par ces v. 3 et 4 la faveur d'une église encore judéo-chrétienne (*Mangold* et autres), ni de montrer l'accord entre la nouvelle et l'ancienne alliance (*Weiss*), ni non plus d'exposer dès le commencement de sa lettre ce qui lui paraît le plus important dans la connaissance du Christ (*Gess, Beet*). Tout cela ne serait point en rapport avec le but réel de cette adresse. L'apôtre ne veut

qu'une chose : légitimer sa lettre par son apostolat auprès des Gentils, et pour cela expliquer l'origine de cet apostolat extraordinaire que le Christ glorifié a jugé bon d'ajouter à celui des Douze, fondé pendant son séjour terrestre.

Jésus a été avant tout, comme cela devait être, le Messie promis aux Juifs ; et cette dignité impliquait la filiation davidique. Le mot γενομένου pourrait s'entendre dans le sens de *né*, provenu de. On a cité et on peut citer Gal.4.4 à la fois pour et contre ce sens. Il me paraît que dans notre passage l'antithèse du mot γίνεσθαι avec le terme précédent de *Fils de Dieu*, conduit plus naturellement au sens de *devenir* : « touchant le Fils de Dieu, devenu (contrairement à son essence) membre ou rejeton de la race de David. » Il y a là, comme dit. *Lipsius*, antithèse entre deux manières d'être ; l'une inférieure qu'il s'est appropriée, quoiqu'elle fût étrangère à sa nature, l'autre supérieure qui lui appartient par essence. » Comp. Phil.2.6 et suiv. — Pour le sens de γενόμενος, on peut comparer 2Tim.1.17. — Le régime κατὰ σάρκα, *selon la chair*, restreint cette affirmation de la filiation davidique de Jésus au seul côté de sa personne auquel elle puisse s'appliquer. Le terme de σάρξ, *chair*, désigne proprement les parties *molles* du corps en opposition à ses parties *dures*, les os (Gen.2.23 : « Celle-ci est chair de ma chair et os de mes os »), ou à ses parties *liquides*, le sang (Jean.6.56 : « Si quelqu'un mange ma chair et boit mon sang »). De ce sens littéral et restreint en dérive un plus général dans lequel le mot *chair* désigne *le corps* tout entier, non quant à sa forme organique (σῶμα, *le corps*), mais quant à sa substance matérielle (1Cor.15.39). Souvent enfin, le sens du mot *chair* est étendu du corps à *l'homme* tout entier (corps et âme), en opposition à Dieu, le tout-puissant Créateur ; ainsi dans l'A. T., Ps.65.1 : « Toute chair (tout homme) viendra jusqu'à toi ; » comp. Es.31.3 ; et dans le Nouveau, Rom.3.20 : « Nulle chair (nul homme) ne sera justifiée devant lui. » Le premier de ces trois sens est évidemment inapplicable dans notre passage ; le second également ; car il en résulterait que Jésus n'a hérité de David que la vie physique, et non la vie psychique

(le sentiment, l'intelligence, la volonté). Cette opinion excluait la pleine humanité de Jésus, telle que nous la trouvons enseignée dans tout le N. T., spécialement chez Jean (Jean.12.27; 11.33, où l'âme humaine et l'esprit humain sont attribués à Jésus) et chez Paul (comp. 5.15 et 1Tim.2.5). Dans 1Thess.5.23, Paul résume la totalité de la nature humaine dans ces trois termes : l'esprit, l'âme et le corps. Si donc il prend au sérieux l'humanité, telle que Jésus l'a héritée de David, il faut bien admettre qu'il y fait rentrer, non pas seulement le corps, mais aussi l'âme et l'esprit, pour autant que celui-ci est un élément constitutif de l'être humain. Le mot *chair* ne perd point pour cela son sens propre et naturel, comme le pense *Oltramare*. Mais l'Écriture désigne simplement dans tous ces cas l'être humain par celui de ses éléments qui est le plus apparent et tombe sous les sens. — Jésus, en tant qu'homme, provient donc du chef de la race royale israélite. Son humanité se trouve par là marquée d'une double empreinte, le sceau national juif et le caractère royal davidique ; et cette vie humaine héréditaire, ainsi déterminée, a formé la base de sa vocation messianique. Si Paul, dans ce passage, au lieu de penser à la *messianité* de Jésus, eût voulu faire ressortir son *humanité* en général, il eût dit comme Jean.1.14 : σάρξ γενόμενος. Ce fait confirme bien toute la liaison d'idées que nous avons formulée plus haut.

Mais les Juifs n'ont pas accueilli Jésus comme leur Messie, et sa dignité de Roi des Juifs, ne s'étant point réalisée, n'a pas pu s'épanouir par une évolution normale en celle de Sauveur du monde des Gentils. Il n'a donc pu acquérir cette seconde dignité, complément de la première, qu'au moyen d'une crise violente, d'une mort et d'une résurrection. Par cette transformation radicale, il a dépouillé son caractère juif et davidique et acquis l'état conforme à son essence de Fils de Dieu. C'est donc cette révolution qui est devenue historiquement la base de sa souveraineté sur les Gentils (v. 4).

Verset 4. Au participe, γενομένου, *devenu*, correspond le participe, ὀρίσθέντος, que nous traduisons par : *établi* (signalé, installé). Le mot ὀρίζειν



signifie proprement *délimiter* (de ὄρος, *limite*); de là résulte le sens de *décréter, destiner à*, lorsque la limite tracée n'est encore qu'affaire de pensée ou de résolution; comp. Luc.22.22; Actes.10.42; 17.21. C'est ce sens que *Hofmann* a voulu appliquer ici; mais il n'est pas admissible, parce que le participe aoriste ὀρισθέντος; ne peut désigner un fait antérieur à celui qu'exprimait le participe précédent γενομένου. — Lorsqu'il s'agit d'une limite tracée au moyen d'un acte effectif, le mot ὀρίζειν désigne l'élévation de la personne à la position spéciale qui doit la distinguer des autres, ainsi son installation dans la charge, la dignité qui lui est destinée. *Meyer* cite avec raison en faveur de ce sens ce mot du poète de Gadara, Méléagre: σὲ θεὸν ὄρισε δαίμων, « une divinité t'a établi dieu. » Appliqué, comme il l'est ici, à Christ, ce terme ne signifie donc pas qu'il soit *devenu* Fils de Dieu, au moment dont parle Paul. Dans ce sens le participe, γενομένου eût suffi pour les deux membres de phrase; ou bien Paul se fût servi du verbe ποιεῖν, *faire*, employé Act.2.36: « Que toute la maison d'Israël sache donc que Dieu a fait (ἐποίησε) Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » *Weiss* se demande pourquoi Paul a choisi ce terme singulier de ὀρίζειν, au lieu de ποιεῖν; et il pense que Paul a voulu introduire par là la notion d'une *destination* dès longtemps indiquée par les prophètes. Mais ce serait là retomber dans le sens de *Hofmann*, écarté par *Weiss* lui-même. Si Paul a choisi un autre terme qu'ἐποίησεν, c'est qu'il voulait exprimer une autre idée. Jésus n'a pas été *fait* Fils de Dieu par sa résurrection, car il l'était; il est seulement devenu *de fait* et *comme homme*, ce qu'il était de droit et par son essence divine. *Oltramare* me cite, à l'occasion de cette interprétation, comme ayant traduit ὀρισθέντος par *rétabli*: ce serait là une faute grossière. J'ai employé le mot *rétabli* dans l'explication du passage, parce que Christ a été, comme homme, rétabli dans l'état, divin qu'il avait possédé avant de s'incarner. Mais je n'ai pas songé à *traduire* de cette manière. — *Luther, de Wette, Oltramare, etc.*, traduisent ὀρισθέντος par *signalé, manifesté*; *Chrysostome* l'avait déjà expliqué par δειχθέντος (*montré*). Ce terme se rapporterait ainsi uniquement à la *manifestation* (aux hommes)

de sa dignité de Fils. Mais le terme ὀρίζειν n'a pas naturellement ce sens. La manifestation a bien été l'effet de l'élévation, mais non l'élévation elle-même..

L'acte divin du ὀρίζειν est déterminé par trois régimes. Le premier en indique le *mode* : ἐν δυνάμει, *avec puissance* ; il s'agit d'un acte triomphant dans lequel a éclaté le pouvoir divin. Plusieurs (*Mélancton, Philippi, Weiss*, etc.) font de ce régime une locution adverbiale déterminant l'idée de Fils de Dieu : « un Fils de Dieu en état de puissance, » en opposition à l'état de faiblesse dans lequel Jésus se trouvait ici-bas ; comp. 2Cor.13.4. Mais notre verset n'est point destiné à opposer deux états différents du Fils de Dieu ; il oppose le Fils de Dieu au Messie juif. L'expression « *avec puissance* » doit donc s'expliquer plutôt d'après celle de 6.4 : « Il est ressuscité *par la gloire du Père* ; » par un prodige dans lequel s'est déployé avec éclat l'ensemble des perfections divines.

Le second régime : κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, *selon l'esprit de sainteté*, indique la *cause morale* de ce déploiement de la puissance divine en Christ. Au premier coup d'œil on serait conduit par l'antithèse avec le κατὰ σάρκα, *selon la chair*, à l'entendre dans ce sens : « quant à l'homme spirituel ou intérieur. » Ce serait tout simplement l'opposition de l'âme au corps ; ainsi de *Wette, Hofmann, Sabatier, Oltramare*. L'humanité de Jésus serait, au moyen de ces deux termes : *chair* et *esprit*, partagée de telle sorte en ses deux éléments essentiels, qu'au premier serait rattachée la qualité de fils de David et au second le fait de la résurrection. Mais combien une telle antithèse serait illogique ! L'humanité de Jésus tout entière, corps et âme, ne procède-t-elle pas de David ? Et le principe spirituel étant un élément de la nature humaine, comme telle, comment pourrait-il être la cause morale de l'acte par lequel Jésus a été établi Fils de Dieu ? D'ailleurs le complément ἁγιωσύνης, *de sainteté*, ne permet pas de donner au mot *esprit* un sens simplement anthropologique (l'esprit, en opposition au corps) ; il nous transporte nécessairement dans la sphère morale. Ce qui a occa-

sionné cette fausse explication, c'est le parallélisme des deux *κατά*, *selon*. Mais on a oublié qu'ils dépendent de deux participes dont le sens est tout différent. Le premier, *devenu*, se rapporte à la *personne* de Jésus ; le second, *établi*, à une phase de son *histoire*. Dans cette relation toute autre, les deux *κατά* prennent aussi un sens différent. Le premier se rapporte à un élément de la personne, celui par lequel Jésus procède de David ; le second, à un fait moral, celui en raison duquel Jésus est ressuscité.

Un grand nombre d'interprètes qui rapportent comme nous le terme de *σάρξ*, *la chair*, à la totalité de la nature humaine de Jésus, ont été amenés à voir dans *l'esprit de sainteté* le principe *divin* qui distinguait Jésus du reste des hommes et auquel est due sa résurrection extraordinaire. Ainsi, d'après *Mélancton* et *Bengel*, *l'esprit de sainteté* désignerait ici la seconde personne de la Trinité, *le Fils* incarné en Christ ; mais l'Écriture emploie pour exprimer cette notion les termes de *Fils* ou de *Parole*, non celui d'*Esprit*. D'autres voient ici *l'essence* divine, en tant que *Dieu est esprit* (*Olshausen, Philippi*), ou la vertu divine de l'Esprit, en tant que conférée à Christ à son baptême (*Bèze, Tholuck*), ou bien aussi le Saint-Esprit en tant que mis au pouvoir de Christ pour le distribuer aux croyants (*Chrysostome, Luther*). Mais dans tous ces sens l'idée serait exprimée d'une manière bien peu précise ; et dans le dernier l'expression conviendrait au fait de la Pentecôte bien plutôt qu'à celui de la résurrection. *Weiss* cherche l'expression la plus vague possible. L'Esprit de sainteté désigne, selon lui, « un élément spécifiquement divin de la nature de Christ. » Mais la pensée de Paul ne restait pas ainsi dans le clair-obscur. D'ailleurs l'apôtre qui a écrit ce mot : « Puisque la mort est venue *par homme*, la résurrection des morts vient aussi *par homme* » (1Cor.15.21), ne peut avoir attribué la résurrection de Jésus à *l'élément divin* de sa nature.

Je pense que ce que l'apôtre a voulu désigner par cette expression si controversée, n'est ni un élément spécial de la nature humaine de Christ, ni, et encore bien moins, ce qu'on appelle sa nature divine. *L'esprit de sain-*

*teté*, dont Paul parle ici, est le souffle saint qui a pénétré, vivifié, consacré son être humain, du premier au dernier moment de son existence terrestre. Comme principe actif et créateur, ce souffle saint était l'Esprit divin, tel qu'il agit dans tout cœur d'homme qui se livre à lui. Comme principe réceptif, c'était, en Jésus, cet élément de l'être humain qui porte le nom d'*esprit*, l'organe pour le divin, préparé dans toute âme d'homme, et par lequel elle peut devenir la demeure du Saint-Esprit ; ces deux facteurs spirituels unis en une seule vie (8.10). Comp. l'expression de l'épître aux Hébreux (Héb.9.14) : « Lequel *par l'Esprit éternel s'est offert lui-même* à Dieu sans aucune tache. » Ainsi s'explique naturellement le complément ἀγιωσύνης : « L'esprit dont le fruit en Christ a été la parfaite sainteté. » — Cette domination absolue de l'esprit de consécration sur la vie humaine de Christ était la condition morale de sa résurrection ; c'est ce qu'exprime la préposition κατὰ, *selon*, conformément à. Cette condition est absolument la même que celle qu'indique l'apôtre comme étant celle de la résurrection des fidèles, 8.5-11 ; comp. particulièrement v. 11 : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus habite en vous, celui qui a ressuscité Christ des morts vivifiera aussi vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous. » Seulement, comme la sainteté produite par le Saint-Esprit chez les fidèles n'est que relative, elle n'exclut pas une dissolution momentanée du corps, tandis qu'en Christ la consécration du corps par l'Esprit ayant été parfaite, absolue, le corps peut ressusciter immédiatement, sans avoir à passer, même un seul instant, par la corruption (Ps.16.10 ; comp. Jean.19.34). — Cette parole fait donc comprendre la relation étroite entre les deux grands miracles de la vie du Christ : l'œuvre de sanctification incessante opérée par l'Esprit sur sa personne vivante et l'œuvre de puissance accomplie en lui mort, par sa résurrection. Le miracle moral a été la base du miracle physique.

Le troisième régime, ἐξ ἀνστάσεως, littéralement *par une résurrection de morts*, indique la *cause efficiente* de l'élévation de Jésus à sa position de

Fils de Dieu. La préposition ἐκ pourrait sans doute signifier *depuis* ; mais l'idée d'une simple succession temporelle ne répondrait pas à la gravité de la pensée. Aussi presque tous les interprètes s'accordent aujourd'hui à lui donner le sens de *par* ou *en vertu de* ; comp. [Jacq.2.18](#). Le Fils de Dieu était devenu fils de David par une naissance ; il est élevé à sa vie glorieuse de Fils de Dieu par une résurrection, qui est comme une nouvelle naissance. Par le second de ces actes, il s'affranchit de l'enveloppe juive et davidique dont il s'était revêtu par le premier pour remplir le rôle de Messie juif, et entre dans un mode d'existence conforme à son essence. Il cesse d'être *serviteur de la circoncision* ([15.8](#)) pour devenir Seigneur universel (fin du verset). — L'absence d'articles devant les deux mots : *résurrection* et *morts* (« une résurrection de morts ») est intentionnelle, comme le reconnaissent la plupart des modernes (voir p. ex. *Hofmann, Weiss*). L'apôtre en effet ne veut pas *désigner* directement le fait de la résurrection de Jésus, mais seulement *qualifier* le mode de la transformation qui s'est opérée en sa personne. C'est par un procédé de résurrection que Jésus a repassé de la position de fils de David à celle de Fils de Dieu. Cette transformation s'est opérée en lui « par un événement tel que celui qui a lieu quand des morts ressuscitent » (*Hofmann*). *Oltramare* pense, avec d'autres, que le ἐκ a été omis devant νεκρῶν pour éviter la répétition de la même préposition. Mais le génitif νεκρῶν est tout simplement le complément d'ἀναστάσεως, et le pluriel νεκροί désigne la catégorie. — Comp. avec ces deux v. 3 et 4, [2Tim.2.8](#), Avant de passer à son appel à l'apostolat ainsi qu'à la vocation des Gentils, ces deux faits qui sont la conséquence de la transformation opérée en Jésus-Christ par sa résurrection, Paul résume en trois termes l'analyse qu'il vient de faire de sa personne. Le nom de *Jésus* est celui du personnage historique en qui se sont accomplies ces différentes phases d'existence. Le titre de *Christ* résume le v. 3 : c'est comme fils de David que ce Jésus a pu être *le Christ* ou le Messie. Celui de *Seigneur* le désigne comme le représentant de la souveraineté divine, dignité qui résulte de son élévation à la position de *Fils* (v. 4). Sur le titre de *Seigneur*, voir [1Cor.8.6](#) ; [Philip.2.9-11](#). « Ce titre, observe *Lip-*

*sius*, reproduit le nom de Dieu dans l'A. T. » — En disant *notre*, Paul pense à tous ceux qui par la foi ont accepté la souveraineté de Jésus, apôtres et simples fidèles. — Si l'on comprend ainsi les v. 3 et 4, la transition du v. 4 au v. 5 s'explique sans peine.

*Rapport de cette parole à la naissance miraculeuse.*

L'idée de ce fait, chez l'apôtre Paul, est-elle impliquée ou au contraire exclue par ces versets ? On a défendu les deux manières de voir. La nature humaine, (davidique) de Jésus est positivement affirmée au v. 3. Cette nature humaine peut lui avoir été transmise par Joseph et Marie ou par Marie seule. Dans la première alternative, Paul se mettrait en contradiction avec tous les passages où il enseigne la transmission du péché héréditaire par la naissance naturelle (5.12; Eph.2.3, etc.). Il ne reste donc que la seconde alternative qui est précisément celle de la naissance miraculeuse. Cette solution est d'autant plus vraisemblable que ce fait est un élément très accentué de la tradition évangélique *paulinienne*, telle que nous la trouvons consignée dans l'évangile de Luc. Elle s'accorde également avec le contraste que Paul établit dans notre passage entre le titre de *Fils de Dieu* et le caractère de descendant de David. Si la qualité de Fils de Dieu (dans le sens où est pris ce terme) est compatible avec le γίνεσθαι ἐκ γυναικός (Gal.4.4), elle ne le serait pas avec la descendance d'un père humain. Enfin l'expression : *selon l'esprit de sainteté*, fait allusion à l'action sanctifiante de l'Esprit divin qui s'est exercée sur la personne humaine de Jésus durant toute son existence terrestre et qui a rendu possible sa résurrection. Or la naissance miraculeuse a été le point de départ normal de cette action ; comp. Luc.1.35. Il me paraît donc probable que Paul n'eût point écrit ces deux versets comme il l'a fait, s'il n'eût eu par devers lui l'idée d'une naissance miraculeuse. — Mais pourquoi, objecte-t-on, cette notion ne reparaît-elle nulle part dans ses écrits ? Elle ne reparaît pas davantage dans les autres écrits du N. T., pas même dans les deux livres qui s'ouvrent par le récit exprès de ce fait

(sauf peut-être dans la généalogie de [Luc.3.23](#)). Cette circonstance prouve que le silence n'équivaut pas à une négation. Il s'explique par le caractère intime du fait, qui d'ailleurs est plutôt une présupposition qu'un élément direct de la sotériologie.

**1.5 par lequel nous avons reçu la grâce et l'apostolat en vue de l'obéissance de la foi, à l'honneur de son nom, chez tous les Gentils 6 dont vous faites aussi partie, vous que Jésus-Christ a appelés ;**

Les mots  $\delta\iota\ \omicron\upsilon$ , *par lequel*, indiquent que c'est par la médiation de ce Christ élevé à l'état de Fils de Dieu et par là à une relation égale avec toute l'humanité, qu'a été fondé le nouvel apostolat qui doit embrasser les Gentils (comp. [Gal.1.1](#)). — Le pluriel  $\epsilon\lambda\lambda\alpha\beta\omicron\mu\epsilon\nu$ , *nous avons reçu*, est expliqué par *Bengel* dans ce sens : moi et les autres apôtres ; par *Hofmann* dans celui-ci : moi et mes aides apostoliques (Barnabas, Silas, Timothée, etc.). Mais ces deux sens sont inadmissibles, le premier parce qu'il s'agit uniquement de l'établissement d'un apostolat pour les *Gentils* ; le second, parce que Paul parle de sa dignité officielle et ne peut associer aucun de ses collaborateurs à la charge que le Seigneur lui a personnellement confiée. Nous trouvons donc ici le *pluriel de catégorie* que les Grecs emploient volontiers lorsqu'ils désirent effacer la personne pour ne laisser paraître que le principe qu'elle représente ou l'œuvre qu'elle accomplit. — Les mots  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\eta\varsigma$  *grâce de l'apostolat*, sont expliqués par plusieurs (*Chrys., Philippi*, etc.) comme s'il y avait : *la grâce de l'apostolat* (le  $\kappa\alpha\iota$ , explicatif : à *savoir*). Mais pourquoi ne pas dire alors :  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\eta\varsigma$ ? *Oltramare* applique aussi, avec *Hofmann*, les deux termes au *ministère* de l'apôtre, dans ce sens que le premier désignerait ce ministère comme une *grâce*, le second comme une *tâche*. Mais l'idée du ministère n'est indiquée qu'après celle de la grâce ; celle-ci ne saurait par conséquent y être renfermée. Il est donc plus naturel de prendre le terme de *grâce* dans son sens général, en l'appliquant au *don du salut* ([1Cor.15.10](#)) ; l'*apostolat* désigne après cela la mission en vue de laquelle grâce lui a été faite ([1Tim.1.12](#)) ; ainsi *Weiss*.

Nous avons vu (intr., ⇒) que ces deux dons, celui du salut personnel et celui de l'apostolat, n'en avaient chez Paul formé qu'un seul. — Le but de Christ, en le graciaient et l'appelant à l'apostolat, était d'étendre *l'obéissance de la foi à tous les Gentils*. Il est impossible d'entendre ici par cette *obéissance* la *sainteté* que la foi doit produire. Car avant de parler des effets de la foi, il faut que la foi existe; or, il ne s'agit encore que de l'appel de l'apôtre destiné à la fonder. Le sens de *Meyer, Philippi, Oltramare* : la soumission à la foi, n'est pas plus admissible. Il faudrait prendre le terme de *foi* dans le sens de *vérité chrétienne* (objectivement parlant), sens que ce mot n'a jamais dans le N. T. *Meyer* le sent bien; aussi tourne-t-il ainsi la chose : l'obéissance au sentiment intérieur de la foi! *Oltramare* dit : « l'obéissance à la foi, comme à un ordre de choses voulu de Dieu. » Le seul exemple à citer dans le N. T. pour ce sens du mot *foi* serait [Act.6.7](#). Mais dans ce passage même, le sens est : « adhéraient à la foi en Jésus-Messie qui animait l'Eglise (τῆ πίστει pour τῷ πιστεύειν). Le seul sens possible est celui-ci : l'obéissance qui consiste dans la foi elle-même. Par la foi, l'homme fait acte d'obéissance envers l'œuvre divine qui lui est annoncée et qui réclame de lui confiance et concours. Le refus de la foi est appelé par cette raison [10.3](#), une *désobéissance* (οὐχ ὑπετάγησαν); comp. [2Thess.1.8](#); [1Pier.2.8](#), etc. — Le régime suivant : chez tous les Gentils, pourrait être rapporté au mot *apostolat*; mais il vaut mieux le rattacher directement au régime précédent : « l'obéissance de la foi qui doit se réaliser chez tous les Gentils. » — Le terme ἔθνη, que nous traduisons par *Gentils*, a été pris ici par plusieurs Pères, par *Rückert* et *Baur* et par presque tous les critiques qui admettent l'origine judaïque de l'église de Rome, dans le sens général de *nations*. Mais que signifierait dans ce cas le v. 6? Que les chrétiens-juifs de Rome font partie des nations? Mais avaient-ils donc besoin de l'apprendre de la bouche de Paul? *Lipsius* pense que Paul, en s'exprimant comme il le fait au v. 6, veut faire rentrer les Juifs dans les ἔθνη, les *nations*, afin d'indiquer par là l'abolition de toute distinction entre les Juifs et les païens. Mais il suivrait de là que Paul s'attribuerait ici un apostolat *universel*, auprès de toutes les nations, les Juifs aussi bien



que les païens ; c'est bien ce qu'admettent *Volkmar* et *Holsten*, mais ce que contredisent expressément la parole 11.13 et. tout le passage Gal.2.1-10, surtout v. 7-9. *Mangold*, désireux de maintenir l'opinion de Baur sur la composition de l'église romaine sans tomber dans cette fausse interprétation du mot ἔθνη, a essayé de donner à celui-ci un sens purement géographique. Par le terme *les nations*, Paul opposerait les habitants du monde en général, soit Juifs, soit païens, aux Juifs proprement dits, c'est-à-dire aux Juifs *habitant la Palestine*. Il voudrait, dire que « l'église de Rome, quoique composée de Juifs, appartient géographiquement à la sphère des Gentils et rentre, par conséquent, dans son domaine à lui, apôtre des Gentils. » Mais que devient dans ce cas la répartition des domaines tracée Galates ch. 2 ? Elle signifierait que Pierre se réservait de prêcher *en Palestine*, et Paul *hors de Palestine* ! Qui peut donner ce sens à ce passage ? D'ailleurs, comme le dit bien *Beyschlag*, cette répartition du domaine des Juifs et de celui des Gentils entre les apôtres reposait sur une différence de *dons*, qui n'avait rien à faire avec la géographie ; les aptitudes des Douze convenant mieux au caractère religieux et moral des Juifs, celles de Paul à celui des Gentils. *Baur* a essayé d'exploiter le mot *tous* en faveur de son interprétation ; mais par ce mot Paul prépare précisément ce qu'il va dire, v. 6, que, quoique si éloignés des pays où il a travaillé jusqu'ici, les Romains font pourtant partie de son domaine, puisque *tous* les Gentils sans exception y sont compris. Le fait est que le mot ἔθνη, comme celui de *gojim* dans l'A. T., qui signifie proprement *les nations* en général, a pris, par la vocation du peuple élu, un sens déterminé et restreint : les nations ou *Gentils (gentes)*, en opposition à ce peuple particulier (ὁ λαός, *le peuple*). Comp. dans l'A. T. Gen.12.3 ; Es.42.6, etc., et dans le Nouveau Act.9.15 ; 11.1,18 ; 28.28 ; Gal.1.16 ; 2.7-9 ; 3.14 ; Eph.2.11 ; 3.6 ; etc. Cette acception spéciale se retrouve dans tout le cours de notre épître, comme nous le verrons, à l'exception de 4.17, où le mot ἔθνη reprend, par la nature même de cette parole prophétique de l'A. T., le sens le plus général. Comp.

surtout [2.14-15](#); [3.29](#); [11.13](#); [15.8-9<sup>a</sup>](#). Dans notre passage même, la liaison avec ce qui précède exige impérieusement le sens restreint. Car à quoi bon la déduction des v. 3 et 4, si ce n'était pour arriver à justifier la fondation d'un apostolat des Gentils, *comme tels*? C'est précisément dans ce but que Paul a opposé le Fils de Dieu au fils de David, le Seigneur universel au Messie israélite. — Le troisième régime ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος, *pour, en faveur* et de là *pour la gloire de son nom*, dépend de toute l'idée précédente, depuis le verbe : *nous avons reçu*. Le but immédiat du don qui lui a été fait est de répandre la foi dans le monde des Gentils, et le but de cette propagation elle-même est d'exalter la gloire du nom de Jésus, en étendant la sphère de son action et en accroissant le nombre de ceux qui l'invoquent comme celui de leur Seigneur. Cette parole est comme un écho du message de Jésus à Paul par Ananias : « Cet homme est un vase d'élite *pour porter mon nom* en présence des Gentils ; » comp. quant au sens de l'expression [Act.15.26](#); [21.13](#); [3Jean.1.7](#). Ces parallèles et le sens de la préposition ὑπέρ, *en faveur de*, dans tout le N. T., nous empêchent de suivre *Oltramare* dans son explication de ce régime : *en l'autorité* de celui qui nous a confié cette mission. De plus, cette idée ne ferait que répéter celle que renfermaient déjà les premiers mots du verset. — Ces mots nous révèlent le mobile intime du travail de Paul : étendre l'honneur, non de son propre nom, mais du seul nom digne d'être glorifié. — Christ avait brisé en sa propre personne l'enveloppe de la forme israélite, afin de pouvoir briser ensuite l'enveloppe nationale dans laquelle le règne de Dieu avait été enfermé jusqu'alors ; et, pour réaliser cette conséquence glorieuse et faire retentir son nom jusqu'au bout de la terre, il a appelé Paul. C'est en vertu de cette mission que celui-ci s'adresse à ses lecteurs (v. 6).

Le v. 6 peut se construire de trois manières : ou l'on peut, faire de κλη- τοῖ Ἰησοῦ Χριστοῦ l'attribut de ἐστὲ : « au milieu desquels (Gentils) *vous êtes les appelés de J.-C.* ; » ou l'on peut y voir un vocatif : « *ô appelés de J.-C.* ; »

<sup>a</sup>Je ne relève ici que quelques passages tout à fait caractéristiques.

ou, ce qui revient à peu près au même, on peut faire de ces mots l'apposition du sujet *vous* : « du nombre desquels vous êtes, *vous qui êtes les appelés de J.-C.* » La première construction présente un sens trop peu simple ; le verbe : *vous êtes*, a dans ce cas deux attributs qui se combattent : et vous êtes *au milieu d'eux* ; » et : « vous êtes *tes appelés de Jésus-Christ.* » Ajoutez que le *καί*, *aussi*, devrait signifier dans ce cas : comme tous les autres chrétiens du monde ; adjonction oiseuse et, en outre, peu claire. Ce qui a porté des interprètes, tels que *de Wette, Meyer, etc.*, à admettre cette construction, c'est qu'il leur semblait inutile de faire dire à Paul : « vous êtes du nombre des Gentils. » Mais cette idée est au contraire très essentielle. C'est la mineure du syllogisme dans lequel Paul enferme, pour ainsi dire, les Romains. La majeure : Christ m'a fait l'apôtre des Gentils ; la mineure : vous êtes du nombre des Gentils ; conclusion : donc, en vertu de l'autorité de Christ, vous êtes mes ouailles. Le *καί*, *aussi*, à ce point de vue s'explique sans peine : « ressortissant, aussi bien que les autres Gentils appelés par moi personnellement, à mon domaine apostolique. » Les mots : *appelés de Jésus*, se prennent plus naturellement comme apposition que comme apostrophe. Ce titre donné aux lecteurs répond à celui que Paul s'était donné à lui-même comme auteur : (v. 1 : *κλητὸς* « apôtre par appel »). L'appel commun de Christ est le lien qui les unit ; tandis qu'il autorise l'un à écrire, il oblige les autres à écouter. On peut faire du complément : *de J.-Christ*, un génitif de propriété : « appelés *appartenant*, à J.-C. » Et en effet à l'ordinaire, l'acte de l'appel divin est attribué à Dieu, non à Christ (8.30; 9.24; Gal.1.6,15; 1Cor.1.9, etc.). Mais ce qui importe dans ce contexte, c'est moins l'idée qu'ils sont la propriété du Seigneur, que celle de l'acte par lequel le Seigneur lui-même a agi sur eux pour faire d'eux des croyants, comme il a agi sur Paul lui-même pour faire de lui leur apôtre. Et qu'est-ce qui, dans l'ensemble des notions chrétiennes, empêcherait que Christ ne puisse être désigné comme l'instrument de l'appel divin ? Comp. le *δι' οὗ*, *par lequel*, au commencement du v. 5. — La notion de l'*appel* (de Dieu ou de Christ) renferme chez Paul deux idées, celle de la sollicitation extérieure par la prédication

et celle de l'attrait intérieur simultanément par le Saint-Esprit. Il va sans dire que ni l'une ni l'autre de ces impulsions ne sont irrésistibles et que l'adhésion de la foi reste un acte de liberté. Le fait de l'adhésion est impliqué chez les Romains par leur caractère de membres de l'église et de lecteurs de ces lignes. — *Volkmar* paraphrase ce verset dans ce sens : « Il vous paraît peut-être que je ne suis l'apôtre que des Hellènes et que comme Juifs d'origine vous n'avez pas de lettre à recevoir de moi ; mais, tout Juifs que vous êtes, vous faites partie *des nations* (!) dont je suis l'apôtre. » C'est faire dire à l'apôtre juste le contraire de sa pensée (voir au v. 5).

La seconde et la troisième partie de l'adresse, l'indication des lecteurs et l'expression du vœu, sont renfermées dans le verset suivant :

**1.7 à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome<sup>a</sup>, saints par appel, grâce et paix vous soient données de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ.**

Ce datif : *à tous ceux*, pourrait dépendre du verbe sous-entendu : *j'écris* ou *je m'adresse à* ; mais il est plus simple de le rattacher au verbe sous-entendu dans le vœu lui-même : *soient données*. — Il serait bien inutile d'ajouter ici l'adjectif *tous*, si Paul n'avait pas l'intention d'élargir le cercle des personnes désignées au v. 6 comme étant *du nombre des Gentils*. Paul ne doute assurément pas qu'il n'y ait aussi parmi les chrétiens de Rome un certain nombre de frères d'origine *juive*, et il les renferme maintenant par ce : *à tous*, dans le cercle de ceux à qui il adresse cette lettre. Il ne faut pas séparer par une virgule les deux datifs : *à tous ceux qui sont à Rome* et *aux bien-aimés de Dieu*, comme si c'étaient deux régimes différents, le premier s'appliquant aux croyants juifs, le second aux croyants païens (*Bengel*). Le terme *les bien-aimés de Dieu* est pris substantivement et désigne la totalité des croyants romains, Juifs et païens. Tous les hommes sont dans un sens *aimés de Dieu* (*Jean3.16*) ; mais en dehors de la foi ce sentiment divin ne peut être qu'un amour de compassion. Il ne devient un amour intime,

---

<sup>a</sup>Le mot  $\text{P}\omega\mu\eta$  manque dans G g Vg<sup>aliq</sup> i, qui après  $\epsilon\nu$  lisent  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ .

un amour de communion, comme celui qui unit père et enfant, que par la réconciliation accordée à la foi. — De cet amour dont ils sont les objets est résulté leur consécration intérieure à Dieu : κλητοῖς ἁγίοις, *saints par appel*. Il ne faut traduire ni : *appelés à être saints*, ce qui supposerait que la sainteté n'existe encore chez eux qu'en destination, ni *appelés et saints* (*Osterv.*), ce qui donnerait à la notion d'*appel* une valeur indépendante. Paul veut dire : 1<sup>o</sup> qu'ils *sont* réellement saints, et 2<sup>o</sup> que, s'ils possèdent ce caractère, c'est en vertu de l'appel que Christ leur a adressé et par lequel il a tiré les uns des souillures du paganisme et élevé les autres de la consécration extérieure de l'ancien peuple de Dieu à la consécration spirituelle du nouveau. Dans l'ancienne alliance, en effet, la consécration à Dieu était héréditaire et attachée au rite extérieur de la circoncision. Dans la nouvelle économie, la consécration est, avant tout, celle de la volonté personnelle, dominée par la puissance de la foi, et, par là, celle de la vie entière. Elle va du dedans au dehors et non du dehors au dedans ; c'est la sainteté réelle. — Les mots ἐν Ῥώμῃ, à Rome, sont omis dans le texte grec du Cod. *de Bæerner* (G), ainsi que dans la traduction latine qui l'accompagne (g). On pourrait voir dans cette omission une faute accidentelle, si elle ne se répétait au v. 15. *Rückert* et M. *Renan* pensent qu'elle provient de manuscrits destinés à d'autres églises et dans lesquels on avait, par cette raison, laissé l'indication des lecteurs en blanc. Mais ne se retrouverait-elle pas en ce cas dans un plus grand nombre de documents ? *Meyer* suppose qu'une église quelconque, faisant copier cette épître pour son usage particulier, avait intentionnellement supprimé ces mots. Mais il faudrait expliquer pourquoi le même fait n'a pas eu lieu pour d'autres épîtres. Il me paraît, comme à *Oltramare*, que la cause du retranchement ne peut être que la contradiction apparente entre la généralité du contenu de la lettre et sa destination locale attestée par les mots supprimés. On a essayé de transformer cette épître d'enseignement général « en encyclique ; » voir encore au v. 15.

L'apôtre ne salue pas là communauté des croyants de Rome, comme

celles de Thessalonique, de Galatie, de Corinthe, en lui donnant le titre d'église. On pourrait conclure de là que les différents groupes chrétiens qui existaient à Rome, et dont plusieurs sont mentionnés au chap. 16, n'étaient pas encore liés par une organisation commune et soumis à un conseil presbytéral. Cependant [Phil.1.1](#) et [Col.1.1](#) ne permettent, pas de tirer cette conclusion avec certitude.

La fin du v. 7 renferme le développement de la troisième partie de l'adresse, *du vœu*. Au terme ordinaire *χαίρειν*, *joie et prospérité*, Paul substitue les biens qui font la richesse et le bonheur du chrétien. La *grâce*, *χάρις*, désigne l'amour de Dieu manifesté aux croyants sous la forme du pardon et de tous les biens qui en découlent ; *la paix*, *εἰρήνη*, le sentiment de calme profond, d'intime quiétude que communique au cœur la possession de la réconciliation et de l'adoption. — Nous ne voyons aucune raison de nous écarter de ce sens naturel du terme grec et de lui donner, comme le fait encore *Weiss*, le sens plus général de salut, prospérité, qu'a souvent le mot hébreu *shalom* ; comp. [5.1](#) et [Jean.14.27](#) où le sens de *paix* paraît assuré par l'opposition à l'idée de *trouble*, v. 1 et par les deux expressions : *la paix, ma paix*. L'idée du salut rentre plutôt dans le terme de *grâce*. — Il peut paraître que le titre : *bien-aimés de Dieu*, donné plus haut, impliquait déjà la possession de ces dons ; mais le chrétien n'a rien qui ne doive être toujours de nouveau reçu et journalièrement accru au moyen de nouveaux actes de foi et de prière. — L'Apocalypse dit que « le salut descend du trône de Dieu et de l'agneau ; » c'est *de Dieu* et *de J.-Christ* que Paul fait également descendre les deux biens qu'il souhaite aux fidèles de Rome ; de Dieu, en tant que *Père*, et de J.-Christ comme *Seigneur*, ou chef de l'Eglise. Il ne faut pas expliquer ces deux régimes comme s'il y avait : « *de Dieu par Christ*. » Les deux substantifs dépendent d'une préposition unique et commune : *de la part de*. L'apôtre contemple donc, non une source et un canal, mais deux sources. L'amour de Dieu et l'amour de Christ sont deux amours distincts ; l'un est celui d'un père, l'autre celui d'un frère. Christ aime de *son* amour,

Rom.5.15 ; comp. Jean.5.21 (*ceux qu'il veut*) et 26 (*il a la vie en lui-même*). Erasme a eu la malheureuse idée de faire des mots : *Jésus-Christ, notre Seigneur*, un second complément du mot *Père* : « *Père de nous et de J.-Christ.* » Mais, dans ce cas, le complément *J.-Christ* aurait dû être placé le premier, et la mention de la paternité de Dieu à l'égard de Christ serait sans but dans le contexte. — Le sentiment de la nature divine de Christ peut seul expliquer cette construction, d'après laquelle sa personne et celle du Père sont mises sous la dépendance commune d'une même préposition.

On ne peut qu'admirer la circonspection et la délicatesse avec lesquelles saint Paul procède dans l'accomplissement de la tâche qu'il a à remplir auprès de l'église de Rome. Pour justifier sa démarche, il en appelle à son apostolat auprès des Gentils ; pour expliquer cet apostolat, il remonte à la transformation que la résurrection a opérée en la personne de Christ quand de Messie juif elle l'a fait *Seigneur*, dans le sens absolu du mot. C'est ainsi qu'il associe la conscience de l'église à celle qu'il a lui-même de sa personne et de sa charge.

## MORCEAU 2 : L'INTÉRÊT PROFOND ET CONSTANT QUE PORTE L'APÔTRE À LA PROPAGATION DE L'ÉVANGILE DANS LA CAPITALE DU MONDE.

(1.8-15)

Le lien en quelque sorte *officiel* établi par l'adresse doit devenir encore une relation de *cœur* ; c'est à ce but que travaille l'apôtre dans le morceau

suis. Il commence, comme d'ordinaire, par remercier Dieu de l'œuvre déjà accomplie chez ses lecteurs, v. 8 ; puis il leur exprime son vif et ancien désir d'y travailler lui-même en les fortifiant spirituellement, v. 9-12, et en concourant à la propagation de l'Évangile dans la ville de Rome, v. 13-15.

**1.8 En premier lieu, je rends grâces à mon Dieu par Jésus-Christ au sujet de<sup>a</sup> vous tous, de ce qu'on parle de votre foi dans le monde entier.**

Il n'y a pas de marque plus réelle d'une sincère affection que l'intercession ; voilà pourquoi l'apôtre mentionne sa prière pour eux en première ligne. Le mot *πρῶτον*, *en premier lieu*, fait attendre (surtout avec la particule *μέν*) un *secondement* (*ἔπειτα δέ*). Comme ce mot ne se trouve pas dans ce qui suit, plusieurs traduisent ici *πρῶτον* : *principalement*. Mais dans ce sens cet adverbe ne s'appliquerait point logiquement au verbe *εὐχαριστῶ*, *je rends grâces*. Car Paul ne veut pas dire qu'il rend grâces par dessus tout, de la foi de ses lecteurs. La seconde idée qu'avait en vue l'apôtre et qui doit compléter celle de l'action de grâces, se trouve réellement énoncée aux v. 10 et 11 (sa prière de pouvoir enfin venir lui-même à Rome). Seulement l'apôtre ne juge pas nécessaire de l'exprimer sous la forme pédante d'un : *en second lieu*. — Dans l'expression « *mon Dieu* » il renferme toutes les expériences qu'il avait faites *personnellement* du secours paternel de Dieu. Ces manifestations de la sollicitude divine sont une révélation particulière que chaque fidèle reçoit pour son propre compte et qu'il résume en appelant Dieu *son Dieu* ; comp. l'expression *Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob*, et plus spécialement la parole *Gen.28.20-21*. — L'action de grâces de Paul a pour intermédiaire *J.-Christ*. La plupart pensent, que Christ est désigné par là comme *l'auteur* du bien pour lequel Paul remercie (7.25). Ce n'est pourtant pas le sens naturel de la locution : *je remercie par*. Cette expression fait plutôt penser à Christ comme au sacrificateur qui présente à Dieu l'action de grâces offerte par le fidèle ; comp. *8.34* ; *Héb.12.15*. — Paul remercie de la propagation de l'Évangile à Rome comme d'un bienfait qui le concerne

<sup>a</sup>Le T. R. lit *ὑπερ* avec E G L P et les Mnn. ; ἄ A B C D K et 10 Mnn. lisent *περ*.



personnellement, en tant qu'apôtre des Gentils. — L'expression *au sujet de vous tous* paraît un peu exagérée, puisqu'il ne les connaît pas tous individuellement. Mais y aurait-il à Rome un être humain gagné à Christ, connu ou inconnu, dont la foi ne fût pour Paul un sujet, de joie ? La préposition ὑπέρ, *en faveur de*, que lit le T. R. avec les plus jeunes Mjj., a quelque chose de plus affectueux que περί, *au sujet de* ; mais celle-ci est plus simple et se lit dans quelques Mjj. appartenant aux trois familles. — La joie de Paul est d'autant plus, grande que non seulement ils croient eux-mêmes, mais que le bruit de leur foi, en se répandant, ouvre partout l'accès à l'Évangile. Comp. une parole semblable adressée aux Thessaloniens (1Thess.1.8). Le ὅτι, *parce que*, sert à faire ressortir un trait particulier dans le sujet de joie générale qu'indiquaient les mots : *au sujet de vous tous*. Comp. 1Cor.1.5 (le ὅτι dans son rapport au v. 4). L'expression : *dans le monde entier*, est hyperbolique ; elle fait allusion à la position de Rome, comme capitale du monde ; comp. Col.1.6.

**1.9 Car Dieu que je sers en mon esprit dans l'Évangile de son Fils m'est témoin comment je fais incessamment mention de vous, 10 demandant, chaque fois que je suis en prière, si peut-être une fois enfin je ne réussirai pas, par la volonté de Dieu, à arriver vers vous.**

Comme l'action de grâces continuelle de l'apôtre était un fait intime, dont nul autre que Dieu ne pouvait avoir connaissance, et que la parole du v. 8 pouvait aisément être soupçonnée d'exagération, il en appelle à l'unique témoin de ces faits de sa vie intérieure. Paul pense à ces moments d'intime confabulation qu'il a chaque jour avec son Dieu dans l'exercice de son ministère ; car c'est comme à ses pieds qu'il s'acquitte de cette tâche. Il dit : *en mon esprit*, c'est-à-dire dans cette partie la plus intime de son être, où se trouve l'organe par lequel son âme communique avec le monde divin. *L'esprit* est donc ici l'un des éléments de sa nature humaine (1Thess.5.23) ; seulement il est évidemment supposé pénétré de l'Esprit divin. — Quand Paul dit : *dans l'Évangile de son Fils*, il est bien clair qu'il pense à l'acte de la

prédication évangélique. Cet acte est pour lui un culte continuels qu'il n'accomplit qu'à genoux. Les mots *de son Fils* font ressortir la gravité suprême de cet acte. Comment, en effet, travailler à une œuvre qui concerne *le Fils*, autrement que de concert avec Dieu lui-même ! Il ne faut traduire le ὥς ; ni par *que* (le *fait*), ce qui dit trop peu, ni par *combien* (le *degré*), ce qui est trop fort, mais par *comment*. Ce mot se rapporte au *mode* de ce culte intime. Le mot. *incessamment* peut seul faire comprendre le : « *pour vous tous,* » qui avait précédé (v. 8). De là le *car* au commencement du verset.

Verset 10. A l'action de grâces continuele pour leur conversion se rattache, comme second objet de la communication qu'il a à leur faire, sa prière non moins constante de pouvoir bientôt *les visiter*. Les mots : *toujours dans mes prières*, se rapportent certainement, au participe suivant, *demandant*, et non à ce qui précède, liaison qui conduirait à un pléonasma. Pas un des entretiens intimes de l'apôtre avec son Dieu, dans lequel ce sujet ne reparaisse. — Ἐπί, ici : *à l'occasion, dans le cours de*. Le ἴπῳς, *si peut-être*, indique le calcul des chances, et les adv. *une fois* et *enfin*, l'espèce d'impatience qu'il apporte à ce calcul. Le terme εὐοδοῦν signifie proprement : *faire faire heureusement le chemin*, d'où en général : *faire réussir* quelqu'un dans une affaire ; comp. 1Cor.16.2. Comme dans ce contexte il s'agit précisément de la réussite d'un *voyage*, il est difficile de ne pas voir dans le choix de ce terme une allusion à son sens propre : « *si enfin je ne serai pas acheminé heureusement vers vous.* » Par qui ? Les mots : *par la volonté de Dieu*, le disent. Les circonstances favorables seront l'œuvre de cette main toute-puissante. Les v. 11 et 12 indiquent le motif le plus immédiat de cet ardent désir.

**1.11 Car je désire ardemment de vous voir, afin de vous communiquer quelque don spirituel pour que vous soyez fortifiés 12 ou, pour mieux dire, que je sois encouragé avec vous, au milieu de vous, par l'action mutuelle de notre foi, à vous et à moi.**

Avec la richesse des dons de Dieu qu'il possédait, comment l'apôtre

n'aurait-il pas éprouvé le besoin d'en communiquer quelque chose à une église aussi importante que celle de Rome ? Il y a dans le verbe ἐπιποθῶ avec l'expression du *désir* qui se porte vers eux, celle du *regret* de n'avoir pu venir plus tôt. — Un χάρισμα, *don*, est une manifestation concrète de la grâce (χάρις). Mais il ne s'agit nullement ici de quelque don spécial, dans le sens de 1 Cor.ch. 12 à 14. C'est un accroissement de foi, d'amour et de vie intérieure. L'épithète *spirituel* dit quelle sera la *nature* et par conséquent la *source* de ce don qu'il espère communiquer aux lecteurs (l'Esprit, le πνεῦμα). Le mot ὑμῖν, à *vous*, est interposé entre le substantif et l'adjectif pour mieux faire ressortir ce dernier. — L'apôtre espère que par cette communication ils recevront un accroissement de la *force* de Dieu au-dedans d'eux. Il met le verbe au passif : *que vous soyez fortifiés*. Il ne faut pas traduire : *pour vous affermir* (*Oltramare*) ; Paul veut au contraire, par cette forme passive, effacer son rôle personnel, pour ne laisser paraître que le résultat que Dieu lui-même opérera. — Il y aurait quelque charlatanisme dans le choix de ce terme *fortifier*, *affermir*, si, comme le pensent *Baur* et, d'après lui, *MM. Mangold, Sabatier, etc.*, l'apôtre avait pour but d'opérer par cette lettre une transformation plus ou moins profonde de la conception de l'Évangile, telle qu'elle existait, à Rome. Fortifier, ce n'est pas jeter dans une autre voie, c'est faire marcher plus fermement dans celle dans laquelle on est déjà. — Mais Paul était trop sincèrement humble et en même temps trop délicat pour donner à supposer que l'avantage spirituel résultant de son séjour au milieu d'eux ne serait que de leur côté. Il se hâte d'ajouter qu'il espère bien lui-même en avoir sa part, v. 12. Les premiers mots de ce verset ont été en général mal compris ; on leur a donné le sens de la formule τοῦτ' ἔστι, *c'est-à-dire* (*Osterv., Oltram.*). On oublie que le δέ ajouté ici (τοῦτο δὲ ἔστι) indique, non une répétition explicative, mais une modification de l'idée et une gradation. Le sens est donc : *ou pour mieux dire*. En effet, il restait à Paul à ajouter à l'idée du bien qu'il comptait faire celle du bien qu'il espérait recevoir lui-même. C'est à tort qu'*Oltramare* réclame pour ce sens un μᾶλλον δέ qui serait

trop fort et même singulièrement lourd. — La préposition σύν, avec, dans le verbe composé συμπαρακληθῆναι, être encouragé avec, ne peut signifier que : « moi avec vous, chrétiens de Rome. » Car le sujet de cet infinitif doit être l'apôtre, vu les mots suivants : au milieu de vous. Il est donc impossible de sous-entendre avec Fritzsche ὑμᾶς, vous, comme sujet de cet infinitif. Meyer et Hofmann font de ce verbe un second objet de ἐπιποθῶ (je désire), parallèle à ἰδεῖν (voir) : « . Je désire vous voir et être encouragé au milieu de vous. » Mais c'est méconnaître la relation évidente entre les deux infinitifs passifs, étroitement liés l'un à l'autre : « Pour que vous soyez fortifiés et (pour mieux dire) qu'avec vous je sois encouragé parmi vous. » — Le « avec (vous) » reprend la notion de leur affermissement, pour y ajouter immédiatement, et cela dans le même mot (en grec), celle de l'encouragement de Paul lui-même, comme n'étant qu'un avec le leur. On reçoit une part de la force que l'on communique. L'apôtre paraît dire qu'il y a dans son désir non seulement un saint, zèle, mais aussi un saint égoïsme. La substitution du terme encourager (en parlant de Paul) à celui de fortifier (en parlant d'eux) est significative. Il s'agit uniquement pour l'apôtre de son sentiment subjectif qui pourra être un peu déprimé quand il arrivera, mais que la vue et l'influence de leur foi relèvera bien vite. C'est ce qui est arrivé en effet ; comp. Act.28.15 (il prit courage, ἔλαβε θάρσος). La même délicatesse d'expression continue dans les mots suivants. Par le : au milieu de vous, l'apôtre fait entendre que le seul fait de se trouver entouré d'eux sera déjà pour lui un réconfort. Le sens des mots suivants est : « par la foi et de moi et de vous agissant des uns sur les autres, vous fortifiés par ma foi, moi par la vôtre. » L'apôtre eût pu écrire ἀλλήλων au lieu de ἐν ἀλλήλοις ; l'apposition ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ se serait ainsi rattachée régulièrement à ce pronom. Mais il voulait faire de la foi qui leur était commune quelque chose d'indépendant et de sa personne et de la leur. Car elle sera la puissance qui agira par lui sur eux et par eux sur lui. Les deux pronoms : de vous et de moi, au lieu d'être appositions d'ἀλλήλοις, deviennent ainsi les compléments de πίστεως. — Quelle dignité, quel tact, quelle grâce dans

ces paroles par lesquelles l'apôtre transforme immédiatement le rôle actif qu'il s'était attribué en premier lieu, en un rôle réceptif, et cela en vertu de la vie nouvelle qu'il partage avec ses lecteurs et qui est fondée sur la communauté de la foi. *Erasme* n'a vu là que *pia vafrities* et *sancta adulatio*<sup>a</sup>. Il n'a pas compris la sincérité de l'humilité de Paul. Ce jugement serait fondé cependant si l'apôtre avait affaire à une église *judaisante*, comme le pensent tant d'interprètes. Nous aurions même ici, dans ce cas, comme dit *Weiss*, « une ignoble flatterie. »

Paul ne désire pas seulement apporter une force nouvelle aux chrétiens de Rome, tout en se réconfortant lui-même ; il veut encore concourir à l'agrandissement de l'église, car il vient en apôtre et non pas seulement en ami chrétien : tel est le sens des paroles suivantes (v. 18-15).

**1.13 Or, je ne veux point que vous ignoriez, frères, que plusieurs fois j'ai formé le dessein de venir chez vous — mais j'en ai été empêché jusqu'ici, — afin de recueillir quelque fruit<sup>b</sup> chez vous aussi, de même que chez les autres Gentils. 14 Je me dois et aux Grecs et aux barbares, et aux sages et aux ignorants.**

Les lecteurs pouvaient se demander avec quelque raison comment il se faisait que Paul, étant apôtre depuis plus de vingt ans, n'eût pas encore trouvé le temps de venir proclamer la bonne nouvelle dans la capitale du monde. L'expression : *Je ne veux pas que vous ignoriez*, annonce une communication à laquelle l'apôtre attache quelque importance (2Cor.1.8; 1Thess.4.13 ; comp. Philip.1.12). Le δέ, *or*, indique une gradation ; c'est d'abord celle du simple *désir* (v. 11) au *projet arrêté* (v. 13). Mais il y a plus : la seconde partie du verset prouve que la pensée de Paul passe de l'idée du bien spirituel qu'il désire faire aux croyants de Rome, à l'*extension* de leur église à laquelle il espère pouvoir contribuer : « *Je ne vous cacherai point ma pensée* : en formant à diverses reprises le dessein de me rendre chez

---

<sup>a</sup>Ruse pieuse et sainte adulation.

<sup>b</sup>Le T. R. lit καρπον τινα avec quelques Mnn. Tous les Mjj. : τινα καρπον.

vous, j'avais même l'ambition d'y faire quelques nouvelles conquêtes semblables à celles que j'ai faites ailleurs. » C'est là ce qu'il appelle *cueillir quelque fruit*. L'expression est aussi modeste que possible. A Corinthe, à Ephèse, il avait recueilli de pleines moissons ; à Rome, où l'église existe déjà, il veut seulement ajouter *quelques poignées* d'épis aux gerbes déjà moissonnées par d'autres. Le *afin que* ne peut logiquement dépendre de *j'ai été empêché* ; il dépend donc de : *Je me suis proposé*. La propos. « *mais j'ai été empêché* » est une parenthèse. Καρπὸν ἔχειν, littéralement *avoir du fruit*, ne signifie pas ici : *porter* du fruit, comme si Paul se comparait à un arbre. Le N. T. a pour cette idée d'autres termes plus usités : καρπὸν φέρειν, ποιεῖν. Le sens est plutôt obtenir, recueillir du fruit, comme le cultivateur qui serre sa récolte. Le gain fait pour Christ est comme son propre gain, tant il identifie sa cause avec celle de son Maître. Comment *Oltramare* peut-il dire que ce motif ne s'accorde guère avec le dévouement de l'apôtre ? — Le même interprète explique bien le conjonctif σχῶ, au lieu de l'optatif que semblait exiger le passé προεθέμην : ce que Paul s'était proposé, il se le propose encore. — Les deux καὶ, *aussi*, que présente le texte grec (sauf dans G, qui omet, le premier), signifient, le premier : « chez vous tout comme chez les autres Gentils ; » le second : « chez eux tout comme chez vous. » Saint Paul a présents à sa pensée les succès qu'il a remportés ailleurs. Il est tout particulièrement impossible d'entendre ici par ἔθνη *les nations* en général, en y comprenant les Juifs. Ce sens est exclu positivement dans ce passage par la subdivision suivante : *Grecs et barbares*. Les Juifs, en effet, dans le sentiment de Paul, ne rentraient ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux classes. S'il eût compris les Juifs dans ce terme de ἔθνη, il eût dû appliquer ensuite la classification employée au v. 16 : *au Juif et au Grec*.

Verset 14. Pas de particule de liaison. C'est toujours l'indice d'un sentiment qui en s'exaltant éprouve le besoin de se réaffirmer avec une énergie croissante : « *Oui*, je me sens redevable de moi-même à tout, ce qui est païen. » D'après Gal.2.7, l'apôtre ne se devait pas ainsi aux Juifs (*Philippi*). —

La première division, *Greco et barbares*, porte sur le *langage* et par là même sur la *nationalité* ; la seconde, *sages et ignorants*, sur le degré de *culture*. Dans quelle catégorie Paul range-t-il les Romains ? D'après *Oltramare, Meyer*, ni dans l'une ni dans l'autre. Mais alors, à quoi bon cette classification qui doit préparer le : *à vous qui êtes à Rome* (v. 15) ? *Philippi, Weiss*, pensent que Paul ajoute la seconde division à la première, parce que si les Romains ne pouvaient être rangés parmi les Grecs, ils devaient être en tout cas placés parmi les sages. C'est bien recherché ! Comment. Paul ne rangerait-il pas parmi les Grecs ceux auxquels il écrit en ce moment même en langue grecque ? Les Romains, dès les temps les plus antiques, avaient reçu leur culture des colonies grecques qui s'étaient établies en Italie. Aussi Cicéron, dans un passage connu du *De finibus* (II, 15), oppose-t-il *Græcia* et *Italia* réunies, à *Barbaria*. Quant au second contraste, il envisage l'immense population de Rome, composée d'éléments si divers, comme se répartissant entre les deux classes indiquées. — Tous ces individus, de toute catégorie, par cela seul qu'ils sont Gentils, Paul les déclare *ses créanciers*. Il leur *doit* sa vie, sa personne, en vertu de la grâce qui lui a été faite et de la charge qu'il a reçue (v. 5). C'est l'émotion que lui cause cette pensée qui a produit l'asyndéton<sup>a</sup> entre les v. 13 et 14.

**1.15 Ainsi, quant à moi, j'ai le vif désir de vous annoncer aussi l'Évangile, à vous qui êtes à Rome<sup>b</sup>.**

Le οὕτω, *ainsi*, est ici particule, non de comparaison, mais de conclusion. Paul fait rentrer sa relation avec les Romains dans la relation générale décrite v. 14. — Des trois explications par lesquelles on a cherché à rendre compte de la construction grammaticale de ce verset, la plus simple me paraît, être celle qui fait des mots τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον, le sujet de la phrase : « Mon vif désir, en ce qui me concerne, c'est-à-dire indépendamment des circonstances qui peuvent en empêcher la réalisation, est de. . . »

<sup>a</sup>L'absence de toute particule logique.

<sup>b</sup>G g omettent : τοις εν Ρωμη.

Ainsi expliquent *Fritzsche, Reiche, Philippi*, etc. *De Wette* et *Meyer* réunissent τὸ à κατ' ἐμέ pour en faire une locution adverbiale dans le même sens que nous venons de donner à κατ' ἐμέ seul, et font du mot πρόθυμον pris substantivement le sujet de la phrase : « il y a, quant à ce qui me concerne, empressement à... » On a fait aussi de τὸ κατ' ἐμέ une périphrase de ἐγώ « comme sujet de la proposition et de πρόθυμον, l'attribut : « Ma disposition personnelle est l'empressement à vous annoncer... » Le sens est à peu près le même dans les trois constructions. — Le terme d'*évangéliser*, littéralement « annoncer une heureuse *nouvelle*, » paraît ne pas s'appliquer à une église déjà fondée. Mais ce terme prouve précisément que Paul pense surtout ici, non à l'affermissement des fidèles, mais à l'extension de l'église parmi les Juifs et les païens de Rome. Il faut donc donner aux mots : *vous qui êtes à Rome*, un sens large. Ils désignent en général toute la population de la grande ville, représentée aux yeux de Paul par ses lecteurs. Comme le dit *Hofmann*, « il considère ici les membres de l'église comme Romains, non comme chrétiens. » — Les mots à *Rome* sont omis par le Codex G, comme au v. 7 (voir à ce verset).

Klostermann objecte à l'interprétation ordinaire qu'après les mots : *Je ne veux pas que vous ignoriez*, on attend naturellement, comme objet, le motif qui le porte à leur écrire ; et cet objet, il le trouve en effet au v. 15 : c'est l'empressement de Paul à leur annoncer l'Évangile. Le ὅτι du v. 13 ne doit donc pas signifier *que*, mais *parce que*. ; il indique la raison pour laquelle Paul va leur prêcher par écrit : c'est qu'ayant été empêché si souvent d'aller chez eux, il craint de l'être encore cette fois. Les mots : *afin que j'obtienne du fruit*, ne dépendent pas de : *Je me suis proposé*, mais de : *Je ne veux pas que vous ignoriez*. Le καθὼς ἐν ὑμῖν ne dépend point de ce qui précède immédiatement ; c'est l'antécédent du οὕτως (*de même*) du v. 15, et le v. 14 est la proposition dépendante de ce καθὼς. Le sens général est donc : « Vu que j'ai déjà été empêché tant de fois, je ne veux pas que vous ignoriez — afin



que je porte aussi du fruit chez vous — que je suis disposé à vous annoncer [par écrit] l'Évangile à vous qui êtes à Rome, de même que je suis tenu de la le faire chez les autres Gentils, pour les Grecs et les barbares, pour les sages et les ignorants. »— Je pense que peu de personnes envisageront cette nouvelle interprétation comme une *correction* apportée à l'ancienne explication :

1. Le ὅτι après la locution : *Je ne veux pas que vous ignoriez*, signifie naturellement *que*, et non *parce que*.
2. Le *afin que* répond tout naturellement du verbe : *Je me suis proposé*.
3. Les mots καθὼς καὶ ἐν ne peuvent se séparer du καὶ ἐν ὑμῖν qui précède.
4. A quoi bon cette préposition ἐν, si les mots ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν dépendaient du verbe *je suis redevable* (v. 14) ?
5. Enfin si la pensée de Paul eût été celle que lui prête Klostermann, il pouvait l'exprimer tout simplement ainsi : « Tout en rendant grâces pour votre foi, je vous déclare que c'est un besoin pour moi de venir travailler aussi chez vous comme ailleurs, et je me hâte de le faire en ce moment même par cet écrit que je vous adresse, parce que je crains d'être encore arrêté cette fois. »

C'est ici que finit provisoirement la *lettre* et que commence le *traité*. La première proposition du v. 16 : *Je n'ai point honte de l'Évangile*, est la transition de l'une à l'autre. Car les mots : *je n'ai point honte*, sont destinés à écarter un soupçon qui pouvait s'élever contre l'empressement à prêcher à Rome que Paul venait de professer ; ils appartiennent donc encore à la *lettre*. Et, d'autre part, le terme *évangile* résume en un mot tout le contenu du *traité* didactique qui va suivre. — Mais il est impossible de voir dans cette première proposition du v. 10 autre chose qu'une transition et d'en faire sortir, comme le prétend *Hofmann*, l'explication du but de l'épître entière.

Ces deux termes : *évangéliser* et *Evangile*, v. 15 et 16, qui renferment tout ce qui va suivre, prouvent bien que notre épître ne renferme pas un enseignement quelconque adressé à des chrétiens plus ou moins avancés, mais qu'elle est dans l'intention de Paul, *l'enseignement proprement dit de l'Evangile*, tel que le concevait l'apôtre. Nous trouvons donc ici la confirmation du but de l'épître tel que nous l'avons établi dans l'introduction.

# LE TRAITÉ

(1.16 à 15.13)

## PRÉAMBULE ÉPISTOLAIRE

### MORCEAU 3 : LE THÈME ET LE TEXTE.

(1.16-17)

**1.16** Car je n'ai pas honte de l'Évangile<sup>a</sup> ; car il est une puissance de Dieu à salut pour tout croyant, pour le Juif premièrement<sup>b</sup>, comme aussi pour le Grec.

On pouvait expliquer les longs retards qu'avait subis l'arrivée de Paul à Rome par la crainte qu'il éprouvait de ne pas pouvoir soutenir assez honorablement son rôle de prédicateur de la Parole sur ce théâtre important. Paul répond que la nature de son message est telle qu'elle met celui qui en

---

<sup>a</sup>Le T. R. lit ici les mots του Χριστου (*du Christ*), avec K L P et les Mnn. Ces mots manquent dans tous les autres Mjj., dans it. et. Pesch. et dans quelques Mnn.

<sup>b</sup>Le mot πρωτον est omis dans B G g ; d'après Tertullien, il manquait chez Marcion.

est chargé au-dessus de tout sentiment de ce genre. Sans doute le messager peut bien trembler en regardant à lui-même, au moment, de s'acquitter de cette tâche (1Cor.2.3) ; mais alors même la puissance de l'Évangile le relève et lui donne une sainte hardiesse. En disant : *je n'ai pas honte*, Paul fait sans doute allusion à l'opprobre qui s'attachait à la prédication du Crucifié aux yeux des représentants de la sagesse humaine (v. 13 ; 1Cor.1.22-24). — Le complément τοῦ Χριστοῦ, *du Christ*, que le T. R. lit avec les Mss. byz. est certainement inauthentique ; car il manque dans les documents des deux autres familles, dans les anciennes Vss. lat. et syr. et même dans un certain nombre de Mnn. — Sur le mot *Évangile*, voir au v. 1 ; Paul n'a point honte de proclamer ce message divin. Et pourquoi cela ? C'est que cette parole est comme le bras tout-puissant par lequel Dieu arrache le monde à la perdition et lui communique le salut. Il n'y a pas à rougir d'être l'organe de cette force-là. — Par l'omission de l'article, le mot δύναμις, *puissance*, *qualifie* le fait plutôt qu'il ne le désigne. — Le mot σωτηρία, *salut*, renferme deux idées : d'un côté, celle de la délivrance d'un mal, la perdition ; de l'autre, celle de la communication d'un bien, la vie éternelle dans la communion de Dieu. La possession de ces deux privilèges est pour l'homme l'état de santé (σωτηρία, de l'adjectif σῶς, *sain et sauf*). Il n'y a pas de raison fondée pour rapporter σωτηρία, avec *Philippi*, au salut à *venir*. Le salut, tel que le comprend Paul, commence ici-bas et se consomme là-haut. La préposition εἰς, *à* ou *en* (salut), indique non seulement la *destination* de l'œuvre divine, mais son *résultat* actuel certain, dès que la condition humaine est remplie. Cette condition est celle de la foi : *à tout croyant*. Le mot *tout* indique l'*universelle* application du remède, et le mot *croyant* sa complète *gratuité*. Ce sont là les deux traits essentiels du salut chrétien, spécialement relevés dans l'évangile de Paul. Ils sont si étroitement liés que proprement ils n'en font qu'un. Le salut ne serait pas pour *tous*, s'il exigeait de la part de l'homme une autre condition que *la foi*. La moindre condition d'œuvre, de mérite, aurait pour effet d'exclure certains individus. Pour rendre l'article τῷ, il faudrait pouvoir traduire : *chaque* croyant,

au lieu de *tout* croyant. L'acte de la foi est aussi individuel que l'offre du salut est générale ; comp. [Jean.3.16](#). — La *foi* dont parle l'apôtre n'est autre chose que l'acte d'acceptation humble et confiant par lequel le pécheur s'approprie le salut divinement offert, en sorte que cette condition exigée ne porte aucune atteinte à la *gratuité* de ce salut. Dieu dit : je donne ; le cœur répond : j'accepte ; voilà la foi. Cet acte est une réceptivité active, qui n'apporte rien, sans doute, mais qui *prend* ce que Dieu donne : « La foi, c'est la main du cœur, » disait admirablement une pauvre Béchwana. A cet acte concourt la personnalité humaine tout entière : l'intelligence qui discerne le bien offert dans la promesse divine, la volonté qui y aspire, et la confiance du cœur qui, se livrant à la promesse, s'empare de ce bien promis. Il ne faut pas se hâter de mettre dans l'acte de la foi tout ce qui en découle une fois qu'elle est en possession de son objet. C'est ce que font *Reuss, Sabatier, Oltramare* quand ils y voient déjà « la destruction du péché en nous et la création de la vie divine. » C'est confondre l'effet avec la cause. La foi ne fait que s'approprier le moyen divin par lequel ces effets moraux seront produits. — A la place de l'ancien peuple de Dieu, qui se recrutait par la naissance et en vertu de la filiation d'Abraham, Paul voit apparaître un peuple nouveau, fondé sur un principe de formation tout différent, et composé de tous ceux qui, à quelque nation qu'ils appartiennent, accomplissent individuellement l'acte moral de la foi. — Il rappelle encore une fois l'ancienne division de l'humanité en Juifs et païens, mais pour la déclarer abolie dans le nouvel ordre de choses : *au Juif premièrement et aussi au Grec*. Malgré toutes les dénégations de *Klostermann*, il est évident qu'il faut donner ici au terme de Grec un sens plus général qu'au v. 14. Là il était opposé à *barbare* et ne désignait par conséquent que la partie cultivée de l'humanité païenne, tandis qu'ici, où il est opposé au terme de *Juif*, il doit désigner la gentilité en général. D'un côté, en effet, les Grecs n'étaient qu'une partie du monde des Gentils. Mais de l'autre ils en étaient tellement l'élite, la partie pensante, qu'ils pouvaient, être envisagés comme les représentants de l'humanité païenne tout entière. C'est ce

qui arrive très fréquemment dans le N. T. ; comp. 1Cor.1.22-24 et les nombreux passages dans lesquels l'humanité est divisée en Juifs et Grecs. *Klostermann* demande quel changement de point, de vue chez l'apôtre a pu déterminer tout à coup une telle différence d'extension dans le sens de ce mot ? Il n'est pas difficile de répondre. Au v. 14, il s'agissait, uniquement du ministère de *Paul* ; le domaine de son activité se subdivisait naturellement en païens civilisés (*Grecs*) et en païens *barbares* ; mais ici il s'agit de la sphère d'action de l'*Evangelie* en général ; à cette sphère appartient l'humanité tout entière, c'est-à-dire les *Juifs* et les *païens* (*Grecs*)<sup>a</sup>. — Le mot *πρῶτον*, *premièrement*, ne doit pas être interprété, comme plusieurs le pensent, dans le sens de *principalement*, comme s'il s'agissait d'une affaire de *rang* aussi bien que de *temps* (*Oltramare*). Le salut, n'est certainement pas destiné aux *Juifs de préférence* aux Grecs. Paul pense uniquement au droit de *priorité temporelle* qui résultait pour Israël de toute son histoire. Ce droit, Dieu l'avait reconnu en faisant naître Jésus au sein de ce peuple ; Jésus l'avait respecté en se bornant, durant sa vie terrestre, à rassembler *les brebis perdues de la maison d'Israël* et en ordonnant à ses apôtres, *Act.1.8*, de commencer l'évangélisation du monde par Jérusalem et la Judée ; Pierre et les Douze y étaient demeurés strictement fidèles, comme le prouve la première partie des Actes, ch. 2 à 12 ; et Paul lui-même y rendait constamment hommage en commençant, dans chaque ville païenne, à prêcher dans la synagogue. Ce droit de priorité résultait de la destination d'Israël à devenir lui-même l'apôtre du monde des Gentils au milieu duquel il vivait. Pour convertir ce monde au Messie, il fallait qu'il y fût d'abord converti lui-même. Ce mot *πρῶτον*, *premièrement*, manque dans le *Vatic.* et le *Cod. de Bœrner* (grec et latin). Nous savons par Tertullien qu'il manquait aussi chez Marcion.

<sup>a</sup>Selon *Klostermann*, l'adverbe *πρῶτον*, *premièrement*, porterait sur le mot : *au Grec*, non moins que sur le mot : *au Juif*. Ce seraient les deux parties *privilégiées* de l'humanité, au point de vue de la priorité quant à la prédication de l'Évangile, en tant qu'elles étaient les plus avancées et les plus instruites, comparées aux *barbares* momentanément laissés en arrière. Mais cette priorité des Grecs sur les barbares est absolument étrangère aux écrits de Paul, et elle est exclue ici même par le terme *παντὶ πιστεύοντι*, qui précède.

Son omission chez ce dernier s'explique facilement ; car il contredisait son système. Son retranchement dans les deux Mss, B et G est plus difficile à expliquer. Selon *Volkmar*, Paul pouvait bien attribuer une priorité aux Juifs quant au *jugement*, comme il le fait 2.9, mais non quant au *salut* ; le  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$  de 2.10 serait donc une interpolation d'après 2.9, et celui de notre v. 16, une seconde interpolation d'après 2.10. Ingénieuse combinaison, destinée à sauver le système de Baur, mais que dément la pratique missionnaire de Paul, parfaitement conforme à notre *premièrement* et à celui de 2.10. L'omission doit être l'effet, soit d'une négligence de copiste, soit de la contradiction apparente entre le  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$  (*premièrement*), et le  $\tau\epsilon\ \chi\alpha\acute{\iota}$  (*et aussi*). Paul veut rappeler par ce mot l'accord qui ne cesse pas d'exister entre l'universalisme de l'Évangile et la prérogative théocratique. Mais en rendant ainsi hommage au droit *historique* du peuple juif, Paul n'entendait pas relever le particularisme, et c'est ce qu'il fait ressortir par le  $\tau\epsilon\ \chi\alpha\acute{\iota}$ , *et aussi*, par lequel il maintient énergiquement l'*égalité* religieuse foncière des uns et des autres, déjà affirmée plus haut dans les mots : *à tout croyant*.

Il importe maintenant d'expliquer comment l'Évangile peut être réellement la puissance capable de sauver le monde juif et païen. C'est là le but du v. 17. L'Évangile est le salut pour tous, parce qu'il annonce une *justice de Dieu* dont le mode d'acquisition repose sur un moyen à la portée de tous, *la foi*.

**1.17 Car en lui est révélée une justice de Dieu de foi pour la foi, selon ce qui est écrit : Mais le juste vivra par la foi.**

La première partie de ce verset reproduit en termes explicatifs l'idée du v. 16, de manière à faire comprendre *comment* agit cette puissance divine révélée dans l'Évangile : elle *justifie* le croyant. C'est là l'idée fondamentale de l'épître entière.

Le terme *justice de Dieu* ne peut désigner ici, comme c'est souvent le cas (3.5,25, p. ex.), un attribut *de Dieu*, sa parfaite pureté morale, soit sa jus-

tice rétributive. Car cet attribut était déjà clairement manifesté dans la loi, bien avant la révélation évangélique ; et la parole prophétique que Paul va citer : « *Le juste vivra par la foi,* » ne permet pas de douter que dans sa pensée il ne s'agisse d'un état de l'homme dans lequel l'introduit sa foi, et non d'un attribut divin.

En quoi consiste cet état ? Appliqué à l'homme, le terme δικαιοσύνη, *justice* ; désigne proprement l'état de celui qui a satisfait à toutes ses obligations envers Dieu et envers les hommes (6.13,16; Eph.5.9; Matth.5.17). Dans ce sens, le complément *de Dieu* devrait signifier : reconnue de Dieu (comme juge), ou communiquée intérieurement, réalisée par lui dans l'âme humaine (par l'action de son Esprit). Mais ni l'une ni l'autre de ces explications ne peuvent convenir ; la première parce que Paul a précisément pour but d'opposer cette *justice de Dieu* que révèle l'Évangile, à la *justice propre* de l'homme (ἰδία δικαιοσύνη) ou à la justice qui vient des œuvres (ἡ ἐξ ἔργων δικαιοσύνη) ; la seconde parce que les deux régimes ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, *de foi pour la foi*, ne conviennent pas bien à l'accomplissement d'une œuvre intérieure, mais font plutôt penser à un fait extérieur que l'on doit s'approprier par le moyen de la foi, après qu'il a été révélé dans ce but. L'idée même de *révélation* ne cadre pas naturellement avec celle d'une opération intérieure. Enfin le fait que Paul oppose, v. 18, à cette révélation de la justice de Dieu, celle de *sa colère*, conduit à penser que Paul a en vue une *relation* morale entre Dieu et l'homme, plutôt qu'un don intérieur communiqué par Dieu à l'homme.

La *justice de Dieu* désigne donc ici, comme le dit Lipsius, non un état moral intérieur, mais une relation nouvelle dans laquelle Dieu place l'homme vis-à-vis de lui-même ; relation qui n'est pas la vie nouvelle, mais qui, comme l'ajoute le même auteur, « est avec la vie nouvelle dans le rapport de cause à effet. » Cette position est précisément celle dans laquelle l'homme se trouverait vis-à-vis de Dieu, s'il avait parfaitement accompli toutes les obligations morales imposées par la loi divine ; seulement l'Évangile la ré-



vèle comme étant accordée à l'homme non à la condition de cette parfaite obéissance, mais sur le seul fondement de la foi. — Quant au complément *de Dieu*, on connaît l'interprétation de *Luther*, maintenue par *Philippi* : une justice *valable devant Dieu* (3.20; Gal.3.11). Mais ce sens du génitif est bien forcé. *Baur* en fait un génitif de *qualité* : une justice conforme à la *nature* de Dieu. N'est-il pas plus simple d'y voir un génitif d'*origine* : une justice dont Dieu lui-même est l'auteur, en ce que c'est lui-même qui, par une déclaration de justification accordée au croyant, l'introduit dans cette relation nouvelle vis-à-vis de lui ? C'est à ce sens que conduisent les expressions parallèles : « La justice *venant de Dieu* » (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη), Phil.3.9 ; la *justice de Dieu* (ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη), opposée à la *propre* justice, Rom.10.3. Naturellement, cette justice que Dieu confère ne peut qu'être conforme à son essence (*Baur*) et valable à ses yeux (*Luther*).

Ce mode de justification était absolument nouveau. La loi ne le connaissait point et semblait même l'exclure. De là le terme *est révélée*. Ce mode nouveau de justification constitue l'essence du message divin adressé à l'humanité dans l'Évangile. Seul il est capable de rétablir le rapport normal entre Dieu et l'homme, d'où procédera le renouvellement de celui-ci. Seul il peut conduire le pécheur au salut.

Les deux régimes ἐκ πίστεως, εἰς πίστιν, *de la foi* et *à la foi* ou *pour la foi*, peuvent fort bien être rattachés directement au terme : *justice de Dieu*, si seulement l'on accentue l'omission de l'article devant ce mot : « une justice de Dieu *de foi et pour la foi*, » en opposition à une justice légale qui part de l'œuvre et aboutit à l'œuvre. Si on veut faire dépendre ces deux régimes de ἀποκαλύπτεται, *est révélée*, la logique exige que l'on sous-entende les mots ὡς οὕσα (*comme étant de et pour la foi*). Mais la première construction est plus simple. — Ces mots : *de foi, pour la foi*, ont été interprétés de plusieurs manières. On a traduit : *de foi en foi*, et on a trouvé là l'idée d'un *progrès* intérieur dans la foi elle-même. Ainsi *Tertullien, Origène, Chrysostome*, rapportaient ces mots au passage de la foi israélite à la foi chrétienne. Mais

il faut violenter l'expression pour en faire sortir cette idée que d'ailleurs ne réclame pas le contexte. Les réformateurs ont pensé à un progrès de la foi dans le cœur même du croyant. Sa foi, faible d'abord, s'affermir de plus en plus. *Calvin : Quotidianum in singulis fidelibus progressum notat*. Ainsi pensaient aussi *Luther* et *Mélancton* ; *Schaff* : « L'assimilation par la foi doit être continuellement renouvelée. » Mais l'expression ainsi comprise ne convient nullement au verbe *est révélée*, et, ce qui est plus grave, cette idée manque absolument d'à-propos dans le contexte. Une notion aussi spéciale et secondaire que celle du progrès qui s'opère dans la foi, est déplacée dans un sommaire qui ne comporte que l'indication des idées fondamentales. Il serait même contraire au but de l'apôtre de rattacher l'acquisition de la justice au progrès subjectif du croyant dans la foi. On ne parle que comme d'une curiosité de l'explication de ceux qui entendent : par la foi *en la foi*, c'est-à-dire en la fidélité de Dieu (3.3). La vraie pensée de Paul est assurément celle-ci : La justice de Dieu est révélée comme une justice *de foi*, en ce qu'elle consiste non dans une œuvre accomplie, mais dans la simple foi comptée à l'homme à titre de justice. Ce ἐκ, proprement *hors de*, que l'on ne peut guère rendre en français que par la préposition *par*, indique l'*origine*, et en quelque sorte *la substance* dont la chose est faite. Cette justice *de foi* est révélée en même temps comme destinée et accordée à la foi, εἰς πίστιν. Non seulement la foi en est l'essence ; mais cette justice, chaque fois qu'elle est proclamée comme telle, fait appel à la foi individuelle de chacun de ceux à qui elle est offerte, en tant que la foi leur est présentée comme le moyen de se l'approprier. Pour bien saisir le sens de cette double expression, il suffit de se représenter la formule opposée : La justice légale est « une justice d'œuvre pour l'œuvre, » c'est-à-dire consistant dans l'œuvre et réclamant l'accomplissement individuel de l'œuvre. Pour être tout à fait exact, il ne faut donc pas dire que *pour la foi* équivaut ici à *pour le croyant*. Paul ne se préoccupe pas de la personne qui s'approprie, mais uniquement de la condition d'appropriation, et sa pensée, en cumulant ces deux régimes, a été de faire comprendre : que dans cette jus-

tice la foi est tout, absolument tout ; dans son essence, elle n'est que foi, puisqu'elle est la foi elle-même imputée à justice (Rom,4.3), et quand elle est prêchée comme telle, c'est afin que chacun se l'approprie par la foi et pour être immédiatement conférée à quiconque croit. Nous retrouvons ces deux régimes sous une forme un peu différente dans plusieurs autres passages ; 3.22 : « La justice de Dieu *par la foi* en Christ, *pour (et sur)* tous ceux qui croient ; » Gal.3.22 : « Afin que la promesse soit donnée *par* la foi en Jésus à ceux qui croient ; » Phil.3.9 : « Possédant la justice qui est *par* la foi en Christ, la justice de Dieu *pour* la foi. » Cependant nous ne paraphraserions pas les mots *pour la foi* dans ce sens : pour *faire naître* la foi, comme quelques interprètes, par exemple Pfleiderer qui dit : « en tant qu'effet de la foi (ἐξ) et pour éveiller la foi (sic). » Le εἰς, *pour*, nous paraît signifier : destinée et accordée à la foi. — Il faut se garder toutefois de faire de la foi un mérite. Ce qui lui donne cette valeur justificante, c'est son objet sans lequel elle resterait une stérile aspiration, et qui seul la rend efficace. Mais, d'autre part, cet objet ne peut agir sur l'homme que par l'intermédiaire de la foi.

L'apôtre est tellement convaincu de l'harmonie profonde qui existe entre l'ancienne et la nouvelle alliance, qu'il ne peut affirmer cette vérité fondamentale de l'Évangile sans citer à l'appui une parole de l'A. T., dont il fait comme *le texte* d'où est tiré ce *thème* de son écrit : c'est le passage Habacuc.2.4, qui avait sans doute joué dans sa vie intérieure un rôle analogue à celui qu'il a joué plus tard dans la vie de Luther. Il le cite de nouveau Gal.3.11 (comp. Hébr.10.37). A tout homme qui s'enorgueillit dans la confiance en sa propre force, soit parmi les conquérants païens, soit en Israël même, le prophète oppose l'humble croyant qui met sa *confiance* en Dieu seul. Le premier périra : le second seul est envisagé et traité comme *juste* par Dieu, et par conséquent *vivra*. Le δέ, *mais*, qui commence la citation chez Paul, a été conservé tel quel du texte prophétique où il oppose le juste sauvé à l'orgueilleux qui périt. — Le mot hébreu que nous traduisons par *foi*, *émounah*, vient du verbe *aman*, être ferme ; d'où à l'hiphil : *s'appuyer sur*,

*s'assurer en*. Il y a dans l'hébreu : *sa* foi (*émounatho*) ; les LXX ont traduit comme s'il y avait *émounathi*, *ma* foi (celle de Dieu), ce qui peut signifier soit *ma fidélité*, soit la foi *en moi*. Peu nous importe la pensée des traducteurs. Paul remonte évidemment au texte original et cite correctement en disant : « *sa* foi, » celle du fidèle en son Dieu. Dans le texte hébreu, chacun le reconnaît, les mots *par sa foi* dépendent du verbe *vivra*, et non du mot *le juste*. Mais, depuis Théodore de Bèze, un très grand nombre d'interprètes pensent que Paul a fait dépendre le régime *par la foi* du mot *le juste* : « Celui qui est devenu juste *par la foi*, vivra. » Ce sens paraît en effet répondre plus exactement au contexte, dont l'idée générale est que la justice (non la vie) provient de la foi. Ce n'est pourtant là qu'une apparence ; car la parole de Paul ainsi comprise opposerait, comme l'observe finement *Oltramare*, au *juste par la foi*, qui vivra, au *juste par les œuvres*, qui ne vivra pas. Mais ce ne peut être là la pensée de Paul. Car il reconnaît lui-même que celui qui parviendrait, à être juste par ses œuvres, *vivrait par elles* (10.5). Il faut donc traduire, comme dans l'hébreu : le juste *vivra par la foi*. Le sens est celui-ci : « Le juste — il est appelé ainsi par anticipation — vivra par la foi (par laquelle il aura été rendu juste). » Il est contemplé dès l'abord dans l'état de justice où l'a placé sa foi. S'il *vit* par sa foi, c'est évidemment qu'il a été *rendu juste* par elle, puisqu'on n'est sauvé que comme juste. — Dans la pensée du prophète, le mot ζήσεται, *vivra*, renfermait : 1° la *délivrance* des maux présents (ceux de l'invasion chaldéenne), comme, pour la postérité, celle des maux futurs ; 2° la *possession* de la grâce divine dans la jouissance des biens de la terre promise. Ces deux notions sont spiritualisées chez Paul. Elles deviennent : la délivrance de la perdition et la possession de la vie éternelle. Ce mot *vivra* reproduit l'idée de σωτηρία, *le salut*, v. 16. Il résume toutes les conséquences salutaires de la justification par la foi, telles qu'elles seront exposées depuis le ch. 6. Jusqu'au chap. 5, en effet, l'apôtre analysera l'idée de la *justice de la foi* ; mais, après cela, ce sera le mot *vivra* qui sera le thème du tableau de la vie du justifié, ch. 6 à 8 et 12 à 14. Le thème formulé dans les versets 16 et 17 renferme ainsi la notion

complète du salut, dans son principe (la *justice*) et dans sa conséquence (la *vie*). La partie même qui traitera de la marche du salut dans l'humanité, ch. 9 à 11, y est également comprise : car elle ne fait qu'appliquer au sort actuel et futur d'Israël et des Gentils ce que l'apôtre vient d'enseigner relativement au mode du salut individuel. L'apôtre passe donc dès le v. 18 au développement du thème qu'il vient de formuler ; et d'abord dans un enseignement *didactique* (ch. 1 à 12) qui sera complété par un enseignement de nature *pratique* (ch. 13 à 15.13).

# LE TRAITÉ DIDACTIQUE

(1.18 à 11.36)

**Le salut considéré en lui-même, d'abord, puis dans sa  
marche au sein de l'humanité.**

## PREMIÈRE PARTIE

### LE SALUT EN LUI-MÊME 1.18 à 9.39

L'enseignement sur le salut comprend :

1. l'exposé de la *justification* par la foi, 1.18 à 5.21 ;
2. celui de la *sanctification* du justifié, 6.1 à 8.17 ;
3. celui de la *glorification* assurée au juste sanctifié, 8.18-39 (voir intr. ⇒).

# I

## LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

### 1.18 à 5.21

La nouvelle relation entre l'homme et Dieu, appelée *justice de la foi*, est la base de l'état de salut. L'enseignement sur ce point se déroule dans trois tableaux étroitement liés :

1. celui de la *condamnation* universelle, 1.18 à 3.20 ;
2. celui de la *justification* universelle, 3.21 à 5.11 ;
3. comme couronnement de ce contraste, le parallèle entre les deux points de départ de ces deux courants opposés, *Adam et Christ*, 5.12-21.

## PREMIÈRE SECTION (1.18 À 3.20)

### LA CONDAMNATION UNIVERSELLE

Avant d'exposer le moyen de salut si extraordinaire et, en apparence, si anormal révélé dans l'Évangile, l'apôtre sent le besoin de rechercher ce qui a motivé de la part de Dieu une pareille dispensation ; et il trouve la réponse à cette question dans l'état de condamnation dans lequel l'humanité entière est plongée vis-à-vis de Dieu. Tel est le sujet de la première section 1.18 à 3.20. Si l'Évangile apporte la révélation de la *justice* de Dieu accordée à la foi, c'est que dans l'état du monde éclate une autre révélation de Dieu, celle de sa *colère*, qui, sans la première, entraînerait la perte de l'humanité.

Cette révélation de la colère divine frappant la perversité humaine est exposée de la manière suivante. Depuis le v. 18 du ch. 1, saint Paul retrace l'état misérable du *monde païen*. Depuis le commencement du ch. 2, il s'adresse à un personnage qui juge très sévèrement les abominations

païennes, et qui représente évidemment une tout autre portion de l'humanité ; au v. 17, il l'apostrophe par son nom : c'est *le Juif* ; et il lui démontre que, lui aussi, il est sous le poids de la colère. De là il conclut 3.9-20 que *le monde entier* est sujet à la condamnation. Le premier morceau de cette section va donc jusqu'à la fin du ch. 1 ; il a pour sujet : le déploiement visible de la colère divine sur le monde païen contemporain.

## MORCEAU 4 : L'ÉTAT DE CONDAMNATION DE L'HUMANITÉ PAÏENNE. (1.18-32)

Dans le premier verset sont renfermées sommairement, conformément à la manière ordinaire de Paul, toutes les idées développées dans le morceau qui va suivre. L'étude de ce verset sera donc comme une analyse du chapitre tout entier.

**1.18 Car la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et injustice des hommes qui retiennent méchamment la vérité captive ;**

La transition du v. 17 au v. 18 est indiquée par *car* : Il y a *révélation de justice* dans l'Évangile, *parce qu'il y a révélation de colère* dans l'état du monde. — De la notion de *colère*, appliquée à Dieu, il faut naturellement éloigner tout ce qui souille la colère humaine, le ressentiment personnel, le trouble moral qui donne aux manifestations de l'indignation le caractère égoïste de la vengeance. En Dieu, le Bien vivant, la colère ne peut être que la sainte désapprobation du mal et la ferme résolution de le détruire. Seulement il est faux de dire, comme on le fait si souvent, que cette émotion divine ne s'applique qu'au mal et non au méchant. Car, dans la



mesure où celui-ci refuse de réagir avec Dieu contre le péché et s'identifie volontairement avec le mal, il tombe lui<sup>a</sup> même sous le coup de la colère et subit toutes les conséquences de cette position coupable<sup>b</sup>. L'absence d'article devant le mot ὀργή, *colère*, fait ressortir la *qualité* du fait : la manifestation dont il s'agit porte un caractère de colère. — Cette manifestation vient *du ciel*. Le *ciel* ne désigne pas ici le ciel atmosphérique ou stellaire ; ce terme est l'expression emblématique de l'invisible résidence de Dieu, ce siège de l'ordre parfait, d'où émane toute manifestation de justice sur la terre, toute réaction sainte du bien contre le mal. Le ciel visible, la régularité du mouvement des astres, le vif et pur éclat de leurs feux, tout ce grand spectacle a toujours été pour la conscience humaine la représentation sensible de l'*ordre divin*. Le sens est le même que dans ce cri de remords du fils prodigue : « Père, j'ai péché *contre le ciel* et devant toi. » Le ciel, séjour de Dieu, se présente à la conscience troublée comme le vengeur de tous les sentiments sacrés outragés. — Par ἀσέβεια, *impiété*, Paul désigne tous les manquements dans la sphère religieuse, et par ἀδικία, *injustice*, tous ceux qui appartiennent au domaine moral. Volkmar définit bien ces deux termes : « Tout reniement soit de l'*essence*, soit de la *volonté* de Dieu. » Nous retrouverons ces deux genres de manquements signalés et développés dans ce qui suit, le premier, dans le refus d'adoration et d'action de grâces, v. 21 et suiv. ; le second, dans le refus de reconnaître la norme du bien moral émanant de Dieu, v. 28<sup>a</sup>. — Ἐπί, *sur*, a ici un sens très hostile. — L'apôtre ne dit pas : *des hommes*, mais littéralement : *d'hommes qui retiennent*. On peut déjà conclure de ce manque de l'article. τῶν (*les*) devant le substantif, que Paul ne pense pas ici à l'humanité tout entière, comme le veulent Mehring et d'autres. Et, en effet, il n'eût pu reprocher aux Juifs de *retenir captive* la vérité qui leur avait été révélée ; comp. 2.19-21 ; et la vérité à laquelle il pense n'est pas le contenu de la révélation théocra-

<sup>a</sup>Nous renvoyons à un appendice placé à la fin de ce verset l'examen de la théorie de Ritschl sur la colère de Dieu.

<sup>b</sup>1

tique, mais celui de la révélation naturelle (v. 19-20). Le v. 18 est donc le thème non des ch. 1 et 2, mais du ch. 1 seulement. Nous verrons 2.5 que la colère n'était pas encore *manifestée* sur le monde juif, qu'elle ne faisait que s'amasser sur lui. En s'exprimant comme il le fait ici, l'apôtre ne méconnaît certainement pas les nuances qui existent dans la conduite de l'humanité païenne vis-à-vis de Dieu ; comp. 2.14-15. Il caractérise seulement en traits généraux la vie des Gentils. — *La vérité* est, comme le prouvent, les v. 19 et 20, celle de l'existence et du caractère de *Dieu*. Le terme de κατέχειν est employé ici dans le même sens que 7.6 ; Jean.5.4 ; 2Thess.2.6-7 : *retenir* pour arrêter, comprimer. D'autres (Erasme, Baur ; Lipsius) prennent ce-mot dans un sens favorable : *retenir* pour *posséder*, comme Luc.8.15 ; 1Cor.11.2. La notion du péché commis serait ainsi dans ἐν ἀδικία : posséder la vérité tout en pratiquant l'injustice. Mais Paul prouve, au contraire, dans ce qui suit, que les païens n'avaient pas *conservé* le dépôt de la vérité qui leur avait été confié par la révélation naturelle. Le mot κατέχειν, *retenir*, indique donc l'activité perverse de la volonté par laquelle les païens ont empêché la connaissance qu'ils avaient reçue de Dieu, de s'épanouir dans leur intelligence comme une lumière et dans leur vie comme un principe de sainte obéissance. Ils ont *comprimé* l'action de cette révélation. — La plupart traduisent les mots ἐν ἀδικία : *par l'injustice* ; ils ont paralysé en eux l'influence de la vérité par l'amour et la pratique du mal. Mais l'absence d'article (*par injustice*) nous fait préférer, avec Calvin, Bèze, Tholuck, le sens adverbial : *injustement*. On objecte que dans ce sens ce régime serait oiseux, puisqu'il est impossible d'étouffer la vérité *justement* (Weiss, Oltramare). Mais la traduction *méchamment*, ou mieux encore : *mal et méchamment*, résout déjà l'objection. Ce mot est l'expression de l'indignation divine à la vue de cette perversité volontaire ; il prépare le : *afin qu'ils soient inexcusables* (fin v. 20). Autrement on serait forcé de donner à ἀδικία, comme le fait Weiss, un sens assez large pour comprendre l'ἀσέβεια elle-même, ce qui est fort peu naturel, après que les deux termes viennent d'être expressément distingués.

A quelles manifestations divines fait allusion l'apôtre par le terme ἀποκαλύπτεται, *se révèle* ? S'agit-il simplement du jugement de la conscience (Ambroise, Hodge) ? Mais Paul veut parler d'un fait patent, public, extérieur donc, parallèle à celui de la révélation évangélique (v. 47). Bellarmin, Grotius, Sentier, etc., pensent qu'il s'agit des menaces de jugement renfermées dans l'Évangile lui-même. Mais il y a antithèse évidente entre les régimes du ciel, v. 18, et en lui (l'Évangile), v. 17 ; et le passage tout entier a en vue l'opposition entre la révélation de la grâce dans l'Évangile et celle de la colère décrite dans ce qui suit. — D'après les Pères grecs, Ewald, Ritschl et, précédemment, Philippi, cette révélation de la colère serait celle du jugement, dernier. Le présent du verbe (*se révèle*) serait le présent de l'idée, indiquant énergiquement la certitude du fait annoncé. Mais les deux ἀποκαλύπτεται des v. 17 et 18 sont dans une relation logique si étroite qu'il est impossible de rapporter l'un au moment présent et l'autre à l'avenir. — Hofmann, Oltramare et Philippi (3<sup>e</sup> éd.) pensent que l'apôtre veut parler de toute cette multitude de *maux* qui accablent continuellement l'humanité pécheresse ; Pelage prenait même le mot. *du ciel* à la lettre et trouvait ici spécialement l'indication des orages et des tempêtes qui désolent si souvent la nature. Mais dans les développements suivants, pas un mot ne confirme cette explication. Et pourtant les διότι, à cause de ce que, v. 19 et 21, ainsi que le διό et le διὰ τοῦτο, à cause de quoi et à cause de cela, v. 24 et 26, montrent assez que la suite doit être le développement de ce ἀποκαλύπτεται, *se révèle*, placé avec éclat en tête de tout le morceau. L'idée annoncée comme thème serait, abandonnée ensuite ! — Cette dernière observation nous conduit à la seule explication naturelle. Dans les v. 19 et 20, il est parlé de la révélation de l'être divin que Dieu a donnée aux hommes par les œuvres de la création ; c'est là *la vérité* dont parle le v. 18. Dans les v. 21-23 (et 25) est décrite la manière coupable en laquelle cette révélation a été méconnue et pervertie. C'est là le κατέχειν, *retenir la vérité captive*, v. 18. Enfin les v. 24-31 tracent le tableau du *châtiment* dont Dieu a frappé cette conduite des païens : « A cause de quoi aussi Dieu les a livrés, » v. 24 ; « c'est

à cause de cela que Dieu les *a livrés*, » v. 26 ; en punition de quoi « Dieu les *a livrés*, » v. 28. N'est-il pas assez clair que ce tableau du châtement divin est le développement des mots : « *La colère de Dieu se révèle du ciel* » sur la perversité humaine, v. 18 ? D'abord *la lumière*, sans laquelle il n'y aurait pas de faute ; puis la lumière *volontairement étouffée*, ce qui constitue la culpabilité ; et enfin le *châtiment*, manifestation éclatante du mécontentement divin. Quoi de plus strictement logique ! *Oltramare, Philippi* objectent que la peine de l'injustice ne peut consister dans l'injustice elle-même. Mais l'Écriture tout entière enseigne qu'il n'y a pas de plus grande punition pour celui qui a résisté à la vérité, que d'être livré à son sens dépravé (2Thess.2.10-11). *Philippi* objecte encore que le terme ἀποκαλύπτειν, *révéler*, ne s'applique jamais qu'à une manifestation *supernaturelle*. Mais évidemment Paul voit, dans la dégradation monstrueuse des populations païennes, qu'il va décrire (v. 24-27 et v. 29-32), une intervention solennelle de la justice divine dans l'histoire de l'humanité (le παραδιδόναι, *livrer*). — Le v. 18 annonce donc bien les trois idées principales de tout le morceau : la vérité ; la vérité comprimée, et enfin la colère de Dieu frappant à coups redoublés sur ce péché volontaire.

*La colère de Dieu, d'après RITSCHL.*

Dans son ouvrage *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (II, p. 123-138), Ritschl impute au pharisaïsme l'invention de l'idée de la *justice rétributive* et en nie l'existence dans l'Écriture sainte. Obligé par là de chercher un sens nouveau au terme scripturaire de *colère de Dieu*, il arrive à l'explication suivante : Dans l'A. T., la colère de Dieu n'a qu'un but : sauvegarder l'alliance divine ; la *colère de Dieu* désigne donc uniquement les châtements soudains et violents dont Dieu frappe soit les ennemis de l'alliance, soit ceux de ses membres qui en violent ouvertement les conditions fondamentales, — dans les deux cas non pour punir, mais pour maintenir ici-bas son œuvre de grâce, dont l'existence a été compromise. Dans le N. T. l'idée est la même au fond, seulement elle se modifie dans

l'application. La colère de Dieu a une application purement *eschatologique* ; elle se rapporte au jugement dernier par lequel Dieu retranchera les adversaires du salut, non pour les punir, mais pour les empêcher de mettre désormais obstacle à la réalisation de son règne (1Thess.1.10; Rom.5.9). Quant à notre passage, qui ne se concilie guères avec cette notion, voici comment ce savant l'interprète : L'idée de la *colère de Dieu* énoncée au v. 18 n'est développée que 2.4-5. Tout le morceau. v. 19 à 23, expose uniquement le *péché* des païens ; c'est le *κατέχειν τῆν ἀλήθειαν*, *retenir la vérité captive*. La description du *châtiment* (*la révélation de la colère*) ne commence qu'à 25 ; or ce passage se rapporte évidemment au jugement dernier. C'est ce qu'il fallait prouver. Mais je crains bien qu'il n'y ait dans l'expédient découvert par ce savant, pour mettre l'apôtre d'accord avec lui, plus d'habileté que de vérité :

1. Ritschl ne veut point reconnaître dans la colère de Dieu un *sentiment* intime, mais uniquement un fait extérieur, un acte de *jugement*. Mais pourquoi dans ce cas Paul emploierait-il le terme de *colère*, auquel il ajoute même, 2.8, celui de θυμός, qui désigne le soulèvement intérieur de l'indignation ?
2. Nous avons vu que le présent : *se révèle*, fait antithèse à celui du v. 17, et ne peut désigner, comme celui-ci, qu'un présent *actuel*.
3. Ne saute-t-il pas aux yeux que l'expression trois fois répétée : *c'est pourquoi il les a livrés* (v. 24, 26, 28), décrit, non le *péché* des païens, mais leur *châtiment* ? Cela ressort d'abord du terme *livrer* : livrer est un acte de *jugement*. Cela résulte également des *à cause de quoi* et *c'est pourquoi*, par lesquels Paul passe évidemment à chaque fois du tableau *du péché* à celui de la punition.
4. Quant à 2.4-5, ces versets ne commencent nullement par un : *c'est pourquoi*, comme cela devrait être si c'était à cet endroit du texte que l'apôtre passait de la description du péché à celle du châtiment. Puis ces versets se rapportent, non plus aux païens et à leur jugement,

comme le morceau 1.18-31, mais aux Juifs, dont Paul réfute la sécurité à l'égard du jugement final. « *Penses-tu* (v. 3)... ? » « *Ou [même] méprises-tu* (v.4) ? » Nous renvoyons au v. 32 l'examen de l'interprétation de ce verset, par laquelle Ritschl cherche à justifier toutes ces tortures infligées par lui au texte de l'apôtre.

En face du terme d'ὄργη, *colère*, appliqué aux païens d'abord, v. 18, et aux Juifs ensuite, 2.5, nous avons donc le droit d'en rester à la notion de ce sentiment divin, telle que nous venons de l'exposer.

Versets 19 et 20 : *La Vérité*.

**1.19 vu que ce qui se peut connaître de Dieu est manifesté en eux; car Dieu le leur a manifesté; 20 car les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient spirituellement dès la création du monde dans ses ouvrages, afin qu'ils soient inexcusables;**

La vérité est la connaissance de lui que Dieu accorde aux hommes en se révélant. Car, comme l'a dit Nitzsch, « Dieu n'est connu qu'autant qu'il se donne à connaître. » Le *διότι, vu que* (pour *διὰ τοῦτο ὅτι*, à cause de ce que), porte la pensée sur ce qui suit, non sur ce qui précède, à l'inverse de *διό, à cause de quoi* (v. 24), qui montre dans ce qui précède la raison de ce qui suivra. — Le sens de ce *διότι, vu que*, est celui-ci : Ils ont étouffé la vérité *vu que* la vérité leur avait été révélée (v. 19 et 20), mais qu'ils l'ont changée en mensonge, v. 21-23 (25). — Le terme *γνωστόν*, proprement *ce qui se peut connaître*, signifie souvent dans le N. T. *ce qui est réellement connu* (*γνωτός*); c'est son sens probable [Luc.2.44](#); [Jean.18.15](#); [Act.1.19](#); [17.23](#). Cependant on peut appliquer aussi le premier sens dans quelques-uns de ces passages; et dans le grec classique, ce sens est le plus ordinaire (voir les nombreux exemples cités par *Oltramare*). Ce qui décide ici en sa faveur, c'est la tautologie choquante qu'il y aurait à dire : « *Ce qui est connu* de l'être de Dieu, *est manifesté*. » Paul veut dire : « *Ce qui se peut connaître* de Dieu (sans le se-

cours d'une révélation extraordinaire et particulière) est clairement manifesté au-dedans d'eux. » La lumière sur l'existence et le caractère de Dieu, dans la mesure où Dieu peut être connu par l'homme au moyen de ses facultés naturelles, se fait jour dans leur intérieur. C'est là un fait actuel et constant ; de là le présent φανερόν ἐστί, *est manifesté*. Cette révélation permanente est expliquée ensuite (*car*) par l'acte de révélation initial qui en a été le point de départ ; ἐφανερώσε, l'aoriste : « Il le leur *a manifesté*. »

Le v. 20 indique le moyen par lequel Dieu a opéré cette révélation de lui-même dans la conscience humaine. Il l'a fait par le déploiement de *ses œuvres* dans la nature, œuvres qui, il ne faut, pas l'oublier, comprennent l'homme lui-même avec les facultés dont, il est doué. – Par le terme τὰ ἄόρατα, *les choses invisibles*, l'apôtre désigne l'essence de Dieu et la multiplicité des attributs qui la constituent, et qui, invisibles par leur nature, ne deviennent perceptibles aux sens que dans leurs produits matériels. Il les résume en ces deux, qui renferment tout en effet quand il s'agit de la révélation naturelle : *puissance* et *divinité*. La puissance est le trait qui frappe le plus immédiatement l'homme quand il contemple le spectacle de la nature. En vertu du *principe de causalité*, qu'il expérimente à chaque instant dans sa propre activité productrice, il remonte aussitôt de l'immensité de l'effet à la toute-puissance de la cause. Mais cette toute-puissance se présente en même temps à lui comme revêtue de certains caractères moraux empreints dans ses produits eux-mêmes. Dans l'enchaînement admirable des moyens et des buts, buts qui deviennent à leur tour moyens pour des buts nouveaux plus élevés et plus excellents encore, l'homme, en vertu du principe de *finalité*, dont il fait également à chaque moment l'expérience dans sa propre activité ordonnatrice, découvre les attributs de la sagesse et de la bonté dont la cause suprême est revêtue, et que Paul réunit ici dans le terme *divinité*, θεϊότης. Tandis que le mot θεότης, *déité* (Col.2.9), désigne le fait d'être Dieu, ce terme θεϊότης indique la qualité en vertu de laquelle une chose appartient à l'être divin. Ce terme renferme donc ici

les qualités morales (en opposition à la simple puissance) que doit posséder Dieu pour être l'auteur et l'organisateur d'un pareil monde, à savoir la sagesse et la bonté ; comp. le beau passage [Act.14.17](#). — L'épithète *αἰδιος*, *éternelle* (de *αἰεί*), pourrait être rapportée uniquement au premier des deux attributs, la puissance. Elle opposerait la permanence et l'indépendance absolue de la cause première à la dépendance des causes secondes, qui reposent toujours sur une cause antérieure à elles. Mais l'article ἡ et le pronom αὐτοῦ, qui sont communs aux deux substantifs et qui les lient étroitement, forcent, à rapporter l'épithète *éternelle* à tous les deux. Elle sert ainsi à opposer la permanence de l'être divin à l'existence passagère et fragile de tout ce qui est visible. — Ces attributs invisibles *se voient* néanmoins, dit l'apôtre, mais non au moyen des yeux du corps seulement. Le participe *νοούμενα* ajoute une seconde notion à celle de la perception sensible, celle de l'intuition *intellectuelle*. Il faut, pour que la révélation interne se produise effectivement, que l'œil de l'intelligence, du *νοῦς*, regarde en quelque sorte par celui du corps. L'animal *voit* aussi bien et parfois mieux que l'homme ; mais aucune révélation de Dieu ne s'opère en lui. Le sens interne fait défaut. Pour percevoir l'ouvrier dans l'œuvre, il faut être soi-même un ouvrier intelligent, doué de la faculté d'unir en un seul et même acte de *contemplation intellectuelle* les deux vues corporelle et rationnelle. Cet acte unique est admirablement caractérisé par la locution que crée Paul : *νοούμενα καθορᾶται*. — Le datif *τοῖς ποιήμασι* est instrumental : *par, les œuvres, en* quelque sorte par tous ces divins poèmes dont se compose la nature. — La préposition *ἀπό* ne peut signifier ici que *depuis*. C'est *dès* l'acte créateur, que cette révélation a commencé.

Le meilleur commentaire de ces belles paroles est peut-être celui que nous fournit le passage suivant des *Memorabilia* (IV, 3). Socrate vient de rappeler à Euthydème le soin que les dieux prennent de l'homme. Il ajoute : « Tu reconnaîtras la vérité de ce que je te dis si tu n'attends pas de voir les



dieux sous des formes [sensibles], mais si la vue de leurs ouvrages te suffit pour les adorer, réfléchis bien que c'est ainsi qu'ils se montrent à nous. Car les dieux en général qui nous donnent les biens, ne le font pas en apparaissant d'une manière visible, et Celui qui dispose et maintient l'univers entier, où se trouvent toutes les choses bonnes et belles, se fait voir sans doute dans l'accomplissement des œuvres suprêmes, mais il reste invisible en les administrant. Celui qui comprend bien cela (ici exemples tirés des vents, de la foudre) ne doit pas mépriser les êtres invisibles ; mais, reconnaissant leur puissance, il révère la divinité. » Ainsi parlait un païen dans le V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, Le φανερόν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς ne ressort-il pas avec éclat de telles paroles dont plusieurs expressions coïncident avec les termes apostoliques (ὄρα̃ν, ἀόρατα, φανερόν, δύναμις, κατανοεῖν) ?

On voit quelle était la largeur de cœur et d'esprit de l'apôtre. Il ne méconnaît point, comme le faisaient les Juifs, comme l'a même fait quelquefois la science chrétienne, la valeur de ce que l'on appelle la *théologie naturelle*. Et ce n'est certainement pas sans raison que Baur (*Paulus*, t. II, p. 260) a envisagé ce passage comme posant la première base de l'universalisme de saint Paul. Cette même idée d'une révélation universelle se retrouve dans les discours de Paul à Lystre et à Athènes ([Act.14.17](#); [17.27-28](#)) ; ainsi encore [1Cor.1.21](#), et dans notre épître même, [3.29](#) : « Dieu n'est-il pas aussi le Dieu des païens ? » parole qui se rattache étroitement à l'idée d'une révélation primordiale, adressée à tous les hommes.

Les derniers mots du verset indiquent le *but* de cette révélation universelle : *afin qu'ils soient inexcusables*. Ces paroles étonnent : Dieu ne se serait-il révélé aux païens que pour justifier la condamnation dont il comptait les frapper ? Cette idée a paru si révoltante qu'on a cru devoir atténuer le sens de la locution εἰς τὸ . . . et traduire *de sorte que* (*Osterv.*), ou- : « ils sont donc inexcusables » (*Oltram.*). C'est un grand mérite des commentaires de Meyer d'avoir vigoureusement réagi contre cette méthode d'explication

qui affaiblit arbitrairement le sens de certaines prépositions et particules chez saint Paul. Je ne saurais accorder la moindre valeur à aucun des nombreux exemples cités par *Oltramare* et d'autres en faveur du sens : *ita ut*. *Weiss* dit avec raison : « La préposition εἰς, suivie de l'infinitif avec l'article n'est employée nulle part, spécialement dans l'épître aux Romains, dans un autre sens que celui de *afin que*. » Si Paul eût voulu dire *de sorte que*, il avait pour cela l'expression régulière : ὥστε εἶναι. Et sa pensée, si on la comprend bien, n'a rien de repoussant : afin, veut-il dire, que si, après avoir reçu une telle révélation, ils viennent à méconnaître l'existence et le caractère de Dieu, ils soient inexcusables de leur aveuglement. Le premier but du Créateur a été de se faire connaître à sa créature. Mais si, par sa propre faute, l'homme vient à éteindre cette lumière, il ne doit, pas pouvoir accuser Dieu des ténèbres dans lesquelles il se trouve ensuite plongé.

Verset 21-23 : La Vérité retenue captive.

**1.21 vu que, tout en connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ni ne lui ont rendu grâces ; mais ils ont été frappés de vanité dans leurs raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est obscurci.**

Le *vu que* porte sur le terme *inexcusables*. Cette conjonction exprime de nouveau le sentiment d'indignation qui avait dicté le ἐν ἀδικίᾳ, *mal et méchamment*, du v. 18 : « *Oui*, inexcusables en raison de ce que... » — Comment l'apôtre peut-il dire des païens qu'ils *ont connu* Dieu ? S'agit-il d'une simple possibilité ? L'expression ne le permet pas, et le v. 19 a déclaré que la lumière s'était réellement faite au-dedans d'eux (φανερὸν ἐστὶ). Le paganisme dépose contre lui-même, car tous ces cultes divers prouvent, par le fait de leur existence, que l'esprit humain avait réellement conçu la notion de Dieu. Mais voici ce qui est arrivé : cette connaissance naturelle de Dieu n'a pas passé de l'état passif à l'état actif. L'homme s'est borné à recevoir la révélation que Dieu lui donnait de lui-même. Il ne s'est pas empressé de la saisir et de la développer spontanément. Il se fût élevé ainsi de lumière en lumière ; c'eût été la voie royale, celle de *la sagesse* dont parle saint Paul

1Cor.1.21. Au lieu de cela, il a étouffé cette lumière qui se produisait en lui ; il a soustrait à son influence son intelligence et son cœur. C'est dans les deux directions, intellectuelle et morale, que Paul poursuit dans les versets suivants le développement de cette infidélité première. — Les actes de culte et les hommages de reconnaissance adressés aux dieux ne manquaient pas sans doute dans le paganisme. Mais c'est précisément pour cela qu'à ces mots : *ils ne l'ont pas glorifié*, l'apôtre a ajouté ceux-ci : *comme Dieu*. La noble tâche de l'intelligence humaine eût été de faire surgir de la contemplation de l'œuvre l'image vivante du divin ouvrier, d'orner cet Etre sublime, dans l'acte de l'adoration, de toutes les perfections qui resplendissaient dans la création, et de poser, comme Dieu, au-dedans Celui qui se posait si magnifiquement comme tel au dehors. C'eût été là *le glorifier*. — Que si cet acte de raison faisait défaut, le cœur au moins avait, ici une tâche à remplir, celle de *rendre grâces*. Un enfant même ne dit-il pas : merci, à son bienfaiteur ? Le mot ἤ, *ou* doit s'entendre ici, comme souvent, dans le sens de : *ou au moins*. Bengel dit avec raison : le *glorifier* à cause de ses vertus ; lui *rendre grâces*, à cause de ses bienfaits. — Mais le cœur ne s'est pas mieux acquitté de sa tâche que l'intelligence de la sienne. Or, l'homme ne pouvait, rester stationnaire. N'avancé pas sur la voie de la *religion active*, il ne pouvait que se perdre dans une voie d'égarement, celle de l'*impiété* (v. 18). N'ayant pas posé Dieu comme l'objet suprême de son activité, l'intelligence a été réduite à travailler dans le vide ; elle s'est en quelque sorte *futilisée* (ἐματαιώθησαν) ; elle a peuplé l'univers de fictions, de chimères. Paul appelle ainsi les vaines créations mythologiques. Le terme ἐματαιώθησαν, *ont été frappés de vanité*, fait évidemment allusion à celui de μάταια, *choses vaines*, qui était le nom que les Juifs donnaient aux idoles (comp. Act.14.15 ; Lévit.17.7 ; Jér.2.5 ; 2Rois.17.15). — Le terme διαλογισμοί, *raisonnements*, est toujours pris par les écrivains du N. T. dans un sens défavorable ; il désigne l'activité déréglée de l'*intelligence* au service d'un cœur gâté. — Les mots suivants se rapportent à la corruption du *cœur*. Celle-ci a marché de pair avec l'égarement de la raison à l'égard duquel elle a été à la fois cause et effet. Le *cœur*,

καρδία, est, dans le N. T. comme dans l'A. T. (*leb*), le siège central de la vie personnelle, ce que nous appelons le *sentiment*, cette puissance intime qui détermine à la fois l'activité de l'intelligence et la direction de la volonté. Resté vide de son véritable objet, Dieu, par le refus de lui *rendre grâces* et de le bénir *comme Dieu*, le cœur des hommes s'est rempli de l'amour égoïste des créatures et du moi, et des convoitises honteuses qui en résultent. Ce sont là les ténèbres morales qui s'accroissent avec l'égarement de l'intelligence. L'épithète ἀσύνητος, *inintelligent*, est souvent expliquée comme expression anticipée de ce que le cœur allait *devenir* sur ce chemin : « de manière à être rendu stupide. » Mais il y avait déjà quelque chose d'insensé dans l'ingratitude signalée au v. 21. L'inintelligence existait donc dès le début. — Dans l'aoriste passif ἐσκοτίσθη, *a été obscurci*, aussi bien que dans le précédent ἐματαιώθησαν s'exprime déjà le sentiment d'une dispensation divine, mais encore sous la forme de l'accomplissement d'une simple loi naturelle.

Ce premier degré de dégradation s'accomplissait à l'intérieur ; il a été suivi d'un second, plus extérieur.

**1.22 Se prétendant sages, ils sont devenus fous, 23 et ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en la ressemblance de l'image de l'homme corruptible et des oiseaux et des quadrupèdes et des reptiles.**

La futilisation des *pensées* a même pris le caractère de la *folie*. Qu'est-ce, en effet, que le polythéisme, sinon une sorte d'hallucination permanente, de délire collectif, ou, comme l'a bien dit M. A. Nicolas, *une possession en grand* ? Et ce trouble mental s'est élevé à une sorte de perfection précisément chez les peuples qui, plus que tous les autres, prétendaient à la gloire de la sagesse, tels que les Egyptiens, les Grecs, les Romains. En disant : *se prétendant sages*, Paul ne veut pas stigmatiser la philosophie ancienne ; il veut seulement dire que tout ce travail des sages n'a pas empêché les nations les plus civilisées d'être en même temps les plus idolâtres. L'imagination populaire, complaisamment servie par les prêtres et les poètes, n'a

pas permis aux efforts de la sagesse de dissiper ce vertige.

Verset 23. Au bien omis se substitue toujours un mal commis, et qui va croissant : sur la ligne de l'intelligence, ne pas glorifier, se futiliser, puis devenir fou ; sur celle du sentiment, ne pas rendre grâces, se corrompre et enfin dégrader la divinité en la transformant en son contraire. C'est ici le terme atteint, le monstrueux et avilissant fétichisme.

La gloire de Dieu est l'éclat que projettent dans le cœur des créatures intelligentes ses perfections manifestées. De cette manifestation doit se dégager une image resplendissante qui est pour l'homme l'idéal de tout ce qui est bien. Cette image de Dieu dans leur conscience, qu'est-elle devenue ? Qu'en ont-ils fait ? Tout en maintenant la personne divine, ils l'ont travestie et comme enveloppée dans *la ressemblance* de son contraire. La préposition ἐν (qui répond ici au כִּי hébreu) peut certainement être traduite dans le sens de *par* (Meyer) ; comp. Ps.106.20 dans les LXX. Mais le sens de *dans* ou *en* n'est pas impossible. La préposition ἐν nous paraît décrire l'espèce d'emprisonnement *dans* une forme ignoble et grotesque, que l'idolâtrie fait subir à l'idée de l'être divin. Ce sens paraît plus simple. Il est plus naturel de dire « changer *en* » que « changer *par*. » L'épithète *incorruptible* renferme une protestation contre la dégradation qu'a infligée à Dieu l'idolâtrie, en l'assimilant à des êtres assujettis à la corruption. Paul veut dire que la gloire de Dieu n'a point été atteinte par ce traitement indigne. L'expression : *la ressemblance de l'image*, a été expliquée de bien des manières. *Grotius* : une figure qui apparaît dans un simulacre. Selon *Oltramare*, le substantif serait mis pour l'adjectif : une image ressemblante. Il me paraît plutôt que le premier des deux termes s'applique au simulacre matériel, le second à l'image présente à l'esprit de l'artiste lorsqu'il conçoit le type du dieu qu'il veut représenter. — Le culte de *l'homme* caractérise surtout le polythéisme grec et romain ; celui des différentes classes d'*animaux*, le paganisme égyptien et barbare. Qu'on se rappelle le culte du bœuf Apis, de l'ibis, du chat, du crocodile, etc., chez les Egyptiens.

*L'origine de l'idolâtrie.* — L'idolâtrie n'est donc point, d'après saint Paul, un progrès qui se serait opéré dans la pensée religieuse de l'humanité, partie du fétichisme primitif. Bien loin d'être un premier pas vers le monothéisme final, le polythéisme est au contraire le résultat d'une dégénérescence, un abandon du monothéisme originaire, un obscurcissement de l'intelligence et du cœur qui a fini par aboutir au plus grossier fétichisme. L'histoire des religions, sévèrement étudiée comme elle l'est aujourd'hui, donne pleinement raison à la conception de l'apôtre. Elle démontre que les païens actuels de l'Inde et de l'Afrique, bien loin de s'élever par eux-mêmes à un état religieux supérieur, n'ont fait que déchoir depuis des siècles et subir une dégradation croissante. Elle prouve qu'au fond de toutes les religions et de toutes les mythologies païennes se trouve un monothéisme originaire qui est le point de départ historique de l'état religieux de l'humanité<sup>a</sup>.

On a vu dans l'exposé de l'apôtre une réminiscence de celui du livre de la Sapience (comp., p. ex., les passages [Sap.13.1-8](#) et [Sap.14.11-20](#)). Mais quelle différence entre l'explication plate et superficielle de l'idolâtrie que donne à ses lecteurs l'auteur alexandrin, et la profonde analyse psychologique renfermée dans ces versets de saint Paul ! Cette comparaison fait précisément éclater la différence entre le coup d'œil de l'auteur éclairé d'en-haut et celui du Juif ordinaire qui cherche à reconstruire par ses propres lumières le grand fait historique de l'idolâtrie.

Remarquons enfin la divergence apparente des deux explications de l'origine du paganisme données ici et [1Cor.10.20](#) (« Ce que les Gentils sacrifient, ils le sacrifient aux démons et non pas à Dieu »). Dans l'épître aux Romains, pas question de l'influence diabolique. Supposons que la critique eût intérêt à nier que les deux écrits soient du même auteur, quel parti ne tirerait-elle pas de ce fait ? Et cependant il ne prouve qu'une chose que la critique oublie ou méconnaît à chaque instant : c'est que le même écri-

---

<sup>a</sup>Voir le travail de Pfleiderer, *Jahrbücher f. prot. Theol.* 1867.

vain peut, selon les cas, présenter le même phénomène sous deux aspects différents et également vrais.

Verset 24 à 32 : *La manifestation de la colère de Dieu sur le péché de l'humanité.*

**1.24 A cause de quoi aussi<sup>a</sup> Dieu les a livrés par les convoitises de leur cœur à l'impureté, pour déshonorer en eux-mêmes<sup>b</sup> leur corps ; 25 eux qui ont travesti la vérité de Dieu en mensonge et ont révééré et servi la créature au lieu du Créateur qui est béni éternellement, amen.**

Il y a dans ces versets quelque chose de ce *παροξυσμός*, de ce *cœur outré*, dont parle l'auteur des Actes (Act.17.16) en décrivant les impressions de Paul pendant son séjour à Athènes. Ce sentiment s'exprime avec énergie dans les deux conjonctions *διὸ καί*, à *cause de quoi aussi*. La première se rapporte à la *justice* du châtement ; la seconde fait ressortir plus spécialement la *conformité* entre le mode du châtement et la nature de la faute. Ils ont péché, *c'est pourquoi* Dieu les a punis ; ils ont péché en dégradant Dieu, *c'est pourquoi aussi* Dieu les a dégradés. Ce *καί*, *aussi*, est omis chez les alex., mais à tort, comme on le voit ; car il exprime l'idée la plus profonde de tout le morceau. — Le terme *a livrés* ne signifie pas que Dieu les a *poussés* au mal en punition du mal qu'ils avaient commis. L'idée de la sainteté de Dieu s'oppose à un pareil sens, et *livrer* n'est pas *pousser*. D'autre part, il est impossible de se contenter de l'idée d'une simple *permission* : « Dieu les a *laissés* se livrer au mal. » Dieu n'a pas été purement passif dans le développement épouvantable de la corruption païenne. En quoi a consisté son action ? Il a positivement retiré sa main ; il a cessé de retenir le bateau qu'entraînait le courant du fleuve. C'est ce qu'exprime le terme dont se sert l'apôtre Act.14.16 : « Il a *laissé* les Gentils *marcher* dans leurs voies, » en ne faisant pas pour eux ce qu'il n'a cessé de faire pour le peuple juif. Ce

<sup>a</sup> N A B C omettent le καί après διὸ qui se lit dans le T. R. avec D E G K L P et la plupart des Mnn.

<sup>b</sup> N A B C D : εν αυτοις ; T. R. avec E G K L P les Mnn : εν εαυτοις.

n'est donc point la simple abstention ; c'est le retrait positif d'une force salutaire, comme dans cette parole, [Gen.6.3](#) : « Mon Esprit ne luttera pas à toujours avec les hommes. » L'idée énoncée ici peut donc s'accorder aisément avec celle qu'exprime [Eph.4.19](#) : ἑαυτοῦς παρέδωκαν, *ils se sont livrés eux-mêmes*. Comme le dit *Meyer*, « la loi de l'histoire en vertu de laquelle la défection de Dieu est suivie dans l'humanité d'un accroissement proportionnel d'immoralité, n'est pas un ordre de choses purement naturel ; la puissance de Dieu est active dans l'exécution de cette loi. » Si l'on demande comment une telle manière d'agir s'accorde avec la perfection morale de Dieu, la réponse est sans doute qu'arrivé à un certain degré de corruption, l'homme ne peut être guéri que par l'excès de sa corruption même ; c'est le seul moyen de produire encore ce que tous les appels et tous les châtiments précédents n'ont pas réussi à opérer, la réaction salutaire du repentir. C'est ainsi qu'à un moment donné le père du fils prodigue le laisse partir, en lui donnant même sa part de ses biens. — Le caractère monstrueux et contre nature des excès qui vont être décrits, confirme cette manière de voir.

Les deux prépositions ἐν, *par*, et εἰς, *à*, diffèrent comme le courant de l'eau qui entraîne la barque, une fois détachée du rivage, et l'abîme dans lequel elle va être précipitée. Les convoitises existent dans le cœur ; Dieu abandonne l'homme à leur puissance, et alors commence cet égarement qui doit aboutir aux impuretés les plus dégradantes. — L'infinitif τοῦ ἀτιμάζεσθαι pourrait s'expliquer ainsi : l'impureté *qui consiste* à déshonorer. Mais comme tout ce passage est sous l'empire de l'idée de « la manifestation de la colère divine, » il est plus naturel d'appliquer à cet infinitif la notion de *but*. C'est une condamnation : « Vous m'avez déshonoré ; je vous livre à l'impureté *pour que* vous vous déshonoriez vous-mêmes. » C'est le *aussi* du commencement du verset. — On ne trouve chez les classiques le verbe ἀτιμάζεσθαι, que dans le sens passif : *être déshonoré*. Ce sens ne pourrait convenir ici qu'en traduisant, comme *Meyer* : « pour que leurs corps *soient déshonorés* entre eux » (les uns par les autres). Mais ce



sens ne répond point à l'énergie de la pensée apostolique. Le châtement consiste, non pas seulement à être déshonoré, mais surtout à se déshonorer *soi-même*. Il faut donc prendre ἀτιμάζεσθαι comme moyen et dans le sens actif : « pour déshonorer leurs corps en eux-mêmes. » Si ce sens moyen ne se présente pas chez les classiques, c'est un fait accidentel ; car il est parfaitement régulier. — Le régime *en eux-mêmes* paraît oisieux au premier coup d'œil ; mais Paul veut caractériser cette flétrissure comme désormais inhérente à leur personnalité elle-même : c'est un sceau d'infamie qu'ils portent à l'avenir marqué sur leur front. Les leçons ἐν αὐτοῖς et ἐν ἑαυτοῖς ; disent la même chose, la première *en eux*, au point de vue de l'écrivain, la seconde *en eux-mêmes*, au point de vue des auteurs du fait. Le sens de *entr'eux* (Meyer, Philippi, etc.) serait possible ; mais la pensée se trouve ainsi affaiblie.

Verset 25. Ce châtement est si sévère que Paul s'interrompt pour revenir encore une fois sur la gravité du péché qui l'a provoqué. Le pronom οἵτινες, *eux qui*, qualifie ceux qu'il désigne. Dieu en a agi ainsi avec eux *comme avec des gens qui* en avaient agi ainsi avec lui. — Le verbe μετήλλαξαν *ont travesti*, par l'adjonction de la préposition μετά, renchérit sur le simple ἤλλαξαν, *ont changé*, du v. 23 : le péché paraît toujours plus odieux à l'apôtre, à mesure qu'il le considère plus attentivement. — La *vérité de Dieu* signifie certainement ici : la vraie notion de l'être divin, celle qui seule répond à une si sublime réalité ; comp. 1Thess.1.9, où le *Dieu vrai* est opposé aux idoles. De même que ce terme abstrait de *vérité* est employé pour désigner le vrai Dieu, ainsi le mot *mensonge* désigne ici les idoles, ce masque honteux dont les païens affublent la figure de l'Être parfait. Et voici le comble de l'ignominie. Après avoir représenté Dieu par un simulacre indigne de lui, ils font de celui-ci l'objet de leur *vénération religieuse* (ἐσεβάσθησαν). A ce terme qui embrasse la vie païenne, en général, Paul ajoute celui de ἐλάτρευσαν, *ils ont servi*, qui se rapporte aux actes spéciaux du culte. — Παρά, *à côté de*, signifie avec l'accusatif : *en passant outre*, en laissant le vrai

objet d'adoration de côté avec mépris, pour aller adorer autre chose. — La doxologie qui termine ce verset : *qui est béni éternellement*, est un hommage destiné à laver en quelque sorte l'opprobre infligé à Dieu par le paganisme. En vertu de sa terminaison, εὐλογητός peut signifier : qui *doit être* béni, ou qui *est* béni. Le second sens est le plus ordinaire et convient ici : précisément parce qu'il doit être béni, il *l'est* et il *le sera*, quoi que fassent à son égard les païens. Le terme εἰς τοὺς αἰῶνας, à *jamais*, oppose la gloire éternelle de Dieu soit à l'honneur éphémère qui est rendu aux idoles, soit à l'affront temporaire ainsi fait à Dieu. — Ἀμήν, *amen*, de l'hébreu *aman*, *être ferme*, est une exclamation destinée à affirmer la vérité proclamée, en dépit de tous les démentis que semble lui donner maintenant l'état, des choses.

Après ce retour à l'idée du v. 23, destiné à rappeler encore une fois la gravité de l'attentat commis, l'apôtre reprend la description du châtement, commencée dès le v. 24 ; et cette fois il va jusqu'au bout. Il ne recule devant aucun trait propre à expliquer la vengeance que Dieu a tirée de l'offense faite à sa majesté.

**1.26 A cause de cela Dieu les a livrés à des passions déshonorantes ; car les femmes parmi eux ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature ;<sup>a</sup> et les hommes aussi, pareillement<sup>a</sup>, abandonnant l'usage naturel de la femme, ont été enflammés, dans leurs passions ardentes, les uns pour les autres, commettant homme avec homme l'infamie, et recevant en eux-mêmes<sup>b</sup> le salaire bien mérité de leur égarement.**

Le διὰ τοῦτο, à *cause de cela*, porte à la fois sur le v. 25 et sur le v. 23 (dont le v. 25 est la répétition) et reproduit simplement l'idée du διό, à *cause de quoi*, v. 24 ; cette répétition de l'idée conjonctive s'accorde bien avec celle du verbe παρέδωκεν, *il a livré*, v. 24 et 26. — Le complément ἀτιμίας, *de déshonneur*, est un génitif de qualité (*déshonorantes*). Ce mot rappelle la fin

<sup>a</sup> A D G P lisent ομοίως δε, au lieu de ομοίως τε que lisent tous les autres.

<sup>b</sup> Au lieu de εν εαυτοις, B K lisent εν αυτοις.

du v. 24 : pour *déshonorer* leurs corps en eux-mêmes. Le terme *πάθη*, *passions*, a quelque chose de plus dégradant encore que celui d'*ἐπιθυμίας*, *convoitises*, v. 24 ; il renferme une notion plus accentuée de passivité morale, d'humiliant esclavage. — Le tableau suivant des vices contre nature régnant alors dans la société païenne est confirmé de tous points par les détails affreux renfermés dans les ouvrages des écrivains grecs et latins. Mais on se demande comment Paul peut se livrer, comme avec une sorte de complaisance, à une semblable peinture. La réponse est dans la tendance de tout le passage à montrer la colère divine déployée sur le monde païen ; comp. le terme de *ἀντιμισθία*, *juste rémunération*, v. 27. Une loi plane sur l'existence humaine, loi qui est en même temps un acte divin : Tel tu fais ton Dieu, tel tu te feras bientôt toi-même. — Les termes *ἄρρενες*, *θήλειαι*, *mâles*, *femelles*, sont, substitués à dessein aux termes plus nobles *ἄνδρες*, *γυναῖκες*, *hommes*, *femmes*, qui se rapportent à la relation conjugale. — Tous les termes sont calculés dans le but de montrer qu'il y a ici un juste rendu de la part de Dieu. Le *μετήλλαξαν*, *ils ont changé, travesti*, répondant au même verbe, v. 25, et le *παρὰ φύσιν*, *contre nature*, au *παρὰ τὸν κτίσαντα* du même verset. On passe à côté de sa propre nature sans la respecter, comme on a passé à côté du Créateur sans le glorifier. — La leçon *ὁμοίως τε*, *et tout de même*, exprime une idée d'égalité, tandis que la leçon *ὁμοίως δέ* de quatre Mjj. ajoute une idée de gradation, comme si l'avilissement de l'homme par l'homme renchérisait sur celui de la femme. — Dans le *ἦν ἔδει* que nous avons traduit par « salaire *bien mérité* » (littéralement le salaire *qu'il fallait*), on sent comme le frémissement de la sainte colère non seulement de l'apôtre, mais de Dieu. La justice ne le permettait pas autrement ! L'*égarement*, *πλάνη* n'est pas l'erreur qu'il y a à chercher sa satisfaction dans de telles infamies (*Hofmann*, *Oltramare*, etc.), mais le mensonge volontaire qui consiste dans l'*idolâtrie* (v. 21-23), l'étouffement de la vérité (v. 18) ; ainsi *Weiss*, *Lipsius*, etc. C'est là en effet le motif de l'*ἀντιμισθία*, de la *rétribution* flétrissante, qui vient d'être décrite. Encore cette fois, le régime *en eux-mêmes* fait ressortir la profondeur de cette flétrissure ; ils la

portent en leur propre personne dégradée aux yeux de tous.

Le sentiment moral chez l'homme a pour base la notion du Dieu saint. Abandonner cette notion, c'est paralyser ce sentiment. En honorant Dieu, l'homme s'ennoblit ; en le rejetant, il se pervertit infailliblement. Telle est dans la pensée de l'apôtre la relation entre le paganisme et la corruption du monde ancien. La morale indépendante n'est pas celle de saint Paul.

Versets 28 à 32. Au v. 18, Paul avait indiqué deux motifs du courroux divin qui se déployait sur l'humanité : *l'impiété* et *l'injustice*. Il vient de décrire la première (v. 19-23) avec son châtiment (v. 24 à 27) ; il passe maintenant au tableau de la seconde (28<sup>a</sup> et 32), puis de son châtiment (28<sup>b</sup> à 31). De même qu'un débordement d'impudicité monstrueuse témoigne de la colère de Dieu contre l'idolâtrie (l'ἀσέβεια), de même un déluge d'iniquités sociales manifeste sa colère contre l'injustice humaine (l'ἀδικία).

**1.28 Et comme ils n'ont pas jugé bon de maintenir Dieu dans leur connaissance, Dieu<sup>a</sup> les a livrés à un esprit destitué de jugement pour faire les choses malséantes ;**

L'injustice fondamentale de la part de l'homme a été le refus de laisser le Dieu parfait dominer sa vie. — Le verbe δοκιμάζειν, *éprouver*, passe aisément au sens de *juger bon, approuver* : Ils n'ont pas trouvé bon de faire de Dieu, révélé au-dedans d'eux (v. 19-20), l'objet d'une perception distincte (ἐπίγνωσις) et de maintenir cette lumière allumée dans leur intérieur. L'expression grecque ἔχειν ἐν ἐπίγνωσει est analogue à la locution classique : ἔχειν τινὰ ἐν ὀργῇ, retenir quelqu'un comme enfermé dans sa colère. La tâche morale de l'homme eût été d'entretenir vivante au-dedans de lui l'intuition de Dieu, comme du Bien parfait, de telle sorte qu'elle devînt, la loi de sa volonté et de sa conduite tout entière. C'est ce que les païens ont refusé de faire. Et par le fait que Dieu n'a plus été distinctement contemplé par eux, ils ont été livrés à toute injustice. — Καθώς, *comme*

---

<sup>a</sup>N A omettent ici ο θεος.

(littéralement *conformément à ce que*), indique la corrélation exacte entre cette injustice première et le déluge d'iniquités dont le tableau va suivre. — Le terme νοῦς, que nous rendons par : *un esprit destitué de jugement*, répond au οὐκ ἔδκίμασαν, *ils n'ont pas trouvé bon*. Le νοῦς est la faculté de discerner soit intellectuellement, soit moralement ; c'est le sens du vrai et du bon. L'adjectif ἀδόκιμος, *inaccepté* ou *inacceptable*, de δέχομαι, *recevoir* (1Cor.9.27), désigne donc ici proprement un sens moral rejeté et de plus en plus rejetable, auquel par conséquent on ne peut plus en aucune façon se fier, incapable de remplir sa tâche qui est précisément de δοκιμάζειν (mot qui vient de δόκιμος), c'est-à-dire d'apprécier le bien et le mal. Comme ils n'ont pas jugé bon de maintenir en eux la claire conscience de Dieu, le Bien parfait, Dieu a jugé leur intelligence indigne de conserver le discernement du juste et de l'injuste. Cet état, avec toutes ses conséquences, est un jugement, aussi bien que les passions contre nature décrites plus haut (v. 26-27). C'est ce qu'exprime le παρέδωκεν a *livré*, correspondant au même verbe dans les v. 24 et 26.

L'expression : *les choses malséantes*, pour dire *le mal*, convient bien à la notion d'*appréciation* que renferment le verbe δοκιμάζειν, *juger bon*, et l'adjectif ἀδόκιμος. Le mal est caractérisé ici comme *différence* morale, propre à révolter le νοῦς, l'intelligence, si celle-ci n'était privée de son discernement naturel. — L'infinitif ποιεῖν, *faire*, équivaut presque à un gérondif latin, *en faisant*. La négation subjective μή avec le participe signifie, non : *tout ce qui est malséant, mais : tout ce que l'on range naturellement dans cette classe*. — Il faut enfin remarquer la répétition intentionnée du substantif ὁ Θεός, *Dieu* : « Comme tu traites *Dieu*, *Dieu* te traite. » C'est sans doute par erreur que ce mot *Dieu* est omis la seconde fois dans le *Sinaït.* et l'*Alexandr.* — Volkmar commence au v. 28 une nouvelle section. Il s'agirait dès maintenant de la culpabilité juive, en opposition à la culpabilité païenne (v. 18-27). Mais rien n'indique dans le texte ni dans la pensée une semblable transition ; le καί, *aussi*, s'y oppose, et le reproche énoncé par l'apôtre dans

les versets suivants et surtout v. 32, est précisément le contraire du tableau qu'il trace des Juifs, ch. 2. Ceux-ci apparaissent comme les *juges* de la corruption païenne (2.1 et suiv.), tandis que les hommes caractérisés au v. 32 y *applaudissent*.

**1.29 étant remplis de toute espèce d'injustice<sup>a</sup>, de perversité, de malice, de cupidité<sup>b</sup>; pleins d'envie, de meurtre, de dispute, de ruse, d'âcreté;**

Dans l'énumération suivante, il ne faut pas chercher un ordre rigoureusement systématique. Paul laisse évidemment courir sa plume, comme s'il sentait que de tous les termes mauvais qui se présenteront, aucun ne sera hors de place. — Mais dans ce désordre apparent on peut cependant saisir un certain groupement, un enchaînement par association d'idées. Le premier groupe, que nous avons détaché des suivants dans la traduction, comprend quatre termes; d'après le T. R., cinq. Mais le mot *πορνεία*, *impureté*, doit évidemment être retranché, car il manque dans beaucoup de Mss.; il est déplacé dans quelques autres; enfin ce sujet a été épuisé dans ce qui précède. — L'expression « toute espèce d'injustice » comprend collectivement toute l'énumération suivante: *πονηρία*, *perversité*, désigne l'instinct mauvais du cœur; *κακία*, *malice*, la méchanceté calculée qui se complaît à nuire; *πλεονεξία*, *cupidité* (désir d'avoir davantage, *πλέον ἔχειν*), la passion de l'argent qui ne craint pas de porter atteinte à l'avoir du prochain pour augmenter le sien. Le participe *πεπληρωμένους*, *remplis*, en tête de ce premier groupe, est apposition du sujet sous-entendu de *ποιεῖν*.

Les quatre termes de ce premier groupe se rapportent donc aux injustices à l'égard du bien-être et de la *propriété* du prochain.

Verset 29<sup>b</sup>: Ces cinq termes forment de nouveau un groupe naturel

<sup>a</sup>Le T. R. lit, après *ἀδικία* (*injustice*), *πορνεία* (*impureté*) avec L seul; D F G placent *πορνεία* après *κακία* (*malice*); N A B C K le retranchent entièrement.

<sup>b</sup>Ces trois derniers termes sont transposés dans les Mss. (N A: *πονηρία*, *κακία*, *πλεονεξία*; B L: *πον.*, *πλεον.*, *κακ.*; C: *κακ.*, *πον.*, *πλεον.*).

qui comprend toutes les injustices par lesquelles on nuit à la *personne* du prochain. L'adjectif nouveau placé en tête de ce second groupe, μεστούς, *pleins de* (proprement *farcis*), indique la différence d'idée avec le groupe précédent. Comme adjectif, il désigne uniquement la qualité présente, tandis que le participe πεπληρωμένους ; rappelait le *devenir* qui avait conduit à l'état décrit. L'assonance des deux mots grecs φθόνου, *d'envie*, et φόνου, *de meurtre*, fait qu'ils sont souvent réunis aussi chez les classiques ; l'envie mène d'ailleurs au meurtre, comme le montre l'exemple de Caïn. Si l'envie ne va pas jusqu'à faire disparaître celui dont les avantages nous offusquent, elle cherche du moins à le troubler par la chicane dans la jouissance de ses biens ; c'est ce qu'exprime ἔρις, *dispute*, querelle ; enfin, sur cette voie, on cherche à nuire au prochain en le trompant (δόλος, *ruse*), ou à lui rendre la vie dure par l'humeur *acariâtre* (κακοήθεια).

**1.30 rapporteurs, médisants, détestant Dieu, insolents, orgueilleux, fanfarons ; inventeurs de maux, désobéissants à leurs parents, 31 dépourvus de sens, déloyaux, sans tendresse<sup>a</sup>, sans pitié ;**

Dans cette énumération émue, Paul passe subitement des vices aux vicieux, tels qu'il les a constamment sous les yeux. Les six termes de ce groupe se rattachent au péché de l'orgueil. Il n'y a aucune raison de les réduire à quatre, comme le veut *Hofmann*, en faisant du second terme l'épithète du premier, et du quatrième celle du troisième ; cette explication ne s'accorde ni avec la rapidité de l'énumération, ni avec le besoin d'accumuler les termes. — Ψιθυριστής, *rapporteur*, l'homme qui verse son venin contre le prochain, comme l'on dit vulgairement, dans le tuyau de l'oreille ; κατάλαλος, celui qui dénigre ouvertement. Le mot θεοστυγής signifie, dans les deux passages classiques où il se rencontre (dans Euripide), *haï de Dieu*, et Rückert, Fritzsche, Philippi, Meyer, Oltramare, pensent par cette raison que ce sens passif doit être conservé ici, mais en le géné-

<sup>a</sup>Le T. R. ajoute ici avec C K L P : ασποδους (*sans bonne foi*) ; mais ce mot est omis par N A B D E G.

ralisant : détesté de Dieu comme malfaiteur endurci. Mais cette signification générale est impossible dans une énumération où le sens de chaque terme est limité par celui de tous les autres. Le sens actif, *détestant Dieu*, convient seul ; c'est ici la suprême manifestation de l'orgueil qui ne peut accepter la pensée d'un supérieur et d'un juge ; on pourrait dire : la forme la plus monstrueuse de la calomnie, la malédiction de la Providence. Suidas et Œcuménius, deux écrivains plus rapprochés de la langue vivante que nous ne le sommes, ont cru pouvoir attribuer à ce mot la signification active que nous lui donnons ici. — A ce péché de l'insolence vis-à-vis de Dieu (l'ὕβρις des Grecs) se joint naturellement *l'insulte vis-à-vis des hommes* : ὕβριστής, *insolent*. — Le terme ὑπερήφανος (de ὑπέρ, φαίνομαι), *orgueilleux*, désigne celui qui, dans le sentiment de la supériorité qu'il possède à certains égards, regarde les autres avec hauteur, tandis que ἀλαζών, *fanfaron*, désigne celui qui cherche à attirer l'admiration en s'attribuant des avantages qu'il ne possède pas réellement.

Verset 30<sup>b</sup> et 31. Ce dernier groupe se rapporte à la disparition de tous les sentiments naturels d'humanité, de piété filiale, de loyauté, de tendresse, de pitié. Il renferme six termes. Le premier, *inventeurs de maux*, désigne ceux qui passent leur vie à méditer sur le mal qu'ils pourraient faire aux autres ; c'est ainsi qu'Antiochus Epiphane est appelé par l'auteur du II<sup>e</sup> livre des Maccab. (2Macc.7.31) πάσης κακίας εὐρετής, et Séjan, par Tacite, *facinorum repertor*. — Les gens de cette trempe ont ordinairement commencé à trahir leur mauvais caractère au sein de la famille, ils ont été *désobéissants à leurs parents*. — Ἀσύνητος, *dépourvu de sens*, désigne celui qui ne sait plus prêter l'oreille à un sage conseil ; ainsi compris, ce terme se rattache naturellement au précédent ; Hofmann rappelle ici avec raison Ps.32.8-9. — Ἀσύνητος, que plusieurs traduisent par *irréconciliable*, peut difficilement avoir ce sens ; car le verbe d'où il provient ne signifie pas *réconcilier*, mais *décider en commun*, d'où : *faire un traité*. L'adjectif désigne donc *celui qui viole sans scrupule les contrats qu'il a signés*, l'homme sans



foi. — ἄσποργος, *sans tendresse*, de στέργειν, chérir, caresser, choyer ; ce mot caractérise la destruction même des sentiments de tendresse naturelle, comme cela se voit chez une mère qui expose ou tue son enfant, chez un père qui abandonne sa famille, chez des enfants qui négligent le soin de leurs vieux parents. — Si le mot suivant dans le T. R., ἀσπόνδους, *violateurs de traités*, était authentique, son sens se confondrait avec celui d'ἀσυνθέτους bien compris. — Ἀνελεήμων, *sans pitié*, se rattache étroitement à ἄσποργος, *sans tendresse*, qui le précède ; mais son sens est plus général. Il ne s'agit plus seulement des sentiments tendres dans le cercle de la famille ; il faut se représenter ici cette population tout entière des grandes villes accourant au cirque pour contempler les combats de gladiateurs, applaudissant frénétiquement à l'effusion du sang humain et se repaissant des angoisses du vaincu expirant. C'est un exemple de l'indicible dureté de cœur à laquelle était arrivée la société païenne tout entière. Que serait-elle devenue, si un souffle régénérateur n'eût à ce moment suprême passé sur elle ? — C'est dans ce dernier groupe que s'accroît avec le plus d'énergie le trait que l'apôtre tient à faire ressortir, à savoir que cet état de choses est la révélation d'un jugement divin qui éclate dans un tel endurcissement. En effet, ce ne sont plus là seulement des iniquités qui puissent s'expliquer par le simple égoïsme naturel. Ce sont des énormités qui ne sont pas moins contre nature que les infamies décrites précédemment comme châtement du paganisme. Ainsi est pleinement justifiée l'idée de l'abandon des hommes à un esprit *dépourvu* du sens naturel de l'appréciation morale (Ἰ' ἀδόκιμος νοῦς du v. 28).

**1.32 eux qui, bien que connaissant<sup>1</sup> la sentence de Dieu qui déclare dignes de mort ceux qui font de telles choses, non seulement<sup>a</sup> les font, mais applaudissent<sup>b</sup> encore ceux qui les font.**

<sup>a</sup>Au lieu de ἐπιγνοντες ; B lit ἐπιγνωσκοντες. — Au participe ἐπιγνοντες, D E ajoutent le verbe οὐκ ἐνοησαν, et G : οὐκ ἐγνωσαν. Plus loin D ajoute γὰρ après οὐ μόνον.

<sup>b</sup>A la place des deux verbes ποιουσιν, συνευδοκουσιν, B lit ποιουντες συνευδοκουντες.

Le rapport de ce verset à ce qui précède a été assez généralement mal compris. L'apôtre ne continue pas la description du *châtiment* ; il revient à la description du *péché* qui l'a motivé. C'est ce que prouve le οἵτινες, *comme des gens qui*, pronom qui, dans ce tableau de l'*injustice*, est absolument le pendant du οἵτινες du v. 25 dans le tableau de l'*impiété*. — Le plus grave malentendu est celui de Ritschl. Ce théologien envisage les hommes auxquels se rapportent ce v. 32 ainsi que les quatre versets suivants (2.1-4), comme formant une classe à part et toute différente des pécheurs dépeints depuis le v. 19. Les hommes *qui retiennent la vérité captive*, v. 18, seraient divisés en deux classes : « ceux qui par le paganisme ont étouffé le sentiment de la révélation divine (v. 19-31), » et : « ceux qui, tout en jugeant les immoralités engendrées par le paganisme, y participent néanmoins par leur conduite (v. 32 à 2.4). » Mais on voit aisément que cette distinction est inventée dans le but indiqué ⇒, celui de ne faire commencer l'exposé de la *colère divine* que depuis 2.5. Les termes du v. 32 : *quoique ayant connu le jugement de Dieu*, rappellent évidemment ceux du v. 28 : *ils n'ont point maintenu Dieu dans leur connaissance*, et se rapportent aux mêmes personnes. D'ailleurs, juger pour *approuver*, v. 32, est un péché absolument différent de juger pour *condamner*, 2.1-2. Comme le οἵτινες du v. 25 justifiait le jugement infligé aux idolâtres en rappelant la grandeur de leur faute, ainsi celui du v. 32 justifie le jugement des païens, au point de vue moral, par la résistance volontaire qu'ils ont opposée au pressentiment du jugement divin : « Ils ont bien mérité d'être livrés à ce débordement d'iniquités sociales, *eux qui*, intérieurement avertis du jugement final, n'ont rien écouté. » Le terme ἐπιγνόντες rappelle celui de ἐν ἐπιγνώσει, v. 28, et tous deux celui de γνόντες τὸν Θεόν, *connaissant Dieu*, du v. 21. Celui-ci se rapportait à la vérité *religieuse* qui s'était révélée à l'homme ; les premiers à la lumière *morale*, qui en est inséparable. — Τὸ δικάσιμα τοῦ Θεοῦ proprement : ce que Dieu déclare juste soit sous la forme de loi (2.26 ; 8.4 ; Luc.1.6), soit sous celle de sentence (5.16,18 ; Apoc.15.4). Ici les deux notions sont naturellement réunies. Les mots suivants exposent le contenu de cette loi et de cette sentence, que Dieu

avait eu soin de graver dans leur propre cœur : la peine de mort pour les violateurs. Que d'appels à la justice de Dieu ne rencontre-t-on pas en effet dans les écrits des historiens et des philosophes païens ! Quels tableaux, chez les poètes, des châtiments infligés aux malfaiteurs dans le Tartare ! *Philippi* cite très heureusement ici le fait raconté [Act.28.4](#), comme un exemple du sentiment qu'avaient les Barbares de la δίκη divine. — Le terme *dignes de mort* a été rapporté par *Bengel* et d'autres à la mort du corps, et par *Grotius* et *Hofmann* à la *peine de mort* appliquée par les juges humains. Mais cette dernière peine ne pourrait convenir qu'à un seul terme dans toute l'énumération précédente, celui de φόνος, *meurtre* ; or le τὰ τοιαῦτα, *de telles choses*, ne permet pas une application aussi restreinte. Et quant à la *mort* naturelle, les païens n'y ont jamais vu le salaire du péché, comme *Philippi* le montre par le mot de Cicéron : *Mors naturæ finis, non pæna* ; voir d'autres passages dans *Oltramare*. Il s'agit donc ici de la mort telle que Dieu seul peut l'infliger, des peines de l'Hadès, que reconnaissaient aussi les païens et que Paul, désignant les choses à son propre point de vue, appelle *la mort*. — La seconde partie du verset expose le péché final par lequel les hommes se sont attiré l'application de cette menace écrite dans leur conscience. Non seulement ils ont fait le mal, mais ils ont applaudi à ceux qui le faisaient ! Le fait est vrai. Les Caligula, les Néron ont trouvé eux-mêmes des avocats, des admirateurs, des multitudes disposées à les encenser. Le : *non seulement, mais encore*, suppose avec raison qu'il y a plus de culpabilité à *approuver* de sang-froid le mal commis par autrui, qu'à le commettre soi-même, dans l'entraînement et l'aveuglement de la passion. Une pareille approbation à froid est réellement le dernier degré du travestissement du sens moral.

La leçon du *Cantabr.* signifierait : « Eux qui, ayant connu la sentence de Dieu, *n'ont pas compris* que ceux qui font de telles choses sont dignes de mort ; *car*, non seulement ils les font, etc... » Mais de cette manière, le *contenu* du décret divin resterait inexpliqué, ce qui est peu naturel, et

Paul ne met pas la faute dans l'intelligence, mais dans la volonté. La leçon du *Vatic.* signifierait : « Eux qui, connaissant la sentence de Dieu que ceux qui font de telles choses sont dignes de mort, *faisant* non seulement ces choses, mais *approuvant* ceux qui les font. » Le verbe manquant, il faudrait tirer un second εἰσίν, *sont*, du premier : *sont faisant, approuvant*, pour : *font, approuvent*. Cette construction est bien forcée, et il est très probable, comme on l'a supposé, que la leçon de B n'est qu'une importation dans le texte apostolique d'une forme de citation qui se trouve dans l'épître de Clément Romain. Ce Père, citant notre passage, dit : « Ceux qui pratiquent ces choses sont abominables au regard de Dieu, et non pas seulement ceux qui les font (οἱ πράσσοντες), mais aussi ceux qui les approuvent (οἱ συνευδοχοῦντες). » Le : « *n'ont pas compris*, » et le *car* que lit le *Cantabr.*, paraissent n'être que des essais de corriger cette leçon défectueuse conservée dans le *Vaticanus*.

L'apôtre distingue donc deux degrés dans le développement du péché au sein du monde païen : l'un, résultat naturel de l'instinct gâté, qui est tout à la charge de l'homme, l'autre, ayant le caractère d'une dégradation contre nature, et qui est une punition, le signe manifeste de la colère de Dieu. Ce grand jugement historique est décrit d'abord au point de vue *religieux* : l'homme étouffe l'intuition de l'être divin et travestit Dieu en idole ; pour son châtement, il se dégrade lui-même par des impuretés monstrueuses. Puis au point de vue *moral* : l'homme étouffe la lumière de la conscience ; pour punition, il perd le discernement moral et se pervertit au point même d'applaudir à toutes les iniquités sur lesquelles il sait que pèse la condamnation divine ; c'est l'entière paralysie de la conscience. Ainsi est pleinement justifiée par les faits la pensée du v. 48 : La colère de Dieu se révèle sur le monde païen.

## MORCEAU 5 : LA COLÈRE DE DIEU S'AMASSANT SUR LE PEUPLE JUIF (2.1-29)

Au milieu de ce débordement de souillures et d'iniquités dont la société païenne offre le spectacle, l'apôtre aperçoit un individu qui, semblable à un juge, promène, du haut de son tribunal, un regard sévère sur cette masse corrompue, condamnant le mal qui y règne et applaudissant à la colère de Dieu qui la châtie. C'est ce nouveau personnage qu'il apostrophe en ces mots :

**2.1 C'est pourquoi tu es inexcusable, ô homme, qui que tu sois, qui juges ! Car en jugeant cet autre, tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges.**

A qui s'adresse cette apostrophe ? Aux magistrats païens, répondent les anciens interprètes grecs. Mais un magistrat est établi pour juger les crimes ; on ne saurait lui faire un reproche d'accomplir son emploi. Aux meilleurs d'entre les païens, répondent les réformateurs et aujourd'hui encore *Hofmann*. Mais à quoi bon, dans ce vaste coup d'œil sur l'état général de l'humanité, ce rappel à la charité (Matth.7.4) adressé à quelques-uns d'entre les païens ? En tout cas, un tel précepte ne pourrait être ici qu'une parenthèse ; or il est aisé de voir que ce v. 4 est, par rapport au ch. 2, ce qu'était le v. 18 par rapport au ch. 1, le thème de tout ce qui suit. Evidemment, celui qui est apostrophé en ces termes : *O homme, qui que lu sois, qui juges*, forme une exception au milieu de *ces hommes* (ἀνθρώποι, 1.18) qui étouffent mal et méchamment la vérité. Celui-ci ne la comprime pas, ne méconnaît pas la loi du bien, il la proclame au contraire ; mais il l'applique uniquement au jugement d'autrui. Le vrai nom de ce personnage collectif dont saint Paul trace ici le portrait sous une forme abstraite, sans le désigner encore, sera prononcé enfin au v. 17 : « Or si, toi, *Juif*. »

L'apôtre sait combien est délicate la tâche qu'il aborde, celle de prouver au peuple élu que la colère divine, actuellement déployée sur les païens, plane également sur lui. Il va traîner devant le tribunal de Dieu le peuple qui se permet de citer tous les autres à sa barre. C'est une entreprise hardie. L'apôtre procède avec précaution. Il énonce d'abord sa pensée d'une manière tout à fait générale, pour la dévoiler plus tard tout entière. Ce chap. 2 est donc le *pendant* du morceau 1.18-32 ; c'est le procès du monde juif, après celui du monde païen. Et les deux premiers versets en sont le sommaire. La marche suivie par l'apôtre est celle-ci : Dans la première partie, v. 1 à 16, il pose le principe du *jugement vrai* (impartial) de Dieu. Dans la seconde, v. 17 à 29, il l'applique directement au Juif. — La première partie renferme le développement de trois idées :

1. La sentence que prononcent certains hommes sur les abominations païennes qui, viennent d'être décrites, ne les mettra pas à l'abri du jugement divin, v. 1 à 5.
2. Ce jugement aura lieu impartialement, d'après *le faire* de chacun, v. 6 à 12 ;
3. non d'après le fait de la possession ou de la non possession de la loi, v. 13 à 16.

L'application directe de ces vérités générales aux Juifs contemporains suivra dans la seconde partie du chapitre, v. 17 à 29.

Le *διό*, *c'est pourquoi*, qui lie ce morceau au précédent, a été rapporté, par Meyer à tout le tableau de la vie païenne tracé depuis le v. 18, comme si les Juifs devaient y retrouver le portrait humiliant de leur propre conduite. Mais jamais les Juifs ne s'étaient livrés à de semblables excès. On a rapporté cette particule au v. 32 uniquement, soit dans le sens de *de Wette, Fritzsche* : « C'est pourquoi, puisque Dieu prononce une sentence de mort sur ceux qui agissent ainsi... », soit dans celui de *Philippi, Holsten, Oltramare* : « C'est pourquoi, puisque l'homme qui juge connaît certainement cette sentence de mort... » Mais, dans les deux cas, ne faudrait-il pas :

« toi aussi qui juges, tu es inexcusable. » *Hofmann* a logiquement, conclu de la liaison ainsi comprise qu'il s'agissait ici des *mêmes* individus qu'au verset 32, ce qui lui a fait manquer le sens de tout le morceau. Le : *c'est pourquoi*, s'explique plutôt par le contraste entre *applaudir* au péché (fin du v. 32) et *juger* le péché. Si celui qui par sa faute a perdu le discernement moral au point d'*approuver* le mal que font les autres, mérite certainement d'être l'objet de la colère de Dieu, combien plus ne doit, pas l'être celui qui, ayant encore le sens moral assez éveillé pour *juger* la conduite des autres, se livre aux mêmes péchés qu'eux ! A la culpabilité du péché lui-même, il joint en effet l'odieux de l'orgueil et de l'hypocrisie (voir *Weiss*, qui comprend la liaison comme nous). — Le terme *inexcusable* est appliqué ici aux Juifs, exactement de la même manière qu'il l'avait été aux païens, 1.20. Paul vise en effet à prouver l'état de condamnation du monde entier (3.19-20). — Le πᾶς, *qui que tu sois*, fait bien voir que Paul a ici en vue un nouveau personnage, qu'il distingue de ceux qu'il vient de décrire. — Le terme ὁ κρίνων, *toi qui juges*, ne doit pas être entendu dans le sens de : toi qui *condamnes*. L'apôtre emploie dans ce sens le terme de κατακρίνειν. En *jugant* la conduite d'autrui, on montre que l'on connaît la norme du bien moral et qu'on lui rend hommage. Si, par conséquent, on fait le mal, on s'est d'avance condamné soi-même. L'allocution ἄνθρωπε, *ô homme*, rappelle à celui qui se fait juge, qu'il est lui-même une créature responsable appelée à passer par le jugement divin. On sait que les Juifs se plaisaient à condamner les païens en masse en leur appliquant tout court le nom de οἱ ἁμαρτωλοὶ, *les pécheurs* ; comp. Gal. 2.15. — Ἐν ᾧ, *en ce que*, signifie : *par le fait même que* tu juges ; juger et te condamner, c'est tout un, car tu ne jugerai pas si tu ne discernais le mal du bien. Ce sens est plus poignant que celui de *Meyer, Philippi* : *dans les choses à l'égard desquelles* tu juges. Il y aurait plutôt, dans ce cas le pluriel ἐν οἷς (comp. le τὰ αὐτά). — En disant : *les mêmes choses*, Paul ne veut pas effacer toute différence entre l'état moral des Juifs et celui des autres nations ; mais le passage v. 17 à 24 va montrer que la différence n'était que relative. La forme était moins malséante chez

les Juifs, mais le fond du péché était le même. La répétition des mots : *toi qui juges*, à la fin de la phrase, accentue fortement encore une fois le caractère qui distingue ce personnage et en raison duquel il est pris à partie. — A ce jugement partial et mensonger de l'homme, l'apôtre oppose le jugement juste et incorruptible de Dieu, tel qu'il se révèle à toute conscience humaine :

**2.2 Mais<sup>a</sup> nous savons que le jugement de Dieu est conforme à la vérité sur ceux qui commettent de telles choses.**

On pourrait traduire δέ par *or*. Ce serait ici la majeure d'un syllogisme dont la mineure se trouverait au v. 1 : « Celui qui fait les choses qu'il juge chez les autres se condamne lui-même ; *or* cette manière d'agir ne saurait échapper au jugement du Dieu juste. » Il nous paraît plus simple de traduire le δέ par *mais* ; l'apôtre appelle à la barre du jugement *vrai* le juge aveuglé sur lui-même du v. 1 : « Tu crois pouvoir juger tout en péchant ; *mais* nous savons pourtant que... » Le complément *de Dieu* oppose également ce jugement au précédent. La liaison de v. 2 à v. 1 par *car*, dans deux alex., est inadmissible. Pour qu'elle eût un sens, il faudrait que Paul eût déjà parlé dans le v. 1 du jugement qui attend le prétendu juge. Mais cette idée n'était pas suffisamment énoncée au v. 1 par le mot *inexcusable*. — Le sujet de : *nous savons*, serait, selon plusieurs : nous *chrétiens*. Mais que prouverait la connaissance des chrétiens contre les prétentions juives ? D'autres entendent : nous *Juifs*. Mais c'était précisément la conscience juive faussée que Paul voulait redresser. Il le fait au nom de la conscience *humaine* à laquelle il en avait appelé déjà 1.32. La forme : *Mais nous savons*, équivaut donc à celle-ci : Mais chacun sait. — Le terme κρίμα ne désigne pas, comme κρίσις, l'acte du jugement, mais son *contenu*, la sentence prononcée, cette sentence, comme venant de Dieu, ne peut être que conforme à la vérité. Comp. Prov. 29.14 (ἐν ἀληθείᾳ κρίνειν) et Jean.8.16 (κρίσις ἀληθῆς). Il n'y aurait plus de vérité dans l'univers, s'il n'y en avait pas dans le jugement de Dieu ;

<sup>a</sup>N G lisent γαρ (*car*), au lieu de la δε.



et il n'y en aurait plus dans le jugement de Dieu, s'il suffisait de condamner les autres, pour être absous soi-même. On a expliqué parfois les mots  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$  dans le sens de *réellement* : « qu'il y a *réellement* un jugement de Dieu contre ceux qui. . . » Mais ce que les Juifs contestaient n'était pas *le fait* du jugement ; c'était la parfaite conformité de la sentence à l'état réel des choses, c'est-à-dire sa pleine *vérité*. Ils ne pouvaient se défaire de l'idée qu'ils jouiraient à ce moment-là de certaines immunités dues à leur croyance plus pure et à leur prérogative théocratique, et que, quoique violeurs, ils seraient absous. — L'expression  $\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha$ , *de telles choses*, est bien équivalente au  $\tau\grave{\alpha}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ , *les mêmes choses* (v. 1), mais elle rappelle en même temps le caractère odieux de ces choses. — Mais il y a dans le cœur du Juif un préjugé qui s'oppose à l'idée d'un jugement pleinement *vrai* ; il faut le déraciner. C'est le but des v. 3 à 5.

### 2.3 Mais penses-tu, ô homme, qui juges ceux qui font de telles choses et qui les fais, que tu échapperas au jugement de Dieu ?

Pour comprendre le *mais*, il faut suppléer en pensée entre les v. 2 et 3 la conclusion à tirer du v. 2 : Donc tu dois t'attendre, toi aussi, à subir une sentence vraie, c'est-à-dire conforme aux faits. De là le v. 3 : Mais penses-tu, sans égard à cette connaissance que nous avons tous du jugement. . . — *Hoffmann* prend les verbes  $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\eta$  et  $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  (*tu comptes, tu méprises*), dans un sens affirmatif comme le verbe du v. 5. Mais le  $\tilde{\eta}$ , *ou bien*, du v. 4, si fréquent chez Paul comme lien entre deux questions, parle plutôt pour le sens interrogatif, qui par sa vivacité convient, mieux au contexte. Le terme  $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , *raisonner*, caractérise bien les faux calculs par lesquels les Juifs se persuadaient qu'ils échapperaient au juste jugement. Il faut remarquer le  $\sigma\acute{\upsilon}$ , *toi* : « que tu échapperas, *toi*, » toi, être à part, personne privilégiée ! Ce *toi* n'a de sens qu'autant que Paul s'adresse à un groupe d'hommes jouissant de certains privilèges qui leur donnent le droit d'espérer une exception en leur faveur (*Weiss*). — C'était en effet l'axiome juif que « tout circoncis a part au royaume à venir. » Mais peut-être y a-t-il même chez

ces juges quelque chose de pire qu'un faux calcul :

**2.4 Ou méprises-tu la richesse de sa bonté, de sa patience et de son long support, ignorant que la bonté de Dieu te conduit à la repentance ?**  
**5 Mais selon ta dureté et ton cœur impénitent tu amasses sur toi-même un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation<sup>a</sup> du juste jugement de Dieu,**

Ἦ : *ou même*. Serait-ce plus qu'une illusion; serait-ce mépris? La *richesse de bonté* embrasse tous les bienfaits de Dieu envers Israël dans le passé : cette élection spéciale, cette chaîne de révélations, ces soins constants dont Israël avait joui, enfin l'envoi même du Messie. Le second terme ἀνοχῆ, *patience* (de ἀνέχεσθαι, *se contenir*), désigne le sentiment que le bienfaiteur éprouve quand sa bonté est mise à l'épreuve par l'ingratitude. Paul pense sans doute à ce meurtre du Messie auquel la justice divine aurait pu répondre par la destruction immédiate du peuple. Le troisième terme (μακροθυμία, *long support*, rappelle la prolongation incompréhensible de l'existence d'Israël, à travers ces trente années consécutives de résistance à la prédication des apôtres, qui venaient de s'écouler depuis le ministère de Jésus, et malgré des crimes tels que les meurtres d'Étienne et de Jacques. Ces trois expressions forment une gradation menaçante. La dernière, en effet, *le long support*, présente le trésor de grâce comme bien près d'être épuisé, et celui de la colère comme prêt à déborder. Le terme de *mépriser* est bien expliqué par *Philippi* : « On méprise la bonté divine quand, au lieu de rechercher le but qu'elle se propose, on s'en fait un oreiller de sécurité pour se livrer légèrement au péché dont on devait se repentir. » — Ἄγνοῶν, *ignorant*, a été traduit dans le sens de *méconnaissant* ou de *ne considérant pas*. Le sens naturel suffit. Car c'est une ignorance *coupable*, puisqu'elle résulte de ce qu'on ne cherche pas à comprendre les voies de Dieu; comp. 1Cor.15.34. —L'expression τὸ χρηστὸν, est touchante : *ce qu'il y a*

<sup>a</sup>Les correcteurs de N et de D et les Mj. K L P intercalent un και, *et*, après ἀποκαλύψεως.

de bon, de doux, de débonnaire en Dieu (χρηστός, proprement : *maniable*, dont on peut se servir, de χράομαι). Cette forme : « ce qu'il y a de... » laisse supposer qu'il y a encore autre chose en lui et qu'il ne se laissera pas toujours traiter impunément de cette manière. — Le terme ἄγειν, *conduire à*, implique la faculté que possède l'homme de se livrer ou de résister à l'attrait exercé sur lui. S'il ne pouvait pas résister, comment les Juifs seraient-ils accusés de commettre ce péché en ce moment même ? La μετάνοια, *repentance*, est l'acte par lequel l'homme revient sur sa manière de voir précédente, change de point de vue et de sentiment.

Verset 5. Le δέ, *mais*, oppose le résultat nul de tant de grâces reçues à l'effet salutaire voulu d'en-haut. Il ne faut pas continuer ici la forme interrogative du v. 4, ce qui serait traînant et moins énergique. — Le κατά, proprement *selon*, que l'on peut sans doute rendre par la préposition *par* (comp. Phil.4.11), désigne la *norme* conformément à laquelle agissaient les Juifs. C'était leur vieille ligne de conduite qui consistait à opposer aux appels de Dieu un cœur dur et impénitent ; comp. Act.7.51 : « Gens de col roide (σκληροτράχηλοι), incirconcis de cœur et d'oreille, vous vous opposez toujours au Saint-Esprit ; comme vos pères ont fait, vous faites aussi. » — La *dureté* se rapporte à l'insensibilité du cœur envers les grâces divines ; l'*impénitence* à l'absence du changement de sentiment, qu'une telle bonté aurait dû produire. — Mais ces grâces, ne sont point simplement perdues. Au lieu du bien qu'elles étaient destinées à produire, il en résulte un mal positif. Chacune de ces grâces foulées aux pieds s'en va grossir le *trésor de colère* qui s'amasse peu à peu sur la tête du peuple impénitent. Il y a corrélation évidente entre l'expression *richesse de bonté*, v. 4, et le terme θησαυρίζειν, *thésauriser*. Ce dernier, ainsi que le datif (de faveur !) σεαυτῷ, *pour toi-même*, ont certainement une teinte d'ironie : Quel enrichissement que celui-là ! — La *colère* est dénoncée ici aux Juifs, comme elle, l'avait été 1.18 aux païens. Les deux passages sont parallèles ; il y a seulement entre eux cette différence que chez les païens là foudre frappe déjà, tandis que

pour les Juifs l'orage se forme encore. L'époque où il éclatera pour eux est appelée le *jour de colère*. Cette expression désigne d'abord la grande catastrophe nationale qui avait été prédite par Jean-Baptiste et par Jésus (Matth.3.10; Luc.11.50-51), puis aussi le jugement final des individus coupables, immédiatement après la mort ou au dernier jour. La préposition ἐν (« dans le jour ») peut dépendre du substantif *colère* : « la colère (qui aura son plein cours) dans le jour où... » Mais il est plus naturel de faire porter ce régime sur le verbe : *tu t'amasses. Tu t'amasses dans*, pour : *tu t'amasses une somme (qui te sera payée) dans ce jour-là*. — Les trois Mjj. byz. ainsi que les correcteurs du *Sinait.* et du *Cantabr.* lisent καί (*et*) entre les deux mots *révélation* et *juste jugement* : *Jour de colère et de révélation et de juste jugement*. Ces trois termes pourraient convenir comme répondant aux trois du v. 4 : *bonté, patience, long support*. Le complément du mot *révélation* pourrait être : les œuvres humaines, ou le Seigneur Jésus-Christ (1Cor.1.7-8), ou le jugement. Cette leçon est défendue par *Reiche* et *Philippi* ; mais elle est peu vraisemblable. En effet, ce καί est omis non seulement dans les Mjj. des deux autres familles, mais encore dans les anciennes versions (syriaque et latine) ; et surtout l'expression : *la révélation du juste jugement*, est mieux en rapport, avec le ἀποκαλύπτεται ὀργή, « la colère se révèle »(1.18). Déjà déployée sur les païens, cette colère est encore voilée à l'égard des Juifs ; mais alors aura lieu *sa manifestation*. Le terme δικαιοκρισία, *juste jugement*, ne se retrouve que chez les Pères (Justin), dans une traduction grecque d'Osée (Os.4.5) et dans les *Testaments des douze patriarches*. Il reproduit l'idée du v. 2 : « Le jugement de Dieu conforme à la vérité, » idée que va développer le passage suivant.

La relation entre le v. 5 et les v. 3 et 4 est si évidente qu'on ne s'expliquerait pas que *Ritschl* eût pu la méconnaître, pour rattacher 2.5 à 1.18, si une idée préconçue ne lui eût imposé ce tour de force exégétique. — Le jugement *vrai* auquel tout homme, Juif et païen, sera soumis, ne portera que sur son œuvre morale (v. 6 à 11) :

## 2.6 qui rendra à chacun selon ses œuvres :

Il ne sera tenu compte d'aucune circonstance extérieure, comme la filiation d'Abraham ou la circoncision, mais uniquement de la *tendance* qui aura dominé l'activité morale. On s'est demandé comment cette maxime pouvait se concilier avec la doctrine de la justification par la foi. *Fritzsche* a vu là deux théories différentes dont la contradiction est insoluble ; *Pfleiderer*, un reste de dogmatique juive ; *Baur*, une loi abstraite sans application ; de même aussi *Mélancton* et *Tholuck*, d'après lesquels Paul veut dire que cette norme *serait* celle que Dieu aurait appliquée, si la rédemption n'était pas intervenue. C'est à ce sens que revient aussi l'explication de *de Wette*, *Weiss*, *Oltramare*, et de beaucoup d'autres qui pensent que Paul parle uniquement au point de vue de la loi, et abstraction faite de la Rédemption. Mais ἀποδώσει, *rendra*, est un futur, non un conditionnel. Ce verbe désigne évidemment un fait positif ; comp. le v. 16 ! Le jugement *d'après les œuvres* est d'ailleurs attesté par bien d'autres paroles, soit de Paul (*Rom.14.12* ; *2Cor.5.10* ; *Gal.6.7*), soit de Jésus lui-même (*Jean.5.28-29* ; *Matth.12.36-37*, etc.), soit d'autres écrits du N. T. (*Apoc.20.13*). *Ritschl* pense que, dans ce passage, Paul fait parler un pharisien qui part d'une idée étroite de la justice divine, l'idée de la justice rétributive. Mais quelle trace y a-t-il dans le texte d'une pareille accommodation de l'apôtre à un point de vue étranger au sien ? Le tissu logique de ce morceau n'offre pas la moindre solution de continuité. La réponse véritable est, nous semble-t-il, celle-ci : la justification par la foi *seule* s'applique à l'entrée dans le salut par le pardon gratuit des péchés, non au jugement final. Quand Dieu reçoit en grâce le pécheur, au moment de sa conversion, il ne lui demande que la foi ; mais dès ce moment commence pour lui une responsabilité nouvelle : Dieu exige du croyant gracié les fruits de la grâce. On le voit par la parabole des talents : le Seigneur confie ses dons à ses serviteurs gratuitement ; mais après ce moment de grâce extraordinaire, il attend quelque chose de leur travail. Comp. aussi la parabole du méchant débiteur, *Matth.18.23-35*, où le pécheur

gracié qui refuse de pardonner à son frère se voit remplacé lui-même, ensuite de ce manque de charité, sous le régime de la justice, et par conséquent sous le poids de sa dette. C'est que la foi n'est pas la triste prérogative de pouvoir pécher impunément ; c'est le moyen de vaincre le péché et d'agir saintement ; si ce fruit de vie ne se produit pas, elle est morte et sera déclarée vaine. « *Tout* arbre stérile sera coupé et jeté au feu » (Matth.3.10). Que l'on compare les avertissements terribles, 8,9,12-13; 1Cor.6.9-10 ; adressés à des croyants : C'est donc bien ici une règle réelle et sérieuse : La sentence finale de tout homme, quel qu'il soit, sera déterminée par la nature de son activité morale. *Philippi* dit parfaitement : « Paul ne parle pas ici au point de vue de la loi *abolie* par l'Évangile, mais au point de vue de la loi *accomplie* par l'Évangile. » Comp. le sermon sur la montagne, Matth. ch. 5 — A l'égard du verbe ἀποδώσει, *rendra*, *Calov* remarque avec raison que ἀπόδοσις n'est pas ἀντίδοσις. *Rendre* n'est pas synonyme de payer, car ce terme n'implique ni le mérite, ni l'équivalence. — Les deux versets suivants développent l'idée du verbe ἀποδώσει, *rendra* :

**2.7 à ceux qui, en persévérant à faire le bien, cherchent la gloire et l'honneur et l'incorruptibilité, [à ceux-là] la vie éternelle ; 8 mais pour les hommes contentieux, désobéissant à la vérité, mais obéissant à l'injustice, colère et indignation<sup>a</sup> !**

Les Juifs partageaient les hommes en deux classes : les circoncis sauvés et les incirconcis damnés. A cette classification, Paul en substitue une nouvelle, fondée uniquement sur la tendance morale. Comp. *Jean.3.17-19*. — Il y a plusieurs manières de construire le v. 7 :

1. *Hofmann*, d'après l'exemple de *Reiche*, traduit : « Aux uns (τοῖς μὲν), [il rendra] conformément à leur persévérance dans le bien, la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité, à eux qui cherchent (ζητοῦσιν) la vie éternelle. » Mais le τοῖς μὲν ainsi compris devrait avoir pour pendant un τοῖς δέ tout court, au v. 8 ; et les derniers mots ne forment qu'un

<sup>a</sup>T. R. avec K L P place οργη après θυμος.

appendice lourd et oiseux.

2. *Bengel* et d'autres traduisent : « à ceux qui persévèrent dans les bonnes œuvres (τοῖς κατὰ...), et cherchent la gloire... [il rendra] la vie éternelle. » Mais l'expression οἱ κατὰ pour οἱ ἐκ... est sans exemple.
3. *Luther*, d'après *Œcuménius* : « à ceux qui cherchent en persévérant dans le bien la vie éternelle (!), [il donnera] la gloire... » construction impossible.

La construction qu'exprime notre traduction est à la fois la plus simple et la plus significative. Le régime κεθ' ὑπομονήν, littéralement « selon la norme de la persévérance dans le bien-faire, » convient bien au terme de *chercher* dont il dépend : on cherche sur une certaine ligne. Et le complément direct : *la vie éternelle*, au terme de cette longue phrase, désigne avec solennité le résultat glorieux de cette ferme et laborieuse pratique du bien. Cet accusatif est l'objet du verbe *rendra* sous entendu (v. 6). — La notion de *persévérance* est relevée ici, non seulement en opposition à l'idée d'un travail moral intermittent, mais dans le but de rappeler qu'il se présente de très grands obstacles sur cette voie, et qu'il faut un amour opiniâtre du bien pour les surmonter. L'apôtre dit littéralement : « la persévérance dans l'œuvre bonne. » Au v. 6, il avait employé le pluriel *les œuvres*. Il ramène maintenant cette multiplicité d'œuvres particulières au principe intérieur qui en constitue l'unité : la volonté permanente de réaliser le bien. — Ce qui soutient un homme dans cette voie, c'est le brillant point de mire qu'il a toujours devant les yeux : *la gloire*, l'existence exempte de souillure et d'infirmité, toute resplendissante de l'éclat de la perfection divine qui s'y déploie ; *l'honneur*, l'approbation de Dieu qui rend à jamais honorable celui qui en est l'objet ; *l'incorruptibilité*, l'impossibilité absolue d'une fin ou même d'une interruption quelconque apportée à cet état. A celui qui objecterait qu'une telle aspiration tend à autre chose qu'à Dieu seul, Calvin répond : « Dans la périphrase de ces trois expressions, c'est la béatitude du règne divin qui est renfermée. » Les καί, *et*, devant les deux derniers

substantifs, et l'accumulation des termes indiquent une certaine exaltation du sentiment. Il y a dans toutes les conditions de la vie humaine, des âmes qui, ravies de la beauté de l'idéal décrit en ces termes, sont soulevées par cette vue au-dessus de toute ambition terrestre et de toute recherche des satisfactions sensuelles. Ce sont ceux que le Seigneur représente sous l'image du marchand qui *cherche de belles perles*. A ceux-là la perle de grand prix, *la vie éternelle* ! Ζωή, *la vie* : non l'existence seulement ; mais l'existence saturée de joie et de force. Ce mot, qui renferme en quelque sorte toutes les richesses divines, clôt dignement cette proposition magnifique.

Mais, demandera-t-on de nouveau, où se trouvent, dans cette description d'une vie humaine normale, la foi et le salut par l'Évangile ? Paul enseigne-t-il donc le salut par les bonnes œuvres ? Non ; Paul dit seulement que nul ne sera sauvé sans le *bien-faire* ; mais il ne s'occupe point encore du *moyen* par lequel l'homme peut parvenir à réaliser cet idéal. Sa parole laisse seulement supposer que l'homme animé du désir persévérant de réaliser le bien, rencontrera une fois ou l'autre sur son chemin le moyen de parvenir au but. Ce moyen, nous le connaissons ; c'est la foi à l'Évangile, et c'est ce que Paul se réserve de montrer plus tard. Jésus n'a-t-il pas dit : « *Celui qui fait la vérité vient à la lumière,* » aussitôt qu'elle s'offre à lui ? Comp. [Jean.3.21](#) ; [7.17](#). L'amour du bien pousse l'homme à embrasser Christ, l'idéal du bien ; puis, après l'avoir embrassé, l'homme possède en lui la force victorieuse qu'il cherchait pour accomplir le bien, *La persévérance dans le bien-faire* se confond ainsi avec la foi à l'Évangile. Ajoutons que le corollaire de ces prémisses est la pensée exprimée par saint Pierre, [1Pi.3.19-20](#) ; [4.6](#) : le salut, par la foi à l'Évangile offert avant le jugement à toute âme humaine, soit dans ce siècle, soit dans l'autre ([Matth.12.31-32](#)). Que si l'apôtre fait ici ressortir la notion de la *persévérance*, c'est qu'il n'ignore pas tout, ce qu'il faut d'empire sur soi-même, surtout chez un Juif, pour rompre avec son peuple, sa famille et tout son passé, et pour obéir jusqu'au bout à l'amour dominant du bien.



L'autre classe d'hommes est décrite v. 8. Le régime ἐξ ἐριθείας peut sans difficulté servir de déterminatif au pronom τοῖς δέ; comp. la construction ὁ ou οἱ ἐκ πιστέως, 3.26; Gal.3.7. Le sens est : « Mais pour ceux que domine l'esprit de contention. » — Le mot ἐριθεία, *contention*, ne vient pas, comme on l'a cru souvent, de ἔρις, *dispute*, mais, comme l'a bien démontré *Fritzsche*, de ἔριθος, *mercenaire*; de là le verbe ἐριθεύειν, travailler à gages, puis : se mettre au service d'un parti. Le substantif ἐριθεία désigne donc la tendance à poursuivre la victoire de son parti, plutôt que la possession de la vérité. Il ne s'agit proprement ni de l'esprit de chicane et de discussion, ni de l'amour-propre qui cherche à se faire valoir. Paul pense à ces Juifs, tels qu'il l'avait été lui-même, pour qui la victoire du judaïsme était mille fois plus précieuse que celle de la vérité. — Par le terme abstrait de *vérité*, Paul désigne ici indirectement la révélation évangélique contre laquelle se raidissent les Juifs; et le terme d'*injustice*, qu'il oppose à celui de *vérité*, s'applique à l'obéissance aux passions égoïstes, aux ambitions vaines, aux préjugés iniques, qui produit en l'homme la haine de la lumière, et par là l'incrédulité; comp. Jean.7.18; 3.19-20. — Les mots *colère et indignation*, qui annoncent le salaire qu'obtiendra cette conduite, sont en grec au nominatif, non plus à l'accusatif comme le mot *vie éternelle* (v. 7). Ils ne sont donc plus l'objet du verbe *rendra*, qui est trop éloigné. Il faut en faire ou le sujet d'un verbe sous-entendu (ἔσται, *sera, il y aura*) ou, mieux encore, une exclamation : « pour eux, colère ! » Les trois Mjj. byz. suivent l'ordre psychologique : θυμός καὶ ὀργή, *indignation et colère* ! D'abord le mouvement intérieur (*indignation*), puis la manifestation extérieure (*colère*); mais les deux autres familles présentent l'ordre inverse, et avec raison. Car ce que l'on perçoit le premier, c'est la manifestation; puis on remonte de là au sentiment qui l'inspire et qui en fait toute la gravité. Θυμός est le soulèvement de l'âme; ὀργή renferme le regard menaçant, la sentence, le châtiement. — Pourquoi l'apôtre répète-t-il une seconde fois dans les v. 9 et 10 le contraste énoncé v. 7 et 8? Evidemment dans le but d'ajouter maintenant, de chaque côté du contraste, les mots : *au Juif premièrement et aussi au Grec*,

et d'effacer ainsi expressément la fausse ligne de démarcation tracée par la théologie juive (⇒).

**2.9 Tribulation et angoisse sur toute âme d'homme accomplissant le mal, du Juif premièrement et aussi du Grec ! 10 Mais gloire et honneur et paix à quiconque fait le bien, au Juif premièrement et aussi au Grec !**

L'*asyndéton* indique comme toujours la réaffirmation plus énergique de l'idée précédente : « *Oui, tribulation et angoisse !* » — Si les deux termes de l'antithèse, v. 7 et 8, sont placés aux v. 9 et 10 dans l'ordre inverse, ce n'est pas seulement pour éviter la monotonie d'un parallélisme trop exact, mais c'est surtout parce qu'après le second terme du v. 8 (*colère et indignation*), l'idée de la *tribulation* et de l'*angoisse* (v. 9) se présentait plus naturellement à l'esprit que celle du v. 10 (*gloire et honneur et paix*) ; comp. le même procédé [Luc.1.51-53](#). — Les termes : *tribulation* et *angoisse*, décrivent l'état de celui sur qui tombe l'*indignation* et la *colère* du juge (v. 8). La tribulation (correspondant à la colère) est l'état de misère, le châtement venant, du dehors ; l'angoisse est le serrement de cœur qui en résulte, correspondant à l'indignation. — L'*âme* est mentionnée soit comme le siège de la sensibilité (*Lipsius*), soit comme celui de la personnalité (*Weiss*). L'expression : *toute âme d'homme*, fait ressortir l'égalité et l'universalité du traitement infligé. — Cependant, en dedans de cette égalité se dessine une sorte de préférence, soit quant au jugement, soit quant au salut, au détriment et en faveur du Juif. En disant : *premièrement*, l'apôtre pense, comme [1.16](#) ; à une priorité temporelle (voir *Weiss*) ; comp. [1Pier.4.17](#). D'autres appliquent ici le principe posé par Jésus, [Luc.12.41-48](#), d'après lequel celui qui a reçu plus de grâces est aussi celui qui porte la plus grave responsabilité. Mais  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$  indique plutôt la première idée ; comp. les remarques sur [1.16](#) ; [2.9](#). En tout cas, si quelqu'un échappe au jugement, ce ne sera pas le Juif ; s'il n'y en avait qu'un de jugé, ce serait précisément lui. Voilà la réponse de l'apôtre à la prétention formulée v. 3 :  $\delta\tau\iota\ \sigma\tilde{\upsilon}\ \epsilon\chi\phi\epsilon\acute{\upsilon}\zeta\eta$ , *que toi*, — *toi*, être privilégié, — *tu échapperas*.

Verset 10. Le troisième terme, celui de *paix*, décrit le sentiment subjectif de l'homme sauvé, au moment où. la gloire et l'honneur (v. 7) lui sont conférés par le juge. C'est la quiétude profonde que produit la délivrance définitive de la colère et la possession assurée d'un bonheur inaltérable. Le verbe simple ἐργάζεσθαι, *faire*, est substitué au composé καταργάζεσθαι, *parfaire* (v. 9), qui a quelque chose de plus rude, de plus violent, comme cela convient au mal ; comp. la différence analogue, quoique non identique, entre ποιῆν et πράσσειν, [Jean.3.20-21](#) et ailleurs.

Encore ici l'apôtre indique le résultat final soit en mal, soit en bien, sans désigner expressément le moyen par lequel il se produira : ce moyen sera, d'un côté, le rejet de l'Évangile (v. 9), comme manifestation décisive de la préférence accordée au péché, comme effet et cause à la fois de la volonté mauvaise ; de l'autre, l'acceptation de l'Évangile (v. 10), comme effet et cause de la volonté et de la pratique du bien. — Mais quel est le principe de ce jugement vrai ? Une perfection de Dieu que le Juif ne peut nier sans se mettre en contradiction avec tout l'A. T. : *l'impartialité* divine, qui frappe le mal de sa sentence de condamnation, où qu'il se trouve, *avec* ou *sans loi* (v. 11 et 12).

**2.11 Car il n'y a pas d'acceptation de personne devant Dieu ; 12 car tous ceux qui ont péché sans loi, périront aussi sans loi ; et tous ceux qui ont péché avec la loi, seront jugés selon la loi.**

Le principe formulé v. 11 est un de ceux que proclame le plus fréquemment l'A. T. ; comp. [Deut.10.17](#) ; [1Sam.16.7](#) ; [2Chron.19.7](#) ; [Job.34.19](#). Aucun Juif ne pouvait donc le contester. — L'expression πρόσωπον λαμβάνειν, littéralement *accueillir le visage*, prendre garde à l'apparence extérieure, appartient exclusivement au grec hellénistique (dans les LXX) ; c'est un pur hébraïsme ; elle exprime avec énergie l'idée opposée à celle du *juste jugement* qui ne tient compte que de la valeur *morale* des actes sans regarder à la position extérieure des individus. — *Devant Dieu* signifie : dans cette sphère lumineuse d'où n'émanent que des sentences justes. Mais le fait de la loi, donnée aux

uns, refusée aux autres, n'est-il pas incompatible avec cette impartialité divine ? Non, répond le v. 12 ; car si le païen périt, il ne périra pas pour n'avoir *pas possédé* la loi, puisque le jugement ne le fera nullement passer par le crible du décalogue et des prescriptions mosaïques ; et si le Juif vient à pécher, la connaissance de la loi ne l'exemptera point du châtement, car le code mosaïque sera précisément la norme d'après laquelle seront appréciés tous ses actes. Ainsi la privation de la loi ne perd pas plus l'un, que sa possession ne sauve l'autre. — L'aoriste ἥμαρτον, *ont péché*, nous transporte au moment où le résultat de la vie humaine se présente comme un fait accompli, à l'heure du jugement. Le καί, *aussi* (« périront *aussi* sans loi »), fait ressortir la conformité entre le mode du péché et celui de la perdition. Dans la seconde proposition, ce *aussi* n'est pas répété, car il est naturel que là où il y a une loi, on soit, jugé d'après elle. — L'absence d'article en grec, devant le mot *loi*, fait de ce mot un terme de catégorie : « un mode de vivre auquel préside une loi ; » dans l'application : la loi mosaïque. — Διὰ νόμου, *par loi*, c'est-à-dire par l'application d'un code positif (le code mosaïque). Il faut bien se garder d'envisager la différence entre les deux verbes ἀπολοῦνται, *périront*, et κριθήσονται, *seront jugés*, comme accidentelle (*Meyer*). L'apôtre veut précisément accentuer par cette antithèse l'idée que les Juifs *seuls* seront, à proprement, parler, soumis à un jugement, à une enquête détaillée telle qu'elle résulte de l'application des articles d'un code. Les païens périront simplement par la conséquence de leur dépravation morale, comme se corrompt l'âme du vicieux, de l'ivrogne ou de l'impur par exemple, sous l'action délétère de son vice. L'application rigoureuse du principe de l'impartialité divine conduit ainsi l'apôtre à cet étrange résultat : que, bien loin d'être exemptés du jugement par la possession de la loi, les Juifs seront au contraire les *seuls jugés* (dans le sens propre du mot). C'était l'antipode de leur prétention, et nous voyons ici comment l'impitoyable logique de l'apôtre sait amener les choses à ce point, que non seulement la thèse de l'adversaire est réfutée, mais que c'est la thèse opposée qui se trouve être démontrée seule vraie. — Ainsi tous ceux qui

seront trouvés *ayant péché* au jour du jugement, périront, chacun dans sa situation providentielle, ce qui constate l'impartialité divine.

Il est évident, que, dans les deux propositions de ce verset, il faut sous-entendre cette idée : à moins que l'amnistie offerte par l'Évangile n'ait été acceptée, et n'ait produit ses fruits de sanctification (dans lequel cas l'expression ἥμαρτον, *ont péché*, ne serait plus le résumé et le dernier mot de la vie terrestre). — Si l'apôtre ne parle pas d'un salut possible en opposition aux deux formes de la condamnation énoncées au v. 12 (comp. v. 7 et 10), c'est que la question en ce moment est uniquement de savoir si le privilège de posséder la loi suffit pour préserver le Juif *de la colère* au jour du jugement ; comp. *Weiss* et *Oltramare*. — Et pourquoi la possession de la loi ne saurait-elle préserver les Juifs de la condamnation, comme ils se le figurent ? C'est ce qu'explique le v. 13 et ce que démontrent les v. 14-15. Le v. 16 termine la proposition.

**2.13 Car ce ne sont pas les auditeurs de la loi<sup>a</sup> qui sont justes devant Dieu ; mais ceux qui accomplissent la<sup>b</sup> loi, ceux-là seront justifiés ;**

L'apôtre dit *auditeurs*, non possesseurs ou lecteurs, afin de rappeler la position des Juifs qui *entendaient* chaque jour de sabbat la lecture de la loi dans la synagogue et qui, pour la plupart, ne la connaissaient que par ce moyen (*Luc.4.16* et suiv. ; *Actes.13.15* ; *15.21*). — *Devant Dieu* ; car devant les hommes il en était autrement ; les Juifs s'attribuaient les uns aux autres la justice, en raison de la commune possession de la loi. Si une telle prétention était fondée, l'impartialité divine serait anéantie, puisque le fait de posséder la loi est pour les Juifs un avantage héréditaire, non un fruit de l'activité morale. — Le verbe sous-entendu de la première proposition est au présent : *sont justes* ; car cela est vrai déjà maintenant ; tandis que celui de la seconde est au futur : δικαιωθήσονται, *seront justifiés*, parce que toute justification dans le temps présent, si réelle qu'elle puisse être, doit,

<sup>a</sup>Του devant νομου se lit dans T. R. avec K L P ; les autres l'omettent.

<sup>b</sup>T. R. avec E K L lit του devant νομου.

pour devenir définitive, recevoir la sanction de la sentence finale. S'il y a un passage dans lequel le sens juridique ou déclaratif de δικαιῶν, *justifier*, ressorte avec évidence, c'est celui-ci. Au jour du jugement, Dieu ne rend pas juste celui qui ne l'est pas, il *déclare* juste celui qu'il reconnaît pour tel. Ce sens déclaratif ressort également du régime παρά, *devant Dieu*, à ses yeux et à son jugement ; il ne s'agit donc pas de Dieu comme auteur de la sainteté dans l'homme, mais comme appréciateur et comme juge (voir sur le sens du terme δικαιῶν chez Paul à 3.20). — L'article τοῦ devant νόμου, *loi*, dans les deux propositions ne se lit que dans les Mjj. byz. Il doit être retranché. Paul veut dire : les auditeurs, les observateurs *d'une* loi. C'est bien de la loi mosaïque qu'il s'agit dans sa pensée, mais en tant que loi et non en tant que mosaïque. — Il résulte de ces mots que Dieu ne reconnaîtra et ne déclarera justes au jour du jugement que ceux qui se trouveront être réels observateurs de la loi. Comment comprendre cette pensée, qui paraît de nouveau (voir au v. 6) contraire au principe de la justification par la foi ? Plusieurs interprètes pensent qu'il s'agit ici d'une norme purement hypothétique : « il en serait ainsi, si l'on faisait abstraction de la justification par la foi, » dit Meyer. Mais l'apôtre dit : *seront*, et non : *seraient* justifiés, et le v. 16, où Paul achève la propos, du v. 13, en nous transportant au jour du jugement, prouve qu'il s'agit d'un fait très réel, très sérieux, et nullement hypothétique à ses yeux. L'apôtre veut certainement dire que si quelqu'un est déclaré juste au jour du jugement, c'est qu'il le sera en réalité. La justice *imputée* au croyant en vertu de sa foi est le point de départ et la base de l'œuvre du salut ; mais la sainteté réalisée dans son cœur et dans sa vie en doit être le terme et le couronnement : l'une est la porte d'entrée dans l'état de grâce ; l'autre est la condition du passage de l'état de grâce à l'état de gloire. Si le fruit de la grâce, la justice *réelle*, ne se produit pas, la justice imputée se trouve par là même retirée. Voilà la pensée de l'apôtre et de tout le N. T., quoi qu'ose prétendre une tendance antinomiste et malsaine. La justice imputée repose uniquement sur la foi ; la justice reconnue par Dieu au jour du jugement comprend la foi *avec ses fruits*. Comp. spéciale-

ment 8.4, où l'apôtre déclare que le δικαίωμα τοῦ νομοῦ, tout ce que la loi déclare juste, est accompli dans la vie du fidèle par la puissance de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ.

Le luthérien *Philippi* dit lui-même : « L'accomplissement de la loi est possible au croyant par la force de la grâce justifiante. » Le jugement de Dieu ne serait pas *vrai*, comme l'apôtre l'a déclaré au v. 2, s'il en était autrement. Dieu ne peut déclarer juste celui qui ne l'est pas qu'en vue de ce qu'il le devienne (voir au v. 6).

Les v. 14 et 15 ne sont point la réponse à une objection, comme je le disais dans la 1<sup>re</sup> éd. de cet ouvrage. Ils énoncent, comme en passant, un fait qui prouve la vérité de l'assertion du v. 13. C'est une de ces observations accessoires que, dans nos formes modernes, nous mettons en note ou entre tirets. L'idée générale de ces versets est celle-ci : il est si vrai que la simple possession ou audition de la loi ne justifie pas, que, à y regarder de près, les païens possèdent cet avantage aussi bien que les Juifs et seraient par conséquent sauvés aussi bien qu'eux, s'il suffisait de cela pour n'être pas condamné.

**2.14 — car quand il arrive que des Gentils, qui n'ont pas la loi, font<sup>a</sup> de nature les choses que prescrit la loi, eux qui n'ont pas la loi, sont loi pour eux-mêmes, 15 puisqu'ils manifestent par là l'œuvre de la loi écrite dans leur cœur, leur conscience rendant aussi témoignage, et leurs pensées entre elles accusant ou aussi disculpant ;**

Il y a cinq manières principales de lier le v. 14 à ce qui précède :

1<sup>o</sup> *Calvin* : Paul justifie la condamnation des païens énoncée v. 12<sup>a</sup>, en rappelant qu'eux aussi ils ont une loi écrite dans le cœur, qu'ils violent sciemment quand ils pèchent. C'est à ce sens que reviennent les explications de *Néander*, de *Wette*, *Hodge*, etc. Mais trop de propositions intermédiaires et d'idées importantes (celles de la condamnation des Juifs sous la

---

<sup>a</sup> T. R. avec E K L P lit ποιη mais N A D lisent ποιωσιν, et D G ποιουσιν.

loi, v. 12<sup>b</sup>, et de la justification finale des seuls justes, v. 13) sont intervenues depuis v. 12<sup>a</sup>, pour qu'il soit naturel de rapporter le « *car* » du v. 14 à cette déclaration. D'ailleurs, était-il nécessaire de prouver aux Juifs la justice du châtement qui frappera les païens ! Enfin, la conclusion à laquelle viserait ainsi l'apôtre, n'est énoncée nulle part dans ce qui suit.

2<sup>o</sup> Meyer fait porter le *car* sur la notion d'*observateurs de la loi* (v. 13). Les païens, aussi bien que les Juifs, peuvent posséder ce caractère et par conséquent être sauvés par la pratique du bien. Car ils ont en eux-mêmes, comme le prouvent beaucoup de leurs actes, la norme du bien. La liaison est simple et logique. Mais l'apôtre pourrait-il réellement dire qu'un païen peut obtenir la justification par l'observation de la loi naturelle ? Cela est impossible. Il faudrait donc donner une explication purement abstraite du v. 13<sup>b</sup> et envisager cette maxime comme simplement hypothétique (voir plus haut). Les v. 14 et 45 seraient ainsi la *preuve* éventuelle d'une maxime à jamais *inapplicable*. C'est trop d'abstractions.

3<sup>o</sup> Tholuck, Lange, Schaff, font, comme Meyer, porter le *car* sur la seconde proposition du v. 13 ; seulement ils admettent que le fait de la justification de quelques païens par l'observation de la loi se réalisera réellement au jour du jugement : « Oui, les observateurs de la loi seront vraiment justifiés ; car, ajoute l'interprète, s'il se trouve de tels hommes parmi les païens, malgré les péchés qu'ils pourront avoir commis, Dieu leur tiendra compte par grâce de leur accomplissement relatif du bien ; » ainsi Tholuck. Ou bien : « Car ces observateurs partiels de la loi, qui se trouvent chez les païens, seront certainement conduits un jour à la foi en l'Évangile et par là justifiés au jour du jugement ; » ainsi Lange, Schaff. Mais dans ces deux modes de liaison, l'idée essentielle (d'un côté, celle de la grâce qui tolère, de l'autre, celle de la foi future en l'Évangile), est absolument omise ; elle formerait cependant un chaînon indispensable de l'argumentation ; d'ailleurs, à la fin du v. 14 où la conclusion relative au salut de ces païens devrait être expressément énoncée, il n'est rien dit de semblable, et



la pensée de Paul va dans une tout autre direction.

4° La liaison proposée par *Oltramare* diffère peu de celle de *Meyer* : Paul veut justifier la nécessité de *pratiquer* la loi énoncée au v. 13. Pour cela il rappellerait incidemment, dans les v. 14 et 15, ce que prouve l'exemple des païens moraux ; c'est « que la mise en pratique de la loi constitue seule une vraie et sérieuse *possession* de la loi. » Par cette dernière expression, *Oltramare* fait sans doute allusion à ces mots : « Ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. » Mais l'idée de *posséder* ou de ne *pas posséder* la loi, comme conséquence du fait de son observation ou de sa non-observation, est une notion qui n'apparaît nulle part chez l'apôtre. Cette distinction subtile est également étrangère au contexte. Car l'idée de la transition ainsi comprise serait celle de la *supériorité* des païens, qui en observant la loi la possèdent réellement, sur les Juifs qui, par le fait de sa non-observation, ne la possèdent qu'en apparence ; d'où résulterait logiquement cette conclusion : que tandis que ces derniers seront au jugement dans le cas des *auditeurs* de verset 13<sup>a</sup>, c'est-à-dire condamnés, les premiers seront dans la position des *observateurs* de verset 13<sup>b</sup>, c'est-à-dire sauvés. Or cette idée est en contradiction directe avec celle de tout ce passage, à savoir que les Juifs, par la possession de la loi, ne sont *pas plus* exempts de la colère que les païens, et avec celle des deux premiers chapitres tout entiers, qui est que Juifs *et païens* sont sous le poids de la colère. Aussi à la fin du v. 15, où Paul devrait logiquement, dans le sens d'*Oltramare*, conclure au salut de ces païens-là, développe-t-il une tout autre idée.

5° La liaison réelle, telle qu'elle a déjà été formulée à la fin de l'explication du v. 13, a été présentée pour la première fois par *Philippi*. Le *car* du v. 14 porte sur l'idée générale qui forme le fond du v. 13 : « Ce qui justifiera l'homme dans le jugement, ce n'est pas d'avoir *eu* et *entendu* la loi (comme se le persuadent les Juifs), mais de l'avoir *observée*. » A l'appui de ce principe, l'apôtre allègue un fait patent : « En effet, dans une foule de cas, la vie des païens prouve qu'eux aussi, quoique sans loi écrite, pos-

sèdent pourtant une loi gravée dans leur cœur et sur laquelle ils savent fort bien discuter en l'appliquant à l'appréciation morale de leurs propres actes » (v. 14-15). La conséquence est : Donc, s'il suffisait d'entendre et comprendre la loi et même de discuter sur son application, pour être justifié, les païens le seraient non moins que les Juifs. Cette conséquence qui, si elle était exprimée, devrait se placer à la fin du v. 15, n'a pas besoin d'être énoncée, parce qu'elle n'est autre que la thèse formulée au v. 13, qui est envisagée comme démontrée par cette observation incidente. Les objections soulevées contre ce mode de liaison par *Meyer* et *Oltramare* sont sans force. C'est ce qu'a reconnu *Weiss* pour celles du premier (6<sup>e</sup> éd. du Comment, de Meyer par *Weiss*, pages 117-118). Le second allègue : premièrement qu'au v. 14 Paul dit précisément que « les païens n'ont pas la loi. » — Il est vrai, mais pour ajouter dans le verset suivant que pourtant ils ont une loi aussi ; deuxièmement, que Paul, au lieu de démontrer que les païens sont aussi *auditeurs* de la loi (comme cela devrait être dans notre sens), prouve au contraire qu'ils en sont actifs observateurs. Cette objection a plus d'apparence. Mais il ne faut pas confondre, comme le fait cet interprète, l'idée de *faire les choses de la loi*, v. 14, avec celle d'*accomplir la loi*, v. 13. La première n'indique qu'un accomplissement partiel et momentané du contenu de la loi (τὰ τοῦ νόμου ; comp. le ὅταν, *quand il arrive que*), et doit servir à prouver, non que les païens accomplissent la loi, mais simplement qu'ils en *ont* une qu'ils *entendent* aussi bien que les Juifs.

Verset 14. La conjonction ὅταν n'indique qu'un accomplissement accidentel, sporadique. — Le terme ἔθνη, *Gentils*, sans article, ne s'applique pas, comme le pensent plusieurs (*de Wette, Philippi*), à tous les Gentils (τὰ ἔθνη), mais à des gens appartenant à la catégorie des Gentils : « Quand, par une heureuse éventualité, il arrive que des personnes dans la situation des Gentils... , sans avoir de loi, font pourtant ce que la loi ordonne... » La négation subjective μή exprime la relation *logique* entre l'absence de loi et l'acte de « faire ce qui est de la loi ; » cette relation est celle d'une opposi-

tion : *bien que*. — *Les choses de la loi* : certaines choses qui appartiennent au contenu de la loi ; ainsi quand Néoptolème, dans *Philoctète*, refuse de sauver la Grèce au prix d'un mensonge, ou quand Antigone n'hésite pas à violer la loi passagère de la cité pour accomplir le devoir plus sacré encore de l'amour fraternel, ou lorsque Socrate refuse de s'échapper de prison, afin de rester soumis aux magistrats. Sophocle lui-même parle des *lois éternelles* (οἱ ἀεὶ νόμοι), et oppose cette législation intérieure aux lois humaines toujours changeantes. Cette expression : *faire les choses de la loi*, est choisie avec le plus grand soin ; elle n'est point équivalente à celle d'*accomplir la loi*, v. 27, qui a un sens beaucoup plus complet et s'applique, comme nous le verrons, aune tout autre situation spirituelle. — Φύσει, *de nature*, sous l'empire d'un instinct moral inné, ou, comme nous dirions, spontanément. Ce datif ne doit point être rapporté au participe précédent (ἔχοντα) ; il détermine le verbe *faire* qui suit : Le païen, dans ces cas-là, fait par instinct ce que le Juif accomplit par soumission à la loi écrite. — Le texte reçu lit ποιῆ avec quelques byz. Tous les autres : ποιῶσιν ou ποιοῦσιν. Le pluriel pourrait être envisagé comme une correction provenant du sujet qui suit, mais il est plus probable que le singulier est lui-même une correction pour conformer le verbe à la règle des pluriels neutres ; le pluriel est non seulement mieux appuyé, mais aussi préférable pour le sens, précisément parce qu'il ne s'agit pas des païens en masse, mais de certains individus distincts dans cette masse : c'est ce que fait ressortir aussi le οὔτοι qui suit : ces *Gentils-là*... Entre ποιοῦσιν et ποιῶσιν, qui, tous les deux, sont possibles, l'autorité des alex. (N A B) fait pencher pour le second. — La relation logique qu'exprime la négation subjective μή, entre le participe et le verbe, doit cette fois se formuler par *puisque* : « Puisqu'ils pratiquent la loi (sans avoir de loi), ils se servent donc, dans ces cas-là, de loi à eux-mêmes. » Le μή est placé à dessein maintenant *entre* le substantif et le participe, et non pas, comme au commencement du verset, *avant* l'un et l'autre. Par là l'objet νόμον est mis en relief : « Cette loi, ne l'ayant pas, ils la sont, eux, pour eux-mêmes. » — Il ne faut point paraphraser dans le sens de : *Ils prouvent*

qu'ils la sont ; » ce serait anticiper sur l'idée du v. 15, qui deviendrait tautologique. Pour le moment l'apôtre dit seulement : dans ces cas-là, leur moi, doué d'instinct moral, fait loi pour eux, pour déduire ensuite de ce fait ce qu'il démontre (v. 15). On cite une expression d'Aristote assez semblable à celle de l'apôtre, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'il s'agit ici d'un simple fait de conscience humaine ; *Eth. Nicom.* IV, 14 : « L'homme généreux en agira de la sorte, en tant que se servant de loi à lui-même » (οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ).

Verset 15. Le pronom ὅτινες, *comme des gens qui*, qualifie ces païens et peut se paraphraser ainsi : « Et en effet, en agissant ainsi, ces gens-là démontrent ou manifestent. . . » — On peut traduire ainsi ce qui suit : « démontrent *que* l'œuvre de la loi *est* écrite dans. . . » Mais on peut expliquer aussi plus simplement : « révèlent l'œuvre de la loi inscrite dans leur cœur. » L'acte moral accompli par le païen révèle la présence du contenu de la loi au-dedans de lui. Le terme γραπτόν, *écrite dans le cœur*, fait évidemment contraste avec la loi de Sinaï écrite sur la pierre. — Le cœur est toujours dans l'Écriture le foyer des sentiments instinctifs, par conséquent la source des impulsions immédiates qui dirigent aussi bien l'exercice de l'intelligence que la tendance de la volonté. Si le païen n'a pas la révélation du Juif, il n'en possède pas moins cette inspiration morale naturelle qui fait loi pour lui, comme le prouvent ces actes parfois sublimes dans lesquels il sacrifie son intérêt et sa personne même au devoir. Le pluriel *leurs cœurs* fait de chaque individu le siège de cette législation intérieure. L'expression τὸ ἔργον τοῦ νόμου, *l'œuvre de la loi*, n'est pas synonyme de celle de τὰ τοῦ νόμου, v. 14. Là il s'agissait du *faire* ; or le faire ne porte jamais, pour le païen, que sur certains points particuliers de la loi, non sur l'ensemble. Mais ici il s'agit de la loi, non pas comme observée (v. 13), mais comme gravée dans le cœur, et le terme choisi désigne le tout : il n'y a pas un commandement du décalogue, sauf le statut rituel du sabbat, dont on ne puisse dire qu'il est écrit dans la conscience du païen. C'est de cette lé-

gislation intérieure que rendent témoignage les actes isolés par lesquels il accomplit tantôt un devoir, tantôt un autre. Le terme τὸ ἔργον τοῦ νόμου, l'œuvre (objet) de la loi, désigne le *contenu* de cette loi, considéré comme *un*, en opposition à la *lettre* des nombreux commandements sinaïtiques (comp. τὸ ἔργον ἀγαθόν, v. 7); la différence de sens de cette expression avec τὰ τοῦ νόμου (v. 14), saute aux yeux. — Ainsi le païen possède et entend la loi dans son cœur, puisque dans certains moments il en accomplit spontanément le contenu. De là il résulte que, lui aussi, est ἀκροατὴς νόμου (auditeur de loi), et qu'il serait sauvé non moins que le Juif, si l'audition suffisait. Mais Paul va plus loin. Après avoir entendu la lecture de la loi dans la synagogue, l'assemblée israélite donnait son assentiment réfléchi au contenu de cette loi en prononçant un solennel Amen! Or à cet égard aussi le païen est au niveau du Juif. Car, lui également, après avoir entendu, puis observé instinctivement la loi, il y donne un assentiment réfléchi par le jugement. approbateur qui s'élève de sa conscience en faveur de l'acte accompli. Le terme συνείησις, *conscience*, nous conduit plus loin que le simple instinct moral. Ce mot vient de εἰδέναι, *savoir*, et désigne par conséquent une fonction du νοῦς, de la faculté de discernement dont est douée l'âme humaine, et qui s'applique soit à la distinction du vrai et du faux, comme *intelligence*, soit à celle du bien et du mal, comme *conscience*. Le σύν, dans la composition du mot grec, comme la première syllabe dans le mot *conscience*, fait ressortir l'intimité de cette connaissance interne. Paul veut dire que ce qui a été fait instinctivement sous la pression du sentiment naturel de l'obligation morale, est approuvé après coup par le jugement réfléchi de la conscience; il s'agit naturellement de la conscience, non comme dictant l'acte, mais comme le jugeant une fois fait. — Le συμ, dans συμμαρτυρούσας (rendant témoignage *avec*) ne peut être pléonastique. Il se rapporte à l'accord de la conscience morale, soit avec l'acte accompli, soit,

ce qui au fond revient au même, avec l'instinct moral qui l'a inspiré<sup>a</sup>. Ce témoignage subséquent de la conscience atteste, de concert *avec* l'instinct antérieur à l'acte, que le païen est auditeur et même auditeur intelligent et réfléchi de la loi. Ou, comme dit Volkmar : « . Leur conscience atteste, à côté de l'acte lui-même, la présence de la loi divine. » Enfin il y a plus encore. On sait avec quelle habileté les rabbins analysaient les textes légaux et discutaient sur la manière de les appliquer à une foule d'actes réels ou fictifs. Ils plaçaient leur virtuosité dans les raffinements de cette casuistique. Mais, dit l'apôtre, les païens ne sont pas non plus sans se livrer à des débats tout semblables : *et leurs pensées entre elles accusant ou aussi disculpant*. Meyer, Weiss, Holsten, Oltramare et d'autres pensent que Paul veut parler de ces discussions dans lesquelles les païens débattaient *entr'eux* sur la valeur morale des actes de leur prochain ; le pronom ἀλλήλων se rapporterait dans ce cas au αὐτῶν précédent. De plus il faudrait, selon plusieurs de ces interprètes, sous-entendre ici le participe συμμαρτυρούντων) à tirer du participe συμμαρτυρούσης ; « leur conscience rendant témoignage, et leurs pensées rendant aussi témoignage, quand ils accusent ou défendent entre eux (leurs actes). » Mais à quel fait Paul ferait-il allusion ? A un acte de la vie publique ? On ne saurait indiquer lequel. A des débats particuliers ? Mais serait-ce là un fait assez marquant pour que Paul y fit appel spécialement et en le mettant sur la même ligne que le témoignage de la conscience ? De plus, il est fort peu naturel de tirer un participe pluriel du participe singulier συμμαρτυρούσης. Pourquoi Paul n'eût-il pas dit, dès l'abord, συμμαρτυρούντων, s'il avait conçu la chose de cette manière ? Il me paraît plus naturel de rapporter, avec quelques interprètes (Luther, Arnaud), le dernier membre de phrase de ce verset à un fait *intérieur*, de même nature que le témoignage de la conscience auquel il est rattaché. Paul en

<sup>a</sup> M. Schürer (*Liter.-Zeit.*, 1882, 2) me reproche d'avoir commis une confusion, en faisant porter ce *avec* non sur les actes moraux des païens, mais plutôt sur l'instinct irréfléchi qui les a dictés. Mais il n'y a pas de différence entre ces deux choses, puisque l'acte est l'instinct lui-même réalisé, et que la conscience *réfléchie* qui juge l'acte est d'accord avec cet instinct immédiat qui l'a dicté.

appelle à ces discussions dont le cœur du païen lui-même est le théâtre et qui ont pour objet ses propres actes. Le pronom ἀλλήλων se rapporte aux λογισμοί, aux pensées elles-mêmes, qui débattent *entre elles* sur la valeur morale des actes et de leur auteur. Il y a là dans le cœur un tribunal dressé, un avocat qui accuse, un autre qui répond, tout cela au nom d'un code lu, compris et appliqué, comme le texte de la loi dans les débats des rabbins. — Il faut remarquer la forme ἢ καί, *ou aussi*; l'accusation est le cas le plus ordinaire, mais la défense trouve aussi parfois son mot à dire; ainsi, dans les cas rappelés v. 14 (ὄταν. . . ποιῶσιν). La parabole du bon Samaritain offre à certains égards une illustration de ces deux versets; comp. sa conduite avec celle du sacrificateur et du lévite.

Nous avons admiré la largeur avec laquelle l'apôtre reconnaissait chez les païens (1.19-20) une révélation; cette même largeur, nous la retrouvons ici, dans ce tableau si frappant de l'action de la loi naturelle et de la conscience au dedans d'eux. Cette double révélation religieuse et morale est certainement, dans le sentiment de Paul, la base de l'universalisme qui forme le fond *de son évangile*. Il fallait avoir, comme lui, vécu en plein monde grec, pour pouvoir constater de tels faits et les relever ainsi, malgré les énormités dont il avait tracé le tableau au point de vue religieux et moral (ch. 1).

### **2.16 au jour où<sup>a</sup> Dieu jugera les œuvres cachées des hommes, selon mon évangile, par Jésus-Christ.**

Il paraît naturel au premier coup d'œil de lier ce verset au v. 15; mais cette relation présente une grande difficulté. Le v. 16 paraît se rapporter à un fait à venir, le jugement final, tandis que les verbes du v. 15 sont, tous au présent. On a cherché plusieurs moyens de parer à cette difficulté. Calvin dit : *In die posuit pro in diem; au jour signifierait donc : en vue du jour où*, ce qui est naturellement inadmissible. D'autres, comme Rückert, de Wette, Tholuck, Philippi, etc., sous-entendent une idée dans le genre de celle que formule ainsi ce dernier : « Ce qui arrive déjà maintenant, mais *ce qui*

<sup>a</sup>Au lieu de ἐν ἡμέρα ὅτι, que lit T. R. avec Ν D C K L, B lit ἐν ἡμέρα ἡ.

*arrivera surtout au jour où. . .* » Mais si Paul avait voulu dire cela, il l'aurait dit.

Bengel et Olshausen font porter le v. 16 sur ἐνδὲ'κλυυται, *ils manifestent*, en ajoutant que ce qui est manifesté aujourd'hui au-dedans d'eux éclatera au-dehors, *deviendra visible au jour où. . .* Encore l'idée qui devrait être exprimée, supprimée ! — Holsten, Weiss, à l'exemple de Chrysostome, font porter l'expression *au, jour, où*, seulement sur la fin du verset, sur les deux participes *accusant* et *disculpant*, enfin Luthardt sur le second seul ; les deux premiers, dans ce sens que ce débat entre païens sur les actes du prochain sera manifesté au jour du jugement comme une preuve de la faculté d'appréciation morale qui se trouvait chez eux ; le troisième, en suppléant cette pensée : que cette apologie des païens honnêtes sera agréée de Dieu, parce qu'il leur appliquera le bénéfice de la réconciliation obtenue par Christ : autant d'ellipses inadmissibles. Si l'on veut absolument lier le v. 16 au v. 15, il n'y a que deux moyens possibles : ou d'admettre avec Fritzsche que les temps présents du v. 15 sont des présents *d'idée* exprimant la pleine certitude du fait à venir, — ce que ne permet point en ce cas la relation du v. 15 avec le v. 14 qui se rapporte à des faits actuels, — ou d'appliquer avec Lange et Hofmann le v. 16, non au jugement futur, mais à un jugement moral qui s'exerce dès maintenant ; et cela en écrivant κρίνει (*judge*), et non κρινεῖ (*jugera*). Il s'agirait, selon eux, du jugement intérieur qui s'opère dans la conscience humaine chaque fois que l'Évangile prêché est accepté avec foi. L'homme est alors jugé de ce jugement spirituel qui produit la repentance et conduit à la foi. Mais les expressions du v. 16 sont trop analogues à celles d'autres passages où l'apôtre décrit le jugement dernier, pour qu'il soit possible de les rapporter à un autre fait que celui-là ; comp. pour ἡμέρα 1Cor.5.5 et ailleurs ; pour τὰ κρυπτά, 1Cor.4.5 ; pour διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 14.10 ; Act.17.31 ; et pour tout l'ensemble du verset, 1Cor.4.5 et 2Cor.5.10. Klostermann fait d'ailleurs observer avec beaucoup de raison que, s'il s'agissait réellement des cas de conversions qui se produisent dans le temps actuel, il ne



faudrait pas ὅτε, *quand*, mais ὅταν, *quand il arrive que*, et que l'expression τῶν ἀνθρώπων *des hommes*, serait trop générale. — Il ne reste donc qu'à rattacher le v. 16 à quelque parole antérieure aux versets 14 et 15. *Ewald* remonte jusqu'au v. 5 et *Volkmar* jusqu'au v. 9 ! *Bèze, Griesbach, Reiche, Hodge*, lient v. 16 avec v. 12, ce qui est un peu moins inadmissible, — les verbes de ce verset sont au futur, — mais pourtant invraisemblable, puisque le v. 13 ne saurait être envisagé comme exprimant une simple pensée secondaire. Ce verset renferme au contraire une pensée très essentielle qui forme le fond de tout ce chapitre et à laquelle Paul reviendra dans un contexte différent, v. 25-29. C'est donc à ce verset 13 qu'il est naturel de rattacher le v. 16 : « Mais ce sont les observateurs de la loi qui seront justifiés (v. 13) au jour où Dieu jugera... » Ainsi lient. *Lachmann, Meyer, Oltramare*. Sans doute les versets 14 et 15 deviennent ainsi une sorte de parenthèse ; mais il n'est point nécessaire pour cela de voir là avec *Oltramare* « une faute de style, » négligence que cet auteur excuse par le fait que Paul était « peu habitué à écrire. » Nous avons déjà dit, ⇒, ce que nous pensons de la forme dont Paul a usé dans ce cas-ci. — Pourquoi l'apôtre insiste-t-il sur l'idée τὰ κρυπτά, littéralement *les choses cachées* ? Plusieurs voient dans ce terme une allusion aux débats intérieurs décrits à la fin du verset 15. Mais ces discussions intimes sont le prélude, non l'objet du jugement. Il me paraît évident que l'apôtre veut opposer par ces mots la réalité de la vie morale à ses apparences extérieures, aux œuvres légales ou cérémonielles dans lesquelles les Juifs mettaient leur confiance. Tous ces beaux dehors de piété et de moralité ne tromperont pas le regard de Dieu en ce jour de vérité ; il réclamera alors la sainteté du cœur ; comp. les expressions (v. 29) : *le Juif qui l'est au-dedans* (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος), et : *la circoncision du cœur*. Ce dernier trait en effet était indispensable pour compléter le tableau du *jugement vrai* que trace ici saint Paul (v. 2) ; comp. [Math.5.20-48](#) ; [6.1-18](#). — Le terme général *des hommes* rappelle aux Juifs que la règle est générale et que ce mode de jugement leur sera aussi appliqué. Non seulement ils seront jugés ; mais ils le seront tout comme les autres. — L'expression : *selon*

*mon évangile*, étonne ; car l'attente du jugement final appartient à l'enseignement apostolique en général, et non spécialement à la prédication de Paul. Plusieurs, tels que *Calov* et *Meyer*, font de l'évangile de Paul *la norme* d'après laquelle Dieu jugera ; comp. [2Cor.2.15-16](#). Mais Paul ne veut pas opposer ici le jugement d'après les actes intérieurs de la foi ou de l'incrédulité au jugement d'après les œuvres ; il oppose simplement le jugement selon la moralité extérieure au jugement d'après la sainteté intérieure. D'autres font porter ces mots : *selon mon évangile*, sur l'expression suivante : *par Jésus-Christ* (*Origène, Grotius, Weiss, Oltramare*, etc.). Mais la qualité de juge attribuée à Jésus-Christ n'est point un trait spécial de la prédication de Paul ; comp. [Matth.25.31](#) et suiv. ; [Jean.5.27-29](#) ; [Act.10.42](#) ; et la construction naturelle exigerait, quoi qu'on en dise, que les mots : *selon mon évangile*, fussent placés après les mots : *par Jésus-Christ*. Ou bien faudrait-il renoncer à voir dans ces mots : *selon mon évangile*, un trait spécial de la prédication de Paul, et les entendre ainsi : « Selon mon évangile aussi bien que selon la prédication chrétienne en général. » On pourrait y voir dans ce cas une allusion aux accusations que l'on élevait contre la prédication du salut gratuit proclamé par Paul ; comp. [3.8](#). Mais dans ce sens ne devrait-il pas y avoir : « *Aussi selon mon évangile ?* » Evidemment cette détermination doit avoir une intention appropriée au contexte, et il ne nous est pas possible de nous contenter de l'idée de *Calvin*, au moyen de laquelle se rassurent *Philippi* et *Weiss* : « *Evangelium suum* appellat ratione ministerii, » comme si Paul voulait simplement dire : « Selon que *je prêche*, moi Paul, » sans songer à distinguer par là sa prédication d'aucune autre. Avec *van Hengel*, nous pensons que cette expression porte sur celle qui précède immédiatement : *les œuvres cachées*. C'était bien là le point auquel se rapportait la polémique de l'apôtre contre le judaïsme pharisaïque. Il n'accordait pas la valeur de cette moralité extérieure et légale, sur laquelle se reposaient les Juifs. Sans doute il était d'accord en cela avec la prédication apostolique en général ; mais c'était lui qui, par la nature même de sa mission, était surtout appelé à faire ressortir ce trait de l'enseignement évangélique : la spiritualité. — Les

mots : *par Jésus-Christ*, rappellent cet idéal de la sainteté parfaitement vraie qu'a réalisée le Seigneur, et la condamnation de la justice pharisaïque, qui en résulte. Il exigera dans le jugement une justice de même nature que la sienne.

Tout est maintenant préparé pour appliquer aux Juifs, tels que l'apôtre les a devant lui, cette norme inflexible du *jugement vrai* qui embrasse tous les hommes et tout l'homme.

En terminant l'exégèse de ce passage si remarquable, je ne puis passer sous silence le travail très approfondi de *Klostermann (Korrekturen, p. 43-79)*, dans lequel il recommande à l'exégèse future une interprétation toute nouvelle, d'après laquelle il ne serait plus le moins du monde question dans ces versets de la loi morale naturelle gravée dans le cœur humain. Selon ce savant, les *Gentils, v. 14*, ne sont point les païens en général, mais les chrétiens d'origine païenne. Le mot φύσει, *par nature*, ne se rapporte point à la nature morale de l'homme antérieurement à sa régénération, mais à l'obéissance du cœur que rend à Dieu le païen après sa conversion. Le οἵτινες, *comme des gens qui, v. 15*, se rapporte aux ποιηταί, *observateurs de la loi, du v. 13* ; car le v. 14 est une courte parenthèse. L'expression : *manifestent l'œuvre de la loi écrite dans leur cœur*, décrit ce qui aura lieu au jour du jugement (v. 16), lorsque ces païens fidèles montreront au grand jour la loi nouvelle écrite dans leur cœur par le Saint-Esprit (Jér.31.33) et condamneront par là les Juifs circoncis, mais désobéissants (v. 22 et 27). C'est à ce moment-là aussi qu'aura lieu le témoignage approbateur de leur conscience, témoignage qui persistera au travers du tumulte des pensées intimes (ματαξὺ τῶν λογισμῶν) se combattant devant le tribunal de Dieu. L'idée générale est : que les observateurs de la loi qui seront justifiés en jugement (v. 13) seront ceux qui auront accompli le bien de cœur et non extérieurement, comme les Juifs pharisaïques (v. 15-16). Quant au v. 14, c'est une observation interjetée entre le substantif ποιηταί et son pronom οἵτινες, pour dire que

l'obéissance des païens convertis est bien de la nature voulue, puisque le païen n'ayant pas la loi, son obéissance ne peut être que celle du cœur. — C'est ainsi que nous avons compris ce travail de plus de trente pages ; nous espérons ne pas nous être mépris. Nous doutons que l'exégèse future retire grand profit de cette ingénieuse élucubration ; elle ne se résoudra pas facilement à accorder : 1° que φύσει, *par nature*, puisse avoir un sens aussi forcé que celui qui est proposé ; comp. 1Cor.11.14 ; Gal.4.8 ; Eph.2.3 ; 2° que οἵτινες puisse se rapporter à un autre antécédent que le οὗτοι du v. 14 qui précède immédiatement ; 3° que le présent ἐνδείκνυται puisse s'appliquer au moment du jugement ; 4° que *l'œuvre de la loi écrite dans les cœurs* puisse désigner l'obéissance des païens convertis manifestée au jour du jugement ; enfin 5° que les derniers mots du v. 15 puissent indiquer un débat intérieur chez le païen, marchant de pair, au jour du jugement, avec le témoignage approbateur de sa conscience — Klostermann dit : « Logiquement, des cas isolés d'obéissance chez des païens non convertis ne sauraient démontrer le fait général de l'existence de la loi dans le cœur des Gentils en général, tandis que le tableau de leur corruption tracé au ch. 1 démontrerait bien plutôt la non-existence de la cette loi. » Il ne me paraît pas nécessaire de répondre à un argument aussi évidemment faux, et qui forme pourtant le fond de la polémique de l'auteur contre l'interprétation ordinaire.

Versets 17 à 29.

C'est ici la *seconde partie* du chapitre, qui renferme *l'application* du principe du *jugement vrai*, posé dans la première. Après avoir exposé cette vérité d'une manière générale et plus ou moins abstraite, Paul s'adresse maintenant au personnage qu'il avait en vue dès le v. 1, en le désignant par son nom. Cependant il continue à procéder avec les plus grands ménagements ; car il sait, qu'il se heurte à des préjugés invétérés, préjugés qu'il a longtemps partagés lui-même. Il prépare donc, par une longue circonlocution, la conclusion qui doit se dégager de cet exposé ; de là le caractère un peu compliqué de la phrase suivante, qui renferme en quelque sorte les

prémises de cette conclusion.

**2.17 Or, si<sup>a</sup> toi tu portes le titre de Juif, et te reposes sur la loi, et te glorifies en Dieu, 18 et connais la volonté, et sais discerner les cas différents, instruit que tu es par la loi, 19 et t'estimes toi-même capable d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans l'obscurité, 20 l'éducateur des insensés, le maître des ignorants, parce que tu possèdes la formule de la connaissance et de la vérité dans la loi...**

Au lieu de ἰδέ, *voici*, que lit le T. R. avec un seul Mjī., il faut certainement lire εἰ δέ; c'est la forme de transition naturelle des principes à l'application; l'autre leçon paraît être une conséquence de l'*itacisme* (εἰ prononcé ι). — Ce δέ ne pourrait être traduit par *mais* (*Tholuck, Meyer, Weiss, Reuss*); il indiquerait l'opposition entre la conduite du Juif et la règle du jugement vrai qui est de ne justifier que l'observateur de la loi (v. 13). Mais δέ me paraît plutôt indiquer la transition du principe à l'application, comme dans la relation entre la majeure et la mineure d'un syllogisme, et devoir être traduit par *or*. C'est au fond la même idée, mais moins brusquement exprimée. — Mais où est la principale dont dépend ce *Or si*? Plusieurs, *Winer* et *Oltramare*, p. ex., pensent qu'à cause de la longueur de la proposition subordonnée (v. 17-20), Paul oublie la construction commencée par *or si* et introduit au v. 21 la principale par un *donc* qui ne convient plus à ce commencement. Seulement, d'après *Winer*, le sens de cette principale devait être : « Tu dois donc, toi Juif, agir conformément à la loi; » ce qui n'est pas du tout l'idée exprimée v. 21-24. D'après *Oltramare*, l'idée serait : « Tu pêches dans ta conduite. » Mais cette idée des péchés du Juif (v. 21-24) n'est encore qu'une *prémisse* qui doit préparer la conclusion (dans la proposition principale); ce ne peut donc être la principale elle-même. Nous avons la même objection à faire à la construction de *Meyer, Volkmar, Philippi, Weiss*, qui trouvent également la principale au v. 21, mais cherchent à justifier la correction syntactique du *donc* en en faisant une particule de reprise ou

<sup>a</sup>T. R. lit avec L : ἰδέ (*voici*); les autres autorités : εἰ δέ (*or si*).

de récapitulation. Le vrai mouvement de la pensée exige que, comme l'a bien vu Hofmann, le passage v. 21-24 appartienne encore aux *prémises* du raisonnement, non moins que le passage v. 17-20, et que la conclusion logique n'ait sa place qu'après le v. 24 : « Si tu possèdes la loi et la prêches au monde entier (v. 17-20), et que néanmoins tu la violes hardiment toi-même, comme c'est sans contredit le cas (v. 21-24)... ; » voilà les deux prémisses qui par leur *réunion* seulement peuvent motiver la conclusion à tirer dans la principale : tu seras condamné en jugement aussi bien que le païen. Cette principale, il faut la sous-entendre entre le v. 24 et le v. 25, où, dans nos formes modernes, nous l'indiquerions par des points suspensifs. Paul aime mieux en effet la laisser tirer que l'énoncer lui-même. Le tort de Hofmann est de n'avoir pas osé être conséquent jusqu'au bout et de placer la principale au v. 23 qui n'est évidemment que la continuation des v. 21 et 22. Nous verrons au v. 25 comment le *car* qui commence le passage sur la circoncision (v. 25-29), porte précisément sur cette conclusion sous-entendue.

Les propositions dépendantes de *Or si* forment une double série : 1° l'énumération des *avantages* dont se glorifie le Juif, v. 17-20, et 2° celle des *contradictions* de sa conduite avec ces privilèges, v. 21-24 ; ce sont là en quelque sorte les considérants de la sentence que Paul laissera à sa conscience le soin de prononcer.

Les *avantages* sont répartis en trois groupes : d'abord les *dons* reçus par le Juif (v. 17) ; puis les *capacités* supérieures qui en résultent (v. 18) ; enfin le *rôle* qu'il se croit appelé à jouer vis à vis des autres hommes (v. 19-20). On ne peut méconnaître une certaine ironie dans cette accumulation de titres, sur lesquels doit en définitive reposer la condamnation de celui qui en tire sa gloire.

Verset 17. Il est évident que l'apostrophe : *toi, Juif*, est une simple forme oratoire et que Paul ne songe pas à s'adresser par là aux membres judéo-chrétiens de l'Eglise. — Le nom de *Juif*, Ἰουδαῖος, usité seulement depuis le retour de la captivité, n'est pas employé ici sans allusion à son sens

étymologique : *Jehoudah, le loué*. La préposition ἐπί qui entre dans la composition du verbe, sert à faire de ce nom un véritable *titre*. — Mais Israël possède plus qu'un nom glorieux ; il a en mains un *don* réel : *la loi*. C'est là un signe manifeste de la faveur divine, sur lequel il peut par conséquent *se reposer*. — Enfin, ce signe de faveur spéciale fait de Dieu *son Dieu*, à l'exclusion de tous les autres peuples. Il a donc de quoi *se glorifier* en Dieu, c'est-à-dire de tout ce que Dieu est pour lui. A la gradation des trois substantifs, *Juif, loi, Dieu*, correspond celle des trois verbes : *se nommer, se reposer, se glorifier*.

De là résultent (v. 18) deux *capacités* qui distinguent le Juif de tout autre homme. Il *connaît* la volonté, et par là il parvient à *discerner* ce qui reste confus pour d'autres. On a toujours droit d'être fier de *connaître* ; mais quand il s'agit de *la volonté*, c'est-à-dire de la volonté absolue, parfaite, qui ordonne tout et juge de tout souverainement, une telle connaissance constitue une supériorité incomparable. Par cette connaissance de la volonté divine, le Juif peut *apprécier* (δοκιμάζειν) les nuances les plus délicates de la vie morale. Plusieurs ont pris ici ce mot dans le sens d'*approuver* qu'il a aussi par dérivation (*Vulg., Bengel, Meyer, etc.*). Il faut dans ce cas donner à l'objet τὰ διαφέροντα le sens de : les choses *meilleures*, dignes d'être préférées (*meliora probare*), d'après le sens de *surpasser* qui est souvent celui du verbe διαφέρειν. Mais il vaut mieux traduire : les choses *différentes* (d'après le sens de *différer* qui est aussi celui de ce verbe) ; car l'apôtre fait allusion à ces discussions de casuistique légale dans lesquelles excellaient les écoles juives, comme lorsque les deux éminents docteurs Hillel et Schammaï discutaient gravement sur la question de savoir s'il était permis de manger un œuf pondu le jour du sabbat. Il s'agit donc ici (comme aussi [Phil.1.10](#)) des différents partis entre lesquels il faut choisir pour rester autant que possible fidèle à la volonté suprême. *Oltramare* entend : *juger* de ce qui vaut le mieux, et *Hofmann* : *juger* de ce qui *diffère* de la volonté de Dieu ; sens moins naturels, me semble-t-il. *Weiss* oppose avec raison cette faculté

du Juif au νοῦς ἀδόκιμος, auquel sont voués les païens (1.28). — Les derniers mots du verset : *instruits par la loi*, indiquent la source de cette faculté d'appréciation supérieure. Le terme κατηχούμενος de κατηχῆσθαι, être pénétré d'un son, fait de chaque Juif une loi personnifiée.

De cette connaissance et de cette faculté d'appréciation découle le rôle que le Juif s'attribue à l'égard des autres hommes, et que décrivent les v. 19 et 20, en le ridiculisant légèrement. Les quatre premiers termes exposent le traitement moral que le Juif, comme médecin-né de l'humanité, fait subir à ses patients, les païens, jusqu'à entière guérison. Le terme πέποιθας, *tu l'estimes capable*, caractérise son assurance prétentieuse. Il prend d'abord par la main ce pauvre *aveugle* pour le *guider* ; puis il lui ouvre les yeux par la *lumière* de la révélation ; ensuite il *l'éduque*, comme un être encore *destitué de raison* ; enfin, quand par tous ces soins il en a fait un *petit enfant*, νήπιος, *qui ne sait pas parler* (c'était le terme par lequel les Juifs désignaient les prosélytes ; voir Tholuck), il l'initie à la pleine connaissance de la vérité en se faisant son *docteur*. Le τε, v. 19, au lieu de καί, montre que tout ce qui suit n'est que la conséquence de ce qui précède. — La seconde partie du v. 20 explique le secret de ce ministère que le Juif exerce auprès des autres hommes. Il possède *dans la loi l'esquisse* précise (μόρφωσις), le tracé exact, la formule rigoureuse de la notion et de la réalité du bien. La *connaissance* est la possession subjective de la *vérité* et celle-ci la réalité objective du bien. Le Juif possède dans la loi, non seulement la vérité en elle-même, mais encore sa formule exacte, et c'est par là qu'il peut transmettre cette vérité à d'autres. *Oltramare*, avec *Cæcumenius*, *Olshausen* et d'autres, voit dans le terme μόρφωσις l'idée de l'apparence vaine, des dehors trompeurs, d'après 2Tim.3.5 (exemple discutable) ; dans ce sens : « bien que tu n'aies que l'ombre de la science. » Le mouvement du morceau exige, au contraire, l'idée d'un privilège qui justifie le rôle glorieux que s'attribue le Juif, v. 19-20 : « comme possédant seul la vérité et sa formule précise. » Le même interprète a eu l'idée de faire dépendre le régime *dans la loi* des



deux substantifs précédents : « la science et la vérité (qui se trouvent) dans la loi. » Il eût fallu, dans ce sens, l'article τῆς ; et la relation avec l'idée de *posséder* va mieux au contexte.

**2.21 et si donc, enseignant les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même, si, prêchant de ne pas voler, tu voles, 22 si, disant de ne pas commettre adultère, tu commets adultère, si, ayant horreur des idoles, tu pilles les objets sacrés, 23 si, toi qui te glorifies de la loi, tu déshonores Dieu par la violation de la loi — 24 car le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les Gentils, comme il est écrit...**

C'est ici l'exposé de la contradiction entre cette connaissance théorique que possède le Juif et sa conduite pratique (v. 24-24). Le οὖν, *donc*, fait contraster ironiquement le fruit *réel* que le Juif tire de sa connaissance de la loi, avec celui qu'un tel privilège devrait produire. — Le terme *enseigner*, v. 21, renferme toutes les fonctions honorables que le Juif vient de s'arroger par rapport aux autres hommes. Ὁ διδάσκων : Toi, le docteur du monde ! — L'apôtre choisit deux exemples dans la seconde table de la loi, le vol et l'adultère, et deux dans la première, le sacrilège et le déshonneur infligé à Dieu. — Le vol comprend toutes les injustices et toutes les tromperies auxquelles se livraient les Juifs dans les affaires commerciales. — Il y a dans κηρύσσων, *prêchant*, une notion impérative qui explique l'infinitif suivant, sans qu'il soit nécessaire de sous-entendre un δεῖν. — Verset 22. L'adultère est un crime que le Talmud constate chez les trois rabbins les plus illustres, Akiba, Méhir et Eléazar. La sensualité est l'un des traits saillants du caractère sémitique. — Le pillage des objets sacrés ne peut se rapporter à rien de ce qui concerne le culte célébré à Jérusalem, comme le refus de payer l'impôt du temple ou l'offrande de victimes de mauvais aloi, ou la soustraction des sommes recueillies pour l'impôt du temple. Il ne peut s'agir non plus des atteintes portées à la gloire de Dieu par le sentiment de la propre justice, ou par quelque autre forme de l'orgueil humain (*Luther, Calvin, Bengel*, etc.). Le sujet de la proposition : *toi qui as en horreur*

*les idoles*, prouve clairement que Paul pense au pillage des *temples* et des temples *d'idoles*. Le sens est : « Ton horreur de l'idolâtrie ne va pas jusqu'à t'empêcher d'envisager comme de bonne prise les objets précieux qui ont servi au culte idolâtre, lorsque tu peux te les approprier ; » ou, comme dit *Klostermann* : « Le Juif conspu l'or et l'argent en tant que servant à représenter Dieu, mais en même temps les convoite en tant qu'or et argent. » Sans doute les Juifs ne pillaient probablement pas eux-mêmes les temples païens ; mais ils faisaient l'office de receleurs ; comp. [Act.19.37](#). La parole de Josèphe, *Antiq.* IV, 8, 10, ordinairement citée ici, est sans valeur.

Au v. 23, la forme interrogative continue ; elle n'est interrompue que par la citation, v. 24. Le déshonneur infligé à Dieu par les Juifs résulte de leur, âpreté au gain, de leurs tromperies et de leur hypocrisie, que constataient aisément les populations païennes au milieu desquelles ils vivaient.

Au v. 24, Paul fait rentrer le reproche prophétique dans le tissu de son propre discours, mais il rappelle après coup par le : *comme il est écrit*, que c'est ici un emprunt à l'Écriture inspirée. Il fait allusion à [Esaïe.52.5](#) (qui se rapproche plus de notre texte pour la lettre que pour le sens), et peut-être aussi à [Ezéchiel.36.18-24](#). Ces deux passages se rapportent aux moqueries des païens qui accusent Dieu de n'avoir pu protéger contre eux son peuple. Mais comme c'est par *ses péchés* qu'Israël s'est attiré ses défaites, l'application faite par l'apôtre reste néanmoins fondée.

Nous avons envisagé tout le passage v. 17-24 comme dépendant de la conjonction εἰ δέ, *or si*, v. 17 : « Or, si tu te nommes... (v. 17-20), et qu'enseignant, ainsi, tu... (v. 21-24). » Après cela, la principale se formule aisément, comme propos, à sous-entendre entre v. 24 et 25 : « à quoi le servira cette loi dont tu te fais un honneur auprès des autres et que tu violes toi-même si effrontément ? Elle te condamnera au lieu de te sauver. » Cette conclusion sous-entendue est celle à laquelle se rapporte le *car* du v. 25 : « Car ne compte pas sur la circoncision pour te disculper ; elle ne le servira pas plus que la possession de la loi, » (v. 25-29.) Paul arrache ainsi

au Juif le dernier appui sur lequel reposait sa sécurité en face du jugement.

**2.25 Car la circoncision t'est utile sans doute si tu pratiques la loi; mais si tu es violateur de la loi, ta circoncision n'est plus qu'incirconcision. 26 Si donc l'incirconcis observe les ordonnances de la loi, son incirconcision ne lui sera-t-elle pas comptée comme circoncision? 27 Et lui, incirconcis de nature, qui accomplit la loi, ne te jugera-t-il pas, toi qui la violes tout en possédant la lettre et la circoncision?**

La circoncision était le sceau de l'alliance, et par conséquent les rabbins l'envisageaient souvent comme un signe infaillible de salut (p. 257)<sup>a</sup>. Mais, bien loin d'être un abri contre le jugement en cas de désobéissance et de souillure morale, elle était au contraire, dans son vrai sens, un engagement à la purification et, en quelque sorte, à la *circoncision du cœur* (Deut.10.16; 30.6). Ainsi comprise, elle avait son utilité; car elle garantissait au Juif la participation aux bénédictions et aux promesses de l'alliance; autrement elle ne différait en rien de l'incirconcision, comme l'avait déjà déclaré Jérémie (Jér.4.4); comp. Es.66.3. — Περιτομή, sans l'article: un fait tel que la circoncision. — Le parfait γέγονε indique un résultat acquis. « C'est chose faite! Ta circoncision est devenue par ta faute incirconcision aux yeux de ton Juge. »

Les v. 26 et 27 décrivent le cas inverse; la transformation, aux yeux de Dieu, de l'incirconcision extérieure en circoncision réelle par l'accomplissement de la loi. Cette transformation est un corollaire de la précédente;

---

<sup>a</sup>Notons ici (d'après Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, quelques paroles des rabbins, montrant jusqu'où va chez les Juifs le fanatisme de la circoncision. *R. Béchaiï* déclare que les Israélites circoncisent dans leur tombe les petits garçons morts avant le jour de la circoncision. D'après *R. Salomon Jarchi*, Jacob a été circoncis dès le sein maternel. *Midrasch Tillim* attribue le même privilège à douze autres (Adam, Seth, Enoch, Noé, Sem, Térach, Jacob, Joseph, Moïse, Samuel, Esaïe, Jérémie, David). *Tholedoth Jizchak*: Celui qui seulement est circoncis ne va pas en enfer. *Bereschit Rabba*: Abraham est assis à la porte de l'enfer et ne permet pas qu'un circoncis la passe. Mais, ajoute le même livre d'après *R. Lévi*: Si un circoncis a trop péché, Abraham prend le prépuce d'un enfant mort avant la circoncision, il le lui met, puis le jette en enfer. — Voilà les gens à qui Paul avait affaire, quand il discutait.

de là, le οὖν, donc. — *La circoncision : res pro persona* (Calvin). « L'abstrait met mieux en relief le principe, » dit fort bien *Oltramare*. — Plusieurs interprètes, p. ex. *Tholuck, Meyer, Oltramare*, admettent qu'il s'agit ici de cas réels (ce que ce dernier démontre très justement par la liaison de ἐάν avec le verbe principal *au futur*, λογισθήσεται), c'est-à-dire de païens qui accomplissent assez bien la loi pour juger par leur exemple les Juifs transgresseurs, et selon eux, les expressions : *observer les ordonnances de la loi, accomplir la loi* (v. 27) sont équivalentes à celle de τὰ τοῦ νόμου ποιῆν, *faire les choses de la loi*, v. 14. Mais Paul pourrait-il dire d'un païen quelconque que son incirconcision lui sera comptée comme circoncision, c'est-à-dire fera de lui un membre réel de l'alliance (v. 26), qu'il sera un vrai Juif *circoncis de cœur en esprit*, et obtiendra *la louange de Dieu*, c'est-à-dire sera sauvé (v. 27-29)? D'après l'apôtre, aucun païen, aucun homme, ne se sauvera par son obéissance; comp. 3.10,19-20. Ou bien faut-il admettre avec *Calvin, Weiss* et d'autres, que ce sont des cas purement hypothétiques (Calvin : *hypothesin proponit*) et reconnaître en même temps que le sens des expressions dont Paul se sert ici est beaucoup plus énergique et plus absolu que celui de *faire les choses de la loi*, v. 14? Ce second point est exact, mais le premier est inadmissible; car comment Paul pourrait-il sérieusement dire qu'un païen purement imaginaire jugera par son exemple le Juif violateur de la loi (v. 27)? — *Philippi* a cherché à parer à ces inconvénients en appliquant ces versets aux païens *prosélytes de la Porte*, c'est-à-dire professant le judaïsme, qui trouvaient dans l'alliance divine les forces nécessaires pour confondre par leur conduite celle des Juifs infidèles. C'était un pas dans la bonne voie; mais évidemment cela ne suffit pas. Car il est impossible d'appliquer à un tel homme les expressions si fortes du v. 29. Le terme de *circoncision du cœur en esprit*, expliqué par la parole parallèle [Philip.3.3](#) : « Nous sommes la circoncision, nous qui servons Dieu en esprit, » nous paraît montrer clairement, à qui Paul pense dans ce passage v. 27-29. C'est aux *chrétiens d'origine païenne* et à eux seuls. Il faut prendre dans toute leur énergie les expressions de *garder les prescriptions de la loi* et *d'accomplir la loi*.

Que l'on compare, pour la première, 8.3, où elle s'applique à l'accomplissement de la loi par le croyant dans la force du Saint-Esprit (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληροῦν), et, pour la seconde, Jacq.2.10, où elle caractérise l'accomplissement spirituel de la loi par l'obéissance provenant de l'amour, et l'on comprendra combien elles diffèrent de celle du v. 14, qui ne désignait qu'un accomplissement accidentel et momentané des choses prescrites par la loi. Cette différence de sens est parfaitement conforme à l'intention de chacun de ces deux passages qu'il faut bien se garder d'identifier et même de rapprocher. Dans les versets 14 et 15, Paul veut prouver par l'accomplissement partiel de la loi, qui se rencontre parfois chez les Gentils (ἔταν, *quand il arrive que*), que le païen a aussi une loi écrite dans le cœur, mais nullement qu'il sera sauvé par l'obéissance qu'il lui rend parfois. Ici, au contraire, il prouve que l'incircocis qui sera parvenu à accomplir la loi (il n'explique pas encore par quel moyen), condamnera dans le jugement le circocis qui ne l'aura pas observée (comp. v. 7 et 10). C'est pour avoir confondu ces deux contextes si différents que *Michelsen* (*Stud. u. Kritik*, 1873), a cru pouvoir appliquer aux croyants païens les v. 14 et 15, tandis qu'il n'est réellement question d'eux que depuis notre v. 26. — Sur δικαίωμα, voir à 1.32. — Φυλάσσειν, *garder*, accomplir d'une manière constante ; plus fort que πιεῖν, *faire*, v. 14. — Sur *sera comptée comme*, *Hofmann* observe avec raison que Paul ne dit pas ici : *est devenue circoncision* (comp. l'inverse v. 25). Ce païen ne devient pas réellement un membre de l'ancienne alliance ; seulement il sera traité comme s'il l'était ; comp. Gal.6.16 : *l'Israël de Dieu*. Le futur λογισθήσεται, *sera réputé*, se rapporte évidemment au jugement final en vue duquel est écrit tout ce chapitre et auquel croit échapper le Juif (v. 3 ; 5 ; 6 ; 12-3 ; 16.) Comment, dans un-tel contexte, *Hofmann* et *Olttramare* peuvent-ils voir dans le λογισθήσεται uniquement le futur de la conséquence logique ? Relevons encore une très judicieuse remarque d'*Olttramare* sur les v. 25-27 : c'est que lorsque νόμος se rapporte au Juif, le mot est sans article, parce que son sens de loi mosaïque ressort de ce rapport même, tandis que lorsqu'il est appliqué au païen (pour qui cette loi n'est

pas la sienne), l'article est ajouté. C'est avec ce soin que Paul écrivait.

On peut commencer au v. 27 une propos, affirmative : *et ainsi il te jugera*. Mais il nous paraît plus conforme au ton vif du morceau de continuer au v. 27 l'interrogation du v. 26 : « Et ainsi (en vertu de cette imputation) ne te jugera-t-il pas... ? » La pensée est analogue à celle de [Luc.11.31-32](#) et [Matt.12.41-42](#), lors même que les cas diffèrent : là des *païens* condamnant les Juifs par l'exemple de leur repentance et de leur amour de la vérité ; ici des *chrétiens* d'origine païenne condamnant les Juifs par leur accomplissement de la loi. — *Ostervald* et *Oltramare* substituent au terme de *juger*, qu'emploie l'apôtre, celui de *condamner*. C'est à tort ; comp. v. 1, où les deux verbes sont expressément distingués. La prétention des Juifs était d'échapper, non seulement à la condamnation, mais au *jugement* ; et il est poignant pour eux d'entendre qu'ils seront jugés, non seulement *comme* les païens, *mais par* eux. — Sur l'expression τὸν νόμον τελεῖν, *accomplir la loi*, voir au v. 26. L'amour que l'Évangile met dans le cœur du païen croyant est le vrai *accomplissement de la loi*, [Rom.13.10](#) ; [Gal.5.14](#). — La préposition διὰ, proprement *au travers de*, désigne ici comme souvent *l'état*, le milieu dans lequel s'accomplit un acte ; comp. [2Cor.2.4](#) ; [1Tim.2.15](#) ; [Héb.2.15](#). Le sens est donc : « *en pleine possession* de la lettre et de la circoncision. »

La dégradation du Juif désobéissant au rang de païen (v. 25) et l'élévation du païen obéissant à celui de Juif (v. 26), par le jugement de Dieu, sont justifiées dans les deux versets suivants, l'une dans v. 28, l'autre dans v. 29.

**2.28 Car ce n'est pas celui qui est Juif extérieurement, qui est Juif, et ce n'est pas la circoncision faite visiblement dans la chair, qui est circoncision ; 29 mais c'est celui qui est Juif au-dedans, qui est Juif, et c'est la circoncision du cœur par l'Esprit, et non dans la chair, qui est circoncision ; et sa louange ne vient pas des hommes, mais de Dieu.**

Le principe que Dieu regarde au cœur, forme la base du spiritualisme biblique ; comp. [Lév.26.41](#) ; [Deut.10.16](#) ; [Jér.4.14](#) ; [1Sam.16.7](#). Voilà pourquoi l'apôtre peut

en faire le point d'appui de son argumentation. — Les deux termes décisifs sont ἐν τῷ κρυπτῷ, *en secret, au-dedans*, et καρδίας, ἐν πνεύματι *du cœur, par l'Esprit*. Paul lui-même a rappelé au v. 16 qu'au jour du jugement, ce seraient les *choses cachées* des hommes qui formeraient l'objet essentiel de la sentence. — La construction grammaticale de ces deux versets ne peut être expliquée naturellement que d'une seule manière. Au v. 28 il faut tirer les deux sujets, Ἰουδαῖος et περιτομή, de l'attribut; et au v. 29, les deux attributs Ἰουδαῖος (ἐστι) et περιτομή (ἐστι), du sujet. — Le complément καρδίας, *du cœur*, est le génitif de l'objet : la circoncision qui nettoie le cœur. Le régime ἐν πνεύματι, ne peut signifier : conformément à l'esprit de la loi (*Oltramare*). Car cette notion du mot *esprit* est étrangère au langage biblique, et ce second terme ne ferait que répéter ce que dit déjà le complément καρδίας, *du cœur*. Déjà dans l'ancienne alliance, l'Israélite fidèle pouvait éprouver le secours du *Saint-Esprit* (Ps.51.12-13); combien plus le païen qui avait cru à l'Évangile! C'est lui qui est la vraie *circoncision par l'Esprit* (Philip.3.3). Tandis que l'Esprit renouvelle du dedans, *la lettre* est une règle *extérieure* qui ne change ni le cœur ni la volonté; comp. 7.6. — Meyer fait de οὗ, *duquel*, un neutre qui se rapporterait au *judaïsme* en général. Mais à quoi bon dire que la louange du judaïsme ne vient pas des hommes, mais de Dieu? Cela s'entendait de soi-même, puisque c'était Dieu qui l'avait établi et que tous les peuples le détestaient. Ce pronom se rapporte donc au mot *Juif* qui précède, et aussi au terme : *la circoncision*, employé dans tout ce morceau pour : *le circoncis*. — Le mot *louange* fait peut-être allusion au sens étymologique du mot Ἰουδαῖος, *Juif* (voir au v. 17). L'idée de la louange venant *de Dieu* est opposée à la gloriole juive, purement humaine, détaillée v. 17-20. — Il y a un remarquable parallélisme entre ce passage de Paul et la déclaration de Jésus, Matth.9.11-12 : « Plusieurs viendront d'orient et d'occident et seront à table au royaume des cieux... etc. » Cependant rien n'indique chez Paul l'imitation. La même vérité se crée dans les deux cas une forme originale.

Mais l'apôtre présente une objection à la vérité qu'il vient de développer dans ce chapitre. Si le Juif pécheur est exposé à la colère de Dieu aussi bien que le païen pécheur, que reste-t-il de la prérogative que paraissait lui assurer l'élection divine ? Avant de passer, comme il le fera, 3.9-20, à la conclusion générale des deux morceaux précédents (1.18-32 et 2.1-29), Paul sent le besoin d'écartier cette objection ; et c'est là le but du morceau suivant.

## **MORCEAU 6 : LA CONDAMNATION DU JUIF**

### **DEMEURE MALGRÉ LE BIEN**

### **QUE DIEU TIRE DE SON PÉCHÉ.**

**(3.1-8)**

La marche de ce morceau, l'un des plus difficiles peut-être de l'épître, est celle-ci :

1° Si le Juif doit être jugé absolument comme les païens, quel avantage a-t-il donc sur eux ? Rép. : Le Juif a été mis en possession des oracles divins (v. 1-2).

2° Mais si cette possession n'a pas abouti au but auquel elle devait servir (celui d'amener Israël à recevoir le salut), la fidélité de Dieu envers ce peuple n'est-elle pas annulée par ce résultat ? Rép. : Nullement ; elle n'en sera que mieux glorifiée (v. 3-4).

3° Mais si Dieu se sert ainsi du péché de l'homme (spécialement du Juif), pour se glorifier, comment peut-il après cela faire du pécheur (du Juif en particulier), l'objet de sa colère (2.5) ? Rép. : Si le bien que Dieu tire du



péché de l'homme l'empêchait de châtier les pécheurs, le jugement final du monde serait impossible (v. 5-8).

Ainsi trois idées principales :

1. Le Juif possède certainement un avantage ;
2. Son infidélité dans l'usage de ce privilège n'en a pas entraîné le retrait, mais ne fera que rehausser l'éclat de la fidélité divine envers ce peuple ;
3. Cependant le juste jugement pour tout pécheur juif et païen n'en reste pas moins inévitable.

On voit non seulement combien l'argumentation est suivie et serrée, mais encore que l'apôtre n'abandonne pas un instant (comme le croit *Oltramare*), la question traitée au ch. 2, celle de savoir si, comme qu'il se conduise, le Juif est à l'abri de la colère à venir. Il n'est nullement besoin de faire intervenir expressément un opposant, soit Juif, soit judéo-chrétien, comme l'ont fait bien des interprètes. Paul ne se sert point ici de la formule : « *Mais, dira quelqu'un* », qu'il emploie en pareil cas. Les objections naissent d'elles-mêmes de ses affirmations, et Paul les prend pour ainsi dire au compte de sa propre logique.

**3.1 Quel est donc l'avantage du Juif, ou quelle est l'utilité de la circoncision ? 2 Cet avantage est grand en toute manière ; avant tout<sup>a</sup>, en ce qu'ils ont été faits dépositaires des oracles de Dieu.**

C'était une chose généralement concédée, que le peuple élu devait avoir un avantage sur les païens ; de là l'article τó, *le*, devant le mot περισσόv, *avantage*. Ce terme désigne littéralement en grec ce que les Juifs ont *de plus que les autres*. S'ils doivent être jugés au même titre que les païens, qu'ont-ils *donc* (οὐν) de plus qu'eux ? — La seconde question porte sur le symbole matériel de l'élection d'Israël, la circoncision. « Le peuple que Dieu

---

<sup>a</sup>B D E G Syr<sup>sch</sup> It<sup>aliq</sup> omettent le γαρ, que lit après μεν le T. R. avec les autres documents.

marque de ce sceau, sera-t-il traité comme tous les autres ? » Cette objection ressemble à celle que ferait, aujourd'hui un chrétien de nom, qui, mis par le prédicateur de l'Évangile en face du jugement, de Dieu, demanderait à quoi lui servent donc sa croyance et son baptême, s'ils ne doivent, pas le préserver de la condamnation ?

Verset 2. L'avantage du Juif, sans consister dans l'exemption du jugement, n'en est pas moins réel et même fort grand. — L'adjectif πολύ que nous avons traduit par *grand*, signifie *nombreux*. Comme neutre, il se rapporte au sujet de la première question (*l'avantage*) ; la seconde question n'était, en effet, qu'un appendice propre à préciser la première. — En ajoutant : *en toute manière*, Paul veut dire que l'avantage est non seulement considérable, mais *varié*, « s'étendant à toutes les relations de la vie » (*Morrison*) ; comp. 9.1-4. — De ces avantages nombreux et divers, il n'en relève qu'un seul qui lui paraît, si l'on peut ainsi dire, central. Des interprètes, tels que *Tholuck, Philippi, Meyer*, etc., se figurent qu'en écrivant le mot *premièrement*, πρώτον, l'apôtre se proposait d'énumérer tous les autres avantages qu'il avait en vue, mais qu'il s'est laissé détourner par la discussion suivante de l'expression complète de sa pensée. On cite, comme exemples de cette manière de faire, outre 1.8 et suiv. dont nous nous sommes déjà occupés, 1Cor.6.12-13; 11.18 et suiv. Mais l'apôtre a un esprit trop logique et ses écrits portent la marque d'une élaboration trop sérieuse, pour que l'on puisse admettre dans leur tissu de pareilles solutions de continuité, et aux yeux d'une saine exégèse les passages cités ne prouvent absolument rien de semblable. D'autres pensent qu'on peut donner ici à *premièrement* le sens de *principalement* ; mais le grec a des termes pour cette idée. Les mots précédents : *en toute manière*, nous mettent sur la voie ; ils signifient : « Je pourrais vous dire sur ce point beaucoup de choses ; mais je me bornerai à une seule qui est en première ligne. » Cette manière de s'exprimer, bien loin de signifier qu'il se proposait, d'indiquer les autres avantages, fait déjà entendre le contraire et en indiquera raison : c'est qu'ils découlent

tous de celui qui va être indiqué. — La particule μέν (de μένειν, *demeurer*) n'a pas non plus dans ce qui suit son pendant ordinaire (δέ). Elle signifie : « Quand cet avantage serait le seul, la supériorité du Juif n'en demeurerait pas moins. » Le γάρ, *car*, est omis par plusieurs Mjj. de deux familles et par les anciennes Vss. Si on le maintenait, le ὅτι qui suit devrait prendre le sens de *parce que*, ce qui n'est pas naturel. Il vaut donc mieux le retrancher et traduire ὅτι par *en ce que*. — Cet avantage, qui prime et renferme tous les autres, est la qualité de *dépositaires* des oracles divins accordée aux Juifs. Le sujet de ἐπιστεύθησαν est οἱ Ἰουδαῖοι sous-entendu, d'après une construction grecque bien connue ; comp. 1Cor.9.17. Le sens du passif ἐπιστεύθησαν est proprement : être estimé fidèle, de telle sorte que l'on vous confie un dépôt. — Le dépôt confié, ce sont *les oracles divins*. Le terme λόγιον, *oracle*, a un sens plus grave que λόγος, *parole*, dont il n'est nullement un diminutif, comme le pense *Philippi* ; car il vient de l'adjectif λόγιος, *éloquent*. Il désigne toujours, même chez les classiques, une parole *divine* ; ainsi : Act.7.38, la loi de Moïse ; Hébr.5.12, la révélation évangélique ; 1Pier.4.11, les communications divines immédiates, dont l'Église était alors l'objet. Dans notre passage, où il s'agit en général du privilège accordé aux Juifs, ce mot doit être rapporté à l'A. T. tout entier ; mais il n'en est pas moins vrai que l'apôtre pense spécialement aux *promesses messianiques* (*Volkmar, Grafé* et d'autres). — Si Paul avait voulu exposer en détail l'influence salutaire, religieuse et morale, exercée par ces révélations divines sur la vie nationale, domestique et individuelle des Israélites, il est évident qu'il aurait eu énormément de choses à dire. Mais il eût été détourné par là de la question traitée. Il se borne donc à énoncer le point essentiel. — C'est là la première phase de la discussion. Mais aussitôt s'élève une objection : Cet avantage, la possession des promesses messianiques, n'a-t-il pas été rendu vain par le fait de l'incrédulité d'Israël ? Ici commence la seconde phrase :

**3.3 Car que dire ? Si quelques-uns n'ont pas cru, leur incrédulité annulera-t-elle la fidélité de Dieu ? 4 Que rien de semblable n'arrive,**

**mais que plutôt Dieu soit trouvé véridique et tout homme menteur ; selon qu'il<sup>a</sup> est écrit : Afin que tu sois justifié dans tes paroles, et que tu triomphes<sup>b</sup> quand tu es mis en cause.**

L'objection naît tout naturellement du fait que Paul vient d'affirmer. Israël possédait les promesses ; mais quand elles se réalisent, il s'en trouve exclu, et ce sont les païens qui en ont la jouissance ! — On pourrait mettre le point interrogatif après le mot *τινές*, *quelques-uns* : « Car que penser, si quelques-uns n'ont pas cru ? » Mais il nous paraît préférable de ponctuer après *τί γάρ*, *car quoi ? car qu'en est-il ?* et de rattacher la proposition : « Si quelques-uns n'ont, pas cru, » à la question suivante (voir la trad.). Paul aime dans la discussion ces questions brèves : *car quoi ? mais quoi ?* propres à réveiller l'attention. S'il emploie ici la particule *car*, au lieu de *mais*, c'est qu'il veut dès l'abord caractériser l'objection ; comme déjà résolue dans sa pensée. — Quelle est l'incrédulité des Juifs, à laquelle pense ici l'apôtre ? D'après plusieurs, de *Wette*, *Philippi*, de *Weiss*, etc., ce seraient leurs continuelles désobéissances à Jéhova durant tout le cours de l'ancienne alliance ; et la *fidélité* de Dieu, que n'a point annulée cette *infidélité* constante, consisterait dans l'envoi final du Messie, conformément aux anciennes promesses divines. Mais l'aoriste *ἠπίστησαν*, *n'ont pas cru*, désigne un fait historique positif plutôt qu'un état de chose permanent, et le pronom *τινές*, *quelques-uns*, ne s'applique pas bien à un peuple entier plus ou moins désobéissant ; comp. 3.19-20. On ne comprend pas non plus comment après l'envoi du Messie une pareille question pourrait être posée par l'apôtre, ou du moins il aurait dû dire, au lieu de *annulera-t-elle : a-t-elle annulé ?* Philippi cherche à résoudre cette difficulté en donnant à la question ce sens : « Les anciennes révélations de Dieu n'étaient-elles pourtant pas dignes de confiance, de vrais moyens de salut ? » Mais cette question n'a jamais été soulevée ; et pourquoi le futur *annulera-t-elle* dans

<sup>a</sup> N B lisent *καθαπερ* au lieu de *καθως*.

<sup>b</sup> T. R. lit, avec B G K L : *νικησης* ; N A D E *νικησεις* (la même variante existe chez les LXX).

une pareille supposition ? Il eût fallu le passé ou le présent. — L'incrédulité dont Paul parle ici comme d'un fait historique, actuellement consommé, ne peut être que le rejet du Messie par Israël et l'endurcissement persévérant de ce peuple envers le témoignage apostolique depuis la Pentecôte. Le *τινές*, *quelques-uns*, peut paraître un peu faible pour désigner la grande majorité du peuple ; mais ce pronom s'emploie pour désigner une partie quelconque du tout ; comp. 11.17 (« *quelques-unes* des branches »), Hébr.3.16 (le peuple entier, à l'exception des seuls Caleb et de Josué) et 1Cor.10.7. Platon dit : *τινὲς καὶ πολλοί γε* — Introduite par *μή*, la question suivante attend une réponse plus ou moins négative : « Leur incrédulité *n'annulera* pourtant pas... ? » Cette question peut s'entendre de trois manières : 1° On peut la rapporter au passé : cette infidélité n'empêchera pourtant pas que Dieu *n'ait tenu* fidèlement aux Juifs ce qu'il leur avait promis (en envoyant réellement le Messie) ? » Ainsi *Oltramare* et d'autres. Mais le terme *annulera* porte la pensée vers l'avenir et non vers un fait déjà accompli ; 2° On pourrait entendre : « Si, après une telle infidélité de la part des Juifs, Dieu les rejetait à toujours, ne resterait-il pourtant pas fidèle à lui-même ? » Car enfin la parole divine ne renferme pas seulement des promesses, mais aussi des menaces ; comp. 1Tim.2.13. Mais ce sens excessivement sévère qu'il faudrait donner ici au mot *fidélité de Dieu*, devrait être plus nettement indiqué. 3° Le sens vraiment naturel de cette question est celui-ci : « Parce qu'Israël n'a pas cru au Messie et au salut qu'il apportait, Dieu retirera-t-il toutes les promesses qu'il lui avait faites ? » En d'autres termes : « Israël serait-il rejeté à toujours ? » La réponse qui ressort du v. 4 est celle-ci : Nullement ; la fidélité de Dieu se manifestera au contraire avec plus d'éclat par l'infidélité même de son peuple. L'apôtre a devant les yeux le mystère qu'il dévoilera tout entier au ch. 11, celui du salut final des Juifs après que leur réjection partielle et momentanée aura servi au salut des païens.

Verset 4. La réponse négative à la dernière question, déjà prévue au v. 3 par le *γάρ* et par le *μή*, est donnée au v. 4, et cela avec l'accent de l'indi-

gnation : « *Que cela n'arrive point* (que la fidélité de Dieu soit annulée) ». C'est la traduction du *Chalilah* hébreu. L'apôtre ajoute même : « *Et que ce soit le contraire qui arrive. Vérité, rien que vérité, du côté de Dieu ! mensonge, tout le mensonge, du côté de l'homme !* Que ce soit là le résultat final de cette crise, comme de toute l'histoire ! » Il y a antithèse entre le  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$  et le  $\gamma\upsilon\acute{\nu}\epsilon\sigma\theta\omega$  : « *Que cela n'arrive point, mais que ceci arrive.* » — L'apôtre dit littéralement : « *Que Dieu devienne vrai,* » et la plupart appliquent ce mot *devienne* au fait de la reconnaissance de la véracité de Dieu par les hommes. Mais on peut entendre le mot *devenir* dans un sens plus strict. Dieu *devient vrai*, sa véracité se réalise, à mesure que ses promesses ou ses menaces s'accomplissent dans l'histoire par des faits nouveaux. — Cette réalisation croissante de la véracité divine contraste avec celle du *mensonge* humain qui déploie de plus en plus sa perversité. Le *mensonge* désigne le plus souvent dans l'Écriture la mauvaise foi du cœur qui résiste au bien moral connu et compris. Paul paraît faire allusion à cette parole du Ps.116.14 : « *J'ai dit dans ma précipitation : Tout homme est menteur.* » Seulement cette accusation, qui échappait au psalmiste dans un moment d'amertume, Paul la reproduit ici avec une douloureuse humiliation à la vue du péché, de son peuple. Il dit : *tout homme*, non tout Israélite seulement, parce que ce jugement est d'une application universelle. C'est *l'homme*, comme tel, qu'il oppose ici à Dieu. — La *véracité* qu'il attribue à Dieu au v. 4 est une notion plus large que celle de la *fidélité* dont il parlait au v. 3 ; et il en est de même du *mensonge* de l'homme au v. 4, par rapport à *l'infidélité* qu'il lui a imputée au v. 3. — L'infidélité d'Israël dans le rejet du Messie a fait surgir entre le mensonge humain et la véracité divine un conflit qui semble insoluble : Dieu a promis, et il est mis par l'homme lui-même dans l'impossibilité de tenir ! Mais ce conflit se résoudra à la gloire de la fidélité de Dieu. Ce résultat futur est formulé dans la seconde partie du verset au moyen d'une déclaration de David provoquée par un conflit analogue dans l'histoire de ce roi. Par un mensonge et un forfait horribles, David avait mérité d'être rejeté malgré les promesses faites à lui et à sa race. Dieu se trouvait ainsi

vis-à-vis de lui dans la position où il se trouve aujourd'hui par rapport à Israël. Cette position a été voulue, affirme David, « *afin que* Dieu soit justifié dans ses paroles. » Il a semblé impossible à plusieurs traducteurs (*Osterwald, Oltramare*) de maintenir ce *afin que*. David pourrait-il dire qu'il a dû pécher *afin de* faire éclater la pureté du caractère divin ? Une telle déclaration porterait au contraire atteinte à l'honneur de Dieu. On a donc traduit la conjonction ὅπως par *de sorte que* ; il ne s'agirait plus que d'un résultat, non d'un but. Ce sens est naturellement inadmissible. *Hengstenberg* et *Philippi* distinguent entre la *volonté* pécheresse de David et la *manière* dont elle s'est réalisée ; la première appartient à David seul, la seconde est le fait de la Providence qui a dirigé les choses en vue du but indiqué. Mais cette distinction théologique ne pouvait se présenter à l'esprit de David dans le moment et dans la disposition où il composait son psaume. Il nous paraît plus simple de faire porter ce *afin que* sur ce qui précède dans le Psaume : *contre toi proprement et ce qui déplaît à tes yeux*. Dieu avait manifesté clairement à David le déplaisir que lui causaient de pareils actes, *afin que*, si, malgré cela, il venait à les commettre, Dieu en fût reconnu entièrement innocent et David seul responsable ; c'est l'idée qui ressort encore au v. 8 : « Tu m'avais enseigné la vérité dans le secret de mon cœur. » Ce *afin que* a donc le même sens que celui de 1.20 : « J'ai fait ce que tu m'avais déclaré être odieux à tes yeux afin que, s'il y avait un coupable, ce fût moi seul. » — Dans le cas de David, les mots : « afin que tu sois justifié *dans tes paroles*, » se rapportaient aux reproches que lui avait adressés Nathan et au châtiement qui avait suivi ; dans le cas d'Israël, ils s'appliquent à la sentence de réjection qui frappait ce peuple en ce moment. — Dans l'hébreu, la seconde proposition signifie : « Et que tu sois *trouvé pur* quand tu juges. » Les LXX ont traduit : « Et que tu sois *vainqueur* (que tu gagnes ta cause) quand tu es en procès, ou quand tu es jugé (selon que l'on prend le verbe κρίνεσθαι dans le sens moyen ou passif). L'apôtre, qui suit ici leur texte, a probablement entendu ce mot dans le sens de : être en procès, qu'il a souvent (1Cor.6.1-6), et même au passif (Matth.5.40). Les Juifs soulevaient réellement

un procès contre Dieu en l'accusant d'infidélité envers eux, s'il les rejetait pour les remplacer par les païens. Paul répond, en se servant des paroles du psalmiste, que le caractère de Dieu sortira victorieux de ce procès que l'homme lui intente (comp. ch. 9 à 11). La différence entre le sens de l'hébreu et celui des LXX n'a donc aucune importance dans l'application du passage ; car il est égal de dire que Dieu sera *trouvé pur dans ses jugements* ou qu'il *vaincra dans le procès* qui lui est intenté (à cause de son jugement sur Israël). — L'apôtre venait d'annoncer que la fidélité de Dieu remporterait un triomphe à l'occasion de l'infidélité d'Israël. C'est cette pensée, déjà renfermée dans la parole du psalmiste, qui donne lieu à l'objection nouvelle dont l'examen forme la troisième phase de cette discussion.

**3.5 Mais si notre injustice sert à démontrer la justice de Dieu, que dirons-nous ? Dieu n'est-il pas injuste quand il se livre à la colère ? Je parle à la manière de l'homme. 6 Qu'ainsi n'arrive ! Car, dans ce cas, comment Dieu jugera-t-il le monde ?**

Paul semblait dire que Dieu avait voulu la chute d'Israël afin de manifester avec plus d'éclat ses propres perfections. Se mettant, alors au point de vue de l'homme ainsi traité, il demande comment Dieu peut déchaîner sa colère contre un être dont il exploite les actes au profit de sa gloire. Plusieurs mettent cette objection dans la bouche, soit d'un Juif incrédule (*Oltramaré*), soit d'un judéo-chrétien (*Lipsius*). Cela n'est point nécessaire, et les mots suivants : « *Je dis ceci à la manière de l'homme,* » prouvent bien que Paul parle en son nom et se fait cette objection à lui-même. Le contraste entre *justice* et *injustice* remplace ici l'antithèse de *véracité* et de *mensonge* au v. 4, comme celle-ci avait remplacé celle de *fidélité* et d'*infidélité* au v. 3. En partant du cas donné, Paul avait naturellement dû commencer par cette dernière. Puis la question s'élargissant, il y avait substitué la seconde. Il s'élève maintenant à une antithèse plus générale encore, au contraste entre l'*injustice* humaine et la *justice* morale de Dieu, qui implique sa *véracité* (v. 4), comme celle-ci sa *fidélité* (v. 3). Ce terme nouveau lui est évidem-



ment suggéré par le mot : « Que tu sois justifié (reconnu juste) » dans la citation du psaume (v. 4). Le mot *justice* ne peut donc désigner ici ni la justice rétributive de Dieu, ni, comme le pensent *Van Hengel* et *Lipsius*, la justice donnée à l'homme par la foi (1.17). C'est ce que confirme l'opposition avec ἀδικία, l'injustice humaine. — Le verbe συνιστάναι signifie proprement : mettre ensemble les parties d'une chose, puis : l'établir fermement ; et, dans le sens logique : démontrer clairement un fait, une vérité. — La question τὸ ἐροῦμεν, que dirons-nous ? ne se rencontre dans aucune autre lettre de l'apôtre ; eh échange elle se trouve six fois dans celle aux Romains (4.1 ; 6.1 ; 7.7 ; 8.31 ; 9.14,30). S'il était dans l'intérêt d'une certaine critique de nier l'authenticité de cet écrit, on comprend quel parti elle tirerait de ce fait ; mais on voit par là même ce que valent de semblables arguments. Cette formule d'interrogation sert à fixer fortement l'esprit du lecteur sur le point auquel la discussion est parvenue. — La colère est celle qui s'allume en Dieu à la vue du pécheur, plus spécialement celle dont l'apôtre avait expressément menacé les Juifs, 2.4-5. — Il y a toujours quelque chose de révoltant à rattacher, même par simple supposition, la notion d'injustice à celle de l'être divin. Cette impression que devait produire la question : Dieu est-il donc injuste ? Paul veut l'effacer immédiatement. C'est là le but de la parenthèse : « Je parle à la façon de l'homme, » c'est-à-dire de l'homme qui se livre à son sentiment naturel, à la vue des châtements divins qu'il ne comprend pas. Ce sens ordinaire et tout naturel est bien préférable à celui que propose *Oltramare* : « Je parle de Dieu comme les hommes parlent les uns des autres. » *Hofmann* rapporte cette observation incidente à ce qui suit. Mais le μὴ γένοιτο rend cette relation impossible.

Verset 6. Selon *Meyer*, *Weiss*, *Grafe*, etc. le raisonnement de Paul dans ce verset reviendrait à ceci : Si Dieu n'était pas juste, il ne jugerait pas le monde. Or le jugement est un fait certain, attesté par la conscience humaine ; donc Dieu est juste. Mais ce serait là un cercle vicieux : la foi au jugement final repose, dans la conscience humaine, sur le sentiment de la

justice de Dieu ; il ne saurait donc servir à la prouver. Si l'apôtre avait ainsi raisonné, *Rückert* aurait raison de déclarer son argumentation insuffisante. *Olshausen* a mieux compris le raisonnement que ses successeurs : « S'il suffit que Dieu tire d'un acte mauvais une conséquence salutaire pour qu'il perde le droit de juger cet acte, le jugement final devient impossible ; car comme Dieu tourne continuellement en bien tout ce que l'homme pense en mal, chaque pécheur pourrait alléguer à la fin la même excuse et dire : Mon péché a servi à quelque chose de bon ; donc Dieu n'a pas le droit de me punir. »— Il est donc parfaitement logique de dire, comme le fait l'apôtre, que si cette excuse était valable pour les Juifs, elle le serait également pour tout pécheur dans le monde et ferait par conséquent tomber le jugement final. C'est ce que Paul développera précisément au v. 7, où il explique par un nouveau *car* le *car* du v. 6. — Mais non, le jugement ne tombera ni pour les uns ni pour les autres. ; Car Dieu peut, tirer le bien des plus grands crimes, sans perdre pour cela le droit de juger leurs auteurs. — On pourrait être tenté d'appliquer le terme de *monde* uniquement aux païens. A ce croyant juif qui, dans le v. 5, prétendrait qu'Israël doit être soustrait à la colère en raison de la tournure salutaire que Dieu a donné à son crime contre le Messie, Paul répondrait, que dans ce cas les païens (*le monde*) sont aussi au bénéfice de cette excuse, ce qui rendrait le jugement des païens impossible. Mais ce n'est point un judéo-chrétien qui parle au v. 5 ; et si au v. 6 le mot *le monde* faisait antithèse aux Juifs, il devrait nécessairement être placé en tête, et avant le verbe. — L'idée qui se dégage des v. 5 et 6 est donc celle-ci : Si les conséquences bienfaisantes d'une faute justifient son auteur, il n'y a plus de jugement possible ; cette idée est précisément celle que développe le verset suivant, auquel se rattache, comme par une gradation logique, le v. 8.

**3.7 Car<sup>a</sup> si la vérité de Dieu a abondé à sa gloire par mon mensonge, comment moi aussi suis-je encore jugé comme pécheur ? 8 Et que ne**

<sup>a</sup> N et A lisent εἰ ὄχι, au lieu de εἰ γὰρ.

**faisons-nous le mal — comme nous sommes accusés de faire, et comme quelques-uns prétendent faussement que nous enseignons — pour qu'il en résulte du bien ? Gens dont la condamnation est juste !**

La leçon  $\delta\acute{\epsilon}$ , *mais*, du *Vatic.* et de l'*Alex.*, qu'admet *Tischendorf*, et qui tend à faire de cette question une objection à la réponse du v. 6, doit être rejetée. Car cette objection ne serait qu'une répétition de celle du v. 5 à laquelle il vient d'être répondu. Il faut donc lire *Car.* — *Calvin*, *Grotius*, *Philippi*, voient ici une confirmation de l'objection du v. 5. Mais, nous venons de le voir, la réponse a été faite au v. 6 d'une manière pleinement satisfaisante, et à quoi servirait-il de reproduire l'objection comme preuve d'elle-même (*car*), et pour n'y plus répondre cette fois que par un anathème (v. 8) ? *Meyer* pense avec plus de raison que l'apôtre veut confirmer la réponse donnée au v. 6. Mais de quelle manière ? Voici l'argument selon *Meyer* : « Si réellement Dieu était injuste, il ne pourrait juger le monde qu'en raison des conséquences fâcheuses que produit le mal ; car dans cette supposition le mal, comme mal, lui serait indifférent. Mais les conséquences du mal servant, au contraire, à la gloire de Dieu, il n'y aurait plus aucune raison pour lui d'exercer le jugement. » Peut-on citer dans tous les écrits de l'apôtre un raisonnement aussi alambiqué que celui-là ? *Weiss* propose l'explication suivante : En disant : *mon mensonge*, et : *moi aussi*, Paul parle de lui personnellement. A ces Juifs qui accusent sa prédication d'imposture et qui le menacent lui-même, du jugement de Dieu, Paul répondrait qu'il se met au bénéfice du principe qu'ils revendiquent pour eux-mêmes, c'est-à-dire que son péché doit lui être pardonné tout comme à eux le leur, en raison des conséquences bienfaites que Dieu ne manquera pas d'en tirer. Cette explication ne nous paraît pas mériter l'admiration qu'elle inspire à *Grafe*. Pour qu'elle fût fondée, il faudrait, d'abord que le Juif, auquel répond Paul (selon *Weiss*), reconnût que son peuple a réellement péché en rejetant Christ ; puis, que quelque chose dans le contexte annonçât les heureuses conséquences pour la vérité de Dieu, que pouvait

avoir le mensonge de Paul. Et enfin, quel étrange argument, de la part de l'apôtre, que de dire aux Juifs : Si vous échappez au jugement pour votre crime, je dois y échapper, moi également, pour l'imposture que vous m'imputez. Jamais l'apôtre a-t-il écrit quelque chose d'aussi absolument plat ? Ce verset, comme nous l'avons déjà fait entendre, confirme simplement la justesse de la conclusion tirée au v. 6. Paul avait dit : Si le bien que Dieu tire du mal ôtait à Dieu le droit de punir (v. 5), le jugement du monde tomberait par là même (v. 6). Il ajoute très logiquement à l'appui de cette conclusion : « *Car* (v. 7) chaque pécheur peut à ce compte-là se présenter devant le tribunal en disant à Dieu : Et *moi aussi*, par mon péché j'ai contribué à exalter ta gloire ; » et il devrait en conséquence être renvoyé absous. — Paul revient ici aux termes de *vérité de Dieu* et de *mensonge* humain dont il s'était servi au commencement de la discussion, ceux de *justice* et d'*injustice* n'y ayant été substitués qu'à l'occasion des expressions de David dans le psaume. *Reiche* a appliqué le terme *vérité de Dieu* au monothéisme juif et celui de *mensonge* au paganisme (comp. 1.25), et l'on pourrait en effet mettre toute cette parole dans la bouche des païens qui répondraient aux Juifs : « Vous voulez être préservés de la colère par les conséquences bienfaites de votre crime ; nous en faisons autant pour notre paganisme ; » comp. le terme de ἁμαρτωλός, *pécheur*, à la fin du verset qui est précisément le nom que les Juifs donnaient aux païens. Mais pour que ce sens fût vraisemblable, il faudrait que Paul eût fait ressortir en quelque manière dans ce qui précède l'accroissement de gloire que le paganisme pouvait apporter à Dieu. — Le καὶ γὰρ, *moi aussi*, signifie : « moi, aussi bien que tous les autres pécheurs. » On les voit tous apparaître successivement devant le tribunal et jetant à Dieu cette même réponse qui fait tomber leur jugement. — Le ἔτι, *encore*, signifie : « même après que mon péché a produit des effets aussi salutaires. »

Verset 8. L'apôtre pousse sa réfutation jusqu'au bout, en réduisant à l'absurde ou plutôt à l'odieux le principe opposé au sien : qu'il suffit du

fait que Dieu tire le bien du mal, pour excuser le péché. S'il en est ainsi, non seulement le jugement tombe (v. 6 et 7) ; mais il faut aller plus loin encore et dire : Fournissons à Dieu, en péchant plus abondamment, d'autant plus d'occasions de faire du bien ! Chaque péché ne sera-t-il pas une matière qu'il transformera en l'or pur de sa gloire ? — Les mots καὶ μή, *et que ne*, devraient proprement être suivis immédiatement du verbe : *faisons-nous le mal* ? ποιήσωμεν τὰ κακά, placés à la fin de la phrase. C'est ainsi qu'en français nous avons dû traduire. Mais en grec la phrase est interrompue par l'insertion de la parenthèse destinée à rappeler que c'est précisément là le principe odieux que les calomnieurs de Paul et de ses adhérents l'accusent de pratiquer et d'enseigner. Et lorsque, après cette parenthèse, il veut reprendre la proposition commencée par : *et que ne*, au lieu d'en faire dépendre grammaticalement l'idée : *faisons le mal*, il la rattache, selon une forme d'anacolouthie fréquente chez les auteurs classiques, au dernier verbe de la parenthèse : *enseigner* : « Comme on nous accuse d'enseigner : *faisons le mal*. » Le ὅτι est le *que* récitatif si fréquent en grec quand l'écrivain passe du discours indirect au discours direct. *Hofmann* propose une autre construction. Il sous-entend après καὶ μή le verbe ἐστί, dont il fait dépendre le καθώς : « Et n'en est-il pas comme on nous accuse de pratiquer et d'enseigner : « qu'il n'y a qu'à faire le mal pour... ? » Mais il est dur de faire dépendre καθώς, *comme*, de ἐστί et comme l'observe *Meyer*, il eût fallu dans ce sens καὶ οὐ plutôt que καὶ μή. — Le verbe βλασφημούμεθα, *nous sommes calomnieusement accusés*, pourrait avoir pour objet sous-entendu : *de dire* : mais les mots suivants : *et comme quelques-uns disent que...* ne seraient plus qu'une répétition oiseuse. Il faut donc sous-entendre comme objet du premier verbe l'idée non de *dire*, mais de *faire* : « Nous sommes calomnieusement accusés d'*agir* selon ce principe. » Puis les mots suivants ajoutent à l'accusation de *pratiquer* cette maxime impie, celle de la *professer*, ce qui est pire. Elever le mal à l'état de principe, est plus criminel que de le faire à l'occasion. Peut-être le choix du terme βλασφημεῖσθαι fait-il allusion à ce que cette maxime même qu'on l'accuse de pratiquer, est un *blasphème*.

— Les accusateurs auxquels pense Paul sont les plus haineux d’entre ses adversaires judaïsants, qui ne respectent pas même le caractère moral de sa personne et de sa prédication ; comp. 6.1. La malveillance pouvait aisément trouver dans des paroles comme 5.20, un prétexte à cette inculpation.

— La sentence de condamnation qui termine ce verset, est appliquée par la plupart des interprètes à ceux qui pratiqueraient et enseigneraient réellement la maxime imputée à Paul et à tous ses adhérents (*nous*). Mais dans quel terme l’antécédent du pronom ὧν, *dont*, serait-il énoncé dans ce qui précède ? Dans le mot τίνες, *quelques-uns* ? Mais ce pronom désigne au contraire ceux qui reprochent à Paul une telle maxime. Dans le *nous*, sujet de sommes *accusés* et de *faisons* ? Mais ce sujet, c’est Paul et les siens ! Le ὧν ne pourrait donc se rapporter dans ce sens qu’à un antécédent qui n’existe pas. Cela nous paraît inadmissible ; et voilà pourquoi avec *Grotius, Tholuck, Hofmann*, nous rapportons ce pronom aux τινές, à ces calomniateurs, ces Juifs incroyants qui, mal et méchamment, en attribuant, à l’apôtre cette maxime infâme, appelaient sur lui la condamnation qu’ils méritaient eux-mêmes, ainsi que l’a prouvé ce passage et le chapitre précédent tout entier. Seulement il faut bien remarquer que l’apôtre ne s’exprime ainsi qu’après avoir satisfait pleinement aux exigences de la logique. Il ne supplée pas par une malédiction au manque d’argument, comme beaucoup le croient.

*Lipsius* a présenté dans la *Protestanten-Bibel* une explication de ce passage que nous ne devons pas passer sous silence. Verset 1 : *Paul* demande à son interlocuteur judéo-chrétien quelle est donc la supériorité du Juif sur le païen. La réponse dans sa pensée est naturellement que cette supériorité est *nulle*. — Versets 2 et 3 : L’interlocuteur *judéo-chrétien* répond au contraire que le Juif a en premier lieu l’avantage de posséder les oracles divins, avantage qui, en raison de la fidélité de Dieu, ne peut être annulé par le fait que les Juifs n’ont pas cru au Messie. Puis il allait continuer à énumérer les autres privilèges des Juifs, quand Paul lui coupe la parole.

— Verset 4 : *Paul* répond : Assurément non ; Dieu ne saurait être infidèle à ses promesses ; le mensonge d'Israël fera au contraire d'autant mieux ressortir sa véracité, selon la parole du psalmiste, en ce sens que Dieu réalisera le salut par la foi chez les païens par le fait même de la réjection des Juifs (chap. 9 à 11). — Verset 5 : nouvelle réclamation du *judéo-chrétien* : Si l'injustice des Juifs sert à mettre en lumière la justification gratuite accordée par Dieu à la foi, ne résulte-t-il pas de là que Dieu serait injuste de s'irriter contre eux et de les punir ? — Verset 6. *Paul* répond : Nullement ; car la qualité de juge du monde que possède Dieu, ne lui permet pas de laisser passer sans punition l'incrédulité des Juifs. — Verset 7 et 8 : *L'adversaire* reprend et soutient sa thèse du v. 5, en la développant : Si dans la main de Dieu mon mensonge, à moi Juif, a donné à la vérité divine de la justification par la foi l'occasion de se répandre, pourquoi moi, Juif, dois-je être frappé par le jugement, tout comme le pécheur païen ? Ici (v. 8) « le discours de l'adversaire se transforme insensiblement en celui de l'apôtre. » Et, en conséquence de la thèse du v. 7 pour un instant admise, *Paul* continue disant : Ne devrions-nous pas dans ce cas faire comme on nous accuse réellement d'agir et d'enseigner ? Puis, par les derniers mots : *dont la condamnation...* *Paul* rompt l'entretien en déclarant juste le châtiement de ceux qui, comme les Juifs incrédules, peuvent soutenir une opinion si blasphématoire. — Nous avons reproduit, aussi clairement qu'il nous a été possible, cette interprétation ingénieuse. Il nous paraît qu'elle se heurte dès le commencement à la relation évidente entre le v. 1 et le v. 2 ; au milieu, à celle du v. 4 avec le v. 5, ainsi qu'au sens donné au terme de *justice de Dieu* ; plus tard à la relation du v. 7 avec ceux qui précèdent (v. 5 et 6) ; et à la fin à l'impossibilité que le Juif incrédule à l'Évangile allègue même par supposition cette excuse : que son incrédulité, a servi à réaliser les plans de Dieu à l'égard des païens. — Cette interprétation, imaginée pour prouver l'origine *juive* des lecteurs romains, démontre l'impossibilité d'expliquer ainsi notre épître.

*Observations sur le morceau 3.1-8.* — Malgré son application temporaire au peuple juif, ce morceau, qui tirera son jour complet du ch. 11, possède une actualité permanente. On a toujours cherché à justifier les plus grands forfaits de l'histoire en faisant ressortir leurs conséquences avantageuses pour le progrès humanitaire. Il n'y a pas de Robespierre qui n'ait été transformé en saint au nom de l'utilitarisme. Mais pour qu'une telle canonisation fût valable, il faudrait commencer par prouver que la conséquence utile est sortie du mal commis comme un effet de sa cause. C'est bien là ce qu'enseigne le panthéisme. Mais le théisme vivant professe, au contraire, que cette transformation de l'acte mauvais en moyen de progrès est le miracle de la sagesse et de la puissance de Dieu, qui s'empare continuellement du péché humain pour en tirer un résultat opposé à sa nature. Dans le premier point de vue, toute responsabilité humaine tombe et le jugement est anéanti. Dans le second, l'homme reste complètement responsable devant Dieu de l'acte mauvais, comme expression de la volonté mauvaise de son auteur, et malgré le bien que Dieu sait en tirer. Voilà l'optimisme scripturaire qui seul concilie la responsabilité morale de l'homme avec la doctrine du progrès providentiel. L'apôtre a posé les bases de cette vraie théodicée dans le morceau remarquable que nous venons d'étudier.

L'apôtre a retracé le règne de la colère de Dieu 1<sup>o</sup> sur le monde païen (ch. 1), 2<sup>o</sup> sur le peuple juif (ch. 2). Comme appendice, il a ajouté au second tableau un morceau destiné à montrer que l'avantage du peuple juif n'en est pas moins réel, que la fidélité de Dieu envers lui demeure et ressortira même d'autant mieux par son infidélité ; mais que le bien que Dieu veut tirer de celle-ci n'empêchera point que le Juif n'ait à porter le poids de la colère divine, comme tout pécheur. Après avoir ainsi placé par l'étude des faits le monde entier, païen et juif, sous la colère, il ne lui reste plus qu'à conclure par *la preuve scripturaire*, la seule absolument valable à ses yeux.



## MORCEAU 7 : LA CONDAMNATION UNIVERSELLE CONFIRMÉE PAR L'ÉCRITURE. (3.9-20)

Après avoir formulé le résultat qui se dégage des expériences de la vie juive et païenne (v. 9), Paul le confirme par une série de déclarations scripturaires (v. 10-18) et tire une conclusion (v. 19 et 20), qui forme la transition au sujet suivant.

**3.9 Quoi donc ? Avons-nous une supériorité<sup>a</sup> ? Pas absolument<sup>b</sup>. Car nous avons accusé<sup>c</sup> auparavant tous les hommes, Juifs aussi bien Grecs, d'être sous le pouvoir du péché ;**

Les mots τί οὖν, *quoi donc ?* forment une proposition indépendante. Plusieurs les lient au verbe suivant pour former avec lui une question unique. Mais si le mot τί, *quelle chose ?* était l'objet de προεχόμεθα quelque sens que l'on donne à ce verbe, la réponse devrait être οὐδέν, *rien*, et non l'adverbe de négation qui porte sur l'acte, non sur l'objet. C'est probablement à cette fausse construction qu'est due la leçon de A L : προεχώμεθα (conjonctif délibératif) : « Que pourrions-nous bien avancer ? » — La question : *quoi donc ?* signifie : Quel est donc l'état des choses ? évidemment par rapport au sujet introduit v. 1. La réponse est maintenant acquise au moyen de la discussion précédente (qui n'est nullement « une digression »), et par le *donc* Paul invite le lecteur à la formuler lui-même. Pour cela il résume d'un mot la question posée au v. 1 : προεχόμεθα. Ce verbe

<sup>a</sup>Au lieu de προεχόμεθα, A L, lisent προεχώμεθα ; D G : προκατεχομεν περρισον.

<sup>b</sup>D G P omettent ου παντως.

<sup>c</sup>D G lisent ητιασαμεθα, au lieu de προητιασαμεθα.

a été compris de bien des manières. A l'actif, προέχειν peut signifier : *tenir devant* (pour protéger, abriter) ; ou bien *être en tête, avoir une supériorité, surpasser*. A prendre προέχεσθαι, dans le premier de ces deux sens, il signifierait, comme *passif* : « Sommes-nous protégés (contre le jugement), nous Juifs ? » — Mais cette forme n'est point usitée en grec ; — dans le sens moyen : « Pouvons-nous nous mettre à l'abri (du jugement) ? » Ce sens est conforme à l'usage grec. On dit : προϊσχεσθαι νόμον, πρόφασιν, mettre en avant une loi, un prétexte. Ici : « Quelle raison avons-nous à faire valoir ? » Mais dans ce sens moyen, ce verbe a toujours un objet ; il faudrait ainsi en revenir à faire dépendre τί de προεχόμεθα, ce que nous avons reconnu impossible. Ce sens de προέχεσθαι, que j'avais admis avec Meyer, Ewald, Morison, Reuss, Holsten, dans la 1<sup>re</sup> éd., me paraît donc devoir être rejeté. Essayons le second sens. Au *passif*, le verbe signifierait : « Sommes-nous surpassés (nous, Juifs, par les païens) ? » Mais ce sens, admis par Wetstein et Matthias, dépasse de beaucoup la conclusion que l'on pouvait tirer de la discussion précédente. Il résultait bien des v. 1-8 que les Juifs étaient sur la même ligne que les païens à l'égard du jugement, mais non que les seconds fussent supérieurs aux premiers. Le sens : « Sommes-nous préférés ? » essayé par Reiche et Olshausen, est grammaticalement inadmissible. Il ne reste donc dans le second sens que la forme *moyenne*. Elle est fréquemment employée en grec. Elle signifie : « Surpassons-nous ? » ou pour mieux rendre le moyen : « Avons-nous une supériorité à faire valoir en notre faveur ? » C'est le sens admis par plusieurs anciennes versions et plusieurs Pères grecs, Calvin (quid ergo ? præcellimus ?), Bèze, Tholuck, de Wette, Rückert, Baur, Weiss, Oltramare, etc.). Hofmann paraphrase à peu près dans le même sens : « Quoi donc ? Nous élevons-nous au-dessus de ceux qui sont l'objet du jugement divin ? » La leçon de D G (voir note crit.), doit son origine à ce sens. Elle est tirée presque textuellement du commentaire de Théodoret : Τί οὖν κατέχομεν περισσό ; — Hofmann pense que le nous désigne les chrétiens, ce qui est conforme à son étrange explication de ce passage (voir fin du morceau). Holsten entend : « Nous, hommes. » Mais il

est évident, par tout ce qui précède, que Paul pose-la question, comme au nom du peuple juif auquel il appartient lui-même. Il va conclure en effet en déclarant que le peuple qui seul pouvait se flatter, avec quelque apparence de raison, de faire exception à la règle universelle, y rentre non moins que tous les autres ; ce sera le contenu de la proposition suivante.

La réponse οὐ πάντως signifie proprement en grec : *pas absolument* (pas entièrement ou pas certainement). Ce sens paraît trop faible à la plupart des interprètes qui traduisent comme s'il y avait πάντως οὐ, *absolument pas*. Théophylacte : οὐδαμῶς ; Calvin : nequaquam. Meyer lui-même, ordinairement si rigoureux, croit devoir faire céder dans ce cas la grammaire au contexte. On peut alléguer en faveur de ce sens l'emploi ordinaire de la locution analogue οὐ πάνυ, dans Xénophon, Démosthènes, Lucien ; et le sens de οὐ παντῶς lui-même dans quelques passages<sup>a</sup>. Mais, d'autre part, il est certain que Paul distinguait parfaitement les deux formes οὐ παντῶς, *pas absolument*, et παντῶς οὐ, *absolument pas*. On s'en convaincra par la comparaison de deux passages : 1Cor.5.10 et 1Cor.16.12. Si donc le sens régulier de οὐ παντῶς est compatible avec le contexte, il paraît devoir être préféré, et c'est le cas, me paraît-il (contrairement à ce que je disais dans la 1<sup>re</sup> éd.). L'avantage d'Israël indiqué v. 2 est et reste réel ; mais il n'est que relatif et n'implique point, pour ce peuple une place à part au sein de l'humanité pécheresse. La réponse : *pas absolument*, convient parfaitement à cette idée ; elle s'accorde avec le v. 2, comme la question : « Surpassons-nous, » avec le v. 1.

Malgré la supériorité théocratique du Juif, il y a donc égalité de situation morale à l'égard du fait décisif, le jugement de Dieu. C'est ce qu'exprime la proposition suivante : « Car nous avons accusé auparavant... » Le mot αἰτιᾶσθαι, *accuser, incriminer*, appartient à la langue du barreau. Pour le ρο, *auparavant*, comp. le προέγραψα, Eph.3.3. Cette préposition ramène la

---

<sup>a</sup>Théognis, 305 : « Les méchants ne naissent *certainement pas* méchants (οὐ πάντως). » Ep. à Diogn., c. 9 : « Ne prenant *certainement pas* plaisir en nos péchés (οὐ πάντως), mais les supportant. » Le sens *pas tout à fait* est inadmissible dans les deux passages.

pensée sur les deux grands tableaux ch. 1 et 2. Ce terme *d'accuser*, qui paraît faible, s'explique par les sentences scripturaires qui vont suivre. Tant que l'Écriture, ce juge suprême, n'a pas parlé, la voix de l'apôtre ne paraît que comme celle d'un accusateur. — L'expression : *être sous le* [pouvoir du] *péché*, ne signifie pas seulement : être sous la *responsabilité* (la culpabilité) des péchés commis, mais encore être sous la *puissance* du péché lui-même qui, comme un principe constamment actif, accroît incessamment cette culpabilité. Ces deux sens, le péché comme *faute* et le péché comme *puissance*, sont tous deux exigés dans le contexte, le premier par la relation avec ce qui précède, le second par le rapport à ce qui suit. En effet, la colère de Dieu est motivée non-seulement par les fautes commises, mais aussi et surtout par l'état de corruption de la nature humaine, tel que l'Écriture va le dépeindre. Voici maintenant la parole du Juge. Les v. 10-18 énumèrent, si l'on peut ainsi dire, les considérants ; les v. 19 et 20 énoncent la sentence.

Paul rappelle d'abord, dans les termes scripturaires, *les traits les plus généraux* de la corruption humaine : v. 10-12. Puis il fait ressortir deux classes particulières de *manifestations* de cette corruption : v. 13-17. Enfin il clôt cette description par un trait décisif qui remonte jusqu'à la *source* du mal : v. 18.

**3.10 selon qu'il est écrit : Il n'y a pas de juste, pas même un seul ; 11 il n'y en a pas un<sup>a</sup> d'intelligent, pas un qui cherche<sup>b</sup> Dieu ; 12 tous ont dévié, ils sont devenus inutiles tous ensemble ; il n'y en a pas un qui pratique<sup>c</sup> la bonté, non pas même un seul.**

Ces six sentences sont tirées du Ps.14.1-3. *Michaëlis, Fritzsche, Oltramare*, envisagent la première (verset 10) comme appartenant à Paul et exprimant l'idée générale que les citations suivantes sont destinées à établir. La raison alléguée est que Paul substitue le terme *le juste* à celui du psalmiste :

<sup>a</sup>A B G omettent le ο devant συνιων.

<sup>b</sup>B G omettent ο devant εκζητων (B : ζητων).

<sup>c</sup>⋈ D E lisent l'art, ο devant ποιων.

*celui qui fait le bien* (Ps.14.1). Mais les deux expressions sont équivalentes et la première a été inspirée à l'apôtre par le contexte (le manque de toute δικαιοσύνη humaine devant Dieu). Le v. 10 placé après la formule : *comme il est écrit*, et suivi d'une citation expresse, ne peut qu'appartenir lui-même à la citation, (voir Weiss). — Au premier coup d'œil, ce Psaume paraît dépeindre uniquement la perversité des *païens* ; comp. v. 4 : « ils dévorent *mon peuple*, comme s'ils mangeaient du pain. » Mais en y regardant de plus près on comprend que le terme *mon peuple* désigne le vrai peuple de Jéhova, « les affligés » (v. 6), en opposition aux orgueilleux et aux violents, au dedans comme en dehors de la théocratie. Ce tableau s'applique donc au caractère moral de l'homme en général, aussi longtemps qu'il n'est point, encore sous l'influence de l'action divine. — Le v. 10 renferme la formule la plus générale. Les deux termes suivants, v. 11, ont un sens plus particulier. Le premier se rapporte à l'*intelligence* : la reconnaissance du Créateur dans ses œuvres ; le second, à la *volonté* : l'aspiration à l'union avec cet être parfait. Le *Sinaït.*, ainsi que la plupart des Mjj., lit devant les deux participes l'article ὁ, qui ne se trouve pas dans les LXX. Il est certainement authentique et a été omis dans quelques Mss. sous l'influence des LXX. Dans le psaume, Dieu cherche *un* intelligent... ; dans notre épître, il ne se trouve pas. L'article est aussi naturel ici que son omission l'était là. — On peut accentuer συνιῶν, comme participe inusité de συνιέω, ou συνίων du verbe συνίω), qui remplace parfois le verbe συνίημι. — Là où le bien positif ne se produit pas (la recherche de Dieu), le cœur tombe aussitôt sous la dépendance du mal ; cet état est décrit en termes généraux, v. 12.

Ἐκκλίνειν, *dévier*, marcher dans la, mauvaise voie, parce qu'on a volontairement fui la bonne (v. 11). Ἀχρειοῦσθαι *devenir inutile*, impropre au bien, répond à l'hébreu *alach*, *s'aigrir*, se gâter. — La sixième proposition reproduit, comme résumé, l'idée de la première. L'humanité ressemble à une caravane égarée qui marche dans le sens opposé au vrai but et dont les membres ne savent plus même s'entr'aider les uns les autres dans leur

misère commune (*pratiquer la bonté*).

Ici commence un second tableau plus particulier ; c'est celui de la perversité humaine se manifestant sous la forme de *la parole*.

**3.13 Leur gosier est un sépulcre ouvert; ils ont trompé de leurs langues; un venin d'aspic est sous leurs lèvres; 14 leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume.**

Ces quatre propositions se rapportent aux divers *organes* de la parole et les montre tous exerçant, sous l'empire du péché, leur faculté de nuire. Le *gosier* (*larynx*) est comparé à un sépulcre ; il s'agit du langage de l'homme grossier et brutal, dont on dit en termes vulgaires : il semble qu'il veuille vous manger. Weiss (comparant Jér.5.16) voit dans le *sépulcre ouvert* l'image de la ruine à laquelle la parole du trompeur conduit sa victime ; d'autres, comme Bengel, Tholuck, pensent aux exhalaisons pestilentielles qui émanent des sépulcres. — Le trait suivant paraît faire contraste avec le premier ; c'est la *langue* douceuse qui vous charme comme un instrument mélodieux. L'imparfait ἐδολιοῦσαν (forme alex.), désigne le fait comme s'étant incessamment répété jusqu'à ce moment. Ces deux traits sont empruntés au Ps.5.10, où ils dépeignent les procédés des ennemis de David. La troisième proposition est tirée de Ps.140.4, qui traite du même sujet ; il s'agit ici de la calomnie et de la médisance que déversent les *lèvres* malignes, comme le serpent inocule son venin. La quatrième (v. 14) décrit la méchanceté que vous jette en face une *bouche* pleine de haine ou de fiel ; elle est empruntée à Ps.10.7, où règne le contraste entre le faible pieux et le méchant puissant, au sein de la théocratie elle-même.

Ce tableau de la perversité humaine s'exerçant par la parole est complété par celui de cette même méchanceté manifestée par les *actes*, dans les trois versets suivants.

**3.15 Leurs pieds sont prompts à répandre le sang; 16 l'oppression et la désolation sont sur leurs voies; 17 ils n'ont pas connu le chemin de la**

## paix ;

Ces trois propositions sont empruntées au tableau tracé par [Esaïe.49.7-8](#). Le prophète confesse la corruption d'Israël. Les *pieds*, emblème de la marche, sont par là même celui de la conduite tout entière. On agit sans façon envers le prochain, sans crainte de compromettre son bien-être et sa vie même ; comp. aussi [Prov.1.16](#). — On *opprime* (σύντριμμα) son frère et remplit de douleur son existence (ταλαιπωρία), de sorte que le *chemin* que l'on trace par une telle conduite est couvert de la ruine et des larmes d'autrui (v. 16). — Nulle *paix* ne saurait exister ni dans l'intérieur de pareils hommes, ni dans leur voisinage (v. 17). Cette abondance de perversité et de souffrances provient de l'absence du sentiment qui aurait dû remplir le cœur.

### 3.18 La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux.

Ce terme de *crainte de Dieu* est l'expression normale de la piété dans l'A. T. ; c'est la disposition de l'homme qui a toujours présent à sa pensée Dieu, sa volonté et son jugement. Ce principe une fois banni de leur intérieur, l'être entier est livré à la puissance du mal. L'expression *devant les yeux* montre qu'il appartient à l'homme d'évoquer ou d'éloigner cette vue intérieure de Dieu, d'où dépend sa conduite morale. Ce trait final est emprunté à [Ps.36.1](#), qui signale le contraste entre les fidèles et les méchants en Israël même.

L'apôtre, en traçant ce tableau qui n'est qu'un assemblage de coups de pinceau dus à la main des psalmistes et des prophètes, ne veut certainement pas dire que chacun de ces traits se trouve également développé dans chaque homme. Quelques-uns, la plupart même, peuvent rester à l'état latent chez un grand nombre de personnes ; mais ils existent tous en germe dans l'égoïsme et dans l'orgueil naturels du moi, et la moindre circonstance peut les faire passer à l'état actif, parce que la crainte de Dieu ne domine pas le cœur. Telle est la *cause* de la condamnation divine qui pèse

sur le genre humain.

Les Juifs pouvaient sans doute objecter à cette conclusion qu'un grand nombre des paroles citées s'appliquaient aux païens et non point à eux, aux persécuteurs des justes et non point aux justes. Paul fait comprendre qu'il ne l'ignore pas, mais que néanmoins il a le droit de les appliquer à tous comme il l'a fait :

**3.19 Or, nous savons que tout ce que dit<sup>a</sup> la loi, elle l'énonce<sup>b</sup> pour ceux qui sont sous la loi, afin que toute bouche soit fermée et que le monde entier soit livré à la justice de Dieu; 20 vu que nulle chair ne sera justifiée devant lui par les œuvres de la loi; car par la loi vient la connaissance du péché.**

Par le mot *nous savons*, Paul fait appel, tout comme 2.2, au bon sens de tous ses lecteurs. En effet, l'A. T., en dépeignant aux yeux des Juifs la méchanceté des païens, n'avait certainement pas pour but de les aigrir contre ces derniers, mais de les mettre en garde contre les mêmes péchés, afin de les préserver des jugements qui menaçaient ceux-ci. De tels avertissements adressés aux Juifs et même aux plus justes d'entr'eux, prouvaient non seulement que Dieu discernait dans leurs cœurs les mêmes germes de corruption, mais qu'il en prévoyait le développement inévitable, s'ils ne se tenaient, pas fidèlement attachés à lui. Ainsi plusieurs des paroles citées pouvaient bien ne pas se rapporter à *eux*; ce n'en était pas moins à *eux* qu'elles étaient dites et par conséquent pour eux. — La *loi* désigne ici l'A. T. en général, comme servant tout entier de règle pour la vie israélite; comp. un emploi semblable du terme *la loi* Jean.10.34; 1Cor.14.21, etc. — La différence de sens entre les mots λέγειν, *dire*, et λαλεῖν, *parler*, ressort distinctement dans ce passage, le premier (que nous avons traduit par *déclarer*) se rapportant au *contenu* des paroles, le second au fait de leur *énonciation*. *Oltramare*, avec plusieurs autres, pense qu'il ne s'agit ici ni de la loi

---

<sup>a</sup> ἢ Or. λαλεῖ pour λεγει.

<sup>b</sup> D F G L : λεγει pour λαλεῖ.



mosaïque spécialement, ni de l'A. T. en général, puisque dans les paroles suivantes il est parlé de *toute bouche* fermée, de *tout le monde* condamné, de *toute chair* non justifiée, expressions qui comprennent les païens aussi bien que les Juifs, ce qui conduit à donner au terme de *loi* un sens plus général et à l'appliquer aussi à la loi naturelle écrite dans le cœur des païens. *Oltramare* s'appuie spécialement sur ce que l'apôtre écrit, non pas tout simplement : « le dit aux Juifs, » mais : « le dit à ceux qui sont sous la loi, » ce qui signifie : à tout être dont la conduite est réglée par une loi, ainsi aussi aux païens. Mais il ne comprend pas deux choses : 1° Que cette périphrase « à ceux qui sont sous la loi, » est argumentative. Paul en appelle au bon sens de ses lecteurs (οἴδαμεν) : La loi s'adresse aux sujets de la loi ! Il répond simplement ainsi à l'objection qui pouvait lui être faite que dans l'A. T. une partie des passages cités se rapportaient aux païens ; 2° que tout ce morceau a commencé par la question : « Avons-nous, nous Juifs, une supériorité sur les païens ? » Quant aux païens, leur procès était jugé dès le ch. 1 ; il n'y avait pas lieu de revenir à eux. Pour que *le monde entier* fût reconnu condamné, il suffisait de démontrer la condamnation des Juifs. Or, celle-ci ressortait, comme il vient, de le prouver, des passages cités. Il était donc logique après cela de conclure à la fermeture de *toute* bouche et à la perte du monde *entier*. C'est aussi là ce qui explique le *afin que* suivant, auquel plusieurs interprètes ont donné le sens de *en sorte que* et pour l'explication duquel *Oltramare* croit devoir recourir à la pensée, absolument étrangère, exprimée v. 20 et 21. A notre point de vue, le sens de *ce afin que* est celui-ci : L'Ancien Testament, a parlé aux Juifs de la méchanceté universelle, *afin que* la bouche des Juifs (qui seuls pouvaient se croire en droit de réclamer) étant fermée, *toute* bouche le fût par là même. — Le καὶ, *et*, signifie ici : *et qu'ainsi*, Le fait d'être exposé au châtement de la justice divine résulte de la sentence sans appel que vient de prononcer l'Écriture sur le monde entier. — Le mot ὑπόδικος est un terme judiciaire, employé également chez les classiques, pour désigner l'homme sur la tête duquel est suspendu le châtement, après que le juge l'a déclaré coupable. Ce terme

correspond à celui de ἀτιᾶσθαι (v. 9) qui désignait l'acte d'accusation. — Le verbe γένηται ne doit pas être pris dans le sens logique : *soit reconnu*. Il signifie : *soit*, soit réellement ; littéralement *devienne*. Après le prononcé de la sentence, l'accusé tombe aux mains de la justice.

Il y a une grande solennité dans les derniers mots de ce verset : *tout le monde* et à *Dieu* (dans la trad. : *de Dieu*), qui forment un saisissant contraste. D'un côté, Dieu sur son tribunal, de l'autre, l'humanité tout entière, les Juifs compris, courbant la tête pour recevoir le coup de la justice ! Et cependant les Juifs n'avaient-ils pas dans les œuvres rituelles ou morales, qu'ils accomplissaient journallement en conformité de la loi divine, un moyen de salut, un mérite capable de contrebalancer leurs fautes ?

L'apôtre écarte ce dernier prétexte au v. 20. La conjonction διότι signifie ici, comme toujours, non : en raison *de quoi* (de ce qui précède), mais : en raison *de ce que* (de ce qui suit). Elle n'équivaut point à un *donc* (Bèze, Tholuck), mais à un *car*. — Paul fait évidemment allusion à Ps.143.2 : « N'entre point en jugement avec ton serviteur ; car nul homme vivant ne sera justifié devant toi. » Il substitue seulement *toute chair* à *tout homme vivant*, afin de faire mieux ressortir la faiblesse qui est attachée à l'homme, tant que sa vie reste comme isolée de l'Esprit de Dieu ; il ne faut donc pas conclure, avec Lipsius, de cette expression, que d'après Paul la notion de péché soit inséparable de la nature corporelle. L'Esprit divin peut pénétrer la chair et la garder de souillure, comme en Jésus. — Qu'entend Paul par les *œuvres de la loi*, et pour quelle raison ne peuvent-elles justifier ? Il existe trois réponses, me paraît-il, à ces deux questions. D'après quelques-uns (Amsdorf, p. ex.), les œuvres de la loi sont celles qui sont conformes à la loi, mais elles ne peuvent justifier, parce que la loi elle-même reste au-dessous de l'idéal moral. D'après d'autres (Mélanchton, Rückert, Meyer, de Wette, Hodge, Morrison, Oltramare), les œuvres de la loi sont tous les actes réclamés par la loi (parfaite en elle-même), et l'on ne peut pas être justifié par elles, simplement parce que l'homme pécheur est incapable de les accomplir. Enfin

les troisièmes (*Augustin*, beaucoup de catholiques, *Luther*, dans certains passages, *Néander*, *Olshausen*, *Hofmann*, etc.) entendent par les œuvres de la loi — et cette explication ne diffère au fond que par une nuance de la précédente — les actes *extérieurement* conformes à la loi (dans le domaine cérémoniel ou moral) ; mais ces œuvres ne peuvent justifier, parce qu’il y manque le principe de l’amour qui est le vrai accomplissement de la loi ; ce sont par là même des *œuvres mortes* ([Hébr.6.1](#)), qui ne peuvent satisfaire le regard de Dieu. — De ces trois explications, la première doit être rejetée sans hésiter ; car Paul affirme constamment, de concert avec Moïse ([Lév.18.5](#)), que « celui qui accomplirait la loi serait justifié par cette obéissance même » ([2.13](#) ; [10.5](#) ; [Gal.3.12](#)), et cela parce que, selon Paul, la loi répond à l’idéal de la sainteté parfaite ; comp. [7.12](#) : « La loi est sainte, et le commandement saint, juste et bon. » — D’après la seconde interprétation, Paul parlerait uniquement d’œuvres idéales, hypothétiques, que jamais l’homme ne pourra faire. Or ce n’est point là l’impression que fait éprouver la manière dont il s’exprime. On sent qu’il a devant les yeux, quand il parle des *œuvres de la loi*, un fait réel, qu’il a expérimenté et qui pèse sur son cœur. Il pense à cet accomplissement apparent de la loi qui avait été si longtemps le sien, à ces œuvres qui répondaient à la lettre du commandement, mais non à ses exigences supérieures. Ces œuvres légales sont le produit, non de l’amour, mais de la contrainte. Elles ne peuvent plaire à Dieu. Dans le passage [Philip.3.6](#), Paul parle de la *justice* qu’il possédait *sous la loi* et à l’égard de laquelle il était *sans reproche*. Mais il déclare, v. 8 et 9, qu’il a estimé cette justice comme *une perte*, ces œuvres comme *des ordures*, et qu’il a jeté tout cela loin de lui pour saisir « la justice qui est donnée de Dieu à la foi. » D’après cela, la vraie explication est la troisième. Et l’on comprend bien à ce point de vue le pluriel : *les œuvres de la loi*, ou plus littéralement : *des œuvres de loi* (*des œuvres telles qu’on en peut produire sous le régime légal*). Les actes d’obéissance qui accompliraient vraiment la loi, auraient beau être multiples quant à la forme, ils seraient *uns* dans le fond par le sentiment de l’amour qui les inspirerait ; comp. [2.15](#).

Théodoret, Pélage, Erasme, Bucer, Semler, etc., ont cru que Paul ne voulait parler ici que des œuvres *cérémonielles*, et non de l'obéissance morale ; et cela dans ce sens : « Il est certain que le monde entier est condamné ; car l'accomplissement même des cérémonies prescrites par Dieu ne justifie pas les Juifs qui seuls pourraient prétendre à faire exception. » Mais cette distinction entre les commandements rituels et les préceptes moraux de la loi est étrangère à la conscience juive, pour laquelle la loi est une unité ; et dans la proposition suivante, le mot de *loi* est évidemment employé au point de vue moral. — Le sens déclaratif du mot δικαιῶν, *justifier*, est très évident dans ce passage. La notion de être *rendu bon* par ses œuvres est logiquement, absurde. On ne peut être que *reconnu* et *déclaré* juste à cause de ses œuvres. Ce sens déclaratif ressort aussi de l'expression *devant Dieu*, qui se rapporte, non à une *opération* de Dieu dans l'homme, mais à un *jugement* de Dieu sur l'homme. Comp. 2.13 et l'appendice à la fin de notre verset. — Le futur *sera justifié* ne se rapporte point au jugement final, mais à l'acte judiciaire par lequel Dieu justifierait dans chaque cas particulier l'observateur de la loi. Un tel acte n'aura jamais lieu, pas plus que cette observation. — La négation οὐ selon un hébraïsme connu, porte, non sur l'adjectif πᾶς (ce qui reviendrait à ce sens : « *quelque* chair sera justifiée... » justement le contraire de ce que Paul veut dire), mais sur le verbe : « une chair quelconque ne sera pas justifiée... » La dernière proposition renfermerait, selon la plupart des interprètes, une démonstration *è contrario*, dans ce sens : « Les œuvres de la loi ne justifient pas ; car la loi *ne* donne à l'homme *que* la connaissance du péché, et non la victoire sur le péché. » Si juste que soit cette pensée, ce n'est pas, comme le fait bien voir Weiss, celle que Paul a voulu exprimer ; car il eût dans ce sens ajouté μόνον, *seulement*. Paul veut faire ressortir, non ce que la loi ne peut pas faire, mais ce qu'elle fait réellement. Dès que l'homme étudie sincèrement sa vie morale à la clarté de la loi, il la voit condamnée ; car la loi lui révèle le péché qui la souille. C'est cette découverte du péché par le moyen de la loi, même dans la vie la plus irréprochable, que Paul décrit 7.7, lorsqu'il

raconte comment le dixième commandement l'a conduit à reconnaître le péché dans son cœur sous la forme de la *convoitise*. Cette action de la loi détruit chez l'homme toute illusion sur la possibilité d'obtenir la justice par sa propre obéissance à la loi. — Le terme ἐπίγνωσις, *connaissance*, désigne littéralement l'acte par lequel on met le doigt sur la chose, la connaissance expérimentale du fait.

L'apôtre est ainsi arrivé au terme de la démonstration annoncée 1.18 : La colère de Dieu se révèle sur l'état actuel du monde. Il n'a pas fait de distinction entre ce qu'on appellerait les grands et les petits pécheurs, les bons et les méchants. En général, la tendance de tout ce premier morceau de l'épître n'est pas de prouver la corruption des individus, mais de montrer le courroux divin planant sur le monde entier juif et païen. Quant aux individus, Paul leur laisse le soin de s'appliquer à eux-mêmes les grands tableaux relatifs aux nations dont ils font partie, dans la mesure que leur conscience déterminera. Le résultat est celui-ci : Les deux races dont se compose l'humanité, au point de vue religieux, ont, l'une comme l'autre, besoin de salut. Or ce salut est tout autre que ne se le figuraient les Juifs qui seuls l'attendaient. Ils se représentaient qu'il suffirait d'étendre aux païens ce régime légal qu'ils avaient reçu de Moïse. Que leur dit l'apôtre en terminant. : Propager la loi, c'est donner au monde le moyen de mieux discerner sa souillure, mais non de se blanchir. C'est là aujourd'hui un lieu commun, par l'effet même de notre épître. Mais au moment où celle-ci fut écrite, ce lieu commun était une clarté divine qui allait faire lever sur le monde un nouveau jour. — Paul passe dès ce moment à l'exposé du vrai moyen de salut, offert par la miséricorde divine à ce monde condamné.

*Sur la suite des idées dans cette première section, d'après Hofmann et Volkmar.*

Hofmann trouve la division principale de cette section entre les v. 4 et 5 du ch. 3. Jusqu'à ce v. 4, l'apôtre prouve que la colère de Dieu pèse sur l'humanité, soit païenne (1.18 à 2.8), soit juive (2.9 à 3.4) ; mais depuis là tout ce que

dit l'apôtre s'applique spécialement aux *chrétiens*, dans ce sens : « Comme nous n'ignorons pas, nous, chrétiens (3.5), que le péché de l'homme, même quand Dieu se glorifie par son moyen, peut être justement jugé (v. 5-7), et comme nous n'enseignons point, ainsi qu'on nous le reproche, que le bien que Dieu tire du mal excuse ce dernier (v. 8), nous nous courbons, avec tous les autres hommes, sous les déclarations scripturaires qui attestent le péché commun, et nous nous appliquons à nous-mêmes la sentence de condamnation que prononce la loi sur le monde entier. Seulement (3.21 et suiv.) nous n'en restons pas là ; car nous avons le bonheur de savoir qu'il y a une justice de la foi par laquelle nous échappons à la colère. » — Cette construction se heurte, selon nous, à trois faits principaux : 1° L'homme qui juge 2.1 est nécessairement déjà le Juif (voir l'exégèse). 2° L'objection 3.5, se lie étroitement à la citation du Ps. 51, et ne peut être le commencement d'un développement tout nouveau. 3° La question : « Quoi donc, sommes-nous supérieurs (v. 9) ? » rappelle trop clairement celle du v. 1 (« quel est donc l'avantage du Juif ? »), pour ne pas s'appliquer spécialement aux Juifs. C'est ce que confirme la fin du v. 9, où l'apôtre motive la première proposition par cette sentence générale : « *Car nous avons vaincu tant Juifs que Grecs.* » Il est donc clair que, comme le ch. 1, depuis v. 18, décrit la colère de Dieu déployée sur les païens, le ch. 2 décrit et démontre la colère de Dieu s'accumulant sur le monde juif, et que le morceau 3.1-8 est simplement destiné à écarter l'objection que le Juif pouvait tirer de sa position exceptionnelle. — D'après Volkmar, le ch. 1, depuis v. 18, décrit la colère de Dieu sur *tout péché*, et le ch. 2 cette même colère sur *tout pécheur*, même sur le Juif, malgré ses excuses (2.1-16) et ses avantages dont il ne sait pas profiter moralement (v. 17-29), et enfin malgré le plus grand de ses privilèges, la possession des promesses messianiques (3.1-8). Ici, 3.9, Volkmar place le commencement de la nouvelle section, celle de la justice de la foi. « Puisque le monde entier périt (v. 9-20), Dieu sauve le monde par la justice de la foi que confirment et l'exemple d'Abraham et l'antitype de Christ, Adam. » Cette construction diffère de la nôtre en deux points qui,

me paraît-il, ne sont pas à son avantage : 1° l'antithèse de *tous les péchés* (ch. 1) et de *tous les pécheurs* (ch. 2), qui est trop artificielle pour appartenir à l'apôtre ; 2° la ligne de démarcation entre la section précédente et la section nouvelle, fixée à 3.9 (au lieu de 3.21), division qui sépare maladroitement la démonstration de la *colère* de Dieu (1.8 à 3.8) de son résumé scripturaire (v. 9-20).

*Etude sur le sens du mot δικαιοῦν, « justifier » et sur son application chez Paul<sup>a</sup>*

La question est celle-ci : Faut-il entendre le mot δικαιοῦν, *justifier*, dans le sens de *rendre juste* ou dans celui de *déclarer juste* ?

Les verbes en *οω* ont souvent le sens factitif : δηλόω, *rendre clair* ; δουλόω, *rendre esclave* ; τυφλόω, *rendre aveugle*. Mais cet emploi de la terminaison *οω* ne fait pas règle ; on le voit par les verbes ζημιόω, *punir* ; μισθόω, *prendre à gages* ; λουτρόω, *baigner* ; μαστιγόω, *fouetter*.

Quant à δικαίόω, il n'existe pas un passage dans toute la littérature classique où il signifie : *rendre juste*. Avec les accusatifs de chose il signifie : *estimer juste*. Voici quelques exemples :

- Thucyd. II, 6 : « *Estimant juste* (δικαιοῦντες) de rendre aux Lacédémoniens ce que ceux-ci leur avaient fait. »
- IV, 26 : « Il ne se fera pas *une idée juste* de la chose (οὐκ ὀρθῶς δικαιοῦται). »
- Hérod. I, 133 : « *Ils jugent bon* (δικαιεῦσι) de charger la table. »
- Justin, *Cohort. ad Gentil.* (II, 46, éd. Otto) : « Lorsque *jugea bon* (ἐδικαίωσε) de ramener les Juifs d'Égypte. »
- Enfin, dans la langue-ecclésiastique : « Il a été *trouvé bon* (δεδικαιοῦται) par le saint synode. »

<sup>a</sup>Je renvoie une fois pour toutes, en évitation de citations continues, à la dissertation de M. Morison, dans son écrit : *Critical Exposition of Romans Third*, 1866, p. 163-198. Je ne pense pas que la théologie possède sur le sens de ce terme quelque chose de la mieux étudié et de la plus complet.

Avec les accusatifs de personne, ce verbe signifie : *traiter justement*, et le plus souvent *sensu malo, condamner, punir*. Aristote, dans *Nicom.* V, 9, oppose à ἀδικεῖσθαι, *être traité injustement*, δικαιοῦσθαι, *être traité selon la justice*. Eschyle, *Agam.* 391-393, dit de Pâris qu'il n'a pas à se plaindre s'il est jugé défavorablement (δικαιωθείς : il recueille ce qui lui revient. Thucyd. III, 40 : « Vous vous *condamnerez* (δικαιώσεσθε) vous-mêmes. » Hérod. I, 100 : « Quand quelqu'un avait commis un délit, Déjocès le faisait venir et le *punissait* (ἐδικαίει). » A l'occasion de la vengeance que Cambyse tira des prêtres égyptiens, Hérodote dit (III, 29) : « Et les prêtres *furent punis* (ἐδικαίετο). » On trouve de même dans Dion Cassius : δικαιοῦν, et dans Elien : δικαιοῦν τῷ θανάτῳ), dans le sens de *punir de mort*.

Ainsi l'usage profane est manifeste : *estimer juste* ou *traiter justement* (le plus souvent en *condamnant* ou *punissant*) ; dans les deux cas, par voie de sentence établissant le droit, *jamaï*s par communication de justice. Il résulte de là que des deux acceptions de ce mot que nous examinons, celle qui se rapproche le plus de l'usage classique est indubitablement celle de *déclarer*, et non celle de *rendre juste*.

Mais le sens du verbe δικαιοῦν, *justifier*, dans le N. T., repose moins sur le grec profane que sur l'usage de l'A. T., soit dans l'original hébreu, soit dans la version des LXX. C'est donc celui-ci qu'il faut surtout examiner. Au terme *justifier* correspondent en hébreu le pihel et le hiphil de *tsadak*, *être juste*. Le pihel *tsiddek* dans les cinq cas où il est employé signifie, non *rendre juste* intérieurement, mais *faire paraître* ou *déclarer* juste<sup>a</sup>. L'hiphil *hitsedik* se présente 12 fois<sup>b</sup> ; dans 11 cas le sens de *justifier, juridiquement* parlant, ne peut être sujet à contestation ; par ex. Ex.23.7 : « Car je ne *justifierai* pas le méchant, » signifie certainement : je ne *déclarerai pas juste* le méchant ; et non : je ne le rendrai pas juste intérieurement. Prov.17.15 : « Celui qui *justifie* le méchant et celui qui condamne le juste sont en abomination à l'Éternel, »

<sup>a</sup>Job.32.2 ; 33.32 ; Jér.3.11 ; Ezéch.16.51-52

<sup>b</sup>Ex.23.7 ; Deuté.25.4 ; 2Sam.15.4 ; 1Rois.8.32 ; 2Chron.6.23 ; Job.27.5 ; Ps.82.3 ; Prov.17.15 ; Es.1.8 ; 5.23 ; 53.11 ; Dan.12.3



tout autre sens que celui de *déclarer* juste est absurde. Ainsi des autres. Dans le douzième passage seul, [Dan.12.3](#), le mot *peut* être compris soit dans le sens de *rendre juste*, soit dans celui de *présenter comme juste*. (Les LXX traduisent tout différemment et sans employer le mot δικαιῶν.).

C'est sur ce sens presque, constant du verbe *tsadak* au pihel et à l'hiphil que s'est formé l'emploi du mot δικαιῶν, *justifier*, chez Paul et les autres écrivains du N. T. Car ce mot δικαιῶν est l'expression par laquelle le mot hébreu était régulièrement rendu par les LXX<sup>a</sup>.

L'usage du mot δικαιῶν, *justifier*, dans le N. T. est constaté surtout par les passages suivants :

- [Rom.2.13](#) : il s'agit du jugement dernier ; à ce moment-là on n'est pas *rendu*, mais *reconnu* et *déclaré juste*.
- [3.4](#) : il s'agit de Dieu ; Dieu n'est pas *rendu*, mais *reconnu* ou *déclaré juste* par l'homme.
- [3.20](#) : être justifié *devant Dieu*, ne peut signifier : être *rendu juste par Dieu* ; le terme *devant Dieu* implique le sens juridique.
- [4.2](#) : être justifié *par les œuvres* ; cette locution n'a de sens que dans l'acceptation juridique du mot *justifier*.
- [1Cor.4.4](#) : Paul n'est conscient d'aucune infidélité ; mais pour tout cela *il n'est pas encore justifié* ; impossible d'appliquer ici un autre sens que le sens juridique.

Que l'on veuille bien consulter encore :

- [Matth.11.19](#) et [Luc.7.35](#) : « la sagesse [de Dieu] a été *justifiée* par ses enfants » ;
- [Luc.7.29](#) : les péagers *ont justifié* Dieu ;
- [Matth.12.37](#) : « par tes paroles tu seras *justifié* et par tes paroles tu seras *condamné* » ;

---

<sup>a</sup>Les LXX emploient quelquefois δικαιῶν là où se trouve en hébreu quelque autre verbe, et, dans ces cas-là, 8 fois dans le sens strictement juridique, 7 fois, comme dit Morison, dans un sens demi-juridique. Une seule fois ils l'emploient dans le sens de *purifier*. [Ps.73.13](#) : « J'ai purifié (*ziqqiti*) mon cœur (δικαίωσα τὴν καρδίαν μου). » C'est le seul cas où δικαιῶν ait ce sens chez les LXX dans tout l'A. T.

- [Luc.10.29](#) : « lui voulant *se justifier* » ;
- [Luc.16.15](#) : « vous êtes ceux qui *vous justifiez vous-mêmes* » ;
- [Luc.18.14](#) : le péager *justifié* ;
- [Act.13.39](#) : « être *justifié des choses* dont on n’a pas pu être justifié par la loi » ;
- [Jacq.2.21,24,25](#) : être *justifié par les œuvres*.

Il n’y a pas un seul de ces passages auquel puisse convenir l’idée d’une *communication intérieure* de justice. On a cité quelquefois en faveur de ce sens la parole [1Cor.6.11](#). Si on a soin d’expliquer ce passage d’après le contexte [1Cor.6.1-10](#), on verra bien qu’il ne fait point exception à l’usage constant du N. T., tel qu’il résulte de la totalité des passages que nous venons de citer<sup>a</sup>.

Nous prions le lecteur de peser en outre les observations suivantes : 1° L’expression de *justice de Dieu* forme [1.17-18](#) le pendant de celle de *colère de Dieu*. Or, comme ce second terme renferme l’idée de condamner, de *déclarer* mauvais et de *traiter* comme tel, mais non de *rendre* mauvais, le premier doit exprimer l’idée de déclarer juste et de traiter comme tel, mais non de *rendre* juste (saint). — 2° [4.3](#), Paul fonde sa doctrine de la justification sur la parole de Moïse [Gen.15.6](#) : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à (*compté comme*) justice. » On voit qu’il s’agit ici, non d’une communication intérieure de justice par l’Esprit qui sanctifie, mais d’une imputation juridique par laquelle Dieu attribue à la foi d’Abraham la valeur d’une vie parfaitement juste. — [5.9-10](#), Paul oppose à la *justification* actuelle du croyant par le *sang* de Christ son affranchissement de la colère finale par la participation à la vie de Christ. Est-il possible de distinguer plus nettement que par ce contraste des deux résultats indiqués, l’acte par lequel Dieu *justifie* et *réconcilie* de celui par lequel il *sanctifie* et *sauve* définitivement ? — Le terme même de *foi*, par lequel Paul désigne le moyen subjectif de la justification, s’applique certainement mieux à l’acceptation d’un fait objectif

<sup>a</sup>Il ne resterait à citer, pour avoir la liste complète, que [Rom.6.7](#) ; [8.30,33](#) ; [Gal.2.16-17](#) ; [3.8,11,24](#) ; [5.4](#). Le premier de ces passages est obscur ; mais en tout cas le sens de *rendre juste* intérieurement est inapplicable.

tel que l'œuvre expiatoire de Christ et la promesse de pardon que Dieu y attache, qu'à un acte intérieur de Dieu pour transformer l'âme. — Enfin la structure de l'épître aux Romains repose sur la distinction tranchée que nous constatons entre la justification et la sanctification. Pourquoi, si Paul faisait consister la justification de l'homme dans la vie nouvelle que Dieu lui communique, renverserait-il dans notre épître l'ordre seul naturel en ce cas, et ne commencerait-il pas l'exposé du salut par ce que nous lisons au ch. 6 sur la communion mystique que la foi établit entre le croyant et le Christ mort et ressuscité? A quoi bon les cinq premiers chapitres sur la justification? Cette marche s'explique au contraire tout naturellement si Paul envisage la justification comme la sentence qui place le croyant dans la position d'un juste par rapport à Dieu, ou, comme dit Hofmann, qui fait que l'homme a maintenant Dieu pour lui, et non contre lui. Car par cette nouvelle relation est rendue possible la communication du Saint-Esprit, ce lien vivant par lequel le fidèle est enté en Christ mort et ressuscité et prend part spirituellement à sa mort au péché et à sa vie pour Dieu. La notion de la *justification forensique* — expression de M. Sabatier — n'a donc pas été, comme le croit cet écrivain, « élaborée par la scolastique du moyen-âge<sup>a</sup> » Elle est à la fois plus vieille et plus nouvelle ; plus vieille, puisque, si elle existait encore au moyen-âge, c'était comme héritage de saint Paul, et plus nouvelle, puisqu'il a fallu Luther et la Réformation pour la rendre à l'Eglise, à qui la scolastique du moyen-âge l'avait enlevée en y substituant le mérite des œuvres, qui est son contraire.

Le Concile de Trente a élevé au rang de doctrine officielle de l'Eglise catholique cette définition : « La justification n'est pas seulement la rémission des péchés, mais aussi la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par l'acceptation volontaire de la grâce. » Par là elle n'a fait que consacrer l'œuvre de la théologie scolastique, et M. Sabatier, en définissant la justification : « la création de la vie spirituelle, » suit précisément

---

<sup>a</sup>L'Apôtre Paul, 2<sup>e</sup> éd., p. 276.

les traces des docteurs du moyen-âge qui ont préparé cette décision du concile de Trente. C'est ce que faisait déjà avant lui M. *Reuss* et ce, que font plusieurs théologiens protestants modernes. Si M. *Sabatier* va jusqu'à dire, en parlant de la justification par voie d'imputation : « Paul n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée<sup>a</sup>, » nous pensons au contraire que tout le poids de la sévérité apostolique serait tombé sur l'altération dont sa pensée est l'objet de la part des auteurs que nous venons de citer.

Il vaudrait mieux déclarer franchement qu'on se sépare de la dogmatique de l'apôtre, que de s'inscrire en faux contre le résultat exégétique le plus évident<sup>b</sup>. L'expérience prouve d'ailleurs qu'une vie chrétienne complètement saine ne peut naître et une sanctification radicale du cœur se produire que lorsque le moi orgueilleux de l'homme a consenti à s'anéantir en acceptant de de Dieu la justice imputée, désignée par le terme *δικαιοῦν*, *justifier*, et qui va être exposée depuis le v. 21 à 5.11. — Sur l'élément juridique dans la relation de l'homme avec Dieu, voir à 3.25-26.

## DEUXIÈME SECTION (3.21 À 5.11)

### LA JUSTIFICATION PAR LA FOI, ACQUISE AU MONDE ENTIER

Trois idées principales sont développées dans cette section, pendant de la précédente :

1. Paul décrit le *fait historique* par lequel la justification par la foi a été une fois pour toutes acquise au monde : 3.21-26.
2. Il démontre l'*harmonie* de ce mode de justification avec la révélation de l'A. T. : 3.27 à 4.25.

---

<sup>a</sup>L'Apôtre Paul, p. 276.

<sup>b</sup>M. Schegg, partant du point de vue catholique, se réjouit au contraire de nous voir revenir peu à peu au dogme de son Eglise, par le lien étroit que nous reconnaissons entre la sanctification et le salut final (*Litterarische Rundschau*, 1882, n° 19). Mais il peut voir que nous laissons à d'autres l'honneur qu'il nous attribue de passer avec armes et bagages au dogme catholique.

3. Il démontre le *maintien* de cette justification jusque dans le jugement même : 5.1-11.

C'est ainsi qu'à l'ère de la condamnation universelle a succédé celle de la justification universelle.

## MORCEAU 8 : LE FAIT HISTORIQUE SUR LEQUEL REPOSE LA JUSTIFICATION PAR LA FOI. (3.21-26)

1.17, l'apôtre avait indiqué le thème de cette partie : la justification que Dieu donne par la foi à la foi. Pour faire sentir la nécessité de ce moyen de salut extraordinaire, il était remonté à l'état de condamnation dans lequel se trouve le monde (I, 18-111, 20) ; il revient maintenant à son sujet principal. A la révélation de la colère de Dieu dans l'état actuel du monde, il oppose la manifestation de sa grâce dans l'œuvre de Jésus-Christ. Les v. 21 et 22, qui sont le thème du passage suivant, se rattachent donc logiquement à 1.17.

**3.21 Mais maintenant la justice de Dieu a été manifestée sans loi, la loi et les prophètes lui rendant témoignage ; 22 justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ<sup>a</sup> pour tous ceux et sur tous ceux<sup>b</sup> qui croient ; car il n'y a pas de différence ;**

Le δέ, *mais*, oppose à la révélation de la *colère* celle de la *justice*. Comme celle-ci est un fait nouveau dans l'histoire de l'humanité, on peut être

---

<sup>a</sup>Marcion omettait le mot Ἰησοῦ que retranche aussi B.

<sup>b</sup>Les mots καὶ ἐπὶ πάντας sont omis par N A B C P Copt., mais se lisent dans D E F G K L Syr. Vulg. et les Pères.

conduit par là à donner au mot *νυνί*, *maintenant*, un sens *temporel* (Calvin, Tholuck, etc.). Ce mot accentuerait l'opposition entre l'ère ancienne et l'ère nouvelle. Mais la notion de temps n'existe pas dans le v. 20. Il s'agit simplement de l'impuissance de la loi pour justifier. Il y a ainsi entre v. 20 et 21 contraste d'état plutôt que d'époque. Nous préférons donc donner au mot *maintenant* le sens *logique* qu'il a si souvent (7.17; 1Cor.13.13; 14.6, etc.) : « La situation étant telle qu'elle vient d'être exposée (v. 20). » (Ainsi Bèze, de Wette, Meyer, Oltramare, etc.) — Le régime : *sans loi*, est mis en tête, parce que c'est dans cette idée que se concentre le contraste avec l'idée de la justice des œuvres (v. 20). Ce régime dépend du verbe *est manifestée*, et non du mot *justice* (*une justice sans loi*, Augustin). Le sens est celui-ci : La justice de Dieu a été manifestée sans que la loi ait joué aucun rôle dans cette manifestation. L'article devant le mot *loi* est omis pour indiquer que la loi a été exclue, non comme *mosaïque*, mais comme *loi*. Sous l'ancienne économie, la justice était censée arriver aux fidèles par les mille canaux de l'observance légale ; sous la nouvelle, la loi n'a aucune place dans l'offre faite au monde de la justice. — Nous savons ce que Paul entend par *justice de Dieu* : c'est l'état dans lequel Dieu place par rapport à lui-même l'homme que sa sentence déclare juste (voir à 1.17). Ici aussi l'article est omis, comme pour dire : un état comme celui qui est désigné de ce nom. — Les mots *φανεροῦν* et *ἀποκλύπτειν* *manifeste* et *révéler* (1.17), diffèrent à peu près comme les deux termes français. Dans le premier, l'image est celle d'un objet non aperçu, qu'un rayon de lumière fait apparaître ; ce terme se rapporte à la manifestation d'un objet caché, en général. Dans le second, l'image est celle d'un objet tenu derrière un voile et que l'on fait apparaître en levant ce rideau ; ce mot désigne plus spécialement ce qui était caché *en Dieu* et que Dieu fait connaître par révélation (voir Hofmann). Le verbe est ici au *parfait*, tandis que dans le passage semblable 1.17 il était au *présent*. C'est qu'au chap. 1 Paul voulait parler de la révélation permanente du salut par la prédication apostolique, tandis qu'ici le terme *a été manifestée* se rapporte au fait accompli, une fois pour toutes, du sacrifice de Christ (v. 24-27).

Le sens de la seconde partie du verset est celui-ci : « La justice de Dieu a été manifestée sans intervention de loi sans doute, *mais non sans être attestée* par la loi et par les prophètes. » L’Ancien Testament tout entier rend hommage à cette justice d’une nature nouvelle dont la révélation a eu lieu sans coopération de loi. Il n’y a donc pas d’objection à tirer de l’ancienne révélation contre la nouvelle. L’apôtre montrera dans le passage suivant, v. 27 à 4.25, comment a lieu cette attestation de l’Évangile par l’Ancien Testament.

Verset 22<sup>a</sup>. Il avait appelé au v. 21 la nouvelle justice une justice *de Dieu*, en tant que résultant d’un acte divin, non de l’œuvre humaine. Au v. 22, il répète cette expression dans le but de la compléter en exposant le moyen dont Dieu s’est servi pour accomplir ce don (v. 24-27) : « Justice de Dieu, dis-je, *par la foi*... » — Le δέ qui en français ne peut se rendre que par : *dis-je* (*Ostervald, Oltramare*), est explicatif, comme 9.30; Gal.2.2; Philip.2.27, etc. C’est un *scilicet*, à *savoir*. — Le moyen par lequel Dieu justifie l’homme est énoncé sommairement dans ce verset; il sera développé dans les suivants; c’est *la foi en Jésus-Christ*. Le mot *Jésus* était omis par Marcion, peut-être parce que, niant l’humanité réelle de Jésus, cet hérétique n’attachait d’importance qu’à sa dignité de *Christ*. L’omission de ce mot dans B ne suffit pas pour le rendre suspect. — Il y a littéralement : « la foi *de* Jésus-Christ »; ce complément désigne évidemment *l’objet* de la foi comme Marc.11.22; Gal.2.16; Jacq.2.1, etc. Les classiques disent aussi πίστις θεῶν. Il n’y a donc aucune raison d’entendre ce génitif dans le sens de : la foi que Jésus-Christ a eue en Dieu (*Benecke*), ou : la fidélité qu’il a témoignée aux hommes (*Lange*). Le parallèle 1.17 suffit pour écarter de pareilles interprétations. — Il nous paraît manifeste que les mots : *par la foi en Jésus-Christ*, correspondent au régime ἐν πίστει, *par la foi*, 1.17; comme le second régime suivant : *pour tous ceux et sur tous ceux qui croient*, correspond au régime εἰς πίστιν, *pour la foi*. La foi, en effet, a un double rôle dans le fait de la justification : 1° elle remplace l’œuvre et, comme telle, elle est imputée à justice; 2° elle est dans

chaque cas particulier pour l'individu le moyen par lequel il s'empare de cette justice de foi. C'est ce que fait ressortir avec force le régime suivant. — Les mots : καὶ ἐπὶ πάντας, *et sur tous ceux*, manquent dans les quatre plus anciens Mjj. ; mais ils se lisent dans tous les Mjj. des deux autres familles (sauf P). et dans les anciennes Vers. *Meyer* et *Morison* remarquent avec raison que l'on ne comprendrait pas leur interpolation, puisqu'il n'y avait rien dans le régime *pour tous ceux*, qui exigeât une adjonction explicative. On comprend, au contraire, aisément que ces mots aient été omis, soit par confusion des deux πάντας — on sait que le *Sinait.* fourmille de pareilles omissions<sup>a</sup> — soit parce que ce régime paraissait faire pléonasme avec le précédent. Il est très conforme à la manière de Paul d'accumuler ainsi les régimes pour exprimer, par un simple changement de préposition, les différents aspects du fait qu'il veut décrire. Le εἰς, *pour*, désigne la *destination* générale de cette justice aux croyants ; elle est là *en vue d'eux*. Le ἐπὶ *sur*, se rapporte à l'*application* réelle de ce don, dès qu'un croyant se rencontre ; comme si Paul disait : « Cette justice de Dieu, il l'envoie *pour* toi afin que tu y croies ; et elle repose *sur* toi dès que tu crois. » Comp. *Philip.3.9.* *Théodoret*, *Bengel*, etc., ont pensé que le régime *pour tous ceux* s'appliquait aux Juifs, et le régime *sur tous ceux*, aux païens. Mais il importait précisément à l'apôtre de faire disparaître ici toute autre qualité que celle de croyant. Celle même raison nous empêche aussi d'admettre l'explication de *Morison* qui, à l'exemple de *Wetstein*, *Flatt*, *Stuart*, met une virgule après εἰς πάντας, *pour tous* ; ce qui signifierait : *pour tous les hommes*, absolument parlant, indépendamment de la foi, en ce sens que la *destination* de cette justice est universelle. Ainsi le participe, *ceux qui croient* ne s'appliquerait plus qu'au second. *tous*, en ce sens que, si l'offre de la justice est faite à tous les *hommes*, elle ne se réalise que pour tous les *croyants*. Mais dans ce sens le second *tous* n'eût pas été nécessaire ; et surtout nous verrons au v. 25 que, dans la pensée de Paul, le décret rédempteur implique dès l'abord la

<sup>a</sup>Tischendorf, dans la 8<sup>e</sup> édition, a cédé à l'autorité de ce Ms. et retranché ces mots qu'il avait conservés dans la 7<sup>e</sup>.



condition de la foi. — Ces deux régimes accentuent énergiquement l'universalité de la justification comme pendant de celle de la condamnation (v. 19) : « destinée à tous ceux et accordée à tous ceux qui croient. » *Klostermann* fait dépendre ces deux régimes du verbe principal *a été manifestée*. Dans ce cas, le εἰς se comprendrait à la rigueur, mais non le ἐπί; et le verbe est séparé de ces deux prépositions par trop d'idées intermédiaires. — Pour déclarer juste, Dieu ne demande donc pas : Es-tu Juif ou païen ? As-tu ou non obéi à une loi ? Mais : Crois-tu en Jésus-Christ ? — Il faut maintenant préciser cet objet de la foi qui justifie. Avant de le faire v. 24-26, l'apôtre rappelle encore une fois et résume dans le v. 23 le contenu de toute la section précédente :

Verset 22<sup>b</sup>. Il n'y a pas deux chemins, celui de l'œuvre et celui de la foi. Le premier est fermé pour tous, même pour les Juifs ; le second est ouvert à tous, même aux païens.

L'ancienne version de Genève, *Ostervald, Martin*, font rentrer le v. 23 dans le v. 22 et ne comptent ainsi que 30 versets, au lieu de 31, dans ce chapitre. Par ce changement, on a cherché à faire du v. 23 une simple parenthèse, et cela afin de relier directement le partie, *étant justifiés* (v. 24) avec le v. 22, ce qui, comme nous le verrons, est vrai logiquement. — *Pas de différence* : quant au moyen de justification. Pourquoi ? Le v. 23 le dit : parce qu'il n'y en a pas quant à la condamnation.

### 3.23 car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ;

En disant ἥμαρτον, *ont fait acte de péché*, l'apôtre ne tient pas compte de la question de savoir s'ils ont agi ainsi une ou cent fois. Il y a eu péché pour tous ; cela suffit pour les priver du titre de justes, et par là de la *gloire de Dieu*. — Καί, *et en conséquence*. — Le verbe ὑστερεῖσθαι, *être privé*, exprime l'idée d'un *déficit*. Ce déficit peut consister soit à se trouver au-dessous du niveau normal, soit à rester en arrière des autres. Ici il faut appliquer le premier sens. Le niveau normal est appelé la *gloire de Dieu*. On

a appliqué ce terme à *l'image de Dieu* selon laquelle l'homme avait été créé et que le péché a effacée en nous (*Calov, Olshausen, Mangold*) ; ou bien on en a cherché l'application dans l'avenir : *la gloire finale* (*Bèze, Morison, Reuss*). *Oltramare* l'applique à un état hypothétique : la gloire qu'aurait procurée aux hommes la justice propre s'ils l'avaient possédée. Il nous paraît aussi naturel, vu le présent ὑστεροῦνται, de penser à l'éclat divin dont rayonnerait actuellement l'existence humaine, si l'homme était avec Dieu dans une relation filiale. Son existence ne serait troublée ni moralement par la souillure du péché, ni physiquement par l'ignominie de la mort. Plusieurs (*Luther, Calvin, Grotius, Tholuck, Lipsius*) pensent à l'absolution ou à l'approbation divine assurée à l'homme innocent. Mais il y aurait plutôt dans ce sens τιμή que δόξα ; (2.10). Le génitif θεοῦ, *de Dieu*, est à la fois celui de la possession et de l'auteur : l'état glorieux que Dieu possède et qu'il communique (voir *Meyer et Hofmann*). Roi déchu, l'homme est privé de sa couronne. — La conséquence de ce déficit de justice et de gloire est énoncée au verset suivant. Ce n'est pas la ruine ; c'est le salut gratuit.

### 3.24 étant justifiés gratuitement, par sa grâce, par la délivrance qui est en Christ-Jésus,

Dans les v. 21 et 22, Paul avait annoncé le sujet nouveau qu'il allait traiter de front : la justification par la foi. Au v. 23, il avait rappelé la présupposition de ce fait, qui a été développée dans toute la section précédente : l'état de condamnation commun à tous les membres de l'humanité. Maintenant il arrive à l'exposé du fait annoncé. Mais, chose singulière, il passe à ce grand sujet, point essentiel de son épître, au moyen d'un simple participe : *étant justifiés*.

*Rückert*, qui ne se gêne pas pour critiquer l'apôtre, trouve que c'est un procédé assez gauche de présenter, sous forme de détermination accessoire, l'idée principale ; il pense avec *Calvin* et d'autres qu'il faut logiquement traduire ce participe comme verbe fini et faire du v. 23 la détermination secondaire : Etant tous également privés de la gloire de Dieu, ils sont

justifiés gratuitement. Plusieurs, comme *Tholuck*, en appellent à une forme assez usitée chez les classiques grecs, d'après laquelle l'idée principale reçoit la place secondaire. *Weiss* rejette avec raison ces expédients et pense que le participe s'explique par le fait que la justification gratuite est la notion exactement correspondante à la privation de la justice, énoncée v. 23. Mais même ainsi cette forme subordonnée, appliquée au fait principal, est encore en droit d'étonner ; et ce n'est pas sans quelque raison qu'*Oltramare* s'est mis en quête d'une explication nouvelle. Il ponctue après le v. 23 et, recommençant une proposition nouvelle avec le participe s'explique par le fait *δικαιούμενοι étant justifiés*, il cherche le verbe principal de la phrase ainsi commencée dans la question du v. 27 : *Où donc est la gloriole ?* en d'autres termes : « Puisque nous sommes justifiés par grâce... , quel droit nous reste-t-il donc de nous vanter ? » L'idée est très ingénieuse, mais insoutenable pourtant. Je ne parle pas de l'incorrection grammaticale dans la relation entre le participe au nominatif (v. 24) et la forme de la question au v. 27. L'apôtre n'a pu oublier, comme on le prétend, la manière dont il avait commencé la phrase. Une difficulté plus grave, c'est que par là l'exposé solennel de l'œuvre de Christ pour le salut du monde (v. 25 et 26) n'est plus que comme incidemment interjeté. Ce qui enfin rend cette construction entièrement inadmissible, c'est que la principale : *Où donc... ?* que l'apôtre devait avoir déjà dans sa pensée au commencement de la phrase, suppose le sujet de la justification complètement traité, tandis qu'il va seulement être abordé dès le v. 24. Pour expliquer cette forme de participe qui étonne au premier coup d'œil, il suffit de se rappeler que l'idée de la justification avait été positivement *annoncée* v. 21 et 22 et que Paul peut par conséquent y revenir maintenant, après l'espèce de parenthèse formée par le v. 23, comme au fait à *l'exposé* duquel il va passer. Cette construction se comprendra plus facilement encore, si on fait porter le participe sur la dernière proposition du v. 22 : *Il n'y a aucune différence*, en appliquant cette parole, comme nous l'avons fait, à l'égalité, non dans le péché, mais dans la justification : « Il n'y a entre eux aucune différence... , étant justifiés

gratuitement. » Cet emploi du *partie*, au nominatif, après une proposition qui comporterait proprement un autre cas, est fréquent chez Paul ; comp. [2Cor.1.7](#) ; [Eph.4.2](#) ; [Col.2.2](#) (vraie leçon), etc. Weiss observe avec raison qu'il est impossible, d'après tout ce qui suit, d'entendre le mot *justifiés* d'une autre justice que la justice *imputée*. C'est ce que reconnaît aussi *Klostermann*, lui qui pourtant avait appliqué, v. 21 et 22, le terme *justice de Dieu* à la justice *infuse*. Mais toute différence de sens entre les mots *justice* et *justifiés* est impossible, puisque depuis le v. 24 est développée la notion même de *justice de Dieu* qui avait été posée v. 21 et 22.

L'apôtre détermine d'abord la nouvelle justice au point de vue de son *origine* : *gratuitement, par sa grâce*. Le premier de ces deux termes a une portée négative ; il signifie « par *pur don* » ; il est destiné à exclure toute participation du mérite humain au fait de la justification. Le second indique la source positive de cet état. La position du pronom relève l'idée de l'initiative divine : par *sa* grâce, à *lui*. La justification du pécheur est un acte de la libre bienveillance divine, s'inclinant spontanément vers l'homme, pour lui conférer une faveur. Il n'y a dans l'action justifiante de Dieu aucune obligation ou nécessité aveugle ; il y a l'inspiration libre de la compassion et de l'amour.

De la source, l'apôtre passe au *moyen* : *par la délivrance qui est en Jésus-Christ*. L'étude détaillée, à laquelle se livre *Oltramare* sur les termes ἀπολύτρωσις, ἀπολυτροῦν, a pour résultat, me semble-t-il, de prouver que chez les écrivains grecs ces expressions se rapportent ordinairement, sinon toujours, à une délivrance *par voie de rachat* ou au moyen d'une rançon (λύτρον). Néanmoins, cet auteur pense que ce sens est inapplicable dans ce cas, parce que l'expression « la délivrance qui est en Jésus-Christ » ne pourrait signifier que : « la délivrance que Jésus-Christ nous accorde en exigeant lui-même de nous une rançon. » Mais cette paraphrase n'est nullement nécessaire. Pourquoi ne pas expliquer : « la délivrance qui est le prix de la rançon offerte pour nous par Jésus-Christ » ? L'expression de l'apôtre

comporte donc fort bien le sens de : « délivrance *par rachat*. » Ce sens est conforme à d'autres passages, tels que [Matth.20.28](#) et [1Tim.2.6](#), où l'apôtre applique au sang de Christ les termes de λύτρον ou d'ἀντίλυτρον (*rançon*). Nous ne voulons assurément, point nier que le mot ἀπολύτρωσις ne soit employé fréquemment dans le N. T. dans le sens de délivrance, en général, sans la notion de rachat ; ainsi [8.23](#) ; [1Cor.1.30](#) ; [Eph.1.14](#), etc. Mais, d'autre part, la notion de rachat est familière à l'esprit des apôtres ; comp. [1Cor.6.20](#) ; [7.23](#) ; [Gal.3.13](#) ; [1Pierre.1.18](#) ; et, comme l'observe *Weiss*, le moyen de la délivrance étant d'après v. 25 *le sang de Christ*, il est naturel d'y voir, ici aussi bien qu'[Eph.1.7](#) et [Col.1.14](#), le prix du rachat. A qui a été payée cette rançon ? Il est évident, que ce ne peut être qu'à celui envers qui nous étions redevables d'une peine à subir (ὑπόδικοι, v. 19), ainsi à Dieu lui-même. Si l'on objecte que dans ce cas ce serait Dieu qui se paierait à lui-même la rançon, l'apôtre connaît, aussi bien, que nous, cette contradiction apparente, et elle ne l'arrête point. Car il dit lui-même [2Cor.5.19](#) : « Dieu était en Christ, *réconciliant* le monde *avec lui-même*. » *Klostermann* explique cette notion de délivrance par une allusion à l'année de jubilé, chez les Juifs, où ceux qui s'étaient vendus comme esclaves recouvraient leur liberté le premier jour de l'année. Ce rapport est ingénieux, mais rien dans le passage suivant ne nous paraît le justifier. — Le terme de *Christ* est placé avant celui de *Jésus* ; d'abord l'office de médiateur (*Christ*) qui se rattache directement au fait de la délivrance ; puis le personnage historique qui a réalisé cet office (*Jésus*). — Il faut expliquer maintenant en quoi a consisté l'œuvre par laquelle ce Christ-Jésus a obtenu la délivrance de l'humanité. C'est ce que fait l'apôtre dans les v. 25 et 26, développant ainsi les mots du thème, v. 22<sup>a</sup> : *justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ*.

**3.25 qu'il avait établi à l'avance comme moyen de propitiation par la<sup>a</sup> foi en son sang, pour la démonstration de sa justice à cause de la tolérance exercée à l'égard des manquements précédents 26 durant la**

<sup>a</sup> N G D F G omettent της devant πιστεως.

**patience de Dieu, pour la démonstration<sup>a</sup> de sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit juste et justifiant celui qui est de la foi en Jésus<sup>b</sup>.**

Ce n'est pas sans raison que l'on a appelé ces deux versets « la moëlle de la théologie ». *Calvin* déclare « qu'il n'est probablement pas dans toute la Bible un passage qui expose d'une manière plus approfondie la justice de Dieu en Christ ». Et cependant il est si court que tout est déjà dit, quand il semble à peine que l'exposé commence, tant les pensées les plus décisives sont concentrées en peu de lignes ! C'est bien, comme l'a dit *Vitringa*, « le bref sommaire de la sagesse divine.<sup>c</sup> »

Déjà dans les mots : *par sa grâce*, v. 24, Paul avait fait entendre que l'initiative de l'œuvre rédemptrice appartenait à la charité divine. Il fait ressortir plus clairement encore cette pensée par l'expression : ὃν προέθετο, qu'il avait destiné ou établi à l'avance. Le salut du monde n'a pas été arraché à Dieu par la médiation du Christ. C'est Dieu qui est l'auteur de cette médiation. La même pensée se retrouve [2Cor.5.18](#) : « Tout cela vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ, » et [Jean.3.16](#) : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. » Ce point ne doit pas être négligé dans l'idée que l'on se fait de l'expiation. — Le verbe προτιθέναι, si l'on prend la préposition πρό au sens local, signifiera : *placer*

<sup>a</sup> N A B C D P lisent την devant ενδειξιν.

<sup>b</sup> D E L lisent Ιησοου au lieu de Ιησου. — Ιησου est omis dans F G It<sup>aliq</sup>.

<sup>c</sup> Qu'il nous soit permis de rapporter ici, d'après M. *Morison*, une expérience de l'illustre poète anglais Cowper, propre à donner une impression de la richesse de ce passage. C'était au moment où Cowper était réduit à un désespoir presque complet. Il s'était longtemps promené dans sa chambre dans une profonde agitation. Il vint enfin s'asseoir près de sa fenêtre, et, voyant là une Bible, il l'ouvrit pour essayer d'y trouver quelque consolation et quelque force. « La parole que je rencontrai, dit-il, fut le v. 25 du chap. 3 de l'épître aux Romains. En le lisant je reçus immédiatement la force de croire. Toute la plénitude des rayons du Soleil de justice tomba sur moi ; je vis la pleine suffisance de l'expiation que Christ avait accomplie pour mon pardon et mon entière justification. En un instant je crus et reçus la paix de l'Évangile. » « Si, ajoute-t-il, le bras du Tout-Puissant ne m'eût soutenu, je crois que j'aurais été submergé par la gratitude et par la joie ; mes yeux se remplirent de larmes ; les transports suffoquaient ma voix. Je ne pouvais que regarder au ciel dans une crainte silencieuse, inondé d'amour et de surprise. Mais il vaut mieux décrire l'œuvre du Saint-Esprit par ses propres paroles : C'était « la joie ineffable et glorieuse (1Pierre.1.8). » (*Vie de Cowper*, par *Taylor*.)

*devant* ou *en avant* ; en spectacle public. Si on donne à cette préposition le sens temporel, *avant*, le verbe prendra le sens de : *poser devant soi* ; d'où *se proposer à l'avance*. L'on peut citer en faveur de l'un et de l'autre sens de nombreux exemples dans le grec classique. Le second sens existe seul dans le N. T. ; comp. Rom.1.13 ; Eph.1.9, etc. et l'emploi fréquent du mot πρό-θεσις pour désigner le *plan éternel* de Dieu (8.28 ; 9.11 ; Eph.1.11 ; 3.11 ; 2Tim.1.9, etc.) ; voir aussi Act.27.13. En faveur du premier sens, on ne peut citer que l'expression technique, tirée des LXX, ἄρτοι τῆς προθέσεως, *pains de proposition* (Matth.12.4 et parall. ; Hébr.9.2). Si nous appliquons ici ce sens, l'apôtre déclare « que Dieu a exposé publiquement Jésus comme moyen propitiatoire. » Cet acte de présentation publique pourrait se rapporter à l'exposition de Jésus sur la croix, ou bien aussi à la proclamation de sa mort par la prédication apostolique. La forme moyenne προέθετο, il a exposé *pour soi-même*, s'expliquerait dans ce cas par le régime suivant : « pour la démonstration *de sa justice*. » Ce sens n'est pas impossible. Il est adopté par la Vulgate, Luther, Bengel, Tholuck, de Wette, Philippi, Meyer, Hofmann, Morison, Weiss, etc. Le rapport de ce verbe ainsi compris à l'idée suivante : « pour la *démonstration* de sa justice, » peut parler en sa faveur. Mais le sens constant des mots προτιθέναι et πρόθεσις dans le N. T. parle fortement pour l'autre explication : *se proposer* ou *déterminer à l'avance*, qui convient peut-être encore mieux au contexte. Le long temps, pendant lequel Dieu a laissé passer le péché sans en tenir compte (semblait-il), va être opposé au moment décisif où il a accompli l'expiation universelle et valable pour tous les temps. On comprend que, dans cet ordre d'idées, l'apôtre relève expressément l'idée que, *dès avant le temps*, Dieu avait désigné la victime au moyen de laquelle il accomplirait, au moment fixé, le grand sacrifice expiatoire qui mettrait en évidence sa justice si longtemps voilée. Il y a donc contraste entre le προ, *à l'avance*, et le *dans le temps présent*, v. 26. Ainsi placé en tête de tout, le passage, ce mot : *établi à l'avance*, fait bien ressortir l'incomparable gravité de l'œuvre qui va être décrite. La forme moyenne du verbe se rapporte à la résolution *intérieure* de Dieu : il avait déterminé à l'avance vis-à-vis

de lui-même. Ce sens est celui des anciens interprètes grecs, *Chrysostome*, *Œcuménius*, *Théophylacte*, et de plusieurs modernes, entre autres *Fritzsche* et *Oltramare*. — Le mot ἱλαστήριον, *propitiatoire*, appartient à cette foule d'adjectif grecs, dont la terminaison (ήριος) signifie : *qui sert à*. Le sens est donc : « qui sert à rendre propice, favorable. » Le verbe ἱλάσκεσθαι correspond chez les LXX *kipper*, pihel de *kaphar*, *couvrir*. Appliqué à la notion de *péché*, ce pihel peut avoir un double sens : ou bien celui de *pardonne* — le sujet est alors l'*offensé* qui couvre à ses propres yeux le péché pour ne plus le voir, par ex. [Ps.65.4](#) ; — ou bien celui d'*expier* — le sujet est alors la *victime* qui par son sang couvre (*efface*) le péché, afin que le juge ne le voie plus, par ex. [Ex.29.36](#). Dans le N. T. ce verbe se présente deux fois : [Luc.18.13](#), où le péager dit à Dieu : ἱλάσθητι, *rends-toi propice* envers moi ; ce qui équivaut à : *pardonne-moi* ; et [Hébr.2.17](#) : εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας, *pour expier les péchés du peuple*. Nous retrouvons ainsi dans ces deux passages les deux acceptions de ce terme dans l'A. T. Le verbe ἱλάσκεσθαι vient probablement de l'adjectif ἱλαος, *favorable, propice*, qui est en rapport avec ἔλεος ; *miséricorde*. Pour expliquer le mot ἱλαστήριον dans notre texte, un grand nombre d'interprètes, *Origène*, *Théophylacte*, *Erasme*, *Luther*, *Calvin*, *Grotius*, *Vitringa*, et parmi les modernes, *Olshausen*, *Tholuck*, *Philippi*, etc., ont cru devoir recourir au sens technique qu'il a dans les LXX et [Hébr.9.5](#), où il désigne le *propitiatoire* ou couvercle de l'arche de l'alliance. Le substantif sous-entendu avec cet adjectif ainsi compris est ἐπίθεμα, *couvercle*, qui se trouve quelquefois joint à l'adjectif, par ex. [Ex.25.17](#). On sait que le grand-prêtre au jour des expiations oignait ce couvercle du sang de la victime ([Lév.16.14](#) et suiv.). C'est par cette raison qu'il serait envisagé ici par Paul comme le type de Christ dont le sang répandu couvre le péché du monde. Nous ne croyons pas cette interprétation admissible :

1. S'il s'agissait réellement ici d'un objet déterminé, connu et unique, comme le couvercle de l'arche, l'article τὸ ne pourrait manquer.
2. L'épître aux Romains n'est pas un livre qui se meuve, comme l'épître



aux Hébreux, dans le symbolisme lévitique ; rien n’y prépare l’application de ce terme à un objet du culte Israélite.

3. Gess observe avec raison que, si ce type eût été familier à saint Paul, on devrait le retrouver ailleurs dans ses lettres, et que, s’il ne l’était pas, l’expression aurait été inintelligible pour ses lecteurs.
4. A tous égards l’image serait étrange. Quelle comparaison que celle de Jésus-Christ crucifié avec un meuble du tabernacle, d’autant plus que, comme l’observe *Oltramare*, l’efficace expiatoire n’est jamais rapportée au couvercle de l’arche, mais uniquement à l’aspersion du sang sur ce couvercle.
5. Que l’on donne au verbe προέθετο celui des deux sens que l’on voudra, l’image du propitiatoire ne peut convenir. Dans le sens *d’exposer publiquement*, il y a contradiction entre cette idée de publicité et le rôle assigné au propitiatoire dans le culte juif ; car cet objet restait caché dans le sanctuaire ; le grand-prêtre seul pouvait le contempler, et cela une fois l’an seulement et à travers un nuage de fumée. Que si l’on explique le verbe dans le sens que nous avons admis, celui *d’établir à l’avance*, il est plus impossible encore d’appliquer cette idée d’un dessein éternel, soit à un objet matériel, comme le propitiatoire lui-même, soit à sa relation typique avec J.-Christ.

Il faut donc entendre le mot ἱλαστήριον dans un sens très large : *moyen de propitiation*. Plusieurs précisent davantage et traduisent : *victime de propitiation*, en sous-entendant comme substantif le mot θύμα (*victime*). Mais ce sens ne paraît pas suffisamment démontré par les exemples fréquemment cités ; voir la critique qu’en fait *Morison*. Le commentateur anglais voit lui-même dans ce mot ἱλαστήριον un adjectif *masculin*, s’accordant avec le relatif ὅν : « Jésus-Christ que Dieu a présenté comme *faisant propitiation*. » C’est l’interprétation de la Péschito, *Thomas d’Aquin*, *Erasme*, *Mélancton* ; elle est admissible. Mais Paul n’eût-il pas plutôt employé dans ce sens le substantif masculin ἱλαστής ? L’on rencontre bien le pluriel neutre ἱλα-

στήρια, jamais le masculin ἱλαστήριοι. Nous nous rangeons donc à l'interprétation généralement admise qui fait du mot ἱλαστήριον un substantif neutre (originellement le neutre de l'adjectif ; comp. les termes semblables σωτήριον, χριστήριον, etc.). Quant à l'idée de sacrifice, si elle n'est pas dans le mot lui-même, elle résulte de l'expression suivante : *par son sang*. Car qu'est-ce qu'un *moyen de propitiation dans lequel interviennent le sang*, si ce n'est un sacrifice ? — On peut objecter que, si, comme il vient d'être dit, c'est Dieu lui-même qui établit *par sa grâce* ce moyen de pardon, la grâce est supposée acquise antérieurement au moyen qui doit la procurer. Cette objection repose sur l'idée que l'expiation est destinée à faire naître dans le cœur de Dieu un sentiment qui n'y était point. Mais les éléments qui constituent le sentiment divin envers la créature sont éternels. L'expiation n'a pas pour but d'en faire surgir un nouveau ; elle doit seulement produire un changement tel dans la relation entre Dieu et la créature, que Dieu puisse déployer envers l'homme pécheur l'un des éléments de sa nature, au lieu de tel autre. Par suite de l'œuvre expiatoire, l'amour divin, dont la manifestation était comprimée, peut se déployer, et cela non seulement sous la forme de la *compassion*, mais sous celle de la *communion intime*. Comme le dit Gess : « L'amour divin se manifeste d'abord dans le don du Fils, afin de pouvoir se répandre ensuite par le don de l'Esprit. » Il y a donc en Dieu : 1° l'amour qui précède la propitiation et qui la fonde ; 2° l'amour tel qu'il se déploie, une fois la propitiation opérée.

Le régime διὰ [τῆς] πίστεως, *par la foi*, manque dans l'*Alex.*, ce qui ne suffit pas pour le rendre suspect. Cinq Mjj. (alex. et gréco-lat.) omettent l'article τῆς (*la*), devant le mot *foi*. Il a probablement été ajouté pour donner à la notion de *foi* un sens plus précis : *la* foi bien connue en Jésus. Mais ce n'était pas sur telle ou telle foi déterminée que l'apôtre voulait insister ici ; c'était sur l'idée générale de *foi*, en opposition à celle d'œuvre. — De quoi dépend le régime : διὰ πίστεως, *par foi* ? Suivant plusieurs anciens et *Philippi* : du verbe *il a exposé* ou *établi*. Mais il est difficile de concevoir

quelle relation logique il peut y avoir entre l'une ou l'autre de ces idées verbales et un régime tel que *par la foi*. Ce régime ne peut dépendre que du mot ἱλαστήριον : « Dieu a établi à l'avance Jésus comme *moyen de propitiation par la foi*. » Cette idée est importante : l'efficacité du moyen objectif a été liée dès l'abord par le décret divin à la condition subjective de la foi. L'élément de l'appropriation personnelle fait partie intégrante du décret éternel d'amnistie, de la πρόθεσις. C'est ce qu'exprimera plus tard cette parole : οὓς προέγνω... ; « ceux qu'il a préconnus comme siens (par la foi), il les a aussi prédestinés (8.29) ». — Il n'y a aucune raison valable pour briser, avec *Klostermann*, le fil de la phrase en faisant des mots : « moyen propitiatoire par la foi, » une parenthèse. — Le régime : *en son sang*, est rattaché par la plupart des commentateurs (*Luther, Calvin, Olshausen, Tholuck, Morison*) au mot *foi* : « par la *foi en son sang*. » Comp. Eph.1.15. Plusieurs, *Bengel, Meyer, Lipsius, etc.*, préfèrent le faire dépendre du verbe : « qu'il a exposé tout couvert de son sang » ou ce établi d'avance au moyen de son sang. » Dans les deux sens, l'expression est peu naturelle, dans le premier à cause de son pathos, dans le second à cause de sa dureté (établir dans ou par le sang !). Dans la 1<sup>re</sup> édition j'avais envisagé les deux régimes *par la foi* et *en son sang* comme deux déterminations (parallèles) de ἱλαστήριον : comme moyen de propitiation *par la foi* (condition subjective) et *en son sang* (condition objective). Mais, comme l'observe *Oltramare*, le régime *en son sang* eût, dans ce sens, été placé le premier, pour le rattacher plus directement à l'idée de propitiation. Il faut donc s'en tenir à la première explication et le faire dépendre du mot *foi*. C'est *au sang* que la foi s'attache pour saisir la propitiation que Christ lui apporte. — D'après Lévi.17.11, l'âme, le principe de vie, est dans le sang. Le sang qui s'écoule, c'est la vie qui s'exhale. Or, le pécheur volontaire a mérité de perdre la vie dont il use pour se révolter contre celui qui la lui donne. De là la sentence : « Au jour que tu pécheras, tu mourras. » Chaque acte de péché devrait donc, en droit strict, être suivi de la mort immédiate de son auteur par l'effusion de son sang. C'est ce qui a effectivement lieu pour lui *en Christ*, dès qu'il croit

au but divin de sa mort. Il n'est pas question ici de l'efficace de cette mort pour le renouvellement moral de l'homme (*Reuss*) ou pour la *destruction* du péché (*Sabatier*, p. 279). C'est depuis le ch. 6 que cette nouvelle idée sera développée. D'autre part, cette expression : « comme moyen de propitiation par la foi en son sang. . . , » ne renferme pas non plus l'idée d'une *équivalence quantitative* entre le sang versé et la peine méritée par les coupables. L'apôtre dit seulement par là quel a été le moyen employé : « Christ par la foi en son sang. » Dans les paroles suivantes, il explique le but en vue duquel Dieu a choisi ce moyen : *pour la démonstration de sa justice*.

L'expression de *démonstration* est remarquable. Elle ne signifie pas positivement : « pour la *satisfaction* de sa justice. » Dieu pourrait certainement manifester sa justice en la satisfaisant ; mais il peut employer pour la démontrer un moyen qui le dispense de la satisfaire. — Le terme de *justice de Dieu* ne peut désigner ici, comme le veulent *Luther, Mangold, Oltramare*, etc., la justice de la loi. Le terme qui conviendrait dans ce cas, ne serait pas celui d'ἐνδειξις, *démonstration*, mais, comme au v. 21 et 1.17, ceux de φανέρωσις ou d'ἀποκάλυψις ; *manifestation* ou *révélation*. Il s'agit ici de la justice comme d'un attribut divin longtemps voilé, de cette perfection du caractère divin qui réclame la manifestation du courroux de Dieu contre le péché par le châtement. Ce qui le prouve, c'est la suite : « à cause de la tolérance dont Dieu avait usé envers les manquements antérieurement commis, » tolérance qui paraissait à la terre un démenti formel donné à la justice divine. Voilà pourquoi, au moment du pardon surtout, une démonstration de la justice divine a été nécessaire. — Il n'est donc pas possible non plus de donner au mot *justice de Dieu* les sens de *bonté* (*Théodoret, Abélard, Grotius, Semler*, etc.), de *véracité* ou de *fidélité* (*Ambroise, Bèze, Turretin*), ou de *sainteté* (*Nitzsch, Néander, Hofmann*). La langue grecque et le vocabulaire de Paul, en particulier, ont des termes spéciaux pour exprimer chacun de ces attributs : χρηστότης (*bonté*), ἀλήθεια (*véracité*), πίστις (*fidélité*), ἁγιωσύνη (*sainteté*). Et dans le cas présent, c'est une autre idée

que Paul veut exprimer. La justice a pour tâche de maintenir dans l'univers le *droit* de chaque être, avant tout celui de Dieu même, en bénissant l'être qui respecte l'ordre, en réprimant par un châtiment celui qui le viole. Cet attribut appartient à l'essence de Dieu, qui est l'amour absolu du bien, la *sainteté* (Es.6.3 : « Saint, Saint, Saint... »). Et le *bien*, c'est l'ordre, la relation normale entre tous les êtres libres. La *justice* est donc une virtualité éternellement latente dans la sainteté ; elle passe à l'état actif avec l'apparition de la créature *libre*. Car du fait de la liberté découle la *possibilité* du désordre. Et en face du désordre, le seul moyen pour Dieu de maintenir l'ordre sans supprimer la liberté, c'est le châtiment. Le châtiment est l'ordre dans le désordre. C'est le désordre du péché rendu sensible, comme tel, à la conscience du pécheur, par le moyen de la souffrance. Ainsi s'explique la notion de la *justice de Dieu*, si souvent proclamée dans l'Écriture (Jean.17.25 ; 2Thess.1.5 ; 2Tim.4.8 ; Apoc.16.5 ; 19.2,11), etc. ; et surtout Rom.2.5 et suiv., où l'on voit la δικαιοκρισία, le *juste jugement*, répartir entre les hommes la *colère* et la *tribulation* (v. 8-9), la *gloire* et la *paix* (v. 7, 10). — Ce sens de l'expression *justice de Dieu* dans notre passage répond seul au contexte et particulièrement aux paroles suivantes : *à cause de la tolérance exercée à l'égard des péchés précédents*.

Dieu avait déclaré que la mort est le châtiment dû au péché (Gen.2.17). Or, depuis 4000 ans, le spectacle offert par l'humanité à tout l'univers moral (comp. 1Cor.4.9) semblait contredire cette menace. A l'exception de quelques grands exemples de châtiment, la justice divine semblait dormir ; plusieurs se demandaient même si elle existait. On péchait ici-bas, et pourtant l'on vivait. On péchait encore, et l'on arrivait en paix à la blanche vieillesse !... Où était donc le *salair*e du péché ? C'est cette impunité relative qui a rendu nécessaire, dans la plénitude des temps, une solennelle manifestation de la justice. — Un grand nombre d'interprètes ont faussé le sens de ce passage, en donnant au mot πᾶρεσις que nous avons traduit par *tolérance*, le sens de *pardon* (Origène, Luther, Calvin, Calov, voir aussi la trad. de Genève de

1557, et à sa suite *Ostervald, Reuss* lui-même : « en laissant passer par son pardon. . .

fg). Ils ont confondu le mot *πάρεσις* de *παριέναι*, *prætermittere*, laisser passer, avec *ἄφεσις*, *ἀφιέναι*, *remittere*, relâcher, libérer, pardonner. Ce second substantif désigne le pardon (*Luc.1.77; Act.10.43; Eph.1.7; Hébr.9.22*, etc.) ; le premier, uniquement la tolérance, l'acte de fermer les yeux sur la faute (*ὑπερίδειν Act.17.30*). Ce sens de *παριέναι* ressort clairement des deux passages suivants ; *Sir.23.2* : « de peur que les manquements ne restent impunis (*μὴ παριῶνται τὰ ἁμαρτήματα*) ; » et Xénophon, *Hipparch. VII, 10* : « Il ne faut pas laisser passer impunis de tels manquements (*τὰ οὖν τοιαῦτα ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα*). » Il est remarquable que dans ces deux paroles le péché est désigné par le même mot *ἁμάρτημα* que Paul emploie dans notre passage : le péché sous forme de faute positive, *le manquement*. Le vrai sens du mot *πάρεσις* a été reconnu par *Théodoret, Grotius, Bengel* ; il l'est à peu près universellement aujourd'hui (*Tholuck, Olshausen, Meyer, Fritzsche, Rückert, de Wette, Philippi, Lipsius*, etc.)<sup>a</sup>. La préposition *διὰ* peut ainsi recevoir son vrai sens (avec l'accusatif) : *à cause de*, tandis qu'en donnant à *πάρεσις* le sens de *pardon*, on est forcé de lui donner le sens de *par* qu'elle n'a qu'avec le régime au génitif : « manifestation de sa justice par le pardon des péchés. » — L'idée du passage est celle-ci : Dieu a jugé nécessaire, en raison de l'impunité dont jouissait depuis longtemps cette humanité pécheresse qui s'agitait sur la terre, de manifester enfin sa justice par un acte éclatant ; et il l'a fait en réalisant dans la mort de Jésus le supplice qu'aurait mérité de subir chacun de ces pécheurs. — *Ritschl* qui, en raison de sa théorie sur la justice de Dieu (voir à 1.18), ne pouvait accepter ce sens, a imaginé (II, p. 217 et suiv.) d'opposer la *tolérance* (*πάρεσις*), non à la *punition* méritée par l'homme, mais au *pardon* que Dieu lui a finalement accordé. Jusqu'à Jésus-Christ, Dieu avait *seulement* ou *simplement* usé de

<sup>a</sup>Morison (p. 323) rappelle l'étrange malentendu de Chrysostome, reproduit par Œcumenius, Théophylacte, Photius, d'après lequel *πάρεσις* (proprement : relâchement des muscles) désignerait ici la *paralysie*, la mort spirituelle du pécheur. de là est probablement provenue la leçon *πώρωσις* (Ms. 46).

patience sans pardonner ; mais en Christ, la justice de Dieu (sa fidélité à sauver ses élus) a progressé jusqu'au pardon véritable. Mais ce *seulement*, qui serait nécessaire pour indiquer la gradation de la tolérance au pardon, où est-il (*Gess*) ? Et l'opposé de l'impunité n'est pas le pardon, mais le châtimement (2.4-5) ; comp. le passage parallèle au nôtre, [Act.17.30-31](#) : « Dieu ayant fermé les yeux sur les temps d'ignorance invite maintenant les hommes à se repentir, parce qu'il a établi un jour auquel il doit juger le monde avec justice. » Enfin, comment Paul pourrait-il dire que le pardon final a lieu à cause de la longue impunité précédente ? cette idée ne nous paraît pas logiquement justifiable. *Oltramare* cherche à tourner la chose de cette manière : La simple patience de Dieu n'ayant pas produit la repentance, Dieu a recouru à un autre moyen : la justification par la foi. Mais où est-il dit que, pour vaincre l'impénitence, Dieu ait passé de l'impunité au pardon ? Et les derniers mots : « pour être juste et justifiant. . . , » ne poseraient-ils pas comme but ce qui aurait été donné comme moyen ?

Plusieurs interprètes (*Calov*, p. ex.) rapportent, l'expression de *manquements précédents*, non aux péchés de l'humanité en général avant la venue de Christ, mais à ceux de *chaque croyant* avant sa conversion. Mais le contraste : *dans le temps présent* (au v. 26), ne permet pas ce sens tout individuel. L'époque de la justice est opposée à l'ère de la tolérance. *Philippi* restreint les « manquements précédents » à ceux du peuple juif ; comp. [Hébr.9.15](#) : « les transgressions commises sous la première alliance. » Mais cette application restreinte, qui résulte naturellement du but particulier de l'épître aux Hébreux, ne fait point loi pour l'épître aux Romains. Nous ne pouvons pas davantage accepter l'opinion de *Bèze*, *Cocceius*, *Morison*, qui appliquent d'une manière plus restreinte encore le terme de *manquements précédents* aux péchés des *fidèles* de l'ancienne alliance auxquels Dieu pardonnait déjà dans la prévision du sacrifice de Christ. L'article τῶν (« les manquements ») ne permet pas cette restriction que rien du reste n'appelle dans le contexte. Le sacrifice du Christ ne saurait être expliqué ici par un but si spécial.

Que si l'on demande pourquoi saint Paul ne donne pour raison de ce sacrifice que les péchés *passés* de l'humanité, et non aussi ses péchés à venir, la réponse est celle-ci : Une fois que la justice de Dieu a été démontrée dans le sacrifice de la croix, elle l'est pour tous les temps ; cette démonstration *demeure*. Rien ne peut plus l'effacer de l'histoire du monde, ni de la conscience de l'humanité. L'illusion n'est plus possible : tout péché sera pardonné par la foi à l'expiation — ou jugé !

Envisagé au point de vue exposé ici par l'apôtre, la mort de Jésus est, dans l'histoire de l'humanité, le point lumineux auquel répond, dans la vie d'un pécheur, ce moment, de parfaite lucidité où, sa conscience étant associée à la pensée de Dieu sur le péché, il se juge lui-même comme Dieu le juge. La démonstration de justice donnée au monde par la croix de Christ, au terme de la longue économie du *péché toléré*, a posé, avec la possibilité du pardon, le principe du renouvellement radical de l'humanité.

Verset 26. Les premiers mots de ce verset ont été rapportés par plusieurs au participe προγεγονότων : « qui ont été *commis auparavant pendant* la patience de Dieu. » Mais l'idée exprimée par ce participe est secondaire et ne sert qu'à compléter la notion principale qui est celle de la tolérance (πάρεσις) exercée par Dieu. C'est donc plutôt sur ce substantif qu'il faut faire porter le régime ἐν ἀνοχῆ : « la tolérance *exercée durant la patience* de Dieu. » L'article n'était point ici nécessaire, car la notion verbale du mot πάρεσις permet d'y rattacher directement le régime. On peut s'étonner de rencontrer le complément θεοῦ, *de Dieu*, dans une phrase dont Dieu lui-même est le sujet ; il semble qu'il faudrait le pronom αὐτοῦ, *sa* tolérance ; mais, comme le dit finement *Matthias*, ce mot *de Dieu* est répété pour opposer à l'homme qui pêche le Dieu qui patiente ; comp. 1Cor.1.8 (le génitif Ἰησοῦ Χριστοῦ). *Meyer* et *Weiss* donnent à la préposition ἐν un sens logique : « la tolérance qui *reposait sur* la patience » ; mais l'antithèse suivante : *dans le temps présent*, réclame le sens temporel de ce régime. — Ici se termine la première indication du but que Dieu s'est proposé dans le



décret rédempteur. Mais l'apôtre a encore de nouvelles déterminations à ajouter pour définir entièrement ce but, et c'est afin de pouvoir le faire sans charger trop la phrase qu'il répète le régime *pour la démonstration*, en y rattachant les notions importantes qu'il lui reste à faire ressortir. Il a exposé le but de cette manifestation de justice par rapport au passé (les péchés restés impunis); il le développe maintenant quant au moment présent et à l'avenir. Dieu avait à concilier deux nécessités saintes : ce que réclamait sa justice et ce que voulait opérer sa grâce. Le régime  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\zeta\iota\nu$  est donc la répétition du  $\epsilon\iota\varsigma \ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\zeta\iota\nu$  précédent (v. 25). Seulement la *démonstration* qui apparaissait comme but au v. 25, devient, au v. 26, *moyen* en vue d'un but plus éloigné, qui est énoncé dans les derniers mots du verset : « pour qu'il soit juste et justifiant. » Voilà la raison pour laquelle l'apôtre substitue ici à la préposition  $\epsilon\iota\varsigma$ ; du v. 25 la préposition  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ . Celle-ci se rapporte au but prochain, en opposition au but plus éloigné auquel est réservé le  $\epsilon\iota\varsigma$ ; comp. Eph.4.12 où le  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  et le  $\epsilon\iota\varsigma$  sont employés comme nous les trouvons ici. Meyer, Weiss et d'autres prétendent que ce changement de préposition est une simple affaire de style; ils citent en exemples Eph.1.7; Gal.2.16. Mais ces passages ne prouvent, quoi que ce soit. Rien n'est accidentel dans le style d'un homme tel que Paul. Jamais joaillier ne cisela ses diamants avec plus de soin que l'apôtre l'expression de sa pensée. — Il ajoute ici l'article  $\tau\eta\varsigma$ , *la*, devant le substantif  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ , *justice*, au moins d'après les documents alex. et quelques Mss. des deux autres familles. La raison en est qu'au v. 25 la notion de justice était employée dans le sens abstrait : « en démonstration *de justice*, » tandis qu'au v. 26 cette notion apparaît comme déjà connue et en quelque sorte concrète. — Les mots : *dans le temps présent*, font ressortir toute la solennité de ce moment actuel qui avait été fixé à l'avance comme le terme attendu de cette longue impunité accordée au péché humain. Comp. ce qui est dit Act.17.30 de la patience de Dieu envers les païens et Hébr.9.26 de son long support envers les Juifs.

L'apôtre conclut en indiquant le but *définitif* de la démonstration de

justice donnée dans la mort de Jésus : Dieu a voulu être à la fois *juste* et *justifiant*. C'était un grand problème, un problème digne de la sagesse divine, que celui que l'homme avait posé à Dieu en tombant dans le péché. Si Dieu punissait simplement le pécheur, où était sa grâce ? Il était *juste*, mais non *justifiant*. Si, au contraire, il se bornait à le gracier, où était sa justice ? Il était *justifiant*, mais non pas *juste*. Qu'a-t-il fait ? Il a présenté à la foi de l'homme pécheur un objet propre à satisfaire en même temps sa grâce et sa justice. Il a manifesté dans un fait éclatant son droit vis-à-vis du pécheur ; mais il l'a fait de telle sorte que le pécheur croyant trouve dans cette manifestation, non sa mort, mais son pardon.

Beaucoup d'interprètes donnent au verbe *être* dans cette expression : « pour qu'il soit juste », un sens purement logique : « pour qu'il soit reconnu tel. » Mais cette explication n'est pas plus vraie ici que 3.4 l'explication semblable du mot γίνεσθαι, *devenir*. Le terme *être juste* se rapporte à la manière d'agir de Dieu : « pour qu'il soit juste dans sa conduite aussi bien qu'il l'est dans son essence. » — Le mot *justifiant* aurait pu, semble-t-il, être remplacé par celui de miséricordieux ou de pardonnant. Mais Paul veut dire que la grâce elle-même a agi sous la forme de la justice. Comment cela ? Il l'explique par les mots suivants : *celui qui est de la foi en Jésus*. Le pécheur croyant adhère à la démonstration de justice consommée en Jésus ; il s'applique cet hommage douloureux et sanglant rendu en la personne du Christ au droit de Dieu sur le pécheur. L'œuvre de Jésus devient par là moralement la sienne. Si donc, après cela, Dieu la lui impute, c'est justement : il se l'est réellement appropriée. — Pour l'expression εἶναι ἐκ, *être de*, comp. 2.8 et Gal.3.7,10. Elle exprime énergiquement le mode d'existence du croyant qui tire tout désormais de sa foi en Jésus. Trois Mjj. lisent l'accusatif Ἰησοῦν au lieu du génitif Ἰησοῦ. Cet accusatif ne pourrait être que l'objet de δικαιούντα : « justifiant Jésus par la foi. » Cette leçon est naturellement inadmissible ; elle provient probablement de ce qu'on a lu IN pour IΥ (forme abrégée sous laquelle était écrit ce nom dans les anciens

Mss.). Ce mot Ἰησοῦ est retranché par *Meyer, Ultramarine* et d'autres d'après F G ; mais ces deux Mss, du IX<sup>e</sup> siècle ne sont pas une garantie suffisante en face de tous les autres documents. Ils peuvent avoir omis ce mot par négligence. Rien ne termine mieux ce morceau que le nom du personnage historique à l'amour indicible duquel l'humanité doit, le suprême bienfait du salut.

### *L'expiation d'après saint Paul.*

M. Vinet a écrit en 1844 ces paroles : « Je ne puis croire à la substitution<sup>a</sup>. » Ailleurs il dit : « La translation de la culpabilité est décidément contredite par nos notions morales.<sup>b</sup> » Ce jugement de l'éminent penseur chrétien ne peut être considéré que comme un fait grave, d'autant plus qu'il est partagé à cette heure par un grand nombre de croyants sérieux.

La conscience contemporaine paraît se heurter surtout aux deux difficultés suivantes : 1<sup>o</sup> Infliger à l'innocent la peine due au coupable est une injustice ; or, comment une injustice serait-elle le moyen propre à satisfaire la suprême justice ? 2<sup>o</sup> Si même cette manière de faire pouvait être considérée comme légitime, comment, après cela, le jugement final serait-il encore possible ? Dieu ne saurait réclamer une seconde fois le paiement d'une dette déjà acquittée.

Mais n'y a-t-il point une manière de comprendre la substitution qui soit à l'abri de telles objections ? Et dans le passage, pour ainsi dire classique, que nous venons d'étudier, l'apôtre lui-même ne nous met-il pas sur la voie d'une conception de ce fait sensiblement différente de celle qui répugnait si fort à la conscience de M. Vinet ?

*Expier*, c'est souffrir pour une faute commise, de telle sorte que Dieu puisse la pardonner. Nous ne pouvons pénétrer dans le for intime de l'être

---

<sup>a</sup> *Lettres*, t. II, p. 252.

<sup>b</sup> *Ibid.*, p. 408.

divin. Nous ne pouvons donc déterminer à l'avance les conditions du pardon, ni ce que devra être la souffrance capable de nous le procurer. Mais ce dont nous pouvons être certains, par la connaissance que nous avons du caractère divin, c'est que Dieu n'accordera jamais à l'homme d'autre pardon que celui qui est propre à le relever, non à le dégrader. Et pour cela le pardon divin sera inséparablement lié à un acte de la conscience humaine condamnant le péché d'une sentence aussi sévère que celle dont Dieu le condamne lui-même. En effet, tout pardon accordé à l'homme dans d'autres conditions morales consoliderait le péché et accroîtrait la déchéance, au lieu d'en préparer le terme.

Quelle sera donc la vraie souffrance expiatoire sur le fondement de laquelle Dieu consentira à pardonner ? Celle-là seule qui remettra la conscience du pécheur à l'unisson de la sainteté divine, tellement que la sentence que l'homme portera sur le péché, ne diffère en rien de celle que la sainteté divine prononce sur cet acte.

Mais la conscience du pécheur est oblitérée, relativement paralysée. Pour qu'elle puisse fonctionner avec cette sainte énergie, il faut que sa lucidité et sa sensibilité originaires lui soient rendues. Il faut donc une révélation nouvelle de la sainteté divine ; et cette révélation ne peut consister que dans une souffrance qui mette distinctement sous les yeux du pécheur le châtiment que Dieu serait en droit de lui infliger, cette mort immédiate et sanglante, cette malédiction sainte que provoque justement tout péché volontaire et personnel, tout acte de révolte de la créature contre le Créateur.

C'est là la révélation que Dieu, après des siècles de simple tolérance envers le péché, a donnée au monde, une fois pour toutes, par la croix de Jésus-Christ. Saint Paul appelle cette mort *une démonstration de justice*. Elle *démontre* en effet, elle atteste, elle constate aux yeux de l'homme pécheur le supplice que la justice divine était en droit de lui infliger, de telle sorte qu'à cette vue chaque pécheur doit se dire : « Voilà le traitement qui correspond

à ma faute ! Voilà l'abîme où j'ai mérité de descendre. »

Mais pour atteindre pleinement son but, cette démonstration ne doit pas être purement *passive* de la part de celui en qui elle est donnée. Celui-ci doit y prendre part et la consommer activement. Le médiateur en la souffrance duquel Dieu atteste aux yeux de tous son droit sur les pécheurs, doit acquiescer lui-même à ce droit redoutable et le subir avec une soumission filiale et un abandon plein de douceur à la volonté divine. Autrement sa souffrance ne serait pas un réel hommage à la justice dont il est appelé à porter le poids. S'identifiant donc avec les hommes et avec leur péché dont son supplice dévoile le caractère criminel, il accepte d'être traité comme chacun d'eux mériterait de l'être.

Ce n'est pas tout. L'hommage que cette conscience normale rend au droit de Dieu, au sein même de la plus affreuse souffrance, doit encore trouver un écho dans la conscience des pécheurs en présence et en faveur de qui souffre le médiateur. Comme celui-ci, ouvrant en plein sa conscience à la lumière de Dieu, proclame de concert avec la sainteté divine la condamnation absolue du péché et la justice de la malédiction dont Dieu a le droit de frapper le pécheur, ainsi la conscience du pécheur, s'identifiant à son tour avec celle du médiateur, doit s'approprier cette sentence et en se l'appliquant reproduire cet hommage rendu au droit de la justice divine.

D'un côté donc Dieu, dans l'intérêt moral du pécheur, ou, ce qui revient au même, dans celui de sa propre sainteté, ne peut renoncer à exercer son droit de punir, pour pardonner, qu'à la condition de voir ce droit pleinement reconnu par le pécheur. Et de l'autre, il ne peut obtenir cette reconnaissance qu'en faisant éclater ce droit aux yeux des pécheurs dans un être dont l'adhésion entraîne celle des coupables.

L'acte expiatoire est donc plus complexe qu'on ne le suppose quand on le définit : la mort de l'innocent en lieu et place du coupable. Il faut joindre

à cette mort la reconnaissance du droit de Dieu de la part du médiateur, puis la reconnaissance de ce droit par les pécheurs, renfermée dans la première. C'est ce que saint Paul veut exprimer quand il dit : « Jésus-Christ que Dieu avait établi victime propitiatoire *par la foi en son sang*. » L'expiation objective, accomplie dans la souffrance à la fois passive et active de Jésus-Christ, ne devient efficace et réellement propitiatoire que *par la foi* du pécheur qui en fait moralement la sienne, en y reconnaissant la peine qu'il aurait dû subir lui-même. Voilà pourquoi *la foi* est entrée déjà comme élément intégrant dans le décret éternel de la rédemption. La satisfaction offerte à la justice divine par le sacrifice de Christ ne consiste donc pas dans la mort seulement, mais dans la mort unie aux deux faits moraux qui l'accompagnent et dont l'un s'accomplit dans la conscience du médiateur, une avec la sainteté divine, l'autre dans la conscience du croyant, unie à la conscience du médiateur.

L'expiation ainsi comprise échappe, nous paraît-il, à la première des deux difficultés que nous avons indiquées. La substitution n'est pas un dédommagement payé à Dieu par l'innocent en faveur des coupables, pour l'engager à se désister de son droit de punir. C'est la manifestation par Dieu lui-même aux coupables de son droit de punir, afin que, de concert avec le médiateur, ils reconnaissent ce droit. En effet, accordé dans de telles conditions, le pardon peut devenir la base du relèvement du pécheur et renfermer la garantie de la fin du péché. Et c'est là le seul pardon digne à la fois du Dieu saint et de l'homme créé à son image et pour sa ressemblance.

Ce mode de substitution est aussi exempt d'injustice que tous les autres faits dans lesquels nous voyons Dieu appeler un de ses serviteurs à souffrir et même à mourir pour la manifestation de l'un de ses attributs, seulement avec cette double différence : 1<sup>o</sup> que dans ce cas la manifestation s'opère, non par la parole ou par un miracle ou une œuvre quelconque, mais, comme dans le fait du serpent d'airain ([Nomb.21](#)) ou dans les deux

visions de Zacharie relatives à Jéhosuah (ch. 3 et 4), sous la forme spéciale d'une substitution ; et 2<sup>o</sup> que cette substitution n'a pas lieu seulement sous forme symbolique — comme dans le cas du serpent d'airain — ou en vision et typiquement — comme lorsque le grand-prêtre devient la personnification du peuple souillé et nettoyé (*Zach.3*), ou que, royalement couronné, il représente le Messie sacrificateur et roi (ch. 6), — mais sous la forme d'un *fait* appartenant à la réalité historique la plus poignante. Il n'y aurait là une injustice que dans le cas où ce ne serait pas librement que l'agent divin se vouerait à cette mission.

L'expiation ainsi comprise n'est pas non plus en contradiction avec le fait du jugement final. Bien au contraire, c'est elle qui rend ce jugement moralement possible en le faisant pressentir au monde pécheur. Cela résulte déjà des paroles de l'apôtre lui-même. Il motive, en effet, la nécessité de la démonstration de justice donnée dans l'acte d'expiatoire par l'impunité accordée au péché de l'homme durant les siècles précédents. L'acte d'expiation, dit-il, a eu pour but de déchirer le voile que cette longue impunité avait jeté sur la justice de Dieu et de faire éclater au grand jour la réalité de cette perfection divine. Et pourquoi donc la rappeler aux pécheurs, si ce n'est pour leur faire comprendre ce qu'est Dieu et quel est le terme auquel aboutira infailliblement l'histoire du monde ? « Si ces choses ont été faites au bois vert, disait Jésus, que sera-t-il fait au bois sec ? » La croix est le gage du jugement, l'avertissement, donné au pécheur impénitent, de ce qui l'attend. Sans elle, le jugement serait pour le monde une surprise. Quiconque refuse de chercher dans la mort de Christ son pardon, doit y voir le prélude de son jugement.

Cette manière de comprendre l'expiation me paraît entièrement conforme au vrai sens des sacrifices pour le péché et pour le délit dans l'ancienne alliance. D'après *Lévit.4.24,29,33* et *Nomb.5.7*, l'Israélite coupable d'une infraction à la loi amenait la victime devant l'autel des holocaustes. Là, d'après les premiers de ces passages, il posait sa main sur sa tête ; d'après les derniers,

il confessait le péché commis. Le passage [Lévit.16.21](#) réunit ces deux actes. L'imposition des mains est dans toute l'Écriture un symbole de transmission, au moyen duquel celui qui l'opère constitue celui qui le reçoit son substitut, sous le rapport spécial dont il s'agit. Lors donc que, après cela, l'Israélite frappait lui-même la victime du coup mortel, il devait se dire, en voyant son sang couler à flots et l'animal expirer : Ce trépas sanglant, en réalité, c'est le mien ; ce sang, n'est-ce pas en lieu et place du mien, qu'il coule ? — Et que voulait donc l'Éternel par cette lugubre cérémonie ? Se faire payer un dédommagement pour la non-exécution de la peine sur le vrai coupable ? Qui peut le penser ? Il voulait éclairer la conscience du violeur de la loi sur le droit de mort qu'il possédait à son égard et réveiller ainsi, par la vue du supplice qu'il avait encouru, le sentiment de la gravité de la faute commise. Il voulait lui faire comprendre que le péché aboutit à la mort, à celle de la victime, en cas de pardon, à celle du pécheur, si le pardon n'intervient pas. Sans cet acte constatant le droit divin et maintenant vivant, dans le fait même du pardon, le sentiment de la justice, le pardon tournerait à la ruine morale du pécheur, en d'autres termes, serait impossible de la part d'un Dieu saint ([Es.26.10](#)). Ainsi s'explique naturellement ce principe général posé par l'écrivain du Nouveau Testament qui s'est le plus occupé de la relation entre les sacrifices de l'ancienne alliance et celui de Christ : « *Sans effusion de sang, il ne se fait pas de rémission de péché* » ([Hébr.9.22](#)) ; sans constatation par une mort sanglante de la mort sanglante qu'a méritée le pécheur, il n'y a pas de pardon saint, par conséquent, pas de pardon du tout. Ce principe explique et les sacrifices imparfaits et multipliés de l'ancienne alliance et le sacrifice parfait et unique de la nouvelle.

Quelqu'un objectera peut-être la notion de *droit* qui s'attache encore à cette conception. Aucun élément juridique ne saurait, dira-t-on, trouver place dans la relation, de nature purement morale, entre l'homme et le Dieu de l'Évangile. — Sans doute, l'élément du *droit* appartient à un domaine inférieur à l'ordre parfait de l'amour. Mais il n'en a pas moins son



rôle dans l'éducation des êtres moraux, rôle temporaire, mais indispensable aussi longtemps que le développement de l'être libre n'est pas à son terme et que sa liberté ne s'est pas transformée en sainteté. Le droit est apparu avec la créature libre, parce qu'un tel être peut à chaque instant sortir de sa position et envahir celle d'autrui. Il doit donc pouvoir être ramené énergiquement à sa place légitime. Le *droit* est le principe protecteur qui apparaît dans ce but comme la sauvegarde de la liberté d'autrui, et la justice en Dieu est le bras qui fait passer ce principe abstrait dans la réalité de l'histoire. Sinon, il ne resterait plus bientôt qu'à supprimer la liberté, ou à laisser l'univers se transformer en un chaos et chaque être libre en un Titan. Si donc le droit est un élément indispensable de l'histoire, une fois la liberté admise, comment n'aurait-il pas sa place dans le fait qui forme le centre de l'histoire ?

Objectera-t-on enfin que l'expiation ainsi comprise n'a plus qu'une valeur subjective, puisque ce n'est pas en Dieu, mais dans les besoins de la conscience humaine que nous en trouvons la raison ? Mais le droit de punir auquel l'expiation doit rendre un si éclatant hommage, n'est-il pas un élément divin, et la justice un attribut de Dieu que Dieu révèle aujourd'hui en un un seul pour n'avoir pas besoin de l'exercer sur tous, mais qu'il exercera très réellement un jour sur tous ceux qui n'auront pas voulu y rendre hommage en adhérant à sa manifestation dans le sacrifice du Christ ?

Naturellement l'Écriture sainte ne distingue pas expressément entre les deux modes de substitution que nous venons de comparer. Elle se contente d'affirmer clairement le fait, sans en donner l'explication. Quant au fait, son témoignage est positif, unanime. Jésus, les prophètes, les apôtres l'attestent tous d'une voix. On peut comparer surtout les passages suivants : [Es.53.4-6](#) ; [Matth.20.28](#) ; [26.28](#) ; [2Cor.5.21](#) ; [Gal.3.13](#) ; [1Tim.2.6](#) ; [Hébr.9.22](#) ; [1Pierre.3.18](#) ; [1Jean.2.2](#) ; [Apoc.1.6](#). L'apôtre Paul est le seul qui, dans notre passage, ait tracé les linéaments d'une conception rationnelle de ce fait central de l'Évangile.

En face de cette explication apostolique dont la beauté et la convenance

morale nous paraissent incontestables, nous ne pouvons nous ranger à aucune des théories actuellement en cours.

Celle qui ne voit dans la mort de Christ qu'un acte de souffrance volontaire n'ayant d'autre but que de prouver à l'homme pécheur combien il est encore aimé de Dieu, échoue déjà contre cette expression de l'apôtre : « *démonstration de justice*, » non pas seulement d'amour. Et n'est-ce pas à bon droit qu'un des penseurs les plus originaux de notre époque a énoncé cet axiome : « Le dévouement pour le dévouement qui ne veut que se prouver lui-même, n'est pas le véritable<sup>a</sup>. »

Il existe une autre théorie qui, sous diverses formes, possède en France et en Allemagne un grand nombre de représentants distingués. La mort sanglante du Christ ne serait que le plus haut point de son obéissance. Elle nous réconcilierait avec Dieu en rallumant dans nos cœurs le flambeau de l'obéissance, en nous entraînant dans l'abîme de la mort à nous-mêmes et au péché, et en nous élevant au ciel de la vie pour Dieu et pour le bien. Nulle relation avec une justice à satisfaire, avec un droit de Dieu à exercer et à reconnaître.

Mais comment dans ce cas Jésus et les apôtres donneraient-ils à la mort, au sang, une place si spéciale dans l'œuvre rédemptrice ? Comment Paul irait-il jusqu'à opposer l'efficacité de la mort à celle de la vie : Rom.5.9-10 : « Ayant été réconciliés par sa mort, à bien plus forte raison serons-nous sauvés par sa vie. » Nous pensons que ce qui a conduit tant d'excellents esprits à cette conception insuffisante, exégétiquement et même moralement parlant, c'est tout simplement le désir d'échapper aux difficultés rationnelles et morales de la conception ordinaire avec laquelle Vinet se sentait forcé de rompre.

Nous avons lu tout récemment avec surprise les découvertes de M. Ménegoz<sup>b</sup>. Il a constaté le premier que saint Paul était *moniste*, n'admet-

---

<sup>a</sup>Ch. Secrétan.

<sup>b</sup>*Le péché et la rédemption d'après saint Paul.*

tant en l'homme qu'une seule substance ; par conséquent *conditionaliste*, voyant dans la mort dont Dieu menace le pécheur l'anéantissement complet et ne faisant découler l'immortalité des fidèles que de leur régénération spirituelle. De là, il résulte que Paul, en enseignant la substitution dans le sens ordinaire, c'est-à-dire comme la souffrance de l'innocent pour les coupables, a commis un grossier paralogisme. Car à ce point de vue, il devait poser comme équivalent de la peine des hommes pécheurs, non la mort du Christ, mais son anéantissement. Et c'est ainsi que cet apôtre, d'une logique si puissante pourtant, a traîné toute sa vie au centre même de sa pensée religieuse et de son système dogmatique une contradiction flagrante dont il ne s'est jamais douté. Pauvre Paul ! Pauvre Eglise chrétienne ! Pauvre théologie patristique, scolastique, protestante, soit réformée, soit luthérienne ! Nul n'a découvert la contradiction... jusqu'à ce qu'enfin la lumière s'est faite ! — Nous ne demanderons pas à M. Ménegoz ce que devient à ce compte-là l'inspiration apostolique, — ce serait assurément provoquer son sourire, — mais il sera permis de lui demander où est resté le bon sens de l'apôtre qui « avait appliqué toute la puissance de son génie à trouver l'explication du supplice de Christ » (p. 249), et qui, « croyant son syllogisme invulnérable » (p. 259), y a logé une contradiction choquante.

Nous avons tenté d'élucider la pensée scripturaire relativement au fait de la substitution. Nous n'oublions pas que ce n'est ici qu'un essai. Le Seigneur a dit avec angoisse à Gethsémani, à la vue du décret prêt à s'exécuter en sa personne : « Père, toutes choses te sont possibles ! » ([Marc.14.36.](#)) Un voile couvrait donc en ce moment pour son regard la nécessité de ce mode de salut. Il y a là de quoi nous commander la modération dans notre désir de connaître et la réserve dans notre prétention de comprendre. Jésus dut à ce moment marcher par la foi. Nous plaindrons-nous de ne pouvoir

recevoir le don divin qu'en faisant acte de foi ?<sup>a</sup>

## MORCEAU 9 : L'ŒUVRE DE LA JUSTIFICATION PAR LA FOI RÉPOND AU VRAI SENS DE LA LOI. (3.27-31)

L'apôtre avait dit au v. 21 que la justice de la foi « était attestée par la loi et les prophètes. » Après avoir exposé cette justice elle-même sous ses principaux aspects dans le passage v. 24-26, il prouve maintenant la conformité de ce mode de justification avec l'essence de la loi, et cela à deux points de vue ; le premier est développé dans les v. 27 et 28 ; le second dans les v. 29-31.

**3.27 Où donc est la<sup>b</sup> vanterie ? Elle a été exclue. Par quelle loi ? Celle des œuvres ? Nullement, mais par celle de la foi. 28 Nous estimons donc<sup>c</sup> que l'homme est justifié par la foi<sup>d</sup> sans œuvre de loi.**

Le *donc* se rapporte au mode de justification décrit dans les versets précédents. La forme : *Où est... ?* est celle qu'emploie l'apôtre lorsque sa parole prend un accent triomphant pour célébrer une grande victoire de l'Évangile (1Cor.1.20; 15.55). — Le terme *καύχησις* ; *la vanterie*, a été appliqué par plusieurs uniquement à cette gloriole juive décrite 2.17-20 et qui se

---

<sup>a</sup>Si nous avons réussi à jeter quelque lumière sur le sujet si important qui vient de nous occuper, nous n'oublions pas que nous le devons en grande partie aux études de M. Gess : *Zur Lehre der Versöhnung und der Nothwendigkeit des Sühmens Christi*, dans les *Jahr-bücher für deutsche Theologie*, 1857, 1858 et 1859.

<sup>b</sup>F G It. Or. (trad. lat.) Aug. ajoutent σου après *καύχησις* ; (*ta vanterie*).

<sup>c</sup>Ⲛ A D E F G It. : γαρ, *car*, au lieu de ουν, *donc*, que lit T. R. avec B C K L P Syr.

<sup>d</sup>T. R. place πιστει avant δικαιουσθαι avec K L P Syr., tandis que tous les autres placent δικαιουσθαι avant πιστει.

nourrissait particulièrement de la justice des œuvres. Toute vanterie de ce genre s'évanouit en effet devant le nouveau mode de justification. Néanmoins, comme le mode nouveau s'applique à l'humanité tout entière, il vaut mieux rapporter cette expression, comme le font *Fritzsche, Weiss, etc.*, à la vanterie que *les hommes* en général peuvent se permettre devant Dieu dans le sentiment de leur mérite propre, ce qui renferme naturellement aussi l'exclusion de la gloriole juive. La suite montrera la nécessité de cette application plus large. Les applications plus spéciales, soit aux chrétiens (*Hofmann*), soit aux judéo-chrétiens qui veulent maintenir la loi dans l'Eglise (*Holsten*), se lient aux fausses interprétations que donnent ces auteurs de tout l'ensemble de ce passage ou de l'épître en général. — L'article ἡ, *la*, désigne le fait dans sa plus grande généralité ; *la vanterie*, pour dire : toute vanterie quelconque. — La leçon σὸῦ, *la vanterie*, provient sans doute de l'application spéciale aux Juifs (2.17).

La grande difficulté de l'argumentation suivante consiste en ce que l'apôtre raisonne comme s'il était bien entendu entre lui et ses lecteurs que le meilleur mode de justification est celui qui exclut la vanterie humaine ; car il célèbre la supériorité de la justice de la foi sur celle des œuvres en se fondant sur ce que la première exclut la gloriole humaine que laisse subsister celle-ci. *Weiss* a senti la difficulté que n'ont pas remarquée tant d'autres. Il se demande donc d'où l'apôtre peut tirer ce principe sous-entendu : que la justice qui exclut le mieux la vanterie humaine, est nécessairement la vraie ; et il le déduit de cet axiome religieux tout naturel : que la vraie piété ne permet pas à l'homme de se vanter devant Dieu (1Cor.1.29,31). Mais il serait étrange que l'apôtre partit ainsi d'un axiome absolument sous-entendu. Il me paraît que la prémisse cherchée a été clairement énoncée v. 23 : « Tous ont péché. . . , » déclaration qui résultait des v. 19 et 20, d'après lesquels la loi a prononcé la condamnation du monde entier devant Dieu sans aucune espèce de différence. Par conséquent, le régime de justification qui ne laisse aucune place au mérite humain, est aussi celui qui peut

alléguer en sa faveur le témoignage de la loi. C'est donc par la loi même que le régime de la justice des œuvres est écarté et celui de la foi divinement attesté. L'on peut comprendre maintenant, plus complètement que nous ne l'avions fait, l'emploi du participe δικαιούμενοι, *étant justifiés*, au lieu de l'indicatif, au v. 24. Par cette forme grammaticale, la notion de la justification par la foi a été à dessein subordonnée logiquement à l'idée de l'égalité de tous dans le péché, résultant de la loi. Ainsi était déjà frayée la voie à l'idée du v. 27 : le plein accord de l'Évangile avec la loi sur ce point fondamental. C'est là le côté logiquement vrai de la construction grammaticalement impossible proposée par *Oltramare* au v. 24 (p. 350). — Remarquez l'aoriste : *elle a été exclue* ; c'est un fait accompli. Par quel moyen ? L'apôtre appelle ce moyen *la loi de la foi*, νόμος πίστεως. Il prend ici le mot νόμος, *loi*, dans un sens particulier : un mode de faire qui s'impose à l'individu, une puissance sous laquelle il se trouve placé, dans un sens avantageux ou défavorable ; comp. 7.21-23 et 8.2. L'apôtre choisit ici ce terme moralement neutre pour pouvoir l'appliquer aux deux alternatives du régime des œuvres et de celui de la foi. Le terme de *loi* convenait d'ailleurs à ce contexte, puisqu'il s'agit d'exclure, et que pour cela il faut une règle ferme. — Le génitif *des œuvres* est certainement le complément du mot *loi* sous-entendu. — Le mode de justification par les œuvres n'excluant pas la vanterie, l'établissant au contraire, il résulte de là qu'il est opposé à la loi dont le but est de fermer toute bouche humaine (v. 19). Le régime de la foi au contraire excluant par sa nature même la vanterie, il résulte de là qu'il est d'accord avec le vrai sens de la loi.

Verset 28. De cet accord entre l'ancienne et la nouvelle révélation, l'apôtre conclut définitivement en faveur de la justification par la foi. Tant que ce mode n'avait pas en sa faveur l'approbation de la loi, la question restait comme suspendue. Maintenant, elle peut être décidément tranchée. La vraie leçon est donc celle du texte reçu qu'appuient le *Vaticanus* et plusieurs autres Mjj., ainsi que la *Peschito*. La leçon γάρ, *car*, qui se lit dans

le *Sinaiticus*, d'autres Mjj. et l'Itala, et qui est préférée par Meyer, *Ultramarine* (moi-même, 1<sup>re</sup> édition), peut s'appuyer sur ce fait : que le raisonnement n'est point terminé au v. 28, mais qu'il reprend au v. 29. Ce n'est donc pas encore, semble-t-il, le moment de conclure comme le fait la leçon *donc*. Mais l'apôtre peut fort bien conclure déjà en partant du premier point maintenant démontré. Puis, il peut confirmer cette conclusion en faisant voir de plus au v. 29 que le mode de justice opposé à celui qu'il vient d'établir se heurterait à la loi encore sur un autre point. — Il faut lire avec les byz. διχαοῦσθαι, *être justifiés*, avant πίσει, *par la foi*, et non l'inverse ; car si l'accent était sur le mot *par la foi*, il devrait y avoir ensuite en opposition : *et non par les œuvres*, plutôt que : *sans les œuvres*. Ce dernier régime en effet suppose que l'idée principale est celle de *être justifié*, et non celle de *foi*. — L'expression *l'homme* (littéralement *homme*) confirme l'application générale que nous avons faite des v. 27 et 28. — L'adjectif *seule*, ajouté au mot *foi* par plusieurs versions (à la suite de celle de Luther), ne convient pas au contexte, car, comme le dit *Ultramarine*, l'expression : *par la foi seule*, s'opposerait à : *par la foi jointe aux œuvres*, idée tout à fait étrangère à l'argumentation actuelle.

Ce résultat maintenant obtenu, l'apôtre le confirme, comme il le fait souvent, par un argument à *contrario*. Le principe fondamental de la loi, celui de l'unité de Dieu, croulerait devant le mode de justification opposé : v. 29-31.

**3.29 Ou Dieu est-il celui des Juifs seulement<sup>a</sup> ? N'est-il<sup>b</sup> pas aussi celui des Gentils ? Oui, des Gentils aussi ; 30 puisqu'on effect<sup>c</sup> il y a un seul Dieu, qui tirera de la foi la justification des circoncis et qui opérera par la foi celle des incirconcis.**

Le ῥή, *ou*, n'annonce pas simplement un *second* argument, comme le

<sup>a</sup>B. et plusieurs Pères : μωνων au lieu de μονον.

<sup>b</sup>T. R. lit δε après ουχι avec L P seulement.

<sup>c</sup>Au lieu de επειπερ que lit T. R. avec D E F G K L P, on lit dans N A B C.

pense *Oltramare* ; il y aurait *καί, et*, dans ce cas. Tous les interprètes sont d'accord pour lui donner le sens qu'il a si fréquemment chez Paul en tête d'une question : *ou sinon...* , c'est-à-dire, si on pensait le contraire ; « si on pouvait douter de la vérité affirmée » (*Weiss*). Dieu devrait en effet, dans le cas de la justification par les œuvres légales, être envisagé comme n'étant que le Dieu des Juifs, et non comme celui des païens, destitués de ce moyen de justification. Sans doute, l'on pouvait objecter que la loi, primitivement donnée à Israël seul, était destinée à être étendue ensuite aux nations païennes. Mais aux yeux de l'apôtre et de tout homme connaissant l'état des choses, la *judaïsation* des païens était chose impossible ; et par conséquent dans ces conditions la plus grande partie des Gentils se serait, trouvée fatalement exclue du salut, n'ayant devant elle qu'un jugement de condamnation. Et c'était bien là l'idée dans laquelle se complaisaient les Juifs. Les deux génitifs Ἰουδαίων et ἐθνῶν, *des Juifs* et *des Gentils*, ne dépendent pas du verbe *être* (*être de*, dans le sens de *appartenir à*), mais de θεός, *Dieu*, à sous-entendre comme attribut ; comp. 2.28-29 ; la relation de Dieu avec les païens ne comporte pas la première locution. — L'affirmation énergique de la fin du verset : « oui, aussi des Gentils, » est prouvée par un fait que la conscience juive ne saurait contester sans renverser la loi tout entière : c'est l'unité de Dieu. En effet, si cette unité n'est point incompatible avec un particularisme temporaire et pédagogique, tel que celui de l'ancienne alliance, elle l'est certainement avec un particularisme définitif restreignant à une partie des hommes seulement le moyen du salut, éternel.

Verset 30. Les alex. lisent εἴπερ, *si vraiment*. Par cette leçon l'unité de Dieu est présentée simplement comme supposition admise. Les gréco-lat. et les byz. lisent : ἐπεὶπερ, *puisque en effet*, c'est-à-dire *puisque certainement*. C'est l'indication d'un fait incontestable. Cette dernière leçon est préférable ; car l'apôtre tire ensuite de ce fait le corollaire suivant : *lequel justifiera* ; ce qui signifie : que ce Dieu *un*, en conséquence de son unité, ne



peut manquer de justifier tous les hommes par un seul et unique moyen également accessible à tous. — Ce futur *justifera* est tout naturellement le futur de la conséquence logique. Le principe une fois posé, la conséquence en découle nécessairement (ainsi *Rückert, Hofmann, Weiss*). *Meyer* rapporte ce futur à tous les cas particuliers de l'histoire dans lesquels cette conséquence se réalisera. Ce sens est logiquement renfermé dans le précédent. *Bèze* et *Fritzsche* appliquent ce futur au jugement dernier ; le contexte ne justifie pas ce rapport. — On ne voit pas au premier coup d'œil le but pour lequel Paul substitue à la préposition ἐκ, *de*, employée en parlant des Juifs, la préposition διὰ, *par*, appliquée au cas des païens. Saint *Augustin* pensait que c'était une simple affaire de style : *ad varietatem locutionis* ; *Meyer, Weiss* et beaucoup d'autres pensent de même à cette heure. Mais l'expérience ne nous a-t-elle pas convaincus que, même dans ses éléments les plus secondaires, le style de Paul est toujours mûrement pesé ? *Calvin* a vu dans cette différence une fine ironie : « Qui ne voudra se passer d'une différence entre Juifs et païens, eh bien ! je lui en baillerai une ; c'est que le premier obtient justice *de* la foi, le second *par* la foi. » Il vaudrait mieux renoncer à donner un sens à cette nuance que d'attribuer à l'apôtre une mauvaise plaisanterie. Il me paraît qu'il faut expliquer ainsi cette différence : le Juif était dans l'alliance ; il vivait donc déjà de foi. Le païen est hors de l'alliance ; il doit arriver à la foi. — Ce n'est pas accidentellement non plus que l'article τῆς, *la*, est ajouté dans le second cas au mot *foi*. Quant aux Juifs, il s'agit de la *qualité* du moyen, en opposition à un autre moyen de nature toute différente : *foi* opposée à *œuvre*. Mais pour les païens, il s'agit simplement du moyen lui-même, de celui qui est reconnu comme le seul possible : *la* foi ; comp. v. 26 (*la* justice).

Ainsi la justice de la foi enseignée par Paul est bien attestée par la loi (v. 21), en ce qu'elle est conforme à la condamnation universelle sous laquelle la loi place le monde entier ; en ce que, s'il y avait une exception à cette justice gratuitement donnée qui est le corollaire de la condamna-

tion, l'unité de Dieu, principe fondamental de la loi, serait compromise. L'apôtre peut donc conclure comme il le fait au v. 31, en réponse à ses adversaires qui l'accusent de renverser la loi :

**3.31 Annulons-nous donc la loi par la foi? Qu'ainsi n'arrive! Bien plutôt nous établissons<sup>a</sup> la loi.**

Peu de versets ont été aussi mal compris que celui-ci. Les uns (*Origène, Chrysostome, Erasme, Calvin, Tholuck, Olshausen, Hodge, Philippi, Morison, Hofmann*) y voient une objection que l'apôtre s'adresserait à lui-même et à laquelle il se contenterait de répondre ici par un simple démenti, se réservant de revenir plus tard sur ce point. La réponse sous-entendue à cette objection serait d'après les uns : la foi ne détruit nullement la loi, car elle produit l'amour qui est l'accomplissement, de la loi (13.10); selon d'autres : la foi confirme la loi, en apportant au monde le salut par grâce dont la loi lui a fait sentir le besoin; des troisièmes : la loi n'était qu'une institution préparatoire dont la foi est le couronnement définitif, etc. Mais qu'est-ce qui occasionnerait ici une objection de ce genre, sans rapport aucun avec la suite d'idées exposée depuis le v. 27? Et comment dans ce cas expliquer le *donc* par lequel l'apôtre passe dans le verset suivant au sujet, du ch. 4? La manière en laquelle Abraham a été justifié, peut-elle être envisagée comme la *conséquence* de ce fait que la foi affermit la loi? Il serait difficile d'expliquer cette relation logique. C'est ce qu'ont reconnu, déjà anciennement, *Théodore* et, parmi les modernes, *de Wette, Meyer, Weiss, Reuss, Oltramare, Lipsius*, et beaucoup d'autres. Ils voient tous dans ce v. 31 l'énoncé du thème que va développer le ch. 4. *Weiss* dit : « Paul affirme à bon droit que par l'enseignement de la justice de la foi il établit une divine économie, νόμον, une loi; car dans l'histoire d'Abraham a été préfiguré ce mode de justification. » Mais le mot *loi* ne peut avoir, vu la relation entre les deux propositions de ce verset, un sens autre dans la seconde que dans la première; et dans celle-ci il ne peut désigner que la loi *mosaïque*,

<sup>a</sup>T. R. avec E K L P : ἰστωμεν; N A B C D : ἰστανομεν.

puisque c'était celle que l'on accusait Paul de renverser. *Oltramare* entend ici par la *loi* l'Ancien Testament qui, par son enseignement sur la justification d'Abraham, confirme la doctrine de Paul. Mais dans ce cas, l'apôtre devrait continuer en disant (4.1) non pas : « Que dirons nous *donc* ? » mais : « *Car* que dirons-nous ? » La manière dont Dieu a justifié le patriarche ne peut être la *conséquence* du fait que la doctrine de Paul confirme l'A. T. ! De plus, il serait difficile de ne pas avouer avec *Lipsius* qu'il y aurait ici une équivoque, le mot de *loi* signifiant à la fois Ancien Testament et loi morale. Nous sommes dispensés de toutes ces tortures infligées au texte ; car l'interprétation que nous avons donnée du passage 27-30 nous conduit directement et simplement au sens du v. 31 que nous avons indiqué plus haut. Ce verset clôt, par la preuve de l'accord essentiel entre la loi et la foi, la première partie de la démonstration de ce fait énoncé plus haut : « la justice de Dieu est attestée par la loi et par les prophètes. » Il n'est donc point le texte de ce qui va suivre au ch. 4, mais le sommaire de ce qui a été démontré jusqu'ici relativement à l'accord entre la loi et la foi. Le ch. 4 sera la seconde partie de cette démonstration, se rattachant, comme *conséquence* naturelle, à la première. — La vraie leçon est probablement ἱστανόμεν ; c'est la forme la plus ancienne, que l'on aura remplacée par la forme postérieure ἱστῶμεν. Ce verbe signifie, non *conserver, maintenir*, mais faire tenir debout, *établir*. C'est ce que Paul fait à l'égard de la loi ; il *l'établit* comme tout à nouveau par la justice de la foi, qui s'accorde aussi bien avec la condamnation universelle, conséquence de la loi, qu'avec le monothéisme qui en est la base.

## MORCEAU 10 : LA FOI, PRINCIPE DE LA JUSTIFICATION D'ABRAHAM.

(4.1-25)

Abraham était pour les Juifs l'incarnation du salut ; son exemple était donc un point capital dans la solution de la question traitée. Cette conviction était aussi celle de Paul. Le patriarche avait-il été justifié par la foi et par la foi seule, sa thèse était démontrée. L'avait-il été par quelque œuvre propre ajoutée à sa foi, c'en était fait de la doctrine de Paul. Après avoir déclaré [3.21](#), que *la loi et les prophètes rendent témoignage à la justice de la foi*, il était tenu de le prouver en montrant par l'Écriture que cette justice avait été celle du père de tous les justifiés.

Dans la première partie de ce chapitre, v. 1-12, il démontre qu'Abraham a dû sa justice à la foi et à la foi seule. Dans la seconde, v. 13-16, il ajoute, comme preuve à l'appui, que *l'héritage du monde*, promis au patriarche et à sa postérité, lui a aussi été conféré indépendamment de l'observation de toute loi. Dans la troisième partie, v. 17-22, il prouve que *la postérité* elle-même à qui cet héritage devait appartenir, a été le fruit de la foi. Ainsi : *justice, héritage, postérité*, Abraham a tout reçu par la foi. Il ne restait plus après cela qu'à appliquer cet exemple décisif aux *croyants actuels* ; c'est ce que fait l'apôtre dans la quatrième partie du chapitre (v. 23-25).

### 1. Versets 1 à 12

Abraham a été justifié *par la foi*, v. 1-8, et par la *foi seule*, v. 9-12.

**4.1 Que dirons-nous donc qu'Abraham, notre premier père<sup>a</sup>, ait obtenu<sup>b</sup> selon la chair ? 2 Car si Abraham a été justifié par les œuvres, il a de quoi se glorifier ; mais non par rapport à Dieu.**

La question qui ouvre cette exposition est liée par *donc* à ce qui précède, parce que, si la justification par la foi, affirmée v. 27-31, ne se vérifiait pas dans l'exemple d'Abraham, tout serait par là remis en question. *Oltramare*, sentant bien que ce οὖν, *donc*, ne convient d'aucune manière au sens qu'il a donné au v. 31, imagine d'en faire un « impulsif *eh bien donc !* » Mais il ne cite pas un exemple valable de ce sens, et l'on ne voit pas ce qui motiverait un si vigoureux appel adressé ici au lecteur. — Il ne faut point diviser, comme plusieurs l'ont fait, ce verset en deux questions : « Que dirons-nous ? Qu'Abraham a obtenu [quelque chose] selon la chair ? » Car le verbe *a obtenu* se trouverait manquer d'objet, et il serait peu naturel d'en sous-entendre un, tel que la justice ou le salut. *Hofmann* donne à ce verbe pour sujet ἡμεῖς, *nous*, sous-entendu, et pour objet *Abraham*. « Que dirons-nous donc ? Que nous avons obtenu Abraham pour père selon la chair ? » La construction est aussi forcée que le sens absurde. Les pagano-chrétiens obtenant Abraham pour père selon la chair ! Qui peut comprendre cela ? La suite (v. 2) prouve que c'est d'Abraham et de son mode de justification qu'il s'agit et non point encore de sa paternité. Le v. 1 forme donc une question unique (voir la trad.). L'apôtre se demande si Abraham a obtenu par son activité propre quelque avantage relatif au salut. Dans la leçon reçue, qui repose sur les byz., les mots : *notre père* et *selon la chair*, sont séparés par le verbe *avoir obtenu*, de sorte que le régime *selon la chair* ne peut porter sur le substantif *père*, mais détermine nécessairement le verbe *avoir obtenu*. Il n'en est pas ainsi dans les leçons alex. et gréco-lat. où, le verbe *avoir obtenu* commençant la seconde proposition, le terme *notre père* précède immédiatement celui de *selon la chair*, ce qui conduit aisément à

<sup>a</sup>N A B C lisent προπατορα, tandis que T. R. lit avec D E F G K L P It. πατερα.

<sup>b</sup>N C D E F G It. Or. (trad. lat.) placent ευρηκεναι immédiatement après τι εροουμεν, tandis que T. R. le place, avec K L P Syr., entre πατερα ημων et κατα σαρχα ; B l'omet.

faire du second le déterminatif du premier : *notre père selon la chair*. Mais ce sens ne peut, être le vrai ; car il ne s'agit point, encore de la *nature* de la paternité d'Abraham, mais uniquement de la manière dont Abraham est devenu *juste* (v. 2 et 3). Il est probable que la leçon a été faussée par la réminiscence de ces locutions fréquentes : *père* ou *enfant selon la chair*. — La *chair* indique ici, comme souvent, la nature humaine, dans son isolement du souffle divin, laissée par conséquent à ses seules forces naturelles. Le sens est donc : « Que dirons-nous qu'Abraham a obtenu *par son travail propre* ? » L'expression de *chair* peut, comprendre, comme le pense *Oltramare*, la circoncision, sceau de la famille élue, quoiqu'elle soit plutôt l'œuvre de Dieu que celle de l'homme, la marque de l'alliance qu'un acte méritoire. — Le terme *προπάτωρ*, *premier père*, qui se lit ici chez les alex., au lieu du simple *πατήρ* (dans les deux autres familles), est étranger à la langue du N. T. et des LXX ; mais cette circonstance même parle sans doute en faveur de son authenticité. Les copistes n'auraient pas substitué un terme si exceptionnel au terme ordinaire de *père* (v. 11, 12, 16). Paul l'a probablement employé pour faire ressortir le caractère *prototypique* de tout ce qui s'est passé en la personne d'Abraham. Plusieurs (*Meyer, Weiss, Lipsius, etc.*) pensent que Paul s'exprime ainsi uniquement au nom de la portion judéo-chrétienne de l'Eglise, réservant le terme de *πατήρ* pour désigner la paternité spirituelle du patriarche qui s'applique à tous les chrétiens. Même s'il en était ainsi, ce dont nous doutons puisque nulle part ailleurs l'apôtre n'en agit de cette manière, cela ne prouverait rien encore en faveur d'une *majorité* judéo-chrétienne dans l'église de Rome ; comp. *1Cor.10.1*. Pour nous, nous ne pouvons croire que Paul commençât de la sorte un chapitre destiné tout entier à prouver qu'Abraham est le père des païens croyants aussi bien que des Juifs croyants (comp. les déclarations catégoriques v. 12 et 16). — Le pronom *notre* implique-t-il, comme le prétendent *Baur, Volkmar, etc.*, l'origine *juive* des chrétiens de Rome ? Oui, si l'on traduisait : *notre père selon la chair*. Mais nous avons reconnu la fausseté de cette interprétation. Il n'est pas même juste de dire, avec *Meyer* (qui admet l'origine païenne

de l'église de Rome), que le pronom *notre* se rapporte à la minorité judéo-chrétienne de cette église. Car le sens de ce pronom est déterminé par le sujet *nous* de tous les verbes précédents (*abolissons, établissons, dirons*); or, celui-ci se rapporte aux chrétiens en général. — Quelle est la réponse sous-entendue, qu'attendait Paul à sa question ? Serait-ce, comme on le suppose souvent : *Rien du tout* ? Il se gardait d'aller aussi loin. Il voulait dire seulement (comp. le v. 2) : rien, *quant à la justification devant Dieu et au salut*; ce qui n'empêchait point que le patriarche n'eût obtenu, au point de vue humain et par ses vertus éminentes, certains avantages, tels que la richesse, la considération, etc.

Verset 2. Plusieurs interprètes voient dans ce verset la preuve logique (*car*) de la réponse négative qu'il faut sous-entendre entre les v. 1 et 2 : « *Rien*; *car*, s'il eût été justifié par ses œuvres, il aurait de quoi se glorifier, ce qui n'est pas admissible. » Mais pourquoi cela serait-il inadmissible ? C'est précisément ce qui est en question; le raisonnement ne serait donc qu'un cercle vicieux. Ce *car* est simplement explicatif. « J'interroge ainsi, parce qu'*en effet*, si Abraham a été justifié par ses propres œuvres, il a certainement de quoi se glorifier; » ce qui ferait crouler l'assertion 3.27 : « la vanterie a été exclue, » et rétablirait la justice des œuvres. — Le régime *par les œuvres* est en tête : La question n'est pas : s'il a été justifié, mais comment il l'a été. Cette expression : *par les œuvres*, est équivalente à celle du v. 1 : *selon la chair*, de même que le terme *être justifié* remplace celui de : *avoir obtenu*. Les deux termes du v. 1 énonçaient l'idée sous forme abstraite (*la chair, obtenir*); les deux du v. 2 en indiquent le contenu concret (*les œuvres, être justifié*). — Le mot *καύχημα*, signifie *sujet de se glorifier*; il diffère de *καύχησις*, *l'acte de se glorifier* (3.27). Paul ne dit pas qu'Abraham se glorifierait réellement, mais qu'il aurait sujet de le faire. — Mais comment l'apôtre peut-il s'exprimer à la fin du verset en ces mots : *mais non par rapport à Dieu* ? Voudrait-il dire qu'Abraham a *réellement* été justifié par ses œuvres, seulement pas par rapport à Dieu ? Y aurait-il donc une

autre justification que celle que nous obtenons par rapport à Dieu ? C'est ce qu'ont admis plusieurs interprètes (*Bèze, Grotius, de Wette, Rückert, Philippi*), qui croient devoir atténuer le sens du mot *être justifié* en l'appliquant ici à la justification aux yeux des hommes : « Si Abraham a été justifié par ses œuvres (au jugement des hommes), il a droit de se vanter (vis-à-vis d'eux et de lui-même) ; mais non vis-à-vis de Dieu. » Mais ce mot *justifier* pourrait-il avoir ici un sens différent de celui qu'il a dans tout le reste du chapitre et partout ailleurs dans notre épître ? *Calvin, Fritzsche, Baur, Hodge* admettent que nous avons ici un syllogisme incomplet. La majeure serait : « Si Abraham a été justifié par les œuvres, il a de quoi se glorifier ; » la mineure : « Or, il est impossible qu'il ait eu de quoi se glorifier par rapport à Dieu ; » la conclusion serait sous-entendue : « Donc il n'a pas été justifié par les œuvres. » Mais la mineure serait précisément ce qui aurait besoin d'être prouvé ; car l'exclusion de la vanterie prononcée 3.27 était maintenant soumise à l'épreuve de l'exemple d'Abraham, du patriarche. De plus, comment la conclusion, qui était la chose importante, serait-elle sous-entendue ? Plusieurs modernes, *Meyer, Tholuck* (après quelques variations), ont fini par revenir à l'explication des Pères grecs, *Chrysostome, Théodoret*, etc. : « Si Abraham a été justifié par ses œuvres, il a bien un sujet de se glorifier, mais qui n'a rien de divin ; car il ne le doit pas à la grâce, à la faveur, à la *philanthropie* de son Dieu : il le tire de lui-même. » Ce sens est très ingénieux ; il n'en est pas moins insoutenable ; car 1° le terme *se glorifier* serait pris dans un sens favorable : Abraham n'a plus à se glorifier d'une faveur divine dont il a été l'objet. Mais dans tout le morceau il s'applique à une vanterie de mauvais aloi, celle dont l'homme trouve le sujet en lui-même et dans sa propre œuvre ; 2° Paul aurait dit dans ce sens : ἐν θεῷ, *en Dieu*, et non πρὸς τὸν θεόν, *par rapport à Dieu* : comp. 2.17 ; 3° le v. 3 ne se rattache point naturellement au v. 2 ainsi compris, puisqu'il prouve, non qu'Abraham n'a pas un sujet de se glorifier en Dieu, mais, au contraire, qu'il a été justifié par sa foi, c'est-à-dire qu'il a été l'objet de la faveur divine. *Semler* et *Glöckler* ont recouru à un moyen désespéré, celui



de faire de  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$  une exclamation sacramentelle : « Mais non, *de par Dieu*, il n'en est point ainsi. » Mais il eût fallu dans ce sens  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ; et pour quel motif Paul userait-il ici d'une pareille formule ? La tournure dont se sert, l'apôtre a certainement quelque chose de singulier, même d'un peu embarrassé. Il sent qu'il arrive à un sujet délicat, à l'égard duquel le sentiment national juif était particulièrement susceptible. Il ne veut parler d'Abraham qu'avec respect, et pourtant il ne faut pas que ce respect porte atteinte à la vérité qu'il enseigne. Après ces mots : « S'il a été justifié par les œuvres, il a sujet de se glorifier, » il faut donc sous-entendre ceux-ci : « Et c'est vrai sans doute vis-à-vis des hommes ; ce n'est pas peu de chose que d'être devenu un Abraham ; mais... ; » et ici l'apôtre reprend de manière à rentrer dans son thème : « mais non auprès de Dieu. » Toute cette glorification vis-à-vis des hommes n'a rien à faire dans le compte qu'il avait à régler avec Dieu. Les mots : *par rapport à Dieu*,  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ , s'expliquent donc par l'antithèse sous-entendue : *par rapport aux hommes* en quelque manière. En se comparant aux hommes moins saints que lui, Abraham pouvait avoir quelque sujet de gloire ; il était le juste des justes. Mais dès qu'il se plaçait vis-à-vis de Dieu, sa justice s'évanouissait. La preuve ressort de la parole suivante de Moïse qui raconte de quelle manière Abraham a obtenu la justification :

**4.3 Car que dit l'Écriture : Or, Abraham crut à Dieu, et cela lui fut compté pour justice. 4 Or, à celui qui travaille, son salaire ne lui est pas compté comme grâce, mais comme dû ; 5 mais à l'homme qui ne travaille pas, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est comptée pour justice ;**

Ces mots du v. 2 : « *Mais non par rapport à Dieu*, » donnaient à penser que l'apôtre connaissait le jugement de Dieu sur Abraham. Le v. 3 explique cette connaissance qu'il a d'un fait hors de la portée du savoir humain. L'Écriture s'est exprimée sur ce point, elle l'organe du jugement de Dieu. La parole citée se lit [Gen.15.6](#). Appelé de nuit hors de sa tente, Abraham est

invité par Jéhovah à contempler le ciel et à compter, s'il le peut, ces myriades d'étoiles ; puis il entend de sa bouche cette promesse : « Aussi nombreuse sera ta postérité. » Il est centenaire et n'a pas d'enfant de Sara. Mais c'est Dieu qui parle ; cela lui suffit : *il crut à Dieu*. La foi consiste à tenir la promesse divine pour la réalité même ; et alors il est fait au croyant selon sa foi ; la promesse devient réalité. — La particule  $\delta\acute{\epsilon}$ , *or*, remplace le  $\kappa\alpha\acute{\iota}$ , *et*, qui se lit chez les LXX (la leçon restant pourtant incertaine, puisque le *Sinait.* et le *Vatic.* ont ici une lacune). Selon Tischendorf, la leçon généralement usitée au temps de Paul aurait été  $\delta\acute{\epsilon}$ , *or*, comme dans le texte de Paul. Et en effet, si l'apôtre a conservé cette particule, que rien ne réclamait dans son propre texte, c'était sans doute pour constater le caractère littéral de la citation. — Il n'est pas dit : *il crut à la promesse de Dieu*, mais : *à Dieu*. Ceci est important. L'objet de sa foi, en ce moment où il embrassa la promesse, ce fut Dieu lui-même, sa véracité, sa fidélité, sa sainteté, sa bonté, sa sagesse, sa toute-puissance, son immuabilité. Car Dieu était tout entier dans cette promesse émanant de lui. Peu importe, en effet, l'objet particulier auquel se rapporte, à un moment donné, la révélation divine. Toutes les parties de cette révélation ne forment qu'un même tout. En saisissant une promesse, Abraham les saisissait toutes d'avance ; car il saisissait le Dieu des promesses ; et désormais il était en possession de celles-là mêmes qui ne devaient être révélées et réalisées que dans le plus lointain avenir. C'est là ce qui justifie l'application que fera l'apôtre de cette parole à l'Eglise chrétienne v. 22-25. Nous croyons avoir répondu par là à la critique que font *Rückert*, *Weiss*, *Lipsius* du sens évangélique donné par l'apôtre à l'expression de Moïse, en raison de ce que l'objet de la foi d'Abraham (la naissance d'Isaac) était tout autre que celui de la foi chrétienne (l'œuvre de Christ et le pardon des péchés). Les promesses de Dieu dans l'histoire du salut sont les anneaux d'une chaîne unique. Le croyant qui se cramponne à l'un de ces anneaux, la tient tout entière et se trouve placé vis-à-vis de Dieu exactement sur le même pied que celui qui en saisit un autre à une époque plus avancée. Quant à l'interprétation de *Reuss* qui

explique le terme : *être imputé à justice*, en ces mots : « Dieu l'approuva hautement, » il serait à désirer que cet auteur voulût bien justifier en quelque manière cette paraphrase fantaisiste. — L'hébreu dit : « et Dieu le lui *compta* pour justice. » Les LXX ont traduit par le passif : *et cela lui fut compté* ; Paul cite d'après eux. Le verbe λογίζεῖν, λογίζεσθαι signifie *mettre en compte* (2Sam.19.19; 2Cor.5.19; 2Tim.4.16 ; comp. Philém.1.18). On peut mettre en compte à quelqu'un ce qu'il possède ou ce qu'il ne possède pas. Dans le premier cas, il y a simplement acte de justice ; dans le second, c'est affaire de grâce. C'est ce dernier cas qui est celui d'Abraham, puisque Dieu lui compte sa *foi* pour ce qu'elle n'est pas, pour *justice*. Ce mot de *justice* désigne ici l'accomplissement parfait de la volonté de Dieu, en vertu duquel Abraham eût été tout naturellement déclaré juste par Dieu, s'il l'eût possédé. Comme il ne le possédait pas, Dieu lui mit en compte *sa foi* comme valeur équivalente. Pourquoi cela ? D'où venait ce prix incomparable que Dieu attachait à sa foi ? Il ne faut pas répondre avec *Lipsius* : « de ce qu'elle était une preuve de sa confiance et de sa piété, » ou avec *Oltramare* : « du sentiment qu'elle révélait chez le patriarche... », ou avec d'autres : des effets sanctifiants dont elle était le principe. Comment accorder ces réponses avec le terme ἀσεβής, *l'impie*, du v. 5 ! Il ne faut pas retomber dans l'œuvre méritoire en expliquant la parole même qui doit exclure tout mérite. La foi est avant tout une simple réceptivité. Sa valeur réside dans l'objet qu'elle saisit et nous approprie : Dieu et sa manifestation en chaque moment. Cet objet, c'est la perfection morale elle-même. Croire, c'est donc saisir d'un coup la perfection. Il n'est pas étonnant que, saisissant la perfection, la foi soit comptée elle-même par Dieu comme justice. On l'a dit avec bonheur : la foi est tout ensemble le plus moral et le plus heureux des coups de main.

La démonstration n'était pas achevée par la simple citation du passage de la Genèse. Il fallait encore en analyser le contenu (par un *midrasch*, comme disent les rabbins), pour prouver que le : *mais non par rapport à Dieu*, résultait réellement de cette parole. C'est ce que fait l'apôtre dans les

deux versets suivants. Dans le v. 4 il prouve par cette parole de Moïse qu'Abraham n'a pas été justifié à la manière d'un ouvrier qui *a fait* sa tâche ; dans le v. 5, qu'il a été justifié à la manière de l'ouvrier *qui ne l'a pas faite*.

Verset 4. L'expression ὁ ἐργαζόμενος, *celui qui travaille*, a ici un sens tout à fait général et abstrait : l'ouvrier quelconque dans la vie ordinaire qui travaille au service d'un autre. S'il remplit sa tâche, on lui compte son salaire, non comme faveur, mais comme chose due. Or, d'après la déclaration de Moïse, Abraham n'a pas été traité sur ce pied ; donc il n'est pas de ceux qui ont rempli leur tâche.

Verset 5. Ici l'apôtre ne s'arrête plus au sens général du mot *travailler*. Il prend immédiatement ce terme dans le sens spirituel : Ce n'est, dit-il, que lorsqu'un homme ne travaille pas, mais croit. . . , qu'il est traité comme la Genèse déclare qu'a été traité Abraham. Donc Abraham est de ceux qui n'ont pas rempli leur tâche. Les deux conclusions concordantes entendues se réunissent dans ce résultat : Abraham a été traité, non comme bon (v. 4), mais comme mauvais ouvrier (v. 5). — La négation subjective μή devant ἐργαζόμενος ; est l'expression d'une relation purement logique entre le participe et le verbe principal : *lorsque*, ou même : *parce qu'il* ne fait pas son œuvre, sa foi lui est comptée pour œuvre. — Paul dit : celui qui justifie *l'impie*. Il eût pu dire le pécheur ; mais il choisit le terme le plus énergique qu'il puisse trouver pour désigner l'égarément du péché, afin qu'aucune catégorie de pécheurs, même la plus criminelle, ne se croie exclue du privilège d'être justifiée par le même moyen. On a parfois supposé que par ce terme d'*impie* Paul voulait caractériser Abraham lui-même, dans le sens où il est dit (Josué.24.2) que « Taré, père d'Abraham, pendant qu'il habitait au-delà du fleuve, avait *servi d'autres dieux*. » Mais l'idolâtrie n'équivaut pas précisément à *l'impiété*, et Paul n'aurait certainement pas appelé Abraham un *impie*. — *Oltramare* ne voit dans cette justice imputée à la foi que le moyen de combler un déficit dans la justice

propre de l'homme qui reste toujours imparfaite. « Abraham, dit-il, par son obéissance n'était pas étranger à la justice propre ; mais il lui fallait plus. Cela [ce *plus*] lui fut imputé à cause de sa foi. » Nous laissons le lecteur juger de l'accord de cette explication avec le terme d'ἄσεβής, *impie*, qui désigne l'homme à qui la justice de la foi est imputée. Après cette explication le même auteur croit pouvoir accuser de parti pris dogmatique ceux qui trouvent dans ce passage la notion de l'imputation juridique : « La dogmatique, dit-il, vient ainsi faire irruption dans l'exégèse. » Encore sur ce point le lecteur décidera sans peine quel est l'interprète dont la prévention dogmatique trouble l'exégèse. *Lipsius* est plus impartial. Il constate la vraie pensée apostolique sans l'admettre. « La foi est envisagée comme une prestation morale pleinement suffisante, non parce qu'elle renferme en elle les germes de la nouvelle vie, mais parce qu'elle se fie absolument à la promesse divine du pardon des péchés. »

Imputer au croyant la justice qu'il ne possède pas, c'est par là même ne pas lui imputer les péchés dont il est chargé. Paul éprouve le besoin de compléter à ce point de vue *négatif* l'exposé du fait de la justification. Voilà la raison pour laquelle à la parole de Moïse au sujet d'Abraham il en ajoute une de David qui, comme chacun le savait, avait commis de nombreux et graves péchés.

**4.6 précisément comme<sup>a</sup> David aussi célèbre le bonheur de l'homme auquel Dieu, impute la justice sans œuvres : 7 Bienheureux ceux dont les transgressions ont été pardonnées et les péchés couverts ! 8 Bienheureux l'homme auquel<sup>b</sup> le Seigneur n'impute point le péché !**

David ne joue point le rôle d'un second exemple. La position régulatrice d'Abraham est unique, et Paul y reviendra sans tarder. Seulement il trouve deux traits dans la parole de David qu'il rappelle ici par lesquels elle complète celle de la Genèse : 1° Ce n'est plus seulement de l'histoire,

<sup>a</sup>Au lieu de καθ'απερ, D E F G lisent καθ'ως.

<sup>b</sup>Au lieu de ω, ⋈ B D E G lisent ου.

c'est un hymne. « David célèbre le bonheur. » 2° Dans l'imputation de justice ressort ici plus, explicitement la *non imputation* du péché. — La conjonction de comparaison καθάπερ est plus énergique que καθώς ; elle indique une conformité frappante : *exactement comme*. — Le mot μακαρισμός, que nous avons traduit par *le bonheur*, signifie proprement : *la célébration du bonheur*. Le verbe λέγει (*dit*) signifie donc ici : *prononce* (la béatification). Les paroles suivantes, tirées d'un psaume, sont comme le chant du pécheur justifié. Ce passage est le commencement du Ps. 32, que David composa probablement après avoir obtenu le pardon de Dieu à la suite des crimes odieux auxquels la passion l'avait entraîné. De là les expressions de *transgressions pardonnées, de péchés couverts, de péché non imputé*. L'expression de Moïse indiquait le bien conféré, et ce bien conféré comprend le mal enlevé, que fait ressortir celle de David. — Le rapport entre les termes μακάριος et μακαρισμός saute aux yeux.

Cette observation faite, l'apôtre revient à Abraham. Les défenseurs de la gloire que l'homme tire des œuvres pouvaient, même après l'argumentation précédente, alléguer en faveur du patriarche que c'était *en tant que circoncis* qu'il avait été jugé digne de pouvoir être justifié par sa foi. Si cette prétention subsistait, la réponse à la question du v. 1 : « Qu'a obtenu Abraham [quant à sa justification devant Dieu] par le moyen de la chair ? » n'était plus : *rien*, mais *beaucoup*, et même *tout*. Car si c'était en vertu de la circoncision qu'Abraham avait été trouvé digne d'être déclaré juste pour sa foi, le privilège de la justification dépendait en définitive de ce rite matériel, et les croyants non circoncis se trouvaient ainsi exclus de la participation à la justice de la foi. La justice des œuvres chassée par la porte rentrait par la fenêtre, et toute l'œuvre de Paul dans le monde païen était ainsi déclarée nulle. L'apôtre aborde résolument cette question décisive dans le passage suivant, (v. 8-12), qui est le complément indispensable de la démonstration v. 1-7. Le patriarche a été justifié non seulement par sa foi, mais par sa foi *seule*.

**4.9 Cette béatification donc est-elle pour la circoncision ou aussi pour l'incirconcision ? Car nous disons<sup>a</sup> : La foi fut comptée à Abraham pour justice. 10 Comment donc lui a-t-elle été comptée ? Lorsqu'il était en état de circoncision ou d'incirconcision ? Non pas en état de circoncision, mais d'incirconcision.**

Le *donc* est *conclusif* (contre Weiss, Oltramare, moi-même, 1<sup>re</sup> éd.) : « Je demande donc maintenant, *en conséquence de* cet exemple d'Abraham, qui fait loi, si cette célébration du bonheur des justifiés par David s'applique aux croyants circoncis seulement ou aussi aux croyants incirconcis ? » Tout dépendait de là en effet. Car, dans la première alternative, il ne restait plus aux Gentils qu'à se faire Juifs pour pouvoir être admis au privilège d'être justifiés par la foi ; et c'en était fait de l'évangile de Paul. M. Reuss envisage tout cela comme un exemple « du scolasticisme des écoles juives du temps » et d'une « science théologique » qui n'était en état de fournir à l'apôtre que « des procédés extrêmement précaires. » On verra s'il en est réellement ainsi. — La seconde partie du verset : « *car nous disons...* », nous paraît simplement destinée à ramener le lecteur de la personne de David à celle d'Abraham : Car enfin nous prétendons qu'Abraham a été justifié par la foi. Eh bien donc, comment l'a-t-il été ? En état de circoncision ou d'incirconcision ? Dans ce second cas, la question est résolue. Car c'est là l'exemple typique. Tel est le sens très simple des v. 9 et 40. Les derniers mots du v. 10 contiennent déjà la réponse. Elle était aisée ; car elle était fournie péremptoirement par la Genèse. C'est au ch. 15 qu'Abraham est justifié par la foi, et c'est au ch. 17, environ quatorze ans après, qu'il reçoit l'ordonnance de la circoncision ! L'apôtre peut donc répondre avec une pleine assurance : « non comme circoncis, mais comme incirconcis. » Ainsi il y a eu un temps, dans la vie d'Abraham, où encore incirconcis il se trouvait dans la position des Gentils ; et c'est dans cette période de sa vie qu'il a été justifié par la foi... La conclusion sautait aux yeux, et Paul ne

---

<sup>a</sup> B D omettent le οτι que lit le T. R. avec tous les autres documents.

l'épargne pas à ses adversaires. Il l'expose avec toutes ses conséquences dans ce qui suit.

**4.11 Et il reçut le signe de la circoncision<sup>a</sup> comme sceau de la justice de la foi qu'il avait eue en état d'incirconcision, afin d'être père de tous ceux qui croient en état d'incirconcision pour que la justice leur soit aussi imputée, 12 et père des circoncis, de ceux qui ne sont pas seulement de la circoncision, mais qui marchent aussi sur les traces de la foi qu'Abraham notre père a eue en état d'incirconcision.**

Καί, *et* : « et ensuite » ou « et en conséquence. » *Oltramare* : « Puis il... » — On peut faire de περιτομῆς, *de la circoncision*, un génitif d'apposition : « le signe *qui est* la circoncision, » ou un génitif de qualité : « un signe sous forme de circoncision. » Le premier sens est plus simple. Le manque d'article devant les substantifs s'explique parce qu'il s'agit de l'introduction d'un rite nouveau, et non de ce signe comme déjà connu (voir *Weiss*). La leçon περιτοήν dans deux Mjj. est certainement une correction. *Hofmann*, qui l'adopte, traduit : « Il reçut *comme signe* la circoncision. » Mais l'article τήν ne pourrait manquer dans ce sens. — La circoncision est présentée *Gen.17.11* comme le *signe de l'alliance* entre Dieu et le peuple, et les rabbins s'expriment ainsi : « Dieu a mis le signe de la dilection dans la chair. » Il n'y a là, quoi qu'en dise *Lipsius*, aucune différence essentielle avec le sens que l'apôtre donne à ce rite. Car Dieu ne pouvait faire alliance avec un homme qui aurait été encore en état de condamnation. Le signe de l'alliance conclue est donc aussi celui de la justification accordée. — Le terme de σημεῖον, *signe*, se rapporte au fait matériel ; celui de σφραγίς, *sceau*, à la valeur *religieuse* du fait. — Bien loin donc que la circoncision ait été la *condition préalable* de la justification d'Abraham, elle en a été l'*effet* et le *sceau*. Dieu commença par le justifier pour sa foi ; puis il lui donna le signe de cet état nouveau. — L'article τήν (après les mots *justice de la foi*) que nous avons traduit par : *qu'il avait eue*, peut porter sur la locution *justice de*

<sup>a</sup> Au lieu de περιτομῆς, A D Syr. lisent περιτομήν.



la foi tout entière ou sur le mot *foi* seul. Si l'on considère l'expression suivante : « père de tous les *croyants* (non : de tous les justifiés), » et surtout la fin du v. 12, on ne peut douter que l'article ne porte sur le mot *foi* uniquement : « la foi qu'il avait eue en état d'incirconcision. » Le *afin de*, qui suit, ne peut se prendre, comme le veut encore *Oltramare*, dans le sens affaibli de *en sorte que* ; ce sens est aujourd'hui reconnu impossible. Encore moins peut-on faire de εἰς τὸ λογισθῆναι l'objet de πιστευόντων, comme le veut *Hofmann* : « qui croient à ce que cela sera imputé... » On ne peut trouver un seul exemple d'une construction semblable du verbe πιστεύειν. Il est peu naturel de faire de ce membre de phrase une apposition explicative du εἰς τὸ εἶναι précédent (*Rückert, Tholuck, etc.*) ; l'apôtre ne juxtapose pas de la sorte. Dans la 1<sup>re</sup> éd., j'avais essayé de faire dépendre ce second εἰς du participe πιστευόντων : *croyant pour que...*, en attribuant l'intention indiquée dans le εἰς, non aux croyants, mais à Dieu. Mais ce sens est également bien peu naturel. Il me paraît que la relation la plus convenable est celle qu'admet *Reuss*. Il fait dépendre ce second εἰς de πατέρα : afin qu'il fût le père des croyants incirconcis pour que la justice de la foi leur fût aussi imputée : « Leur entrée dans la famille du père des croyants avait pour but leur participation au même mode de justification que le sien. » Ainsi s'explique le καί devant αὐτοῖς : *aussi à ceux...*, tout comme à lui, leur père spirituel. — Sur le sens du διά, *en état de*, voir à 2.27. — Le pronom αὐτόν (« afin qu'il fût, lui »), a pour but de relever fortement ce personnage *unique* d'Abraham, qui doit remplir le *double* rôle de père des païens croyants (v. 11) et de père des Juifs croyants (v. 12).

Il est bien étrange que l'apôtre place ici, parmi les membres de la postérité spirituelle d'Abraham, les croyants d'origine *païenne* en première ligne. Mais ce renversement apparent n'est que le retour à l'ordre véritable. N'étaient-ce pas eux en effet qui, en vertu de ce qui précède, se trouvaient dans l'état le plus semblable à celui du patriarche au moment où il obtint par la foi la justification, et qui étaient par conséquent comme ses fils les

plus légitimes ? S'il y a une préférence à accorder, c'est donc aux croyants païens plutôt qu'aux chrétiens circoncis. Quel total bouleversement, des notions juives !

Verset 12. Ce verset caractérise sans aucun doute les croyants d'origine juive, qui forment l'autre moitié de la famille spirituelle d'Abraham. Mais il présente une difficulté grammaticale. L'expression grecque est telle qu'il semble que Paul veuille parler ici même de *deux classes* d'individus. En effet, la traduction littérale paraît devoir être celle-ci : « père de la circoncision, à l'égard de ceux qui ne sont pas seulement de la circoncision, *mais aussi* à l'égard de ceux qui marchent sur les traces de... » Partant de là, *Théodoret*, *Luther* et d'autres ont appliqué le premier membre de phrase aux croyants *juifs*, et le second aux croyants *païens*. Mais pourquoi revenir à ces derniers qui avaient déjà été suffisamment caractérisés au v. 11 ? Et comment, en parlant des croyants juifs, Paul se contenterait-il de dire qu'ils ne sont pas de la circoncision seulement, et ne mentionnerait-il pas la foi, comme condition de leur qualité d'enfants d'Abraham ? Enfin la construction ne serait pas non plus correcte dans ce sens ; au lieu de τοῖς οὐ . . . μόνον « *pour ceux qui n'appartiennent pas seulement . . .* », il eût fallu οὐ τοῖς μόνον « *non pas seulement pour ceux qui . . .* » Cette ancienne explication doit donc certainement être abandonnée. Il ne peut être question ici que d'une seule classe de personnes, les chrétiens d'origine juive, qui sont désignés par *deux attributs* distincts. Le premier est la circoncision ; le second, une foi conforme à celle d'Abraham. Seulement l'expression de Paul paraît incorrecte dans le second membre, puisque le τοῖς semble indiquer une seconde classe de personnes et non un second caractère de la même classe. *Tholuck*, *Meyer*, etc., avouent l'incorrection. *Philippi* se tranquillise en rappelant que des négligences de style se rencontrent chez les meilleurs écrivains. Mais l'incorrection serait ici un réel manque de logique. D'autre part, les expédients imaginés récemment par *Hofmann* et *Wieseler* sont tellement alambiqués qu'ils ne méritent pas même d'être discutés. Comme

l'apôtre ne nous a pas habitués à des inexactitudes indignes même d'un écolier intelligent, il sera permis de chercher une solution à cette difficulté. Nous croyons que Paul ajoute ce second τοῖς; (devant στοιχοῦσιν, *ceux qui marchent*), pour faire mieux ressortir ce second caractère (la foi) sans lequel le premier (la circoncision) ne servirait de rien. Il fait par ce τοῖς rentrer tellement celui-ci dans l'ombre qu'il l'efface presque totalement. Ajoutons que grammaticalement ce second τοῖς; n'est pas un pronom comme le premier, mais le simple article déterminatif : « *les marchant* sur les traces de... » La phrase grecque complète serait celle-ci : οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον [ὄντες], ἀλλὰ καὶ [ὄντες] οἱ στοιχοῦντες...

Paul ne se contente pas de dire : « qui marchent aussi sur les traces de la foi d'Abraham ; » il rappelle encore expressément — car c'est ici la pointe de son argumentation — que cette foi, Abraham l'a eue *en état d'incirconcision*. Abraham était donc encore au rang de païen quand « il crut, et que sa foi lui fut comptée pour justice. » D'où il résulte que ce n'est pas, à proprement parler, aux croyants païens à entrer par la porte des Juifs, mais aux croyants juifs à entrer par la porte des païens. Il était impossible d'écraser plus complètement l'adversaire. Mais telle est toujours la logique de Paul ; elle ne se contente pas de montrer l'erreur de l'opinion qu'elle combat, elle ne la quitte qu'après avoir prouvé que la vérité en est précisément l'antipode.

Le personnage d'Abraham apparaît ici dans toute la grandeur de son rôle, comme celui en qui commence l'œuvre continue du salut et dont l'histoire en réalise déjà les principes fondamentaux. Paul découvre dans sa vie, antérieurement au moment où par la naissance d'Isaac et par l'ordonnance de la circoncision fut fondée l'existence de la nation théocratique, une période dans laquelle le patriarche appartenait encore à l'humanité en général, puis il démontre que ce fut durant cette période que par la foi il reprit la justification et le salut. Ainsi se dégagent des faits la grande et sublime idée d'une paternité d'Abraham qui se rapporte non

seulement à Israël, mais à tous les croyants, soit circoncis, soit incirconcis, d'une famille spirituelle *universelle* à laquelle appartiennent avec une égale légitimité tous les justifiés, Juifs et païens. Dieu, déclare saint Paul, avait dirigé les circonstances de cette vie modèle « afin qu'Abraham fût le père des uns aussi bien que des autres. » Car, comme le dit *Hofmann*, Abraham est autre chose que le premier *exemple* de la foi, — il y avait eu des croyants avant lui (Hébr. ch. 11), — il est celui en qui a été *fondée* pour, toujours la communauté de la foi. — Et toute cette admirable déduction par laquelle l'universalisme de Paul trouvait sa base inébranlable dans l'Ancien Testament lui-même, ne serait que de la scolastique rabbinique ! — Non seulement l'époque de la justification d'Abraham ne permet pas de restreindre aux croyants d'origine juive le privilège du salut par la foi et de la filiation spirituelle par rapport à ce patriarche ; mais *l'héritage* même, assuré par Dieu à Abraham et à sa famille, a été promis indépendamment de toute loi, uniquement en raison de la foi à la promesse, et par conséquent tous sont *héritiers* aussi bien que justifiés. C'est ce qui est exposé v. 13-16.

## 2. Versets 13 à 16.

**4.13 Car ce n'est pas par la loi que la promesse d'être héritier du<sup>a</sup> monde a été faite à Abraham et à sa postérité, mais par la justice de la foi.**

Dieu, après avoir justifié Abraham et par là fait, de lui et de toute sa postérité ses enfants, les a aussi institués héritiers. Eh bien, la promesse de cet héritage n'a pas été soumise à une autre condition que celle de la justice de la foi conférée à Abraham. Ce mode tout gratuit d'hérité est par conséquent la *confirmation* du mode semblable de justification exposé plus haut. Telle est la relation d'idée exprimée par le *car* qui lie le v. 13 au v. 12. — L'absence d'article devant νόμου montre que Paul veut parler d'une loi quelconque, renfermant l'expression de la sainteté divine, et non pas de la

<sup>a</sup>Le T. R. avec K L P lit του devant νόμου ; omis par tous les autres.

loi mosaïque comme telle. Il veut exclure tout moyen de nature légale, sous quelle forme que ce soit. — Il ajoute avec une intention marquée au mot. : *à Abraham, ceux-ci : ou à sa postérité*. Même après avoir accordé gratuitement à Abraham pour lui-même la promesse de l'héritage, Dieu aurait pu trouver bon d'ajouter une condition à l'égard de ses descendants, par exemple, l'accomplissement de la loi qui devait être donnée. Il ne l'a pas fait et n'a pas pu le faire, ; les v. 14-16 diront pourquoi. — *Weiss* et d'autres entendent ici par *sa postérité* le peuple juif uniquement ; *Meyer, Philippi, etc.*, y voient la grande famille spirituelle des justifiés, Juifs et païens (v. 11 et 12). Dans ce contexte, il nous paraît difficile de ne pas réunir les deux sens, comme ils l'étaient dans les promesses de l'A. T., que rappelle ici l'apôtre. Dieu adressait certainement ses promesses à la race d'Abraham selon la chair, avant tout, mais *en vue de* toute la famille, plus nombreuse encore, qui devait se grouper un jour autour de l'Israël croyant.

Qu'entendre par la promesse de *l'héritage du monde*, qui ne se trouve énoncée nulle part littéralement dans l'A. T. ? Dans cette notion nous paraissent converger trois lignes de promesses. 1° La promesse de la terre de *Canaan* faite au patriarche à plusieurs reprises pour lui et pour sa postérité. En vertu du courant prophétique et messianique qui domine dès le commencement l'histoire patriarcale, *Canaan* doit être le point de départ de la sanctification de la terre entière ; elle est donc l'emblème de l'univers glorifié. C'est dans ce sens que le *Tanchuma* (Commentaire sur le Pentateuque, peut-être du IX<sup>e</sup> siècle) dit : « Dieu a donné à notre père Abraham la possession du ciel et de la terre. » Comment, si les païens doivent être un jour agrégés à la famille d'Abraham, la terre de *Canaan* pourrait-elle ne pas devenir alors la terre entière ? 2° La promesse d'un *salut universel* partant d'Abraham et de sa postérité. La participation des païens au règne de Dieu par le moyen d'Israël était expressément annoncée [Gen.12.8](#) : « Toutes les familles de la terre seront bénies en toi, » ou, comme on lit un peu plus loin au v. 18 : *en ta postérité*. Dans la parole [Gen.26.3-4](#), les deux expressions

sont réunies, comme dans notre verset, à l'occasion des deux promesses relatives à la possession de Canaan et à la bénédiction du monde entier par Israël... Comparez aussi, 22.17, la promesse d'un caractère en apparence tout différent : « Ta postérité possédera la porte de ses ennemis. » 3° La promesse du *Messie*. La domination future d'Israël sur le monde se rattachait naturellement à l'attente du Messie ; comp. la promesse Ps.2.8 : « Je t'ai donné pour héritage les bouts de la terre. » L'esprit charnel d'Israël avait donné à cette suprématie finale et universelle une teinte plus politique que religieuse ; mais Jésus, conformément au sens de cette expression primordiale : « Toutes les familles de la terre *seront bénies* en toi, » ainsi qu'au véritable esprit de la *prophétie*, avait traduit cette idée de la possession du monde en celle du règne de l'humble charité qui domine en servant. « Heureux les débonnaires ; car ils posséderont la terre » (Matth.5.5). Par ces trois lignes de promesses convergentes s'explique suffisamment l'expression de Paul : *l'héritage du monde*. — Cette expression ne doit donc pas être absolument, spiritualisée, comme elle l'est par *Oltramare*, qui entend par là : « la justice qui vient de Dieu, le salut. » Le salut réalisé spirituellement sera la puissance qui transformera glorieusement la terre. Il y a dans le terme d'*héritage* un côté eschatologique qu'il ne faut pas méconnaître. — Le terme d'*héritage* est la reproduction du mot hébreu *nachala* (Deut.4.21), qui désigne la terre de Canaan comme don gratuit de Jéhova à Israël, son *fil*s aîné.

Dieu a fait dépendre la possession de l'héritage pour Abraham et ses descendants, juifs ou païens, uniquement de *la justice de la foi*. C'est en tant que justifiés par la foi qu'Abraham et sa postérité doivent, devenir possesseurs du monde. On peut objecter à cela qu'une partie des promesses que nous avons rappelées appartiennent à une époque antérieure à Gen.15 où il est parlé de la justification d'Abraham ; comp. Gen.12.1-3 ; 13.14-17. Mais la foi d'Abraham ne datait pas du fait raconté au ch. 15. Elle remontait jusqu'au moment où il avait accepté le premier appel de Dieu, lors même que l'ef-

ficace justifiante de cette foi n'a été proclamée dans le récit de la Genèse qu'au ch. 15, à l'occasion de l'une de ses manifestations les plus éclatantes.

Les v. 14-16 démontrent la raison pour laquelle Dieu en a agi avec la promesse de l'héritage absolument comme avec le don de la justification ; et d'abord v. 14 et 15 : la raison pour laquelle il ne l'a pas liée à une loi ; puis v. 16 : la raison pour laquelle il l'a fait dépendre de la justice de la foi.

**4.14 Car si ce sont ceux qui sont de la loi, qui sont héritiers, la foi est rendue vaine et la promesse annulée ; 15 car la loi produit la colère ; mais<sup>a</sup> là où il n'y a pas loi, il n'y a pas non plus transgression.**

Le mode de démonstration employé ici par l'apôtre a été confondu à tort par *Meyer, Hodge* et d'autres interprètes avec celui dont il se sert [Gal.3.15](#) et suiv. pour prouver la même thèse. Là son argumentation est tirée de l'histoire, de même que celle dont il vient de se servir dans notre chapitre même (v. 8-12). La loi, ayant été donnée bien des siècles après que les promesses avaient été faites aux patriarches, n'a pu ajouter au contrat, dès longtemps conclu sur le seul fondement de la foi une condition nouvelle. Ici, rien de semblable. L'argument est tiré de la nature intrinsèque de la loi qui, dans l'état de péché où se trouve maintenant l'homme, ne peut être accomplie à la pleine satisfaction de Dieu et produit *la colère* qui condamne, ainsi précisément l'opposé de la justification. Si donc le don de l'héritage était lié à l'accomplissement d'une loi, spécialement de celle qui a été donnée à Israël sur Sinäï, les croyants n'auraient plus qu'à mener deuil, car leur espérance serait vaine ; et Dieu n'aurait plus qu'à retirer sa promesse, car, liée à une condition impossible, elle serait irréalisable. — Le terme οἱ ἐκ νόμου, *ceux qui sont de [la] loi*, désigne simplement les ressortissants d'une loi ([3.26](#) et [Gal.3.9-10](#)). Ce sont les Juifs, *comme tels*, non comme croyants. Jamais pour aucun d'entre ces sujets de la loi ne se réaliserait la promesse : toute la prophétie aboutirait, donc à néant s'il ne s'agissait que d'eux. — Les verbes κεχένωται et κατήργηται signifient l'un : être privé de son ob-

<sup>a</sup>T. R. lit γαρ avec D E F G K L P Syr ; † A B C Or. (trad. lat.) lisent δε.

jet. ; l'autre : être privé d'efficacité. — La première, proposition du v. 15 explique comment se produirait ce résultat.

Verset 15. *La loi* : toute loi en général, et spécialement la loi mosaïque, ne peut manquer de produire *la colère*, non, comme le pensait *Mélancton*, la colère *de l'homme* contre le Dieu qui condamne le péché — Paul parle dans ce sens (d'*hostilité*, non de *colère* — mais la colère *de Dieu* contre l'homme qui transgresse volontairement la barrière qu'il avait placée devant lui, et commet ainsi un acte positif de révolte, ce que l'A. T. appelle le *péché à main levée*.

La seconde proposition est liée par la plupart plus ou moins étroitement à la première, soit qu'ils lisent γάρ, *car*, avec le texte reçu, soit qu'en lisant δέ avec les alex., ils le traduisent par *or*. Le sens dans le premier cas est celui-ci : « La loi produit la colère ; *car* c'est par elle que le péché prend ce caractère de *transgression*, de révolte ouverte, par lequel il allume le courroux divin. » Mais pourquoi, dans ce cas, la forme négative donnée à la seconde proposition du v. 15 ? On a en vain cherché à l'expliquer. Dans le second cas, le sens serait : « La loi provoque la colère ; *or* là où il n'y a pas loi, il n'y a pas transgression » ; la conséquence sous-entendue serait : « Donc il ne peut y avoir de colère que là où il y a loi. » Mais nous doutons que cette conséquence puisse s'accorder avec tout le ch. 1 (la colère de Dieu sur le monde païen) et avec 5.13-14. Puis la seconde proposition du verset ainsi comprise ne serait plus qu'une digression inutile. Paul dirait (15<sup>a</sup>) : « La loi produit la colère, » après quoi il ajouterait. 15<sup>b</sup> : « Or elle est même *seule* capable de la produire, car sans elle pas de transgression, ni non plus de colère. » Mais cette dernière idée est étrangère à la suite du raisonnement ; elle l'interromprait bien loin de le fortifier. Il faut donc lire δέ avec les alex., et traduire cette particule, non par *or*, mais par *mais* ; et cela en rattachant cette proposition, non à ce qui précède, mais à ce qui suit : « Si la promesse, dit Paul, dépend de la loi, elle est par là même annulée ; car la loi produit non la bienveillance, mais la colère. Mais, au contraire, là



où il n'y a pas loi, il n'y a pas non plus transgression, de sorte que, dans ce cas, rien ne vient entraver la réalisation de la promesse. C'est pourquoi (v. 16) l'héritage a été rendu indépendant de toute loi et lié à la foi seule. »

L'on comprend ainsi parfaitement la forme *négative* de la seconde proposition du v. 15. — Le mot παράβασις, *transgression*, de παραβαίνειν, *ou-trepasser*, désigne le péché quand il se produit sous la forme de la violation d'une loi positive. L'absence d'article devant le mot νόμος, *loi*, montre que Paul veut exprimer un principe général. — Οὐδέ, *pas non plus* : « Sans défense, pas non plus de violation. »

**4.16 C'est pourquoi c'est par la foi, afin que ce soit par grâce, pour que la promesse soit stable envers toute la postérité, non seulement celle qui est de la loi, mais aussi celle qui est de la foi d'Abraham, lequel est le père de nous tous ;**

L'idée de ce verset, lié comme il l'est aux précédents, est celle-ci : « C'est pourquoi l'héritage est donné, non par le moyen d'une loi, ce qui ferait échouer la promesse pour tous, pour les Juifs non moins que pour les païens, mais par le moyen de la foi, ce qui rend la promesse stable, et cela pour tous, pour les croyants, non seulement juifs, mais aussi païens. » — *A cause de cela* : à cause des conséquences déplorables qui résulteraient, de l'intervention d'une loi. — Avec le régime ἐκ πίστεως, il faut sous-entendre : κληρονομία γίνεται, l'héritage a lieu, est donné. — Les mots : *afin que ce soit par grâce*, signifient : « afin que l'héritage soit donné, non comme salaire, ce qui le ferait tomber, mais comme don gratuit, ce qui est la condition de son maintien. » La *foi*, de la part de l'homme, correspond à la *grâce*, de la part de Dieu (comme salaire répond à œuvres). Dieu voulant par cette raison ne faire dépendre l'héritage que de *sa grâce* a donc dû n'y mettre d'autre condition de la part de l'homme que *la foi*, qui n'est point un mérite, mais une simple réceptivité pour le don divin. Aussi, comme le rappelle *Philippi*, les dogmaticiens protestants ont-ils eu raison de dire : *per fidem, non propter fidem*. Il ne faut pas vouloir faire un mérite

de la foi qui est précisément le renoncement à tout mérite. — On voit combien il est important de maintenir strictement la notion de *but* renfermée dans les mots εἰς τὸ εἶναι (*pour que la promesse fût*), et de ne pas traduire, comme le fait *Oltramare*, en sorte que. — Ainsi lorsque Dieu a fait dépendre le don de l'héritage uniquement de la foi, il le faisait dans l'intention arrêtée de rendre cette promesse *stable* (le contraire d'être *annulée*, v. 14); et de la rendre stable pour qui? Non pas seulement pour les Juifs à qui elle était faite directement, mais pour toute cette postérité d'Abraham selon la foi, à laquelle se rapportaient ces mots de la promesse : « à toi et à la postérité. » Les mots : *stable pour toute la postérité*, sont développés dans ce qui suit : l'apôtre reprend chacune des deux classes de croyants renfermées dans ce terme général : la postérité. D'abord « celle qui est de la loi, » les croyants d'origine juive, pour qui l'héritage eût été perdu s'il eût été lié à la loi ; « mais aussi pour celle qui est de la foi, » les chrétiens d'origine païenne à qui la promesse ne devient accessible qu'autant qu'elle ne dépend d'aucune condition légale. On voit que l'expression employée ici a un sens tout différent de la forme, semblable en apparence, employée au v. 12. Il y a réellement ici *deux classes* de personnes indiquées, et non pas *deux qualités* des mêmes personnes. Le second *t* « est *pronom* aussi bien que le premier. On peut objecter, il est vrai, qu'en désignant la première de ces deux classes, Paul ne mentionne pas le caractère de la foi. C'est ce qui a fait penser à plusieurs qu'il s'agissait ici des *Juifs*, dans ce sens : « non pour la postérité qui est de la loi uniquement (sans la foi). » Mais après tout ce qui avait précédé, le caractère de la *foi* était naturellement impliqué dans le terme même de *postérité d'Abraham*. Pour bien comprendre l'expression de l'apôtre, il faut faire porter le μόνον, *seulement*, non sur le régime ἐκ τοῦ νόμου, *de la loi*, mais sur la locution tout entière : τῷ ἐκ τοῦ νόμου, celle-là *seulement qui est de la loi* : c'est ce que montre la position du καί, *aussi*, devant le second τῷ : « non seulement la postérité (croyante) juive, mais aussi la postérité croyante païenne. » Le caractère de la foi est expressément relevé chez ces derniers, parce qu'il se présente chez eux dégagé

de toute enveloppe légale et comme leur *unique* titre à faire partie de la descendance d'Abraham. — Les mots : *qui est le père de nous tous*, résument tout le développement précédent ; ὅς, *qui* : qui, en vertu de ce lien de la foi qui nous unit, est le *père de nous tous*, le tronc d'où procèdent les deux branches, juive et païenne, des justifiés et des héritiers du monde. — Mais après tout cela, un Juif ne pouvait-il pas dire : « C'est bien ; mais pour que ce plan divin se réalisât, il a cependant fallu qu'il y eût un Israël, et pour qu'il y eût un Israël, il a fallu qu'il naquît un Isaac. Or, ce fils est né à Abraham par la voie de la naissance physique, naturelle ; et qu'a de commun ce mode de naissance avec la justification par la foi ? » Et voilà en un instant le domaine conquis par l'apôtre reconquis par l'adversaire. « Qu'a obtenu Abraham par la chair ? » avait demandé l'apôtre, v. 1. Il a obtenu son fils Isaac, pouvait répondre le Juif, par conséquent le peuple élu, par conséquent *tout*. Un esprit aussi familiarisé que celui de Paul avec les pensées du cœur israélite ne pouvait négliger ce côté important du sujet. Il entre dans cette troisième discussion aussi hardiment, que dans les deux précédentes, et, sapant par l'Écriture la dernière racine du préjugé judaïque, il démontre que la naissance d'Isaac, non moins que la grâce de la justification et la promesse de l'héritage, a été un don accordé à la foi. Il est ainsi bien prouvé qu'Abraham n'a rien obtenu par la chair ; *quod erat demonstrandum* (v. 1). Telle est l'idée du troisième morceau v. 17-21, préparée par les derniers mots du v. 16.

### 3. Versets 17 à 21.

Le récit scripturaire, dont le souvenir est censé présent à l'esprit de tous les lecteurs, prouve que le premier héritier des promesses est né, non comme un fruit de la chair, mais grâce à la foi d'Abraham.

**4.17 selon qu'il est écrit : « Je t'ai établi père d'un grand nombre de peuples, » en présence du Dieu auquel il crut comme à celui qui vivifie les morts et qui appelle comme étant les choses, qui ne sont pas ;**

La première proposition de ce verset justifie le titre de *père de nous tous*, donné à Abraham, par la parole [Gen.16.5](#). C'est ici le moment où Dieu substitue au nom d'Abram (*père élevé*) celui d'Abraham (*père d'une multitude*) et où il motive ce changement en disant : « Car je t'ai établi père de peuples nombreux. » Plusieurs pensent que dans le sens de l'A. T. cette expression ne s'applique qu'aux tribus israélites. Quelques-uns consentent à y faire rentrer encore les autres peuplades descendant d'Abraham. Mais cette extension est contraire à la limite tracée [Gen.21.12](#) : « C'est en Isaac que sera appelée ta postérité. » Quant au premier sens, il est difficile de croire que le regard de Dieu, quand il disait à Abraham : « Ta postérité sera nombreuse comme les étoiles du ciel, » ne s'étendit pas au-delà des limites du peuple d'Israël. Dieu ne lui avait-il pas dit déjà : « Toutes les familles de la terre seront bénies (ou se béniront) en toi. » ? — Mais il y avait dans cette parole divine une expression que semblait contredire positivement la réalité : *Je t'ai établi*. Comment Dieu pouvait-il parler, comme d'un fait déjà accompli, d'une chose qui ne devait se réaliser que si longtemps après ? C'est précisément de cette expression paradoxale que l'apôtre se sert pour pénétrer jusqu'à l'essence de la foi d'Abraham. Aux yeux de Dieu, le patriarche *est* déjà ce qu'il doit devenir. Eh bien, Abraham n'hésite pas à se placer au point de vue de la pensée divine et à s'envisager comme étant déjà ce que Dieu affirme qu'il deviendra. Tel est, si nous ne nous trompons, le sens de la parole suivante, assez diversement expliquée : *en présence du Dieu auquel il crut*. Plusieurs rapportent ce régime *en présence de...* aux mots qui précèdent la citation biblique : *qui est le père de nous tous* ; c'est-à-dire : « qu'il l'est aux regards (ou au jugement) du Dieu auquel Abraham a cru. » Mais ce verbe *qui est* au présent se rapporte dans l'épître au moment où écrit l'apôtre et non à celui où l'Éternel s'entretenait avec Abraham. Il faut donc rapporter ce régime : *en présence du Dieu...*, à : *je t'ai établi*, en tirant de ce verbe actif l'idée passive : et il fut établi tel en ce moment, aux yeux de Dieu. Abraham, en vertu de sa foi, était là déjà, aux yeux du Dieu qui lui parlait, ce que la promesse devait le faire devenir un jour. On ré-

sout de deux manières la construction κατέναντι οὐ... θεοῦ. Les uns l'expliquent ainsi : κατέναντι τοῦ θεοῦ κατέναντι οὗ ἐπίστευσε (en présence du Dieu en présence duquel il crut). Les autres : κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε (en présence du Dieu auquel il crut). La première solution de l'attraction est peut-être plus conforme à l'usage grec (quoiqu'il ne faille pas citer en sa faveur, comme le fait Meyer, *Luc.1.4*, qui s'explique mieux autrement) ; mais elle ne présente pas un sens bien convenable. Autant il est naturel de rappeler qu'Abraham *était là* en présence de Dieu, autant il est superflu de mentionner en outre que ce fut en sa présence *qu'il crut*. La seconde solution, quoique moins usitée quand il s'agit d'un datif, n'est contraire ni à la grammaire, ni à l'usage du grec classique ; et l'idée qu'elle exprime est bien plus simple et plus conforme au contexte : « le Dieu *auquel* il crut comme à celui *qui ressuscite et appelle*, » ces deux participes exprimant, les deux attributs de l'être divin auxquels la foi d'Abraham s'attacha en ce moment décisif où Dieu faisait la promesse. — Deux Mjj. F G et la Peschito lisent ἐπίστευσας, *tu as cru*. Erasme avait admis cette leçon dans ses premières éditions ; elle a passé dans la traduction de Luther. On voulait faire ainsi de ces mots une continuation de la citation. Le mieux serait dans ce cas d'expliquer le κατέναντι οὗ dans le sens de ἀνθ' οὗ : « *en raison de ce que tu as cru.* » Mais ce sens est sans exemple, et cette leçon n'a pas l'ombre de vraisemblance.

Le premier des deux attributs divins est celui de *vivifier* ou de *ressusciter*. On l'a appliqué parfois à des faits qui n'ont aucun rapport direct avec le contexte, comme la résurrection des *morts*, spirituellement parlant (*Origène, Olshausen*), ou la conversion des païens (*Ewald*), ou même le sacrifice d'Isaac (*Erasme, Mangold*). Mais le v. 19 ne dit-il pas clairement quelle est la pensée de l'apôtre ? C'est dans la personne même du patriarche, déjà centenaire, et de sa femme presque aussi vieille que lui, qu'une vraie résurrection devait s'opérer pour que la promesse s'accomplisse. — Mais en disant à Abraham : *Je t'ai établi*, Dieu se présentait, à lui, non seulement

comme vivifiant ce qui est mort, mais encore comme disposant de *ce qui n'est pas*. Dans l'explication de ce second attribut, on a aussi cherché à donner au mot *appeler* un sens spirituel (appeler au salut)! Ou bien l'on a appliqué cette expression à l'acte de la création : appeler et par là tirer du néant. Mais au lieu de ὡς ὄντα, *comme étant*, il devrait y avoir dans ce sens ὡς ἐσόμενα, *comme devant être*, ou εἰς τὸ εἶναι, *pour être*. Le sens simple du mot : *inviter à paraître*, suffit pleinement. L'homme appelle à paraître les êtres qui existent ; à la voix du maître le serviteur se présente. Il appartient à Dieu seul d'en agir ainsi avec les êtres qui ne sont pas. Et voilà comment Dieu a parlé à Abraham de cette multitude de nations futures qui devaient former sa postérité. Il l'évoquait à ses yeux comme une multitude aussi réellement existante que ce ciel étoilé auquel il la comparait ; car il disait : « Je t'ai établi père de cette multitude. » La négation subjective μή, devant ὄντα, exprime cette idée : « il appelle comme étant *ce qu'il sait bien lui-même* ne pas exister. » — Les deux participes présents, *vivifiant* et *appelant*, désignent non des actes, mais des qualités permanentes de Dieu. — Ce passage montre admirablement en quoi consiste la foi. Dieu par sa promesse nous instruit de ce qu'il veut faire de nous, en d'autres termes de ce que nous sommes déjà à ses yeux ; et nous, faisant abstraction de l'état réel et par un élan sublime prenant la position que nous assigne la promesse, nous répondons : Oui, c'est ce que je veux être, et même je le suis déjà ! Comp. 6.11. Voilà ce que fit Abraham à l'égard du Dieu qui lui parlait face à face. L'apôtre cherche à rendre sensible cette vraie notion de la foi en analysant plus exactement ce qui se passa dans le cœur du patriarche au moment où il accomplit cet acte auquel devait se rattacher la fondation du règne de Dieu sur la terre.

**4.18 le quel contre espérance crut sur espérance qu'il deviendrait père d'un grand nombre de peuples, selon ce qui avait été dit : Ainsi sera ta postérité ;**

Il crut à la promesse, sa foi prenant le caractère de l'espérance dans le

moment même où toute espérance semblait folie. C'est ici l'idée de la foi telle qu'elle est formulée [Héb.11.1](#). La différence que l'on statue souvent entre la notion de la foi chez Paul et celle de l'épître aux Hébreux est donc une fiction. — Le ἐπί doit se prendre à peu près dans le même sens que dans les locutions ἐπ' εὐνοίᾳ, *par bienveillance*, ἐπὶ ἔχθρᾳ, *par haine*, ἐπὶ ζενίᾳ, *par hospitalité*. — L'expression εἰς τὸ γενέσθαι, *pour devenir*, ne désignerait selon *Oltramare* qu'un simple *résultat*. Ce sens affaibli de εἰς τό... n'est pas possible. D'un autre côté, cette expression ne peut dans ce cas-ci désigner un *but*, soit le but d'Abraham en croyant, soit le but de Dieu en le faisant croire ; ni l'un ni l'autre de ces deux sens n'est naturel. Comme la construction du verbe πιστεύειν avec la préposition εἰς pour désigner l'*objet* de la foi, est très usitée chez Paul, c'est celle qui nous paraît devoir être préférée ici : « *Il crut à ce que Dieu lui promettait, à ce qu'il deviendrait père ...* » — Les versets suivants développent ces deux notions *contre espérance* (v. 19) et *sur espérance* (v. 20 et 21).

**4.19 et sans faiblir en la foi il considéra<sup>a</sup> son corps déjà<sup>b</sup> amorti — il était à peu près centenaire — et la vieillesse du corps de Sara ; 20 mais ayant égard à la promesse, il ne douta point par incrédulité, mais se fortifia dans la foi, donnant gloire à Dieu,**

Abraham est représenté dans ce passage comme placé entre deux puissances contraires, d'un côté, la *foi* qui a le regard attaché sur la promesse, et, de l'autre, la *vue* qui s'attache aux circonstances extérieures propres à anéantir l'espérance. Le δέ, *mais*, du v. 20 annonce le triomphe de la foi sur la vue. — Nous rencontrons au v. 19 l'une des variantes les plus intéressantes dans le texte de l'épître aux Romains. Deux d'entre les trois familles de Mss., l'occidentale et la byzantine, lisent la négation οὐ devant κατενόσεν : « il *ne* considéra *pas*. » Il faudrait dans ce cas rendre la force de la négation subjective μή devant le participe ἀσθενήσας (*ayant faibli*), au

<sup>a</sup>Le οὐ que lit ici le T. R. avec D E F G K L P It. est retranché par ⋈ A B C Syr. Or. (trad. lat.).

<sup>b</sup>B F G It. Syr. omettent ἤδη (*déjà*), que lisent tous les autres.

moyen de la conjonction *parce que* : « Parce qu'il ne faiblit pas... il ne considéra pas... , il ne jeta pas même un regard sur... » Ce sens qu'admettent Meyer, Reuss, Oltramare, est bon en soi. Mais il ne répond pourtant pas au vrai sens de la négation οὐ. Voir Weiss et Hofmann. Comme l'observe le premier, Abraham ne peut être représenté comme réfléchissant lui-même sur le mode d'action de sa propre foi. Il eût donc fallu la négation de fait, οὐκ ἀσθενήσας : « n'ayant point faibli, il ne considéra pas... » Il faut donc adopter la leçon alexandrine qui retranche le οὐ : « il considéra. » La fermeté d'Abraham, d'après l'apôtre, consista non dans ce qu'il ne regarda pas, mais au contraire en ce que, tout en regardant, il ne faiblit point. « Sans faiblir... il regarda. » Cette leçon doit d'autant plus être préférée qu'elle se trouve dans les deux plus anciennes versions, l'Itala et la Peschito. — On a allégué en faveur de l'autre leçon le passage Gen.17.17 : « Abraham sourit en son cœur, disant : Naîtrait-il un fils à un homme âgé de cent ans, et Sara, âgée de quatre-vingt-dix ans, aurait-elle un enfant ? » Parole qui aurait donné lieu, dit-on, au retranchement de la négation. La chose ne serait pas impossible, sans doute ; mais une fois que l'inauthenticité du οὐ paraît démontrée par des autorités suffisantes, l'accord un peu plus facile de cette leçon avec le récit de la Genèse ne saurait être une raison pour la rejeter.

Verset 20. Le *mais* annonce le contraste avec le doute qui eût si facilement pu résulter de la vue. — La vraie antithèse de cet affaiblissement possible de la foi se trouve dans le second verbe, ἐνεδυναμώθη, *il se fortifia*. Seulement, avant d'énoncer cette idée, l'apôtre éprouve le besoin de rappeler encore expressément l'idée de l'incrédulité qui eût pu se produire chez Abraham : « il ne douta point par incrédulité. » Le régime εἰς τὴν ἐπαγγελίαν, à l'égard de la promesse, placé en tête, porte également sur les deux verbes *il ne douta point* et *il se fortifia*. A mesure qu'il considérait la décrépitude et de son corps et de celui de Sara, se tournant d'autant plus vers la promesse, il ne douta pas..., mais se fortifia. Le complément de



Dieu explique ce qui donnait une telle puissance sur lui à la promesse. Pour le sens du εἰς, comp. Act.25.20. — Le verbe διακρίνεσθαι, *douter*, signifie proprement *se partager*, se diviser soi-même en deux hommes, l'un qui affirme, l'autre qui nie, l'un qui espère et se livre, l'autre qui attend pour voir : « mais à l'égard de la promesse, il n'y eut en lui aucun partage. » Dans le régime *par incrédulité*, le substantif grec est précédé de l'article : *par incrédulité* ; celle qui est ordinaire chez les hommes. — Le ἀλλά, *mais*, est fortement adversatif : « mais tout au contraire. » Il oppose énergiquement l'idée de la force puisée dans la vue de la promesse à la faiblesse résultant du doute. Le verbe ἐνεδυναμώθη pourrait se traduire comme passif : *il fut fortifié* ; comp. Hébr.11.34 ; mais il peut se prendre aussi dans le sens moyen et réfléchi : *il se fortifia*, se renforça ; Act.9.22 ; Eph.6.10. L'antithèse du διακριθῆναι, *douter*, parle plutôt en faveur de ce sens moyen. La promesse contemplée le fit croître en force *intérieure* (le ἐν, dans la composition du verbe), tellement qu'il put ainsi braver le spectacle décourageant que lui offrait la vue. — Dans la 1<sup>re</sup> éd. j'ai rapporté le régime πίστει, *par* ou *dans* la foi, au partie, qui suit : « donnant par la foi gloire à Dieu. » Mais la locution *donner gloire à Dieu* étant dans l'Écriture une expression en quelque sorte technique, il vaut mieux la laisser telle qu'elle est, sans y rien ajouter, et par conséquent rapporter le datif πίστει, à : *il se fortifia* ; non dans ce sens : qu'il se fortifia *par* la foi, mais plutôt : par rapport à la foi, *dans* la foi qu'il possédait. C'était le regard fixé sur la promesse (εἰς τὴν ἐπαγγελίαν) qui faisait cela. — L'homme a été créé pour glorifier Dieu. Il devait le faire par son obéissance ; mais il a échoué dans cette tâche ; et c'est maintenant en croyant qu'il peut accomplir cette glorieuse destination. *Donner gloire à Dieu* signifie dans l'Écriture : rendre hommage, en parole ou en action, à l'un ou l'autre des attributs de Dieu ou à sa perfection en général. Dans le cas d'Abraham, l'hommage consista dans l'inébranlable confiance dont il fit preuve à l'égard de la fidélité de Dieu à sa parole et de sa toute-puissance pour la tenir ; c'est ce qu'indiquent les deux versets suivants.

**4.21 étant<sup>a</sup> pleinement convaincu que ce qu'il a promis, il est aussi puissant pour le faire. 22 C'est pourquoi aussi<sup>b</sup> justice lui fut imputée.**

Πληροφορεῖν, *remplir un vase jusqu'au bord* ; ce mot employé au passif et appliqué à une personne désigne une conviction qui ne laisse plus place dans son cœur au moindre doute. La relation entre les trois verbes : *il se fortifia... , donnant... , étant convaincu...* est donc celle-ci : « En se fortifiant dans sa foi, il fit un acte qui contribua à l'honneur de Dieu par la conviction inébranlable de la fidélité et de la toute-puissance de Dieu dont il fut la preuve. » — On peut donc omettre le premier καὶ avec quelques byz. comme aussi le maintenir avec la plupart ; cela ne modifie pas réellement le sens. Quant au second, devant ποιῆσαι, il fait ressortir la relation inséparable que la perfection morale de Dieu établit entre son *dire* et son *faire*. Il ne promettrait pas ce qu'il ne se sentirait pas le pouvoir de tenir.

Verset 22. C'est ici le résumé de tout le développement renfermé dans ce chapitre, comme transition à l'application. Le δὴ, *or, à cause de quoi*, signifie que la valeur justifiante que Dieu attachait à la foi d'Abraham provint de l'hommage qu'elle renfermait à son caractère moral et à sa puissance. Et le καί, *aussi*, s'il est authentique, fait ressortir la corrélation entre la manière d'agir de Dieu et celle du croyant. Il y a ici comme une divine revanche : « Ta foi a été ma gloire ; j'en ferai ta justice, » sans pourtant que la moindre nuance de mérite vienne troubler la noble pureté de cette relation. Ce n'est donc pas arbitrairement que Dieu a choisi la foi comme le moyen de la justification. — On peut faire du verbe πιστεῦσαι sous-entendu le sujet de ἐλογίσθη ou voir dans celui-ci un verbe impersonnel : « il y eut à son égard imputation de justice. » — Ainsi nous sommes ramenés au sujet essentiellement, traité dans ce chapitre (la *justification* d'Abraham) et à la citation du v. 3. Et de là l'application aux croyants actuels, v. 23-25.

#### 4. Versets 23 à 25.

<sup>a</sup>E F G It. omettent le καὶ (*et*) avant *étant* que lisent tous les autres.

<sup>b</sup>B D F G Syr. omettent καὶ (*aussi*) après δὴ.

**4.23 Or, ce n'est pas seulement pour lui qu'il est écrit qu'imputation lui a été faite, 24 mais c'est aussi pour nous, à qui imputation doit être faite, à nous qui croyons à celui qui a ressuscité Jésus, notre Seigneur, d'entre les morts ;**

L'apôtre dégage de l'exemple d'Abraham un principe permanent qu'il applique aux croyants de la nouvelle alliance. Le δέ, *or*, marque ce progrès d'Abraham à nous. — Le régime δι' αὐτόν, *pour lui*, proprement : en raison de lui, ne signifie pas : à son honneur (Bèze, Tholuck), mais : en raison de ce qui s'est fait à son égard. La justification d'Abraham était déjà mentionnée dans l'histoire de ce patriarche en vue de la place qu'elle devait prendre dans celle de tous les croyants. — On peut donner pour sujet au verbe ἐλογίσθη le mot πιστεύειν (*croire*) sous-entendu, ou bien l'envisager, ainsi que dans le verset suivant, comme verbe impersonnel : « il y eut imputation de justice faite à son égard. »

Verset 24. Καὶ δι' ἡμᾶς : « aussi en raison de nous, » en tant que nous devons, nous aussi, être justifiés par le même moyen. — Le τοῖς πιστεύουσιν, à nous qui croyons, rappelle simplement l'identité du moyen dans les deux cas. — Et ce n'est pas seulement le moyen subjectif, la foi, qui est identique, c'est aussi l'objet de la foi. Cet objet n'est pas proprement, comme on pourrait le conclure de ce qui suit, le fait de la résurrection ; c'est Dieu lui-même qui ressuscite. Comp. Col.2.12 où l'apôtre s'exprime absolument de la même manière, et nos remarques sur le vrai objet de la foi d'Abraham, v. 3 ; comp. aussi le v. 17 où Dieu a été désigné, en tant qu'objet de la foi d'Abraham, comme celui qui vivifie les morts. Il faut se garder d'isoler ici la toute-puissance qui ressuscite, de la grâce au service de laquelle elle opère et de l'œuvre du salut qu'elle travaille à accomplir. Si l'apôtre rapproche, comme il le fait, l'acte de Dieu par lequel il a fait, naître Isaac, de celui par lequel il ressuscite Jésus, c'est que ces deux actes divins sont l'un avec l'autre dans une relation étroite, l'un comme principe de l'histoire du salut, l'autre comme consommation de cette histoire

et réalisation du salut lui-même. Ces deux anneaux extrêmes de la même chaîne se touchent par leur essence même. En faisant naître miraculeusement Isaac comme père du peuple élu, d'où devait sortir le Christ, Dieu préluait à la manifestation plus extraordinaire de son pouvoir de *vivifier* en la personne du Christ lui-même. Le second de ces deux actes était donc naturellement renfermé dans le premier. — Le participe passé ἐγείραντα, *qui a ressuscité*, montre la différence entre la foi d'Abraham et la nôtre. Abraham a cru à un fait promis ; c'est pourquoi sa foi a eu le caractère de l'*espérance* (v. 18). Nous croyons à un fait déjà accompli ; c'est pourquoi notre foi a le caractère de la possession.

#### 4.25 **Lequel a été livré à cause de nos offenses et a été ressuscité à cause de notre justification.**

Ces mots expliquent la raison en vertu de laquelle la justification nous est acquise par la foi à l'acte de résurrection opéré par Dieu en la personne du Christ. C'est que le salut lui-même est renfermé tout entier dans cet acte. Nous le saisissons donc à mesure que nous saisissons la résurrection dans son véritable sens. — Le sujet de l'acte de *livrer* est évidemment Dieu. Peut-être y a-t-il allusion à Es.53.12 : « Son âme a été livrée (παρεδόθη) à la mort ; » comp. Rom. 8.32 ; ce qui n'empêche pas que dans un autre sens il ne puisse être dit que Christ *s'est livré lui-même* (Gal.2.20 ; Eph.5.2). C'est le décret du Père qu'exécute le Fils, mais librement. — La préposition διὰ, *en raison de*, se rapporte à la nécessité morale de la mort du Rédempteur. Cette nécessité provient du fait de *nos péchés* ; τὰ παραπτώματα : les *actes* de péché, les chutes particulières et individuelles (*nos*). Comme il a été dit 3.25, ces péchés que Dieu n'avait pas punis immédiatement par la mort violente des coupables, ont dû aboutir un jour à une manifestation éclatante de la justice, c'est-à-dire du droit de Dieu, afin que sur ce fondement de la justice manifestée, du droit rétabli, le pardon pût intervenir sans avoir pour effet une déchéance plus profonde. — Mais comment se rattache à ce premier acte divin le second, dont il s'agit essentiellement dans le contexte,

celui de la résurrection du Christ ? La plupart des interprètes prennent le second *διὰ*, *en raison de*, dans le sens de *en vue de*. L'apôtre voudrait dire, d'après eux, que Jésus a été ressuscité, *afin que* notre justification pût avoir lieu. Voici comment on explique cette relation d'idées. La foi est la condition de la justification ; or, la résurrection de Christ est le seul moyen de faire naître la foi ; car elle seule nous donne la garantie et la preuve que la mort de Christ a été acceptée comme l'expiation de nos péchés. Jésus serait ainsi ressuscité pour que nous croyions à l'expiation et que par cette foi nous puissions être justifiés. Mais est-il permis de torturer cette simple préposition *διὰ*, de manière à y faire rentrer une série d'idées aussi compliquée ? D'ailleurs cette préposition ne signifie nullement *en vue de* ; il eût été tout simple de mettre dans ce sens *εἰς* ou *ὑπέρ*. *Oltramare* cite sans raison pour prouver un emploi analogue du *διὰ* 2Cor.13.10 et 1Tim.1.16, deux passages dans lesquels le *διὰ τοῦτο*, à cause de cela, porte sur ce qui précède (comme cause morale), et nullement sur le *afin que* qui suit. Enfin, à supposer même que dans quelque autre contexte le *διὰ* pût se rapporter au *but* de l'action, ce sens serait exclu dans ce cas-ci par le parallélisme de ce second *διὰ* avec le précédent qui exige impérieusement que le même sens soit donné à cette proposition dans les deux cas. *Oltramare* pense que Paul, en substituant *διὰ* à *εἰς* ; dans ce cas, a voulu donner la phrase « une forme parallèle qui ne manque pas d'élégance, » et « qui sied bien pour clore un paragraphe. » Nous doutons fort, que le style de l'apôtre ait jamais été déterminé par des considérations rhétoriques. D'autres pensent que Paul a sacrifié à « la manie du parallélisme » en répartissant ainsi l'accomplissement du salut entre les deux faits de la mort et de la résurrection de Jésus. Un peu plus de confiance en la puissance pneumatique de l'apôtre eût suffi pour écarter toutes ces suppositions. Prenons ses expressions telles qu'elles sont là. Elles signifient que, comme nos péchés *ont* moralement *abouti* à la mort du Christ, ainsi notre justification *a* moralement *abouti* à sa résurrection. Notre condamnation l'avait tué ; notre justification l'a ressuscité. Voilà le sens net de sa parole. Une pareille pensée est-elle incompréhensible et in-

admissible ? Bien loin de là ; c'est par elle que nous pénétrons dans l'essence la plus profonde du fait rédempteur. La justification objective de l'humanité pécheresse a été prononcée par Dieu sur le fondement de la mort expiatoire du Christ, comme base pleinement suffisante d'un pardon saint. Cette mort une fois accomplie, une déclaration de justice a donc été rendue une fois pour toutes en faveur de tous ceux qui s'approprieraient cette expiation par la foi ; et c'est en vertu de cette sentence divine (l'acte divin de la *δικαίωσις*), que Christ est ressuscité. Non seulement, en effet, son retour sur la terre n'eût pas eu lieu, si Jésus n'avait pas eu la bonne nouvelle du pardon à nous apporter : « Etant venu, dit saint Paul, il nous a annoncé la paix » (Eph.2.17). Mais Jésus n'eût pas même *pu* ressusciter si la justification objective de l'humanité n'eût, pas été prononcée à la suite de sa mort. Car la victoire sur la mort suppose la victoire sur la condamnation du péché (1Cor.15.56). Par conséquent, si la résurrection de Jésus est, comme on le dit avec raison, la preuve de l'absolution du monde obtenue, c'est qu'elle est *l'effet* de cette absolution. Notre condamnation a été la cause de la mort du Christ ; c'est notre justification qui le ramène à la vie. Car sa dette, c'est la nôtre. Celle-ci acquittée, notre répondant *doit* sortir de la prison du tombeau où il n'est descendu que pour nous. Tel est le lien de solidarité, l'entrelacement, étroit, si j'ose ainsi dire, que le plan divin avait établi entre nous et notre Christ, entre son sort et le nôtre. — Ce n'est donc pas au fait de la résurrection seulement qu'il faut croire pour être justifié par la foi, c'est au *Dieu* qui a ressuscité le médiateur après avoir accepté sa médiation et qui déclare par cet acte notre condamnation enlevée. Si la mort de Christ est le paiement de notre dette, sa résurrection en est la quittance, dont la foi s'empare et se prévaut. On comprend par là le progrès de la position d'Abraham croyant à celle du chrétien croyant. Comme Abraham, malgré la mort qui déjà l'envahissait, s'était reconnu père avant de l'être, sur la simple promesse divine (« *Je t'ai établi...* »), ainsi le croyant, tout en se reconnaissant condamné en lui-même, se voit justifié et vivant en Christ ressuscité, et il lui est fait *selon sa foi*. L'objet de la foi pour Abra-

ham n'était pas encore le salut lui-même ; c'était un fait qui n'en était que la condition historique, tandis que pour le chrétien, l'objet de la foi, c'est le salut pleinement accompli. C'est pour cela que sa justification prépare son cœur à de toutes autres conséquences que celles que pouvait avoir la justification d'Abraham et des saints de l'ancienne alliance (ch. 6 à 8).

Il faut donc bien se garder, si l'on ne veut pas effacer des Ecritures leur plus magnifique révélation, de donner ici avec plusieurs interprètes, *Döllinger*, p. ex., au mot δικάωσις, *justification*, le sens entièrement arbitraire de *sanctification* : Jésus a été ressuscité en vue de notre amélioration morale ! Il ne faut pas non plus introduire avec plusieurs exégètes (*Calvin*, *Tholuck*, *Philippi*) dans la notion de la résurrection celles du règne céleste et de l'intercession du Christ, faits étrangers au contexte. La résurrection de Christ est présentée ici dans sa relation, non avec l'existence glorieuse qui suivra, mais avec sa mort.

Ainsi est donc pleinement démontré l'accord de la justification par la foi avec la loi et les prophètes. Cette vérité fondamentale de l'Évangile, sommairement énoncée 3.21-22, a d'abord été *replacée* sur sa base historique, l'œuvre de Dieu en Christ, 3.23-26 ; puis elle a été *confirmée* par son accord avec l'A. T. (avec l'esprit, de la loi, 3.27-31, et avec l'exemple d'Abraham, 4.1-24). Une question cependant pouvait s'élever encore : Cette justice de la foi suffira-t-elle pour nous sauver au jour suprême ? Saint Paul lui-même n'a-t-il pas appelé le jugement un *juste* jugement, déclaré qu'il aurait lieu *selon les œuvres* et que celui-là seul qui aura *accompli* la loi sera justifié en ce jour-là (2.5-6 ; 10.13) ? Le sujet de la justification n'était pas épuisé, tant que cette question si grave restait en suspens. L'apôtre y consacre donc ce dernier morceau qui clôt l'exposé didactique de la justification par la foi.

## MORCEAU 11 : LA CERTITUDE DU SALUT FINAL POUR LES CROYANTS. (5.1-11)

Le titre que nous venons de donner à ce morceau suffit pour indiquer la différence entre l'idée que nous nous en faisons et celle qui règne en général dans les commentaires et dans les explications pratiques. On trouve ordinairement ici le commencement du tableau des *fruits* de la justification, à savoir : la *paix* v. 1, l'*espérance* de la gloire v. 2, la *patience* v. 3 et suiv., et le *sentiment* de l'amour de Dieu v. 5 et suiv. :

Calvin : « l'apôtre commence à démontrer *par les effets* ce qu'il a affirmé de la justification. » — Tholuck intitule ce passage : « l'influence bienfaisante, pathologico-religieuse, de ce moyen de salut. » — Olshausen : *Des fruits de la foi*, tout en ajoutant que l'apôtre ne pouvait sans doute qu'esquisser ici ces conséquences de la foi, mais qu'il les développera plus tard. Philippi : « Les conséquences bienfaisantes de la justification. » Reuss dit : « Ce morceau signale les effets de la justification sur l'homme qui en est l'objet. » Lange et Schaff : « Le fruit de la justification. » Hodge : « Les conséquences de la justification : 1<sup>o</sup> la foi ; 2<sup>o</sup> le libre accès auprès de Dieu ; 3<sup>o</sup> nos afflictions, auxiliaires de l'espérance, 4<sup>o</sup> la certitude du salut final. » Renan dit : « Le fruit de la justification, c'est la paix avec Dieu, l'espérance, et par conséquent la patience. » Hofmann résume ainsi : « Entrons dans cette relation de paix avec Dieu dans laquelle nous avons l'espoir de la gloire, la consolation dans les épreuves, l'amour pour Dieu et la certitude de la délivrance de la colère finale. »

Mais si le passage 5.1-11 était réellement destiné à ce but, pourquoi le séparer, par le parallèle d'Adam et de Christ, du chap. 6, où la sainteté



est présentée en effet comme le fruit de la justification ? Un passage aussi capital que ce parallèle ne peut jouer le rôle de simple parenthèse. Or, il n’y a aucune explication logique de la place qu’il occuperait entre la paix et la sainteté, et *Reuss* aurait raison de prétendre dans ce cas que l’ordre systématique laisse à désirer dans notre épître (*Gesch. d. N. Tlichen Schr.*, § 108). Pour échapper à cette difficulté, *Lange* et *Schaff*, suivant l’exemple de *Rothe*, terminent avec le v. 11 l’exposé de la justification, et le parallèle des deux Adams commence selon eux le sujet de la sanctification. Mais nous exposerons les motifs qui nous empêchent absolument de rattacher le passage 5.12-21 à ce qui suit (ch. 6 à 8). Pour le moment, nous rendons seulement les lecteurs attentifs à la particule διὰ τοῦτο, à cause de cela, v. 12, qui ouvre ce parallèle et le lie étroitement à ce qui précède. Quant au désordre que M. Reuss attribue à l’enseignement apostolique, saint Paul en est complètement innocent. Car il n’a pas du tout songé à exposer, dans le morceau que nous allons étudier, les fruits de la justification ; il achève simplement, comme nous l’avons dit, de traiter le sujet de la justification elle-même. Il porte ses regards sur l’avenir de luttes, d’épreuves, de chutes même, qui s’ouvre devant l’âme justifiée, et il se demande : que lui arrivera-t-il au terme ? Notre justification actuelle ne viendra-t-elle pas échouer contre l’écueil du jugement ? Le sentiment, de la colère divine existe au plus profond du cœur de l’homme ; un rien suffit pour le faire renaître. Le justifié peut-il être à l’abri de toute anxiété, et s’assurer qu’au jour de la justice la colère ne se réveillera pas ? comp. v. 9. L’apôtre répond : La justification obtenue par la foi ne nous fera certainement, pas défaut au jour suprême ; et c’est à démontrer cette vérité consolante qu’est consacré le passage suivant, qui est comme le point final apposé à l’enseignement de la justification par la foi. — Ainsi qu’il le fait d’ordinaire, Paul résume dans les deux premiers versets l’idée qu’il développera dans la suite du morceau.

### 5.1 Ayant donc été justifiés par la foi, nous possédons<sup>a</sup> la paix avec

<sup>a</sup>Le T. R. lit εχομεν (*nous avons*) avec F G P et, de plus, le premier correcteur de N et le troisième de B. Les huit autres Mjj. It. Syr. lisent εχωμεν (*ayons*).

**Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ, 2 par lequel aussi nous avons obtenu<sup>a</sup> accès à cette grâce dans laquelle nous sommes ; et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu.**

Si ce que nous venons de dire est exact, la véritable pensée de ces deux versets ne se trouve pas encore tout entière au v. 1 ; pour l'avoir complète, il faut ajouter au ἔχομεν, *nous avons*, du v. 1, le καὶ καυχώμεθα, *et nous nous glorifions*, du v. 2. La première de ces idées sert de fondement, et de transition à la seconde : « Jouissant de la paix avec Dieu, nous nous glorifions de l'avenir qui nous est assuré auprès de lui. » — Le participe aoriste δικαιωθέντες étant lié au présent ἔχομεν doit se traduire par le participe passé : *ayant été justifiés* ; c'est un fait pleinement accompli en vertu de l'acte simple de la foi. Par là nous nous trouvons placés dans une nouvelle relation avec Dieu que l'apôtre formule littéralement en ces termes : « Nous avons paix par rapport à Dieu. » La préposition πρός, *par rapport à*, indique que Paul ne pense pas seulement à un sentiment subjectif de paix, de sécurité ; mais à une relation nouvelle, objective et active. La colère divine, qui nous barrait le chemin, ayant fait place à la sentence de justification, la réconciliation est conclue ; la paix règne, de Dieu à nous d'abord, puis de nous à Dieu. Comp. pour le πρός indiquant la relation morale Act.2.47, et les exemples du grec classique cités par Meyer. — L'intermédiaire de cette relation nouvelle est et reste *le Christ* qui nous y a introduits. Il ne s'agit donc point dans ces mots : *par notre Seigneur Jésus-Christ*, de son œuvre d'expiation, mais de la médiation constante que Christ exerce en faveur des fidèles eux-mêmes ; comp. au v. 10 l'expression : *par sa vie*. Paul veut parler de l'activité du Christ glorifié par laquelle il *entretient* la relation nouvelle entre Dieu et le fidèle fondée sur sa mort. C'est ce que confirment les termes suivants : *par lequel aussi* (v. 2) où le mot *aussi* force à donner à la médiation dont parle le v. 1 un sens différent de celle à laquelle se rapporte v. 2<sup>a</sup>. Paul rappelle en effet encore une-fois v. 2<sup>a</sup> tout le déve-

<sup>a</sup>Les mots τη πιστει (*par la foi*) sont ajoutés ici par C K L P Syr. — A lit : εν τη πιστει.

loppement précédent (3.21 à 4.25) touchant l'expiation par le sang de Christ ; comp. aussi l'expression : *par sa mort*, v. 10.

Nous avons expliqué le v. 1 en partant de la leçon ἔχομεν, *nous avons* ; mais la grande majorité des Mjj., y compris les plus anciens, *Sinait., Vatic, Alex., Cantabr.* et les deux versions *It. Syr<sup>sch</sup>* s'accordent à lire : ἔχωμεν, *ayons, possédons*, leçon défendue par *Hofmann, Gess, Volkmar, Beet*, etc. Nous connaissons peu d'exemples d'une leçon des plus anciens Mjj. à la fois aussi unanime et aussi manifestement fautive. Elle fait de ce v. 1 une exhortation, ce qui va à rencontre du contexte, puisque l'apôtre commence ici un nouveau sujet dont le développement purement didactique va continuer jusqu'au v. 11. D'ailleurs l'expression : *avoir la paix avec Dieu*, ne peut se mettre à l'impératif, puisque c'est de Dieu qu'une telle relation dépend, et non pas de nous. Enfin il faudrait faire aussi du καυχώμεθα, *nous nous glorifions*, à la fin du v. 2, un impératif : « Et glorifions-nous... ! » ce qui obligerait à continuer encore la même forme impérative au v. 3 ; choses absolument inadmissibles. On voit que les leçons fondées sur des documents de date postérieure, ne sont pas autant à mépriser que plusieurs le pensent.

Verset 2. Par les mots : *par lequel aussi...* l'apôtre revient évidemment en arrière, comme nous l'avons dit. Il résume l'œuvre de justification précédemment exposée. Son but, en opposant ainsi l'avenir au passé, est de montrer que dans l'un comme dans l'autre de ces deux domaines du salut nous devons absolument tout à Christ. C'est lui qui nous maintient dans la communion de Dieu (v. 1), dans laquelle il nous a déjà fait entrer (v. 2<sup>a</sup>). D'après le v. 10, nous devons le second de ces bienfaits à sa *vie*, comme le premier à sa *mort*. *Schott* dit parfaitement : « Christ, qui nous assure la consommation du salut (v. 1), est aussi celui de qui nous avons reçu l'accès à la grâce (v. 2). » — Le parfait ἐσχήκαμεν désigne un acte de prise de possession déjà accompli, mais dont l'effet demeure. — Le terme προσαγωγή, *accès*, signifie proprement : l'acte d'amener, d'introduire ; il

désigne, par exemple, la manœuvre par laquelle on approche les machines de guerre des murailles d'une ville assiégée (comp. *Meyer*). Et ce sens actif ne serait pas impossible ici. Mais ce mot a aussi parfois le sens intransitif : la *faculté d'entrer, l'accès*. Il en est de même des autres substantifs composés du même verbe : ἀναγωγὴ *le départ sur mer*, περιαγωγὴ, *le mouvement circulaire*. Et ce sens intransitif est ici préférable. Le premier sens conviendrait s'il s'agissait de l'introduction auprès d'une personne, mais avec le régime impersonnel *la grâce*, le sens d'*accès* est certainement plus naturel ; comp. Eph.2.18;3.12. — Les mots τῇ πίστει, *par la foi*, manquent, dans le *Vatic.* et les gréco-lat. En tout cas, s'ils étaient authentiques, il ne faudrait pas en faire dépendre le régime à *cette grâce* ; car la locution πίστις εἰς χάριν serait sans exemple dans le N. T. — *Cette grâce* est celle dont il vient d'être parlé au v. 1 : la paix avec Dieu par la justification. — Le parfait ἔστηκα signifie : je me suis placé dans cet état et je m'y trouve ; il nous ramène au présent ἔχομεν, *nous avons*, du v. 1, et prépare ainsi la proposition suivante qui se rattache directement par le καί, *et*, à la proposition principale du v. 1 : « et (dans cet état de paix) nous nous glorifions, » On a parfois fait dépendre la dernière proposition du v. 2 du pronom relatif *dans laquelle* : « cette grâce dans laquelle nous nous trouvons et nous nous glorifions. » Mais cette construction a quelque chose de traînant. Le v. 2 étant déjà une espèce de parenthèse, sous forme de proposition incidente, il est peu naturel de prolonger encore cet appendice. Enfin, pour peu que l'on saisisse la pensée de ce morceau, on comprend que cette proposition : « nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire, » est précisément le thème de tout le passage jusqu'au v. 11 et ne peut être une incidente. Les mots : *et nous nous glorifions*, se rattachent donc à l'idée du v. 1 : *nous avons paix*. C'est une gradation : « Nous entretenons avec Dieu une relation de paix, et en conséquence nous pouvons déjà triompher dans l'espérance assurée de la participation à la gloire. » Le terme : *la gloire de Dieu*, désigne l'état glorieux que Dieu possède lui-même et auquel il associera les fidèles (3.23) ; comp. pour ce sens Apoc.21.11 (en réponse à *Oltramare*). Le καυχᾶσθαι, *se glo-*

*rifier*, est le sentiment bienheureux et la profession triomphante, quoique toujours profondément humble (1Cor.1.31), de l'assurance du salut et de la gloire qui en est le couronnement. — Mais, peut-on demander à l'apôtre, et les tribulations de la vie, les comptez-vous pour rien ? Ne menacent-elles point de vous faire baisser le ton ? Nullement ; car ce sont précisément elles qui servent à raviver le flambeau de l'espérance. Cette réponse est énoncée et justifiée dans les versets suivants.

**5.3 Et non seulement cela, mais nous nous glorifions<sup>a</sup> même des afflictions, sachant que l'affliction produit la constance, 4 et la constance l'épreuve, et l'épreuve l'espérance.**

Le participe *καυχώμενοι*, et même nous glorifiant, qui se lit dans B C, provient évidemment d'un emprunt à la forme du v. 11, — Le régime du verbe *nous nous glorifions* : ἐν ταῖς θλίψεσι, dans les afflictions, ne signifie pas seulement que nous nous glorifions même au milieu des afflictions ; le ἐν, dans, désigne avec ce verbe l'objet de l'acte : « Nous nous glorifions des tribulations elles-mêmes » ; comp. 2Cor.12.9 (tirer gloire de ses épreuves). Le monde se laisse abattre par les souffrances. Chez nous, elles ne font que donner plus d'énergie à la profession de l'espérance qui remplit nos cœurs. — Cette pensée étrange est expliquée par ce qui suit. Les mots : sachant que, annoncent l'exposé de la série des expériences par lesquelles l'affliction devient chez le fidèle l'aliment de l'espérance. L'affliction fait apparaître la constance, ὑπομονήν. Ce mot grec, venant de ὑπό et μένειν, littéralement : tenir bon sous (le fardeau, les coups, etc.), devrait se traduire par l'endurance. Ce mot étant peu usité, nous disons : la constance. — Verset 4. La constance, à son tour, produit l'épreuve, δοκιμήν c'est-à-dire la vertu, la force éprouvée ; le substantif δοκιμή désigne l'état d'une force qui a fait ses preuves. Cette force est sans doute celle de la foi, après que par la lutte la foi a revêtu le caractère glorieux de la constance. Le mot δόκιμος désigne fréquemment le chrétien éprouvé, celui qui a montré ce qu'il était :

<sup>a</sup>B G lisent *καυχώμενοι* au lieu de *καυχώμεθα*.

comp. 14.18, et le contraire 1Cor.9.27. Nous trouvons dans le N. T. deux paroles analogues, mais pourtant un peu différentes : Jacq.1.3, où le substantif neutre δοκίμιον désigne, non, comme ici δοκιμή, l'état de la chose éprouvée, mais le moyen de l'épreuve, la tribulation elle-même, et 1Pier.1.7, où le même substantif δοκίμιον nous paraît désigner ce qui dans la foi du fidèle se montre réel et valable, l'or tel qu'il sort intact et purifié de la fournaise. — Et quand enfin le fidèle a fait ainsi l'expérience de la force divine de la foi pour le soutenir dans une lutte douloureuse, dans quelque sacrifice poignant, alors il connaît le prix de son arme, et il sent son *espérance* s'exalter. Rien de ce qui pourra se présenter dans l'avenir ne l'effraie plus. La perspective de la gloire se découvre à lui plus brillante et plus rapprochée. Combien de chrétiens ont déclaré n'avoir obtenu l'allégresse de la foi, l'espérance vive, que par le moyen de la tribulation ? « Réjouissez-vous, a dit Jésus, et tressaillez de joie, parce que votre récompense sera grande dans les cieux ; car on a ainsi persécuté les prophètes qui ont été avant vous » (Matth.5.12). Avec ces mots : *produit l'espérance*, l'apôtre a achevé de prouver l'assertion du v. 3 ; et il revient maintenant à l'affirmation du v. 2, en ajoutant que cette espérance si joyeusement professée ne risque pas d'aboutir, comme tant d'autres, à une déception. Rien ne peut nous enlever le bien qui en est l'objet.

### **5.5 Or l'espérance ne confond point, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné.**

L'espérance qui fait battre le cœur du fidèle et ouvre ses lèvres à un joyeux témoignage n'est point une de ces vaines jactances auxquelles le jugement de Dieu mettra fin. — Le terme *confondre* se rapporte à la non-réalisation de l'espérance, quand l'heure de l'accomplissement est arrivée. Le présent *confond* est le présent de l'idée. — Et pourquoi ce démenti, infligé par les faits aux espérances de la foi, est-il une chose impossible ? Parce que la source de cette espérance est une révélation directe que le fidèle a reçue de Dieu et par laquelle un agent divin, le Saint-Esprit, lui

a appris l'amour dont il est l'objet. — *L'amour de Dieu* ne peut désigner dans cette parole *notre amour* pour Dieu, comme le veut Hofmann, d'abord parce que les versets suivants (6-8), liés par *car* avec le v. 5, développent l'idée de l'amour de Dieu pour nous, non celle de notre amour pour Dieu ; puis parce que le syllogisme, qui s'achève dans les v. 9 et 10, exige, comme nous le verrons, que le fait, de l'amour de Dieu pour nous ait été établi dans ce qui précède. *L'amour de Dieu* est donc l'amour dont Dieu nous aime. Le verbe traduit par *est répandu* signifie littéralement : *être versé hors de*. Paul veut dire : versé du cœur de Dieu, où cet amour a sa source, dans le nôtre. Le verbe au parfait indique qu'il y a eu un moment où cette transfusion s'est produite et que dès lors l'effet est demeuré. C'est ce sens du parfait qui explique l'emploi de la préposition de repos ἐν (*dans*, sans mouvement), au lieu de εἰς (*dans*, avec mouvement). L'effusion a eu lieu et demeure *dans* le cœur comme état permanent. L'agent de cette révélation intérieure a été *le Saint-Esprit*. Nous voyons 1Cor.2.10-12 que cet agent divin mystérieux sonde les profondeurs de Dieu, et puis les révèle à l'homme auquel il se communique. Par lui nous devenons conscients de ce qui se passe en Dieu envers nous, absolument comme nous le serions d'un sentiment que nous éprouverions nous-mêmes pour un autre. En général, l'Esprit a la vertu d'abattre la barrière qui sépare les êtres spirituels et de les placer dans un milieu lumineux commun, tellement que chacun sent battre en lui le cœur de l'autre, comme si c'était le sien propre. Cette relation que l'Esprit établit entre homme et homme, il l'établit également entre l'homme et Dieu ; comp. Jean.14.19-20. Le participe aoriste δοθέντος, *qui nous a été donné*, désigne deux choses : le moment où le ciel de l'amour divin s'est ouvert pour nous et le caractère absolument certain de cette révélation. Ce n'est pas le sentiment qui s'est exalté, l'imagination qui a été surexcitée ; c'est Dieu qui s'est communiqué ; comp. Jean.14.21,23. — Et de là découle la certitude de l'espérance fondée sur une telle expérience. Voilà ce que montre l'apôtre dans le passage suivant. On lie ordinairement les versets 6-10 au v. 5, en disant que le v. 5 parle de la preuve *intérieure* et les

v. 6 et suiv. de la preuve *extérieure* de l'amour de Dieu pour nous. Il nous paraît plutôt que l'apôtre développe le contenu de l'expression : *a été répandu dans nos cœurs*, en exposant de quelle manière cette révélation a eu lieu. Il reproduit en quelque sorte le divin syllogisme par lequel le Saint-Esprit convainc le fidèle justifié de la certitude inébranlable de son salut : « Dieu t'a aimé tel que tu étais avant que de croire ; comment cesserait-il de t'aimer après que tu es devenu tel que t'a fait la foi ? »

**5.6 Car<sup>a</sup> Christ, lorsque nous étions encore infirmes<sup>b</sup>, est mort à temps pour des impies. 7 En effet, à peine quelqu'un mourra-t-il pour un juste<sup>c</sup> ; car pour le bien peut-être quelqu'un se déciderait encore à mourir ; 8 mais Dieu manifeste son propre amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore des pécheurs, Christ est mort pour nous.**

Ce n'est point ici, comme le disent *Meyer, Weiss, Oltramare, Lipsius, etc.*, la preuve de fait, la preuve objective, confirmant la déclaration du v. 5 : que le Saint-Esprit a répandu l'amour de Dieu dans nos cœurs. Comment le fait extérieur de la mort de Christ pourrait-il servir à établir la réalité d'un fait interne, comme la communication de l'Esprit ? C'est ici le commencement d'une argumentation qui se continuera jusqu'au v. 10 et par laquelle l'apôtre démontre ce qu'il a affirmé dès l'abord au v. 2, puis répété au v. 5 : Nous nous glorifions de la certitude du salut dans le sentiment d'une pleine espérance qui ne saurait être déçue. Et il explique comment se produit cette certitude sous l'action du Saint-Esprit. — L'authenticité du γάρ, *car*, est suffisamment garantie 1° par la leçon des alex. et des byz. : ἔτι γάρ ; 2° par celle des gréco-lat. : εἰς τί γάρ ; 3° par celle du *Vatic.* lui-même qui lit. εἴγε ; car ce γ paraît être un reste du γάρ primitif. La leçon des Mss. alex. et byz. qui placent le ἔτι, *encore*, en tête de la phrase, est

<sup>a</sup>Trois leçons principales : T. R. avec Ν A C D E K P les Mnn. Marc. Or. (trad. lat.) Syr. lisent ετι γαρ ; F G It. : εις τι γαρ ; B : ειγε.

<sup>b</sup>Ν A B C D E F G lisent ετι après ασθενων (par conséquent Ν A C D E lisent ce mot à double).

<sup>c</sup>Au lieu de δικαιου que lisent tous les documents, la trad. Syr. paraît avoir lu αδικων.



également authentique. Car au poids des autorités s'ajoute l'importance décisive de ce mot *encore* dans lequel est concentré, tout le sens des versets suivants : « Dieu nous a témoigné son amour quand nous étions *encore* dans un état qui nous en rendait complètement indignes... Combien plus après le changement, opéré en nous ! » La leçon gréco-lat. εἰς τί γάρ, *en vue de quoi ?* est une corruption de ce ἔτι non compris. Une question relative au *but* de l'amour divin serait déplacée dans cette argumentation où il s'agit, non du but, mais du *caractère* particulier de cet amour. Il en est tout autrement de la leçon du *Vatic.* : εἴγε, *si du moins*, qui convient bien au sens du passage, soit que l'on fasse du *si* une dépendance de la propos. : « *l'espérance ne confond point, si du moins Christ... ;* » — c'est à quoi conduirait le *du moins*, — soit que l'on commence avec la conjonction *si* un nouveau paragraphe : « *Si Christ est mort... , à bien plus forte raison... (v. 9).* » Cette dernière construction, admise par *Ewald*, est excellente ; seulement elle force à faire des v. 7 et 8 une parenthèse ; ce qui est compliqué et inutile. La leçon ἔτι, *encore*, donne sous une forme plus simple exactement le même sens : « *Quand nous étions encore sans force, Christ est mort... ; à bien plus forte raison... (v. 9.)* » Ce ἔτι oppose le moment où Dieu est venu à notre secours à l'époque subséquente du salut déjà accompli et reçu. Il ne faut donc pas le lier au verbe ἀπέθανε, *est mort* (*Hofmann*), mais à ὄντων ἀσθενῶν, « *quand nous étions encore sans force* » ; comp. v. 8. — Ce v. 6 décrit l'état misérable dans lequel nous nous trouvons au moment où l'amour divin s'est étendu sur nous ; nous étions *faibles*, ἀσθενεῖς. Ce mot signifie souvent *malades* (1Cor.11.30). Il indique ici l'incapacité totale pour le bien, le manque de toute vie morale saine et féconde en bons fruits. Ce n'était certes pas un état propre à nous concilier la sympathie de la sainteté divine. C'était, au contraire, un spectacle dégoûtant pour elle, qu'une race plongée dans une si honteuse impuissance pour le bien. Sept Mjj. placent, après ἀσθενῶν le mot ἔτι, *encore* ; parmi eux cinq qui le lisaient déjà en tête du verset. Si l'on admet la leçon de ces derniers un peu étrange, il ne faut pas, avec *Tischendorf* (8<sup>me</sup> édit.),

placer la virgule *après* ce ἔτι, mais *avant*, pour le rattacher au mot suivant κατὰ καιρόν, *encore à temps*. Ce qui a conduit Tischendorf à cette construction, c'est qu'il a faussement rapporté le premier ἔτι, en tête du verset, au verbe : *Christ est mort*, ce que nous avons reconnu faux. Mais d'autre part, si on lie ce second ἔτι à κατὰ καιρόν, *encore à temps*, il y a insistance trop marquée sur une idée qui en tout cas n'est que secondaire. Nous pensons donc que le second ἔτι doit être retranché du texte. C'est, comme le dit Meyer, une interpolation provenant de ce que ce petit mot ne paraissait pas convenir placé en tête du verset, surtout si une lecture liturgique commençait avec le v. 6. On l'a donc d'abord transposé après le ἀσθενῶν, et ensuite doublé en combinant les deux leçons. — Weiss, avec Erasme, Luther, etc., lie κατὰ καιρόν à ce qui précède : « quand nous étions encore sans force, conformément au caractère de cette époque antérieure au salut. » Mais cet état de choses durait depuis le commencement du monde ; à quoi bon le mentionner ici spécialement ? Il faut rapporter ce régime à ἀπέθανε *est mort*, et traduire : *au moment fixé* ou *au bon moment*. Dans le premier cas Paul dirait : « *au moment fixé d'avance* par la sagesse divine ; » ainsi Tholuck, Oltramare, Lipsius. etc. Mais cette idée ne serait pas en rapport assez direct avec celle de l'amour divin. Dans le second sens, ces mots font ressortir la parfaite convenance du moment choisi par la miséricorde divine pour intervenir enfin dans l'histoire de l'humanité. C'était l'heure où, d'un côté, le mal étant parvenu à son comble, l'humanité ne pouvait plus se faire aucune illusion sur sa misère, et où, de l'autre, l'état donné ne pouvait plus se prolonger et réclamait impérieusement ou le jugement ou le salut. C'était donc bien le καιρός, le moment parfaitement opportun. — Cette totale incapacité était propre à exciter le dégoût ; mais il y avait plus. D'où venait cet état ? De la révolte contre Dieu. C'est ce caractère criminel que l'apôtre fait ressortir dans les mots : *pour des impies*, qui indiquent le côté positif de la perversité humaine. La maladie excitait le dégoût ; *l'impiété* provoque la colère. — C'est quand nous étions plongés dans un tel état d'impuissance et de rébellion, que la plus grande preuve

d'amour nous a été donnée, en ce que Christ est mort pour nous. La préposition ὑπέρ, *pour*, ne peut signifier que : *en faveur de*. Elle n'implique ni n'exclut l'idée de la substitution (*à la place de*) ; car elle se rapporte au *but*, non au *mode* de l'œuvre rédemptrice.

L'apôtre interrompt ici l'argumentation pour mettre en lumière le caractère tout à fait exceptionnel de cet amour témoigné à l'humanité. Il compare la conduite de Dieu avec les plus nobles et les plus héroïques preuves de dévouement que présente l'histoire de notre race ; et il nous fait mesurer la distance qui sépare ces actes eux-mêmes du sacrifice de Dieu, v. 7 et 8.

Au v. 7 il suppose, dans les relations d'homme à homme, deux cas, dont l'un serait si extraordinaire qu'on le conçoit à peine (μόλις, *à peine*), et dont l'autre est bien difficile à supposer, mais est admissible pourtant (τάχα, *peut-être*). On comprend diversement la relation entre ces deux exemples. D'après les anciens interprètes grecs puis. *Calvin, Bèze, Fritzsche, Meyer, Oltramare, etc.*, le rapport serait celui d'une identité complète. L'expression ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ, *pour celui qui est bon*, dans la seconde proposition ne désignerait pas un autre personnage que le ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ, *pour un juste*, dans la première. La seconde proposition ferait ressortir plus nettement ce reste de possibilité impliqué dans le mot à *peine* de la première : « A peine quelqu'un mourra-t-il pour un juste ; je dis : à peine ; car enfin je ne nie pas absolument que pour un homme de bien quelqu'un ne consentit, à faire le sacrifice de sa vie. » Mais si c'était bien là la pensée de l'apôtre, pourquoi substituer dans la seconde proposition au mot δικαίου, *le juste*, le terme ἀγαθοῦ, *le bon* (ou *le bien*) ? Cette difficulté est d'autant plus grande que la place donnée au régime τοῦ ἀγαθοῦ l'accentue fortement et en fait une antithèse de δικαίου. Puis, pourquoi faire précéder le mot ἀγαθοῦ (*le bon* ou *le bien*) de l'article qui ne se trouve pas devant le premier (*un juste*) ? Pourquoi enfin ajouter dans la seconde proposition le mot καί, *encore*, qui établit une gradation et par conséquent une dif-

férence entre les deux exemples cités? — Nous n'ignorons pas la raison qui a poussé tant d'interprètes à une explication aussi insoutenable; c'est la difficulté de démontrer une distinction suffisante entre les deux mots δικαίου, *juste*, et ἀγαθοῦ, *bon*. D'après *Olshausen*, le premier désignerait l'homme qui ne fait de mal à personne; le second, celui qui fait le bien positivement, c'est-à-dire plus que ce que l'on a le droit d'exiger de lui. D'après *de Wette*, l'un serait l'homme simplement juste, l'autre celui qui à la justice ajoute la noblesse. Selon *Hodge*, l'un est celui qui fait tout ce qu'exige la loi et dont le caractère commande le *respect*; l'autre, celui dont la conduite est dirigée par l'amour et inspire l'amour. D'après *Ewald*, le *juste* est celui qui est reconnu innocent à l'égard de quelque grief particulier; le *bon*, celui qui est irréprochable de tous points. *Philippi* pense que le *juste* désigne l'honnête homme, et le *bon* l'homme généreux et aimable qui fait du bien à ceux qui l'entourent, au sein de sa famille, de sa ville, de son pays, le *pater patriæ*, en un mot, et il cherche à expliquer ainsi l'article τοῦ. *Tholuck*, enfin, parvient à une distinction plus claire et plus nette, en donnant, avec beaucoup d'autres commentateurs, à ἀγαθός, *bon*, le sens d'homme bienfaisant, d'abord, puis, par dérivation, celui de *bienfaiteur*. Il explique l'article par l'emploi rhétorique que l'on en fait dans des locutions telles que celle-ci : l'homme de bien, le philanthrope. Mais, malgré l'énorme érudition déployée par les défenseurs de ces distinctions diverses pour les justifier par les écrivains classiques, l'on n'arrive avec la plupart d'entre elles qu'à prêter à l'apôtre une subtilité, et avec la dernière, la seule qui présente une opposition nette entre les deux termes, qu'à lui faire dire ce qu'il n'a pas dit. En effet, pour exprimer l'idée de *bienfaiteur*, il existe en grec des termes consacrés, ceux d'ἀγαθοποιός, d'εὐεργέτης. Pourquoi ne pas les employer? Au reste l'adjonction de l'article ne s'explique naturellement dans aucun de ces sens. Aussi *Reuss* le sacrifie-t-il résolument dans sa traduction : « il se peut que quelqu'un ait le courage de mourir pour un homme de bien. » — *Jérôme* et, à son exemple, *Erasmus*, *Luther*, *Melanchton*, ont pris les deux termes : le juste, le bon, dans le sens neutre : la justice,

*le bien*. Mais, quant au premier, ce sens abstrait aurait absolument exigé l'article ; ὑπὲρ δικαίου ne peut signifier que : *pour un juste*. Mais peut-être cette explication appliquée au second terme nous conduit-elle à la véritable solution. Rien n'empêche, en effet, d'appliquer l'idée de Jérôme, celle du sens neutre, au second des deux termes et de prendre ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ dans le sens de : *pour le bien* (et non pour le *bon*). C'est l'explication de Rückert, Hofmann, Lipsius, etc. Seulement il faut, se garder d'entendre, avec le premier, *le bien*, dans le sens de *l'utile*. L'idée de tout ce passage serait faussée si l'on y introduisait une notion étrangère au domaine purement moral. *Le bien* ne peut signifier ici, en opposition à ἀσεβεῖς, *des impies*, v. 6, et à ἁμαρτωλοί, *des pécheurs*, v. 8, qu'une cause *sainte* ; par ex. l'accomplissement d'un devoir sacré auquel on sacrifie sa vie, comme Antigone, ou la défense de la loi divine à laquelle on reste fidèle jusqu'à la mort, comme les martyrs de l'époque des Maccabées, ou le salut de la patrie pour lequel tant d'hommes se sont sacrifiés, même chez les païens, ou le bien de l'humanité en général, qui a inspiré tant d'héroïques dévouements. C'est sur cette voie que Julius Müller, dans sa *Christl. Lehre v. d. Sundle*, est revenu au sens masculin de τοῦ ἀγαθοῦ, mais en appliquant cet adjectif au *bon* par excellence, à Dieu : « A peine quelqu'un mourra-t-il pour un juste : mais *pour Dieu*, oui, peut-être, cela se présentera. » Ce sens serait excellent et le contraste frappant : « A peine les hommes meurent-ils pour Dieu, l'être parfait, et Dieu fait mourir Christ pour les hommes impies ! » Néanmoins nous croyons que si l'apôtre eût pensé à Dieu personnellement, il l'eût désigné plus clairement. En tous cas, ce dernier sens se rapproche du sens neutre, puisque Dieu est *le bien* dans le sens absolu du mot. *Philippi* objecte contre ce sens neutre que le contraste avec Jésus tombe, puisqu'il est mort aussi pour le bien. Mais ce bien est le salut d'êtres *méchants*, et par conséquent l'antithèse demeure. — La leçon de la Peschito ὑπὲρ ἀδικῶν, *pour des injustes*, dans la première proposition, donne un sens très simple, trop simple seulement et qui émousse complètement la force du contraste avec les termes d'*impies* et de *pécheurs* dans les v. 6 et 8. Elle est condamnée

d'ailleurs par tous les autres documents. — Τολμᾶν : oser, avoir le courage de ; d'où : *se décider à*. — Καί : c'est un cas qui se laisse *encore* supposer. — Voilà donc jusqu'où peut s'élever, en quelques cas excessivement rares, le dévouement de l'homme dans ses manifestations les plus sublimes. Sacrifier sa vie pour une personnalité dont le caractère honorable inspire le respect ? — à peine ! S'immoler au service d'une cause dont la grandeur, la sainteté vous a saisi ? — peut-être *encore* (καί) ! Et maintenant, le contraste entre ces actes suprêmes du dévouement humain et la conduite de Dieu envers nous :

Verset 8. Le δέ, *mais*, indique l'antithèse entre ce que l'homme fait si difficilement, même pour ce qu'il y a de plus digne de son admiration et de son amour, et ce que Dieu a fait pour ce qui ne provoquait que son indignation et son dégoût. — Sur le verbe συνιστάναι, voir à 3.5 ; c'est ici l'acte par lequel Dieu manifeste ou établit pour la conscience de l'homme, d'une manière durable et inébranlable (verbe au présent), la réalité de son amour. L'apôtre dit τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην : son *propre* amour ; son amour, à *lui*, afin d'opposer cet amour à tout autre amour. Dieu ne pouvant regarder au-dessus de lui pour aimer, s'incline vers ce qui est au-dessous (Es.57.15), et son amour va même, envers ce qui est tout à fait indigne de lui, jusqu'à prendre le caractère du sacrifice. — Ὅτι, *en ce que* ; c'est ici *le fait* par lequel Dieu a constaté cette manière d'aimer qui lui est propre. — Dans le mot ἁμρτωλός, *pécheur*, la terminaison ωλος ; indique l'abondance. Ce terme était celui par lequel les Juifs désignaient habituellement les païens, Gal.2.15. Le ἔτι, *encore*, renferme cette idée : qu'il n'y avait pas à ce moment dans l'humanité le moindre progrès vers le bien, propre à éveiller une telle sympathie ; elle était *encore* plongée dans le mal, dans la *mort spirituelle* (Eph.2.1-7). — Dans ce contexte les mots : *Christ est mort pour nous*, impliquent l'étroite union qui fait de l'amour de Dieu et de celui de Christ pour nous un seul et même amour. Si l'amour de Christ pour nous n'était pas celui de Dieu, mais celui d'un homme, tout le raisonnement de

l'apôtre tomberait. — Il faut remarquer enfin comment Paul place le sujet θεός, *Dieu*, à la fin de la proposition principale pour le rapprocher de l'expression ἁμαρτωλῶν, *pêcheurs*, et faire ainsi ressortir le contraste entre notre souillure et la délicate sensibilité de la sainteté divine.

Dans les v. 6-8 se trouvait la mineure du syllogisme : Dieu nous a aimés mauvais, et dans cet état nous a aimés comme nous n'aimons pas, nous, ce qu'il y a de plus excellent. La majeure serait : Or, celui qui a ainsi fait *le plus* pour ses *ennemis*, ne manquera pas de faire *le moins* pour ses *amis*. Paul la supprime et passe directement à la conclusion, tout en y introduisant l'idée de la majeure. *Reuss* dit pour expliquer la transition du v. 8 au v. 9 : « Enfin l'espérance se fonde encore sur une troisième considération. » L'apôtre est loin d'argumenter d'une manière aussi illogique et décousue !

**5.9 Beaucoup plutôt donc, étant maintenant justifiés en son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère ; 10 car si, étant ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, beaucoup plutôt, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie ;**

Le οὖν, *donc*, conclut de la preuve d'amour que nous avons déjà reçue, à l'amour sur lequel nous pouvons compter à l'avenir. Le πολλῶ μᾶλλον est assurément, pris dans le sens logique : beaucoup plus *certainement*, et non : beaucoup plus *abondamment*, — *Meyer* a raison de dire que la conclusion va, non *du moins au plus*, mais *du plus au moins*. Celui qui a fait le plus, et cela pour des ennemis, ne manquera pas de faire le moins pour ces mêmes êtres devenus ses amis. L'œuvre déjà accomplie est exprimée par les mots : *étant maintenant justifiés en son sang*. Le mot *maintenant* oppose l'état actuel de justification à l'état précédent de condamnation (le : *encore pécheurs*, de v. 6 et 8). L'état nouveau répugne évidemment bien davantage à la colère finale que l'état ancien dont nous avons été tirés. — Quelle est cette *colère* dont il nous reste à être délivrés encore ? Celle dont parlait saint Paul 2.5-6, en ces mots : « le jour de la colère et de la révélation du juste jugement de Dieu ; » la colère du jour où « Dieu rendra à chacun

selon ses œuvres ; » comp. [1Thess.1.10](#); [2Thess.1.8](#). Le Seigneur parle, [Luc.12.47-48](#), du châtement réservé au serviteur, qui, ayant connu la volonté de son maître, ne l'aura pas faite : *il sera battu de beaucoup de coups*. Sujet de sérieuse vigilance pour le justifié, mais non pas de crainte ! Et voici pourquoi : Il y a chez le Christ Sauveur non seulement *le sang* versé, auquel nous devons notre état actuel de justification, mais encore sa personne vivante, le Christ *lui-même*, glorifié, puissant pour faire intervenir des moyens nouveaux en faveur de ses justifiés et conduire à bonne fin l'œuvre de salut si bien commencée en eux. C'est là ce qu'expriment les mots : « nous serons sauvés *par lui* (δι' αὐτοῦ). » Comp. [8.34](#) : « Lui qui est mort, *bien plus* qui est ressuscité, qui est à la droite de Dieu et qui *aussi* intercède pour nous ; » [Gal.2.20](#) : « Je vis, non plus moi, mais Christ en moi ; » [Hébr.7.25](#) : « Etant toujours vivant pour intercéder pour nous ; » [Jean.14.19](#) : « Parce que je vis, vous vivrez aussi. » Voici donc de nouveau cette double médiation indiquée dès l'abord v. 1 et 2 au moyen des deux régimes : « par notre Seigneur... » et « par lequel *aussi*... » Celle qu'indiquent les mots : *par lui*, correspond à celle du v. 1 ; et celle qu'indiquent les mots : *en son sang*, rappelle celle du v. 2. On voit combien est profondément méditée l'œuvre de l'apôtre et que nous ne nous trompions pas en prétendant que dans ces mots : « nous avons... et nous nous glorifions... » (v. 1 et 2<sup>b</sup>), était renfermé tout le développement qui allait suivre.

Le v. 10 n'est réellement (quoi qu'en dise *Oltramare*) qu'une répétition de l'argumentation du v. 9 destinée à la renforcer par de nouveaux traits. Paul rend le raisonnement plus évident :

1. en ajoutant le terme *d'ennemis* qui rend l'*a fortiori* de la preuve plus saillant ;
2. en substituant au terme de *justifiés* (v. 9) celui de *réconciliés* qui est en rapport avec celui d'*ennemis* ;
3. en caractérisant la mort de Christ comme celle du *Fils de Dieu*, ce qui en fait mieux ressortir le prix ;



4. enfin, en expliquant le terme indéterminé : *par lui* (v. 9), par l'expression plus précise : *par sa vie*.

Le *car* provient de la confirmation que le raisonnement tire de ces divers changements. C'est notre *en effet* ; comp. la relation entre v. 3 et v. 5, dans Jean ch. 3. — Trois degrés sont indiqués : *ennemis, réconciliés, sauvés*. L'amour divin, après nous avoir fait passer du premier au second, nous fera bien plus certainement encore passer du second au troisième. — Les termes : *infirmes, impies, pécheurs* (v. 6 et 8), sont résumés ici dans celui d'*ennemis*. Ce mot désigne-t-il l'inimitié de l'homme envers Dieu ou celle de Dieu envers l'homme ? haïssant Dieu (*Dei osores*), ou haï de Dieu (*Deo odiosi*) ? La première notion est évidemment insuffisante dans ce contexte. L'inimitié doit appartenir à celui à qui a été attribuée dès le commencement *la colère* et à qui elle est attribuée encore dans ce passage même. Car qui pourrait prétendre qu'au v. 9 ce n'est pas de la colère de Dieu qu'il s'agit ? *Oltramare* le reconnaît ; mais il dit que la colère de Dieu n'est qu'une forme de son amour. Quoi ! même sa colère contre les damnés dans le jugement final ? Or c'est de celle-ci qu'il s'agit au v. 9. D'ailleurs quand Paul parle *du sang par lequel nous avons été justifiés*, il ne songe certainement pas à un changement opéré dans nos dispositions à l'égard de Dieu, mais d'un changement opéré dans la conduite *de Dieu* à notre égard. Autrement cette mort sanglante aurait dû être appelée par Paul une démonstration d'*amour*, et non pas *de justice* ; comp. 3.25. Sans doute, le mot ἐχθρός *ennemi*, pourrait s'appliquer à la disposition hostile de l'homme à l'égard de Dieu (8.7 ; Col.1.21 ; Jacq.4.4). Mais il peut aussi s'appliquer au sentiment de Dieu envers l'homme pécheur ; comp. la parole 11.28, où le terme *ennemi* de Dieu est opposé à celui d'*aimé* de Dieu, et où le premier signifie par conséquent : non aimé, ou haï de Dieu ; comp. aussi Eph.2.3, où les hommes pécheurs sont appelés « *enfants de colère par nature*. » Il faut évidemment éloigner de cette notion de l'inimitié divine tout alliage impur, tout élément égoïste, et prendre cette haine dans le sens dans lequel Jésus parle de *haïr* son père, sa mère, sa femme, ses enfants, *sa propre vie*, Luc.14.26. C'est la haine sainte,

qui frappe tout ce qui est vraiment, haïssable en nous et chez les autres, le mal et ce qui est propre à y entraîner. Et il ne suffit pas de dire ici, comme le font beaucoup d'interprètes, que ce que Dieu, hait, c'est le péché et non le pécheur. Dieu hait sans doute avant tout le péché dans le pécheur ; mais le pécheur devient lui-même l'objet de cette sainte haine dans la mesure où il s'identifie volontairement avec le péché et en fait le principe de sa vie personnelle. Aussi longtemps que ce développement n'est pas achevé, le pécheur est encore, il est vrai, l'objet de la compassion divine, parce que Dieu discerne toujours en lui le trait primitif de sa créature destinée au bien. Mais la simultanéité de ces deux sentiments de désapprobation et d'amour, dont [11.28](#) nous offre un exemple très frappant, ne peut appartenir qu'à un état de transition. Au terme de son développement en bien ou en mal, l'homme est identifié avec le principe du bien ou celui du mal, et l'un des deux sentiments doit seul demeurer en Dieu (voir à [1.18](#)). Nous maintenons donc, comme notion fondamentale dans le terme *ennemis de Dieu*, celle de l'inimitié *divine* ; mais nous pensons qu'à cette notion se rattache nécessairement, comme son corollaire, celle de l'inimitié de l'homme contre Dieu. Notre cœur repousse l'être qui nous repousse. C'est dans ce double sens que se prend, dans le langage ordinaire, le mot *ennemi*. Il implique une réciprocité ; comp. l'expression ἐν ἔχθρᾳ ὄντες, employée de Pilate et d'Hérode ([Luc.23.12](#)), — Une question analogue s'élève sur le sens de l'expression κατηλλάγημεν, *nous avons été réconciliés avec Dieu*. Est-ce l'homme seulement que Dieu ramène à de meilleurs sentiments par rapport à lui ? Ou est-ce Dieu lui-même qui change sa colère en amour vis-à-vis de l'homme ? Grammaticalement, le terme grec permet les deux sens ; comp. [1Cor.7.11](#), où celui qui se réconcilie le fait en renonçant à sa propre inimitié (« si la femme se sépare, qu'elle reste sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari ») et [1Sam.29.4](#) et [Matth.5.24](#) où domine l'autre sens. Mais le sens des mots ὀργή, ἐχθρός, que nous venons de constater, décide en faveur de l'application de l'idée de réconciliation à Dieu lui-même, comme le reconnaît *Weiss*. C'est ce que démontre aussi le contexte. Il est

évident, en effet, que l'apôtre ne veut pas dire : « Si autrefois haïssant Dieu votre cœur a été changé vis-à-vis de lui par la mort de son Fils, combien plus certainement aimant maintenant Dieu serez-vous sauvés par sa vie ! » Le raisonnement ne repose pas sur l'amour de l'homme pour Dieu, mais sur celui de Dieu pour l'homme. Le voici tel que l'indique le contexte : Si, quand vous étiez objets de la colère, Dieu vous a néanmoins fait la grâce de vous justifier par le sang de Christ, bien plus certainement, actuellement justifiés, Dieu ne fera-t-il pas de vous les objets de sa colère, et consommera-t-il votre salut par la vie de son Fils ! Il est exact que, comme le remarque *Oltramare*, l'expression se *réconcilier* n'est nulle part appliquée à Dieu dans le N. T. Il est dit seulement [2Cor.5.18-19](#) : « qu'il *nous* a réconciliés, qu'il a réconcilié *le monde* avec lui-même, en ne leur imputant point leurs péchés. » Mais il n'est pas difficile d'expliquer ce fait. Les écrivains sacrés sentaient qu'on ne peut comparer la manière dont Dieu se réconcilie avec les hommes, avec la manière dont un homme se réconcilie avec ses semblables. Dieu doit commencer lui-même par tout accomplir pour assurer sa justice et sauvegarder la majesté de sa position, afin de pouvoir pardonner ensuite. Il y a là un mode d'action qui ne rentre pas dans les procédés de réconciliation humains et qui tient à la position souveraine et unique de Dieu comme représentant du Bien. Voilà pourquoi les apôtres ont évité, en parlant de Dieu, d'employer l'expression ordinairement appliquée aux relations humaines.

Au terme de *sang* le v. 10 substitue celui de *mort* qui est plus général et qui rappelle mieux tout l'ensemble de la scène de la Passion. Les mots : *de son Fils*, font ressortir l'immensité de ce sacrifice accompli pour des *ennemis* ! — Le régime ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, *en sa vie*, ne doit pas être envisagé, ainsi que le pense *Weiss*, comme indiquant le *but* final du salut : « introduit dans la vie glorieuse de Christ. » Le ἐν, *en*, ne peut avoir que le sens instrumental, après le ἐν τῷ αἵματι, *en son sang*, qui précède, v. 9. C'est ce qui ressort aussi de l'expression δι' αὐτοῦ, *par lui*, dont celle-ci est l'ex-

plication. Il s'agit de l'action de-Christ glorifié venant s'ajouter à celle de Christ mort pour nous. La justification n'est pas tout le salut ; elle n'en est que l'entrée. Si le péché continuait à régner dans les croyants comme avant leur pardon, la colère se retrouverait au terme. Car « sans la sanctification nul ne verra le Seigneur » (Hébr.12.14) ; comp. 8.13 ; 1Cor.6.9 ; Gal.6.7-8. Mais la communication de *la vie* complète la médiation du sang et assure la sanctification et par là la délivrance finale. Comp. les chap. 6 à 8, en particulier 8.2 : « La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. » Nous ne *serons sauvés* en ce jour-là que si, après avoir été réconciliés *par la mort*, nous sommes trouvés sanctifiés *par la vie* du Christ. Pour l'une et l'autre de ces grâces, la *foi* est et reste la condition permanente d'appropriation personnelle. S'il n'en est pas fait mention expressément dans notre passage, c'est qu'il se rapporte déjà à des *croyants* justifiés (v. 1).

A la fin du v. 2, Paul avait attribué au fidèle un sentiment d'espérance triomphante. Puis dans les versets 9 et 10, il semblait avoir baissé le ton. Il avait parlé d'une *colère* à laquelle il faudrait échapper encore, d'un *salut* dont il faudrait être mis en possession. L'apôtre tient à montrer qu'il se maintient à la même hauteur de triomphante espérance d'où il était parti : pas seulement sauvés, dit-il, comme des réchappés de la damnation, mais entrant dans la gloire comme des enfants entonnant le chant de l'adoption :

**5.11 et non seulement [cela]<sup>a</sup>, mais même en nous glorifiant<sup>b</sup> en Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par lequel nous avons maintenant reçu la réconciliation.**

La construction présente une difficulté. Que faire du participe *καυχώμενοι*, *se glorifiant*, qui ne repose sur aucun verbe fini ? Les anciens et plusieurs modernes. (*Tholuck, Philippi, Rückert, Fritzsche, Hodge, Oltramare*)

<sup>a</sup>D E F lisent *τουτο* après *δε*.

<sup>b</sup>Au lieu de *καυχώμενοι*, L 30 Mnn. It. Syr. lisent *καυχώμεθα* ; F G : *καυχώμεν*.

l'envisagent comme l'équivalent d'un verbe fini, en sous-entendant ἐμὲν : *nous sommes nous glorifiant*, pour : *nous nous glorifions*. C'est le sens qu'indique la leçon de L et que rendent les anciennes versions. Il faut dans ce cas sous-entendre après *non seulement* un autre verbe fini (le *nous serons sauvés*, du v. 10). Le sens est : « Et non seulement nous serons sauvés ; mais à cette heure même nous nous glorifions déjà en Dieu de ce salut assuré. » On a objecté l'impossibilité de faire d'un simple participe un verbe fini, au moins en prose (car la poésie fournit des exemples nombreux de cette licence). Mais comment expliquer autrement 2Cor.8.5 ? La difficulté est plutôt dans le désaccord entre le futur *nous serons sauvés* (v. 10) et le présent *nous nous glorifions*. Il faudrait nécessairement avec : *nous nous glorifions* un ἤδη, *déjà maintenant*, comme le νῦν qui se trouve dans la seconde partie du verset. Une autre construction, adoptée par Meyer, Weiss, Hofmann et d'autres, consiste à suppléer, après *non seulement*, le participe καταλλαγέντες, *étant réconciliés*, de telle sorte que ce participe, aussi bien que le καυχώμενοι, *nous glorifiant*, reposent tous deux sur le verbe fini *nous serons sauvés*, du v. 10 : « Nous serons sauvés, et cela non seulement *comme réconciliés*, mais aussi *comme nous glorifiant*. » La gradation va dans ce cas, non de l'avenir au présent, mais de la joie de la réconciliation à celle plus glorieuse du triomphe. L'objection à faire à cette construction est celle-ci : Le participe *étant réconciliés*, au v. 10, n'était point une simple qualification du fait futur : *nous serons sauvés*. C'était un participe d'argumentation, comme dit très bien Oltramare (voir aussi Philippi). Comment donc le mettre logiquement en parallèle avec le participe descriptif *nous glorifiant* ? Si l'on ne veut pas revenir à la première construction, il ne reste, ce me semble, qu'à répéter après *non seulement* le verbe σωθησόμεθα en tirant l'idée du participe σωθέντες, *sauvés*. « Et non seulement nous le serons [sauvés] comme simplement sauvés, mais encore comme pouvant nous glorifier en Dieu ; » ainsi à peu près Chrysostome, Fritzsche, etc. Le sens est le même que dans la construction précédente, seulement un peu plus précis : « Et quand viendra cette heure du salut, ce ne sera pas seulement comme les misérables

réchappés d'un naufrage ou d'un supplice mérité, que nous franchirons le seuil du salut éternel ; ce sera dans l'attitude honorable d'hommes que le Fils de Dieu a couronnés de sa propre sainteté, renouvelés à sa glorieuse image, et que le Père a marqués du sceau de son adoption (8.15,29). » On peut objecter sans doute qu'en rapportant ce participe *nous glorifiant* au moment final, nous nous écartons du sens de ce même verbe au v. 2, qui contient le thème de tout le passage. Mais Paul, en arrivant au terme de ce développement, peut bien substituer au chant de l'espérance actuelle celui de la possession future. — Se *glorifier en Dieu* était le privilège des Juifs en vertu de leur révélation monothéiste (2.17). Saint Paul applique ici cette expression au chrétien sanctifié qui non seulement n'a plus rien à craindre de Dieu, mais qui, comme *son enfant*, est aussi *son héritier* (8.17). — Cependant, il prend soin, à l'instant même, d'abattre ce qu'il pourrait y avoir, dans cette espérance du triomphe futur, de contraire à l'humilité, en ajoutant : *par notre Seigneur J.-Christ*. Dans la possession même de la sainteté parfaite et sur le seuil de la gloire, le chrétien ne pourra point oublier que c'est à Christ qu'il doit tout, son éternel triomphe aussi bien que sa réconciliation passée qui en a été la condition. Les derniers mots : *par lequel nous avons maintenant reçu la réconciliation*, pourraient avoir pour but de rappeler au fidèle dans quel triste état il a été trouvé et par quel douloureux moyen il a dû en être tiré. Le mot *maintenant* opposerait son état présent à son état *passé*. Mais ce sens n'est pas le plus naturel à la suite de ce qui précède immédiatement. Paul oppose plutôt en terminant l'état présent à l'état *futur* : « par lequel vous avez *dès maintenant* reçu la réconciliation, » ce gage assuré de la délivrance à venir. Celui qui nous a acquis par ses souffrances la première de ces grâces, la condition de toutes les autres, ne manquera pas de conduire l'œuvre à son terme, si nous lui restons attachés par une foi persévérante. Ces derniers mots sont le parallèle du *par lequel aussi* du v. 2. Ainsi le cycle ouvert v. 1 se ferme. Il est maintenant démontré, par cette argumentation sommaire que, comme Paul l'a dit, l'espérance ne confond point, puisque dans la justification par la foi sont renfermées toutes les res-

sources nécessaires pour nous assurer la justification définitive, celle dont parlait 2.13.

Il ne reste plus à l'apôtre, après avoir ainsi exposé dans une première section (1.18 à 3.20) la *condamnation universelle*, et dans la seconde (3.21 à 5.11) la *justification universelle*, qu'à comparer ces deux vastes dispensations en rapprochant leurs deux *points de départ*. C'est le sujet de la troisième section qui couronne cette partie fondamentale.

*Hofmann* pense qu'après avoir tracé le tableau de la colère divine dans la section 1.17 à 3.4, l'apôtre y oppose, de 3.5 à 4.25, celui de l'état de justification dont jouissent, sans s'en glorifier, les chrétiens : cet enseignement est entièrement conforme au monothéisme et affermit la vie morale au lieu de l'affaiblir (3.31); il n'est nullement infirmé par l'exemple d'Abraham. La conclusion serait tirée 5.1-11 : c'est d'engager les croyants à jouir, sans crainte et pleins d'espérance, de ce bienheureux état. Cette construction se heurte aux faits suivants : 3.5 ne peut pas commencer une section nouvelle ; 3.9 ne peut pas être une question de la conscience chrétienne ; 3.31 ne se rapporte pas à l'accomplissement moral de la loi ; l'exemple d'Abraham ne saurait avoir une portée aussi réduite que celle que *Hofmann* est obligé de lui attribuer ; 5.1 n'est point une exhortation sous forme de conclusion. — La construction de *Volkmar* est toute différente. Selon lui, l'*exposé* de la justification par la foi commence à 3.9 et se termine à 3.30. Ici commence la *confirmation* de ce mode de justification par l'A. T. Elle va de 3.31 à 8.36. Et d'abord : confirmation par le *livre* de la loi, ch. 4 (le *texte* de la Genèse relatif à Abraham) ; puis confirmation par la *loi* elle-même (dans le récit biblique de la condamnation de l'homme en Adam, comme pendant de l'enseignement de la justification de tous en Christ, 5.1-21) ; enfin, confirmation de la justification par l'accord de ses conséquences morales avec l'*essence* de la loi, ch. 6 à 8. Mais, indépendamment du faux sens donné à 3.31, comme titre général des ch. 4 à 8, comment placer le morceau 5.1-11 dans la même

subdivision que le parallèle d'Adam et Jésus-Christ, et comment ne voir dans ce dernier morceau qu'une confirmation de la justification par la foi, au moyen du récit de la chute dans l'A. T. ? Enfin, cette distinction entre le *livre* de la loi, la *loi* elle-même, puis son *essence* morale, est certainement étrangère à l'esprit de l'apôtre. *Holsten* dit avec raison : « Il n'est pas nécessaire de démontrer que ces pensées et cette marche appartiennent à Volkmar, non à Paul. » Notre construction se rapproche beaucoup de celle qu'a récemment publiée *Holsten* lui-même (*Jahrb. für protest. Theol.*, 1879, n<sup>os</sup> 1 et 2). La différence essentielle ne commence qu'avec le morceau suivant sur Adam et Christ. Ce passage, quoique ayant un caractère de conclusion, appartient plutôt, selon *Holsten*, à la partie suivante, ch.6 à 8, à laquelle il sert de fondement. Pour nous, nous y voyons, comme nous venons de le dire, le *couronnement* des deux sections précédentes, servant naturellement de transition à ce qui suit. C'est aussi comme une *conclusion* que l'envisage *Lipsius*, dans son travail sur l'épître aux Romains (*Protestanten-Bibel*).



## TROISIÈME SECTION

### MORCEAU 12 : L'UNIVERSALITÉ DE LA MORT EN ADAM, PREUVE DE L'UNIVERSALITÉ DU SALUT EN CHRIST. (5.12.21)

La justification par la foi venait d'être exposée : le fondement historique sur lequel elle reposait, son accord avec la révélation israélite, la certitude de son maintien jusque dans le jugement même, tous ces points avaient été mis en lumière ; et la plus grande partie du thème 3.21-22, était ainsi épuisée. Une notion restait cependant, et la plus importante de toutes, celle qui était énoncée dans le thème par cette expression saillante : εἰς πάντα καὶ ἐπὶ πάντα τοὺς πιστεύοντας, *pour tous et sur tous qui croient*.

L'universalisme était le caractère propre de l'évangile de Paul ; la justification par la foi, exposée jusqu'ici, en était la condition nécessaire. Négliger de développer expressément ce trait décisif, c'eût été renoncer à cueillir le fruit après avoir laborieusement cultivé l'arbre. L'apôtre accomplit cette tâche finale dans ce morceau d'une nature toute particulière et dont l'importance a été de tous temps sentie.

Les interprètes ont compris de diverses manières l'idée et le but de ce passage. Selon *Baur* et son école, ainsi que selon plusieurs autres commentateurs, l'apôtre a en vue le judéo-christianisme régnant dans l'église de Rome. Il a voulu tout à la fois le réfuter et le gagner, soit en exposant une conception de l'histoire dans laquelle la loi n'a plus de place (*Baur*), soit en

démontrant que le salut, comme la condamnation, ne dépend nullement de la conduite des individus et de leurs œuvres, mais uniquement d'une norme, objective, de la dispensation de Dieu inconditionnelle et absolue (*Holsten*). Mais ce morceau ne répond exactement ni à l'une ni à l'autre de ces deux manières de voir. L'observation faite au v. 20 sur le rôle secondaire de la loi ne saurait être la révélation de l'intention du morceau tout entier. Cette remarque, que rendait indispensable, dans ce coup d'œil d'ensemble, le rôle important de la loi mosaïque dans l'histoire religieuse de l'humanité, est jetée trop en passant pour qu'en elle ait pu se concentrer l'intérêt d'un exposé aussi vaste. Dans l'autre point de vue, celui de *Holsten*, qui attribue à Paul un déterminisme absolu, l'erreur de la justice des œuvres serait sans doute coupée par la racine ; mais ce serait là un de ces remèdes qui détruisent le mal en tuant le malade. Car le déterminisme n'exclut le mérite humain qu'en supprimant la responsabilité, la liberté morale et même la personnalité. Ce n'est point ainsi que procède saint Paul. D'ailleurs, il est aisé de voir que le but direct de l'apôtre dans ce morceau n'est point d'exclure la justice légale ; il en a fini avec cette idée. C'est l'universalité du salut chrétien, exposé jusqu'ici, qu'il veut mettre en relief dans un tableau ineffaçable. *Ewald, Dietzsch, Gess* font ressortir ici avec raison la différence frappante qu'il y a entre l'argumentation de l'épître aux Galates et celle de l'épître aux Romains. Dans la première, où Paul attaque le judéo-christianisme, son argumentation part de l'histoire théocratique, d'Abraham ; dans la seconde, qui expose le rapport de l'Évangile à la *nature humaine*, juive et païenne, l'argumentation part de l'histoire générale, du père de toute l'humanité, Adam. Le point de départ de l'épître était également, d'une portée universelle (les païens, ch. 1 ; les Juifs, ch. 2).

Un grand nombre d'interprètes pensent que l'apôtre se propose de remonter jusqu'à la source des deux courants, soit de condamnation et de mort, soit de justification et de vie, qui dominent la vie de l'humanité, ou, comme s'exprime *Dietzsch*, jusqu'aux puissances qui déterminent les faits

actuels, le sort des individus. Le but pratique de cette investigation serait celui que *Chrysostome* indiquait déjà en ces termes : « Comme les meilleurs d'entre les médecins mettent tous leurs soins à rechercher la racine des maladies et arrivent ainsi à la source même du mal, ainsi en agit saint Paul. » Chaque lecteur serait donc invité par ce passage à rompre le lien de solidarité qui l'unit par le fait naturel de la naissance au chef de l'humanité perdue, et à contracter par la foi le lien salutaire par lequel il doit communiquer désormais avec le chef de l'humanité justifiée. Nous ne méconnaissons point ce que renferme de vrai ce point de vue, qui est le plus répandu. Mais deux difficultés nous arrêtent quand nous essayons de faire de cette idée la clef de tout ce passage. Il ressort évidemment du v. 12 que l'apôtre se préoccupe plutôt de l'origine de la mort que de celle du péché, et qu'il ne mentionne celle-ci que pour arriver à celle-là. C'est également au fait de la mort qu'il revient le plus souvent dans le cours de ce morceau, comp. v. 15 ; 16 ; 17 ; 18 ; 21. En serait-il ainsi, si son but direct était de remonter à la source du mal moral, du *péché*? Puis nous ne le voyons nullement insister sur la gravité du péché et sur la nécessité de la foi pour le salut. Aucune exhortation à s'attacher à la personne du nouvel Adam ne révèle cette intention directement pratique qu'attribuent spécialement à ce morceau *Hofmann* et *Th. Schott*. Il faut bien conclure de là que nous ne sommes pas encore sur la vraie trace.

*Rothe* part de l'idée que dès le commencement du ch. 5 a commencé l'exposé de la *sanctification*, comme fruit de la justification par la foi, exposé qui continue au ch. 6. Le passage v. 12-21 serait ainsi un épisode destiné à prouver que, comme les hommes sont devenus *pécheurs* en commun et par le péché d'un seul, ils ne peuvent également devenir *saints* qu'en commun et par l'union à un seul. Ce morceau traiterait donc de l'*assimilation morale* par les individus humains, d'un côté, de la corruption, de l'autre, de la sainteté. C'est aussi là l'opinion de *Lange* et de *Schaff*, qui font de 5.12 le commencement de la partie de l'épître qui traite de la régénération morale

de l'humanité croyante (ch. 6 à 8). Nous accordons qu'il est fait allusion dans le passage 5.1-11 à la sanctification (comp. v. 9-10 : *par lui ; par sa vie*) ; mais c'est, comme nous l'avons vu, à l'occasion de la justification finale, qui suppose en effet l'action continue du Christ vivant sur l'âme justifiée, pour la sanctifier. Mais quant au sujet de la sanctification elle-même, ainsi indiqué à l'avance, il n'est traité réellement que depuis le ch. 6. Assurément les relations de ce morceau 5.12-21 avec les ch. 6 à 8 sont réelles et profondes. *Lange* les démontre parfaitement. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour détacher ce passage 5.12-21 de ce qui précède, et pour en faire le préambule de l'enseignement sur la sanctification. Les idées qui y dominent ne sont point celles du péché et de la vie nouvelle ; ce sont encore celles de la condamnation et de la justification, qui avaient été le sujet de toute la partie précédente. Ce morceau doit donc être envisagé plutôt comme la clôture de celle-ci, que comme l'introduction de la suivante.

D'après *Meyer* et *Weiss*, ce serait l'*objectivité* du salut que Paul se proposerait de faire ressortir, afin de placer l'individu vis-à-vis de cette œuvre divine dans la même position d'absolue réceptivité dans laquelle il se trouve vis-à-vis de l'économie du péché et de la mort. — *Oltramare* croit plutôt à une intention spéculative. « L'apôtre éprouve le besoin de considérer les faits de ces hauteurs éternelles qui régissent le monde ; » il montre comment la grâce ressaisit graduellement l'humanité que le péché avait envahie le premier. — *Philippi* me paraît se rapprocher davantage de la pensée de ce morceau d'une portée si élevée et si vaste. L'apôtre voit l'histoire de l'humanité répartie en deux grandes époques : la période de la domination du péché et de la mort et celle de la domination de la justice et de la vie. A la tête de chacune d'elles est un sujet personnel qui la domine. Entre les deux survient une économie temporaire, celle de la loi qui a pour mission d'opérer le passage de l'une à l'autre. La tendance dominante du morceau est d'offrir un coup d'œil comparatif, propre à résumer et à clore ce qui précède.

Le parallèle que nous avons devant nous est certainement destiné à couronner tout le développement précédent. Comment ne pas reconnaître dans le premier des deux termes, Adam, le représentant de la colère et de la condamnation (I<sup>e</sup> section : 1.18 à 3.20), et dans le second, Christ, la personnification de la grâce et de la justification (II<sup>e</sup> section : 3.21 à 5.11) ? Mais cette juxtaposition des deux chefs de l'humanité n'épuise nullement le sens de cet imposant parallèle. L'apôtre établit encore une *relation logique* entre l'un et l'autre, et c'est dans cette relation qu'est renfermée, si nous ne nous trompons, la vraie pensée du passage. Adam, par l'influence universelle de sa chute, est appelé à comparaître comme témoin en faveur de Christ et de la puissance universelle de sa justice réparatrice. Si une œuvre ne renfermant que des facteurs aussi faibles que celle du premier chef de l'humanité a étendu ses effets de mort sur tout le vaste champ de l'humanité, comment l'œuvre du second, qui renferme des principes d'action infiniment plus puissants, n'aurait-elle pas étendu, à plus forte raison, ses effets de vie sur le même domaine tout entier ? C'est ainsi que, par une argumentation de la plus inconcevable hardiesse, l'apôtre trouve dans l'énergie et l'universalité du règne même de la mort la démonstration sublime de la puissance et de l'universalité du règne de la vie. On voit que c'est la pleine confiance en la puissance justificatrice de l'œuvre de Christ que l'apôtre veut inspirer à *toutes* les victimes de la chute par ce tableau incomparable : Ta condamnation en Adam t'assure à plus forte raison de ton salut en Christ !

Quatre paragraphes se découpent, comme d'eux-mêmes, dans le morceau suivant :

1. La diffusion universelle de la mort par le fait d'un seul homme, 5.12-14 ;
2. la victoire de l'œuvre de Christ sur celle d'Adam, prouvée par la supériorité des facteurs dont dispose celle-là comparativement à celle-ci, 5.15-17 ;
3. la diffusion universelle de la justice qui donne la vie, par le fait du

seul Jésus-Christ, 5.18-19.

4. Le vrai rôle de la loi entre ces deux périodes de mort et de justice universelles, 5.20-21.

L'exégèse a de plus en plus été conduite au groupement que nous venons d'indiquer (voir *Dietzsch* et surtout *Hodge*), quoique l'idée de ces quatre paragraphes et leur relation logique soient encore diversement comprises.

### 1. Versets 12-14.

**5.12 C'est pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort<sup>a</sup> a passé à tous les hommes en raison de ce que tous ont péché ;**

La liaison logique qui unit ce morceau à ce qui précède, est exprimée par διὰ τοῦτο, *c'est pourquoi*. Les uns, comme *Meyer*, rapportent ce terme uniquement aux derniers mots du v. 11 : *nous avons reçu la réconciliation*. Mais nous avons vu que cette proposition incidente, que le contexte en lui-même n'exigeait point, avait été ajoutée là dans le but de récapituler toute la section précédente, *avant* et *afin* de passer au morceau suivant. Le terme même de καταλλαγῆ, *réconciliation*, qui fait allusion à celui d'ὀργή, *colère*, est choisi de manière à résumer non seulement la seconde section (celle de la justification), mais aussi la première (celle de la condamnation) ; de sorte qu'en réalité dire que le : *c'est pourquoi*, se rapporte à la dernière proposition du v. 11, *c'est reconnaître*, avec *Tholuck*, *Rückert*, *Holsten*, etc., qu'il porte sur tout ce qui a précédé depuis 1.17 : « Puisque, condamnés, comme nous l'étions tous, nous avons trouvé la réconciliation en Christ, voici comment il faut envisager notre double relation avec ce médiateur et avec le chef de l'humanité déchue. » *Hofmann* et *Schott* rapportent le *c'est pourquoi* au morceau 5.1-11 seulement : « En raison de cette assurance du salut final

<sup>a</sup>D E F G It. omettent les mots ο θανατος ; (*la mort*).

que nous possédons en Christ. . .

fg Le verbe manquant après *c'est pourquoi* devait, d'après *Hofmann*, renfermer une exhortation à réaliser la sainteté (le contenu de 8.1 et suiv.), exhortation censée correspondre à celle du prétendu ἔχωμεν, *ayons*, de 5.1. Tout cela est un pur roman. *Schott* tire un peu plus naturellement le verbe de ce qui précède : « C'est pourquoi nous serons sauvés par lui seul (v. 9-10), tout comme nous avons péri par Adam. . .

fg (Mais voir plus bas.)

Le ὅσπερ, *de même que*, a été construit grammaticalement d'une foule de manières : 1° On a supposé que la proposition principale commencée avec les mots *c'est pourquoi* n'avait pas été achevée, l'apôtre ayant été distrait par la foule des pensées qui se sont présentées successivement à son esprit (*Rückert* et *Hofmann*, par ex.). J'espère que nos lecteurs sont convaincus de l'impossibilité d'une telle explication, ou plutôt d'une telle absence d'explication. Nous avons suffisamment reconnu jusqu'ici que l'apôtre ne composait pas sans s'être bien rendu compte de ce qu'il voulait dire. Ce morceau en particulier, comme on l'a souvent fait observer, porte les traces de la méditation la plus sévère. — 2° D'après d'autres, l'idée de la proposition principale devrait se tirer de ce qui précède. *De Wette* allègue dans ce sens [Matth.25.14](#) où nous trouvons un : *de même que*, auquel ne correspond aucune principale, et qui repose uniquement sur la phrase précédente. *Lange* trouve aussi le verbe sous-entendu dans le v. 11 : « C'est pourquoi nous avons la réconciliation par Christ, de même que par un seul le péché et la mort, sont, venus sur tous ; » *Umbreit* et *Schott*, dans le v. 10 : « Nous serons sauvés par Christ, comme nous avons péri en Adam ; » *van Hengel* sous-entend simplement le verbe : « Il en est en Christ, comme il en a été en Adam. » *Dietzsch* tire le verbe principal de ce qui suit : « C'est pourquoi la vie est venue par un homme, de la même manière que par un homme sont venus le péché et la mort. » L'exemple cité par *de Wette* ne prouve rien, vu le *c'est pourquoi* qui distingue notre passage du passage cité. Dans les autres

sens, on se demande comment, dans un morceau didactique si soigneusement rédigé, l'apôtre, au lieu de tenir ainsi l'esprit du lecteur en suspens, n'aurait pas écrit tout simplement une courte phrase comme celle-ci : διὰ τοῦτο ἐγένετο ἐν Χριστῷ ὡσπερ. . . « C'est pourquoi il en est en Christ de même qu'en Adam. . . »

fg — 3° L'on a cherché le verbe principal, d'où dépend ὡσπερ, dans les mots suivants; *Erasme* et *Bèze*, dans, la phrase : « *et par le péché la mort,* » en donnant à καί le sens de : *aussi*. A toute rigueur la construction serait admissible, quoiqu'il eût été plus correct d'écrire : οὕτως καί, ou de placer le καί après le régime (*ainsi aussi* ou *par le péché aussi*); mais ce qui exclut positivement ce sens, c'est le fait incontestable que Paul ne pense pas à comparer l'entrée du péché avec celle de la mort. En écrivant ce *de même que*, il avait, certainement en vue, comme terme de comparaison, la venue de la justification et de la vie par Christ. Une raison semblable s'oppose aussi à l'explication de ceux qui, comme *Wolf*, placent la principale dans la phrase plus éloignée : « *ainsi aussi la mort a passé à tous.* » Paul ne pense pas davantage à comparer le mode d'entrée de la mort avec celui de sa diffusion. D'ailleurs il eût fallu dans ce cas οὕτως καὶ, et non καὶ οὕτως. — 4° Une explication plus généralement admise est celle de *Calvin*, *Tholuck*, *Philippi*, *Meyer*, *Weiss*, *Holsten*, qui trouvent la principale indiquée, du moins pour le sens, à la fin du v. 14, dans ces mots : « *qui est un type de celui qui devait venir.* » On peut en effet tirer de ces mots l'idée qui complète la comparaison : « *De même que. . . , ainsi un autre Adam, dont le premier était un type, a apporté la justification à l'humanité.* » L'explication intervenue dans les v. 13 et 14 aurait fait, abandonner à Paul la forme de comparaison commencée au v. 12. Mais ce serait un tour de style bien étrange que de donner la seconde partie du parallèle, attendue par le lecteur, sous la forme d'une proposition incidente telle que celle-ci : *qui est un type de celui qui devait venir*. De plus, dans ce qui suit immédiatement, v. 15, Paul, bien loin d'exposer l'idée de l'égalité entre Adam et Christ, annoncée par le : *de même que*, du v. 12, développe la *différence* entre les deux termes de la com-



paraison, de sorte qu'il ne relèverait (fin 14) l'idée de l'égalité que pour l'abandonner à l'instant même (v. 15-17); quel procédé contre nature! — 5° Nous passons rapidement sur les hypothèses de *Mehring* et de *Winer*, qui cherchent la principale, l'un dans la première proposition du v. 15, en la prenant *interrogativement*, l'autre dans la seconde proposition du même verset; deux essais également impossibles, puisque v. 15<sup>a</sup> ne peut être une interrogation (voir plus bas), et que v. 15<sup>b</sup> ne peut correspondre qu'à la proposition subordonnée qui précède dans le même verset: « *car si*, etc. »

Il n'y a, selon nous, qu'une explication admissible, celle de *Grotius*, *Bengel*, *Flatt*, au mieux défendue par *Hodge*, d'après laquelle la principale se trouve grammaticalement et logiquement au v. 18. C'est là, en effet, que nous rencontrons enfin le second terme de la comparaison commencée au v. 12. Les v. 13 et 14 présentent une explication exigée par une assertion du v. 12; c'est l'une de ces digressions indispensables que, dans nos formes modernes, nous mettons en note. Les v. 15-17 sont, amenés par l'expression de *type* (fin 14), qui, prise trop à la lettre, aurait pu nuire à la force du raisonnement et qui devait être expliquée de manière à rendre l'argumentation plus irrésistible encore; de sorte que ce n'est qu'au v. 18 que l'apôtre est libre d'achever triomphalement la comparaison commencée. Ce qui prouve qu'au v. 18 Paul renoue réellement avec le v. 12, ce sont ces deux traits caractéristiques: a) le ἄρα οὖν, *ainsi donc*, qui signale la reprise d'une idée antérieurement énoncée; b) la réapparition de l'opposition de *un* et *tous* (εἷς et πάντες), qui était celle du v. 12, mais qui avait été abandonnée, dans l'intervalle, pour celle de *un* et *les plusieurs* (εἷς et οἱ πολλοί v. 15-17). Logiquement, il est évident que la seconde partie du v. 18 offre la proposition complémentaire du v. 12. La première partie du verset: *Comme par une seule chute la condamnation est venue sur tous les hommes*, reproduit l'idée du v. 12 tout entier; et la seconde: *ainsi aussi par une seule justice la justification de vie est venue sur tous*, énonce enfin le second terme de la comparaison si longtemps attendu. Quant à l'incidente à la fin du v. 14, dans

laquelle tant d'interprètes ont trouvé l'indication de l'idée principale, elle sert simplement à annoncer cette seconde partie de la comparaison que devaient encore préparer les v. 15-17.

Le v. 12 décrit l'entrée de la *mort* dans le monde. L'accent est sur les mots : *par un seul homme*. Adam est caractérisé ici, non point seulement comme le *premier* d'entre les pécheurs, mais comme celui qui a ouvert à la puissance du péché la vie humaine. Si Paul ne parle pas d'Eve, comme [2Cor.11.3](#) et ailleurs c'est que la chute de la race n'était pas nécessairement liée à celle de la femme. Adam seul était le vrai représentant de l'humanité, à ce moment encore renfermée en lui. — Le terme de *péché* doit être pris ici dans sa plus grande généralité. Il ne s'agit spécialement du péché ni comme penchant ni comme acte, ni comme acte individuel ni comme fait collectif ; c'est le principe de révolte par lequel la volonté humaine se soulève contre la volonté divine, sous toutes ses formes et avec ses manifestations diverses. *Holsten* voit dans le *péché* une puissance objective dominant l'existence humaine, même chez Adam. Mais, au point de vue biblique, le péché n'existe que dans la volonté. Il n'a pas de place dans l'existence objective et en dehors de la volonté-de la créature. *Julius Müller* arrive à un résultat à peu près pareil en partant d'un point de vue opposé ; selon lui, la volonté des individus humains a été corrompue par une faute libre, antérieurement à leur existence terrestre. Dans l'un et dans l'autre de ces points de vue, l'apôtre devait dire : le péché *est apparu avec* ou *dans* le premier homme ; mais non : *le péché est entré par lui*. Il en est de même dans l'interprétation d'*Oltramare* qui, renouvelant l'ancienne explication rationaliste, ne voit dans le péché d'Adam que *le premier* de tous les péchés. Mais le mot *entré* indique nécessairement l'introduction d'une puissance qui a dès ce moment dominé le développement de l'humanité. Autrement le péché ne serait pas entré *dans le monde* et venu *sur tous les hommes* ; il ne serait entré que dans le premier homme ; puis, d'entre les autres hommes les uns auraient fait d'une manière, les autres d'une autre. Si *Oltramare*

veut être conséquent, il doit ou admettre que le péché est attaché à la nature humaine comme telle, ou accepter l'hypothèse d'une chute antérieure à la vie terrestre. — Le mot κόσμος, *le monde*, ne désigne évidemment ici, ni l'univers où le péché existait déjà dans une sphère surhumaine d'après saint Paul et l'Écriture, ni même la terre comme demeure de l'homme, mais comme [Jean.3.16](#) et ailleurs, l'existence humaine. Aucune faute subséquente n'est comparable à celle du premier homme. C'est celle-ci qui crée ici-bas un *état de choses* que chaque péché subséquent ne fait que confirmer. Si l'on demande comment un être créé bon a pu accomplir un pareil acte, nous répondons qu'une décision semblable ne suppose pas nécessairement l'existence du mal chez son auteur. Il y a, dans la vie morale, conflit non seulement entre bien et mal, mais aussi entre bien et bien, bien inférieur et bien supérieur. L'acte de manger du fruit de l'arbre sur lequel portait la défense, n'avait rien d'illégitime en soi. Il ne devenait coupable que par la défense elle-même. L'homme se trouvait donc placé — et c'était bien là la condition nécessaire du développement moral qui devait s'opérer chez lui — entre le penchant à manger, penchant innocent en soi, mais destiné par le fait de la défense à être sacrifié, et l'ordre divin positivement bon. Sous l'action d'une puissance de révolte existant hors de lui, l'homme tira des profondeurs de sa liberté une décision par laquelle il acquiesça au penchant plutôt qu'à la volonté divine et créa ainsi, dans toute sa race encore identifiée avec sa personne, l'inclination permanente à préférer le penchant à l'obligation. Aussi bien toute l'espèce humaine aurait péri en lui, s'il eût péri à ce moment, aussi bien elle fut infectée tout entière de l'esprit de révolte auquel il s'était livré par cet acte. Il ne nous est point dit cependant que ses descendants soient *individuellement* responsables de cette inclination malade. C'est dans la mesure où chaque individu y adhère volontairement qu'il en devient personnellement responsable. — Mais était-il compatible avec la perfection divine de laisser venir au monde cette succession de générations entachées d'un vice originel? Dieu pouvait sans doute anéantir l'espèce gâtée en son chef et la

remplacer par une nouvelle ; mais c'eût été s'avouer vaincu par l'adversaire. Il accepta l'humanité, telle que le péché l'avait faite, et la laissa se développer, selon la voie naturelle, en se réservant de la guérir. N'était-il pas plus glorieux pour lui de remporter ainsi la victoire sur le champ de bataille même où il semblait avoir été vaincu ? La conscience et l'Écriture s'accordent pour rendre hommage à la sagesse du plan de Dieu.

Mais le point de mire de Paul, dans cette déclaration, n'est pas l'origine du péché, c'est celle de la mort. C'est pourquoi il passe immédiatement, et en se servant du même verbe sous-entendu, à ce second fait : *et par le péché la mort*. Il en eût été tout autrement s'il eût traité déjà le sujet de la *sanctification* ; il se serait arrêté bien plus longtemps dans ce cas au fait de l'introduction du péché. Le fait du péché n'est mentionné ici que comme transition à celui de la mort ; car l'apôtre est encore dans le sujet de la *justification* ; or le fait qui correspond proprement à celle-ci, est la condamnation, c'est-à-dire la mort. La mort est le monument de la condamnation divine qui a frappé l'humanité. — Le terme de *mort* a trois sens dans l'Écriture. Il désigne :

1. la mort *physique*, la séparation de l'âme et du corps, à la suite de laquelle le corps est livré à la dissolution ;
2. la mort *spirituelle*, l'état moral de l'âme séparée de Dieu, dans lequel elle se corrompt par ses propres convoitises (Eph.4.22) ; ainsi dans notre épître 7.10,24 ; comp. Eph.2.1,5 ;
3. la mort *éternelle*, ou *mort seconde* ; comp. 2Cor.2.16;7.10. C'est la séparation complète et finale entre l'homme et Dieu, sans doute par la séparation de l'âme d'avec *l'esprit*, l'organe pour le divin dont l'âme a été douée et dont elle peut être privée, aussi bien que le corps peut être privé de l'un de ses sens. L'âme devient alors la proie du *ver qui ne meurt point* (Marc.9.48).

Les commentateurs ne sont pas d'accord sur celui de ces trois sens qu'il faut adopter ici. *Chrysostome, Augustin, van Henyel, Meyer, Weiss, etc.*, pensent

qu'il s'agit, de la mort physique uniquement ; *Erasme* et d'autres, de la mort spirituelle ou morale ; *Pelage, Crell, Oltramare*, de la condamnation éternelle. D'autres, tels que *Semler, Rückert, Olshausen*, combinent les deux premiers sens ; *Reuss*, le premier et le troisième ; la plupart tendent à combiner les trois ; ainsi *Mélancton, Tholuck, de Wette, Philippi, Lange, Hofmann*. Le v. 14 me paraît ne laisser aucun doute sur la pensée de l'apôtre ; il y parle du *règne de la mort* uniquement dans le sens physique. Il en est de même dans les v. 15 et 17 où l'apôtre ne veut certainement pas enseigner que par le péché d'un seul tous sont condamnés éternellement. Par là est exclu le troisième sens. Quant au second, celui de mort spirituelle, il est incompatible avec l'antithèse, dans notre passage même, des deux termes : *mort* et *péché*. La mort spirituelle, en effet, n'est autre chose que le péché même. Le sens de mort physique est confirmé par le rapport manifeste du v. 12 au récit de la Genèse, en particulier à ces mots 2.17 : « Au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort, » paroles expliquées 3.19 par celles-ci : « Tu es poudre et tu retourneras en poudre. » De cette dernière parole, on a conclu, comme le fait *Oltramare*, que la Genèse fait provenir la mort corporelle, non du péché de l'homme, mais de l'origine terrestre de son corps. Mais l'homme, tout en étant mortel par la nature de son corps, pouvait être affranchi de la dissolution par la participation à une vie supérieure, dont l'arbre de vie était soit le symbole, soit l'organe. La Genèse elle-même fait clairement entendre que, si l'homme n'eût pas péché, la mort eût été remplacée pour lui par une glorieuse transformation, telle que sera celle des fidèles qui vivront au retour du Seigneur (1Cor.15.51-52). Une fois la communion entre Dieu et l'homme rompue par le péché, le corps fut abandonné à la dissolution à laquelle il n'eût pu être soustrait que par une action surnaturelle. Cette parole de la Genèse ne s'oppose donc point à l'enseignement de l'apôtre sur la relation entre le péché et la mort physique. Il la confirme plutôt. Mais il importe d'ajouter que, même pris uniquement au sens littéral, le terme de mort implique nécessairement un état moral anormal de l'âme par rapport à Dieu, état qui, s'il persiste et se développe indéfini-

ment, doit conduire à la mort éternelle.

*Oltramare* fait encore quelques objections à ce sens de mort physique, parmi lesquelles deux seulement méritent d'être relevées. Au v. 17 et 21, le mot la *vie* est pris dans le sens spirituel et éternel ; il doit donc en être de même du mot *mort*. Mais la *vie*, v. 17 et 21, résulte de l'union avec Christ ; or cette union est un acte de liberté, et voilà pourquoi elle peut et doit avoir des effets qui appartiennent au domaine de la vie spirituelle et éternelle ; tandis que l'union avec Adam est un fait dans lequel l'action personnelle n'entre pour rien ; voilà pourquoi elle ne peut avoir que des effets soit physiques et purement provisoires, soit moraux mais qui ou bien seront abolis par la puissance salutaire de la foi ou ne deviendront définitifs qu'en vertu de la libre adhésion des individus au principe qui les a produits. La mort résultant de la relation avec Adam ne peut donc appartenir qu'à une sphère passagère et inférieure ; tandis que la vie procédant de Christ appartient au domaine de l'existence définitive. *Oltramare* objecte encore que la grâce ne répare rien quant à la mort physique, puisque celle-ci demeure même pour le fidèle. Mais l'apôtre fait lui-même ressortir ce maintien provisoire de la mort corporelle et en indique la raison 8.10 : « Le corps est bien mort à cause du péché ; » (voir à ce verset ; cette parole, vu le terme de *corps*, ne permet aucun doute sur sa pensée ; elle confirme donc pleinement le sens physique du mot *mort* dans notre passage). Puis dans le verset suivant, il montre que la grâce déploiera sa puissance chez les fidèles même dans ce domaine corporel, mais plus tard seulement, lorsqu'à la résurrection « leur corps mortel sera vivifié, comme celui de Jésus, en raison de l'Esprit de Dieu qui habite en eux. » Alors la mort physique sera absorbée par la vie. En échange, combien n'est-il pas forcé d'appliquer, comme le fait *Oltramare*, le terme de *mort* à la condamnation éternelle, quand ce mot est lié à des verbes au passé, comme *est entré*, v. 12, et surtout *a régné*, v. 14 ! Dans ce dernier verset en particulier, comment croire que Paul ait voulu dire que « la *condamnation éternelle* a régné d'Adam jusqu'à Moïse ! »

La mort dont il veut parler ici est évidemment un fait de nature historique, et non un état éternel. — La relation que l'apôtre établit entre le péché et la mort physique par la préposition *διὰ*, *par*, dans les mots : *et par le péché la mort*, lire son explication du récit de la Genèse que l'apôtre sait connu de tous ses lecteurs. Dieu est la source de la vie morale et physique ; une fois le lien rompu par le péché entre lui et l'homme, celui-ci ne peut plus que végéter et mourir.

Du fait primordial, l'entrée du péché par un seul homme, Paul a passé à un second fait, l'entrée de la mort par le péché une fois introduit. — Maintenant il arrive au troisième fait qu'il a en vue, celui qui est le vrai but de cette déduction et auquel il ne cessera de revenir dans tout le développement suivant : la *diffusion* de la mort et son *règne* sur l'humanité tout entière ; comp. v. 14 : « La mort a régné ; » v. 15 : « Si par la chute d'un seul les plusieurs sont morts ; » v. 17 : « Si par la chute d'un seul la mort a régné par ce seul ; » v. 21 : « Afin que comme le péché a régné par la mort... »  
 fg On le voit : c'est bien la domination de la mort, non celle du péché, que Paul fait ressortir et qu'il veut expliquer. Cela tient à ce que nous sommes encore dans le sujet de la justification. L'opposé de la justification n'est pas le péché, mais la condamnation ; et c'est la mort qui est la preuve palpable de cette dernière.

La particule : *et qu'ainsi*, *καὶ οὕτως* ; indique que l'on arrive au terme de la déduction. Les mots : *sur tous les hommes*, reproduisent l'idée : *dans le monde*. *Oltramare* prétend que ce mot *tous* ne désigne pas « la totalité absolue, » mais « la grande généralité » ; rien de plus arbitraire que cette limitation du sens du mot *tous*. La sentence de mort a frappé la race tout entière comme telle. Quelques exceptions tout à fait extraordinaires (Enoch, Elie) ne s'y opposent point. Même dans ces cas, il a fallu une intervention exceptionnelle pour relever de cette peine ceux sur qui elle avait été décrétée comme sur tous les autres. — Le verbe, *διήλθεν*, *a passé*, fait contraste avec le précédent, *εἰσῆλθεν*, *est entré* ; après avoir pénétré, le prin-

cipe meurtrier n'est pas resté oisif ; il s'est répandu du père aux descendants. Διά (dans la composition du verbe) indique la diffusion, la propagation ; comme le poison avalé pénètre immédiatement toutes les parties du corps, ainsi la mort, après avoir pénétré dans le corps de l'humanité, en la personne d'Adam, son chef, en a envahi tous les membres. Comment cela s'est-il fait ? L'apôtre l'explique de deux manières : d'abord par les mots, καὶ οὕτως, *et qu'ainsi* ; puis par toute la proposition suivante : *en raison de ce que tous ont péché*. L'une des plus grandes difficultés de ce passage résulte précisément de ce que ces deux explications semblent se contredire. Il paraît résulter en effet de la première que la mort de tous est venue du péché d'un seul, et de la seconde qu'elle est l'effet des péchés de chacun. — On peut entendre la liaison logique exprimée par : *et qu'ainsi*, de trois manières. Dietzsch et Hofmann font porter le *ainsi* uniquement sur l'idée : *par un seul homme*. « Comme la mort est entrée par un seul, elle s'est aussi propagée par un seul. » Le mode contraire serait : la diffusion de la mort au moyen de points de départ multiples. Mais, comme le fait observer Weiss, le mot *ainsi* ne peut s'appliquer à *une* idée seulement dans ce qui précède, il doit porter sur la totalité de la relation qui vient d'être décrite ; comp. 11.26 ; 1Cor.14.25 ; 1Thess.4.17. On peut encore expliquer le *ainsi* par la relation entre les deux verbes : « Et une fois entrée, elle a *ainsi* (par cette entrée) acquis le pouvoir de se répandre. » Après avoir pénétré par la porte de la maison, l'ennemi a pu en tuer tous les habitants. Le mode opposé serait l'arrivée de la mort pour chaque individu directement. Ce sens est certainement plus rapproché de la vérité ; seulement le *ainsi* doit renfermer aussi l'idée importante : *par le péché*, d'autant plus que cette idée est expressément relevée dans l'explication suivante : *en raison de ce que tous ont péché*. Il faut donc, comme le pensent Meyer, Weiss, Philippi, rapporter le *et qu'ainsi* à la connexion morale établie par Dieu d'après la Genèse entre le péché et la mort. Paul suppose cette relation bien connue par le récit biblique, et il la rappelle par ces mots : *et qu'ainsi* : « Le péché, entré par un seul, a introduit la mort et par là celle-ci, entrée à la suite du péché, s'est



attachée à tous. » Le mode opposé aurait été que la mort eût frappé les hommes indépendamment du péché. *Oltramare* a jusqu'à un certain point senti que le *ainsi* ne pouvait avoir que ce sens, à la suite des deux propositions précédentes. Mais il s'efforce de prouver que cette particule ne désigne qu'une conséquence *de fait*. C'est, dit-il, « une suite qui a eu lieu en fait, et rien de plus ; » un fait a suivi l'autre, mais il n'y a eu entre eux aucune connexion nécessaire. La mort de tous est un fait, indépendant du péché et de la mort du premier qui a péché et qui est mort. Il n'y a de liaison nécessaire qu'entre la mort (la condamnation) de chacun et le péché de chacun. Comment, après cela, *Oltramare* essaie de rentrer dans le courant des idées de Paul, en ajoutant : « Le péché se propage chez tous les hommes... ; ils sont, tous unis par un principe commun, le péché... ; l'humanité se trouve ainsi dans un état de déchéance » (p. 469), c'est ce que nous ne parvenons pas à comprendre. Aurait-il suffi, pour produire ce résultat colossal, l'universalité du règne du péché et de celui de la mort, de l'influence de l'exemple ? Mais qui peut méconnaître déjà chez l'enfant l'inclination au mal en général, à certains vices en particulier ? Et ne découvre-t-on pas bien vite chez lui, à côté des symptômes du mal moral, ceux du mal physique et de la mort ? Dans tous les cas, les expressions de l'apôtre dans les v. 15 et 17 ne permettent pas de penser qu'il envisageât ces faits, le péché et la mort de l'un, puis le péché et la mort de tous, comme s'étant simplement *suivis*. « La mort, dit-il, a régné par *la faute d'un seul*, » et dans [1Cor.15.22](#) : « Car comme *tous meurent en Adam*, ainsi tous seront, vivifiés en Christ. » *Oltramare* ne réussira jamais à ramener de telles expressions à sa théorie atomistique. Enfin et surtout, si tous péchaient et mouraient réellement, pour leur propre compte, que deviendrait le parallèle entre Adam et Christ *en qui* tous sont sauvés et vivifiés ? Le parallèle entre ces deux chefs de l'humanité, au lieu d'être une comparaison, deviendrait, une antithèse. Paul eût dû l'introduire, non par : *de même que*, mais par : *contrairement à ce que...*

Les Mss. gréco-lat. ont omis le mot θάνατος, sujet de διήλθεν. Dans ce cas, le verbe peut être pris dans le sens impersonnel : « et qu'il est ainsi arrivé à tous (que la mort soit venue à eux par le péché) ; » ou bien, l'on peut, donner au verbe pour sujet, comme l'a proposé *Ewald*, la proposition suivante : « et qu'ainsi a passé sur tous *ce* (l'esprit de révolte) *par quoi* tous ont péché. » Mais l'une et l'autre de ces constructions sont extrêmement forcées et les autorités en faveur du maintien de θάνατος sont décisives. Il est probable, comme le suppose *van Hengel*, que le sujet θάνατος, la mort, a été retranché, parce que l'on rapportait tout ce verset à l'origine du péché, et non à celle de la mort. On faisait donc de la proposition précédente : *et par le péché la mort*, une simple parenthèse, et l'on pensait que dans la proposition suivante c'était ἡ ἁμαρτία, le péché, qui était le sujet.

Nous avons déjà fait entrevoir la raison pour laquelle l'apôtre ajoute les derniers mots : *en raison de ce que tous ont péché*. Ils sont en effet indispensables pour expliquer la raison par laquelle la mort, punition du péché, a pu venir d'un seul sur tous : c'est que tous ont participé à ce péché. Cette proposition est donc à proprement parler l'explication épexégétique du *et qu'ainsi* qui précédait. Mais cette explication a été comprise elle-même très diversement. D'après les uns, elle tendrait à faire de la mort des individus la conséquence de leur péché propre, idée qu'on a dans ce cas la tâche d'accorder avec l'exposé précédent qui semble dire tout le contraire. D'autres supposent que Paul, tout en attribuant le fait de la mort au péché d'Adam, veut pourtant réserver aussi la part des individus et que c'est là le but de cet appendice. Des troisièmes pensent qu'il veut dans cette proposition même faire dériver la mort de tous du péché du seul Adam. Quelques-uns enfin échappent à ces différentes alternatives en donnant à ἐφ' ᾧ un autre sens que : *en raison de ce que*, et en éloignant ainsi de cette expression toute notion de causalité. Commençons par l'étude de cette locution dans le N. T.<sup>a</sup>. On la rencontre dans le sens local ; Luc.5.25 : « le grabat sur lequel il

---

<sup>a</sup> Ἐπί avec le datif désigne :

était couché. » Dans le sens moral, elle se trouve appliquée, soit au *but* : ἐφ' ᾧ πάρει, « dans quel but es-tu ici ? » soit à la *cause* déterminante de l'action ou du sentiment : en raison de ce que ou vu que ; ainsi certainement 2Cor.5.4 : ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, « en raison de ce que nous ne désirons pas nous dépouiller, mais revêtir par-dessus ; » probablement aussi Philip.3.12 : ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην, « je cherche à saisir en raison de ce qu'aussi j'ai été saisi ; » peut-être aussi Philip.4.10 : ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην, « (je dis cela) en raison de ce qu'aussi vous y pensiez ; » mais l'on peut aussi rapporter ce mot à ce qui précède : « de quoi aussi vous vous occupiez. » Le sens le plus ordinaire dans le N. T. est donc celui de : en raison de quoi (διό, propterea) ou de : en raison de ce que (διότι, propterea quod). Cette locution est ainsi pronom relatif ou conjonction. Il paraît, par les exemples cités, que c'est plutôt sous cette seconde forme que cette expression est employée dans le N. T. Et c'est aussi le cas chez les classiques, comme on peut le voir par les nombreux exemples cités par Meyer, Weiss et Oltramare (sous les deux formes ἐφ' ᾧ et ἐφ' οἷς).

Un certain nombre d'interprètes préfèrent appliquer ici le premier de ces deux sens : 1° Origène, Augustin, la Vulgate, et beaucoup d'autres après eux rapportent ἐφ' ᾧ, pris comme pronom, à ἐνὸς ἀνθρώπου, un seul homme, et traduisent : « en qui tous ont péché. » D'après cette traduction, tous les individus humains auraient péché en Adam. Nous retrouvons déjà cette idée (non cette interprétation spéciale) chez Irénée, qui dit (*Adv. Haer.* V, 16, 3) : « Dans le premier Adam, nous sommes tombés, n'ayant pas ac-

1. dans le sens primitif (*local*) : l'objet sur lequel ou près duquel se trouve placée une chose ; c'est le sens ordinaire ;
2. dans un sens *temporel* : le fait ou la personne qui sert à déterminer le moment où une chose a eu lieu ; Act.11.19 : ἐπὶ Στεφάνῳ, au temps d'Etienne ; Hébr.9.15 : « au temps de la première alliance ; »
3. dans le sens *moral* : sur le fondement de, c'est-à-dire en raison de, ou à la condition de, ou en vue de ;
4. dans le sens *logique* : comme on peut le reconnaître à ce que ...

Tous ces différents sens peuvent s'appliquer à la locution ἐφ' ᾧ

compli le commandement ; mais dans le second Adam, nous avons été réconciliés, étant devenus obéissants jusqu'à la mort. » Ces derniers mots semblent montrer qu'Irénée rattache cette conception à 5.19 plutôt qu'à 5.12. Il est impossible, en effet, de donner à ἐφ ᾧ le sens de ἐν ᾧ, *en qui* ; et le rapport du pronom relatif à *un seul homme* est une impossibilité grammaticale. 2° Hofmann a donc essayé de rapporter ce pronom à θάνατος, *la mort*, ce qui est grammaticalement admissible ; et appliquant ici le sens temporel qu'a parfois la préposition ἐπί comme désignant le temps, l'époque, il arrive à ce sens : « à l'époque ou en l'existence de laquelle (mort) tous ont péché ; » ce qui veut dire que le péché de tous les individus humains a eu lieu quand la mort existait et régnait déjà et que, par conséquent, si les hommes meurent, c'est en vertu du seul péché d'Adam. Mais quel étrange emploi de la locution ἐφ ᾧ ne serait-ce pas là ! Paul eût exprimé bien plus clairement cette idée en disant : καὶ πάροντος ἤδη τοῦ θανάτου πάντες ἥμαρτον ; et le fait même ainsi allégué ne serait pas exact ; car la première mort, celle d'Abel, a certainement été précédée de beaucoup de péchés individuels, 3° Dietzsch rapporte aussi ᾧ à θάνατος ; mais il trouve dans ἐφ ᾧ, non une notion de temps, mais une condition morale. Ce fut dans la condition de la mort déjà établie et régnante que tous péchèrent ; ce qui est encore plus forcé que l'explication de Hofmann. 4° Il en est de même de celle de Gess qui, appliquant aussi le pronom ᾧ à θάνατος, *la mort*, entend celle-ci de la mort spirituelle, de l'état de péché : « et qu'ainsi la mort (spirituelle) est venue sur tous, *en vertu de laquelle* ils ont tous fait acte de péché. » L'idée se comprend : la mort serait dans ce cas le péché originel lui-même avec l'état d'éloignement de Dieu qui en résulte ; et le verbe ἥμαρτον se rapporterait à tous les actes de péché particuliers par lesquels se manifeste ce péché inné. Mais nous avons vu que le terme de *mort* ne peut avoir ici le sens de mort spirituelle, surtout en raison du v. 14 et de la différence manifeste établie entre *péché* et *mort* dans notre verset même. — Si l'on voulait absolument rapporter le ἐφ ᾧ, comme pronom, à ce qui précède, il n'y aurait qu'un moyen tolérable de le faire ; ce serait de lui

donner le sens neutre : *sur quoi*, c'est-à-dire à la suite de quoi. « A la suite de l'entrée du péché et *de la mort*, puis de la diffusion de celle-ci, tous les hommes se sont mis à pécher individuellement. » Mais ce sens de la locution ἐφ ᾧ est sans exemple et cette idée ne serait pas en relation essentielle avec l'argumentation de l'apôtre. Or nous avons remarqué qu'il manquait à celle-ci un chaînon qui doit précisément être renfermé dans ces derniers mots. Le péché et à sa suite la mort sont entrés dans le monde par la faute d'un seul. Mais comment la mort a-t-elle pu atteindre tous les individus humains en particulier ? Il faut supposer pour cela un fait intermédiaire qui n'a point encore été mentionné : c'est la participation de tous les individus, par un mode quelconque, au péché, premier ; car enfin, comme le dit bien *Oltramare*, c'est le péché qui est « le véhicule de la mort. » Et c'est là précisément la pensée qu'exprime cette dernière proposition, qui est, par conséquent, exigée rigoureusement par le contexte<sup>a</sup>. Cette remarque nous conduit à appliquer ici l'emploi *conjonctif* de ἐφ ᾧ qui domine dans le N. T. Mais dans ce cas même, nous nous trouvons encore en face de bien des interprétations diverses.

*Julius Müller*, prenant ἐφ ᾧ dans le sens de : *comme en effet*, pense qu'il s'agit ici d'un motif *secondaire*, par lequel Paul justifie la mort des individus humains. Au péché originel qu'ils avaient apporté avec eux (à la suite d'une chute antérieure à l'existence terrestre), tous ajoutèrent leurs péchés propres et achevèrent ainsi de mériter la mort. *Rothe* fait, également de ἐφ ᾧ un déterminatif logique de ce qui précède : « à cette condition particulière ou dans cette supposition que... » *Ewald* (*Sendschreiben d. Ap. P.*) l'entend dans un sens analogue : *pour autant que*. Mais dans ce dernier cas, il eût fallu ἐφ ᾧ ὅσον (11.13) ; le second sens est sans précédent et alambiqué ; le premier repose sur une hypothèse que rien ne justifie dans les épîtres de

<sup>a</sup>Nous omettons ici l'explication de *Schmid, Glöckler, Umbreit* : *pour laquelle* (mort), c'est-à-dire on vue d'obtenir ce triste résultat... — et celle d'*Ernesti et Wendt* : « à quoi (au fait de la mort) on peut reconnaître que tous ont péché, » explications qui dans le contexte n'ont aucune vraisemblance et donnent à ἐφ ᾧ des sens forcés.

l'apôtre.

On a beau chercher des moyens termes destinés à combiner les deux explications du fait de la mort universelle, celle tirée du péché d'Adam et celle tirée du péché individuel (voir plus loin celle de *Weiss*) ; il faut arriver à choisir entre l'une ou l'autre de ces deux manières de voir. La proposition qui nous occupe ne peut servir à *ajouter* la seconde explication à la première. Et nous nous retrouvons encore ici en face des deux principales classes d'interprétations.

Les uns en effet (*Mélancton, Reuss, Weiss, Oltramare, etc.*) trouvent dans ces mots : *en raison de ce que tous ont péché*, l'énoncé de cette pensée : que tous les hommes meurent pour leurs péchés individuels, et nullement pour celui d'Adam. *Reuss* s'exprime ainsi : « Pas question de l'imputation du péché d'Adam, ni de péché héréditaire ; ce sont là des thèses scolastiques ; ils ont tous été frappés de *la même peine* qu'Adam, donc ils doivent tous l'avoir *méritée comme lui*. » Ce sens est bien celui qui se présente au premier coup d'œil ; mais quand on y réfléchit, il se heurte à trois difficultés qui le font paraître inadmissible. Et d'abord Paul donnerait dans ces mots une explication du fait de la mort universelle différente de celle qui ressort du commencement du verset et particulièrement du καὶ οὕτως, *et qu'ainsi*, dans la proposition précédente. L'idée dominante jusqu'ici dans ce verset avait été que tout le mal est venu *par un seul*. C'est également l'idée relevée dans les v. 15-19 ; c'est en quelque sorte le thème du morceau tout entier. Or l'explication que nous venons d'exposer irait à l'encontre de cette idée, ce qui est impossible. Cette première difficulté est renforcée par la suivante. Le passage 5.12-21 repose sur l'idée que toute la justice vient de Christ, de même que toute la condamnation est venue d'Adam. Or, si l'apôtre attribuait, en tout ou en partie, la cause de cette dernière aux pécheurs individuellement, il en résulterait que, du côté du salut aussi, une portion de la justice doit appartenir au croyant ; autrement, le parallèle serait détruit. Comme le dit très bien *Lipsius*, « le nerf de la comparaison

suivante serait tranché et toute la doctrine paulinienne de la rédemption renversée. » On a cherché à remédier à cet inconvénient ; les uns, comme *Mélancton, Tholuck, Olshausen, Sabatier, Lipsius* lui-même, en donnant à ἥμαρτον, *ont péché*, le sens de « ont été rendus *pécheurs* ; » d'autres, comme *Grotius*, en interprétant ce mot dans ce sens : « être puni comme si on avait péché. » Mais le verbe ἁμαρτάνειν, surtout à l'aoriste, ne peut se rapporter qu'à l'acte de pécher. *Weiss* cherche à résoudre la difficulté tout différemment. Si, dit-il, les péchés des individus font qu'ils meurent, ce n'est pas à cause de ces péchés en eux-mêmes, mais c'est encore par le fait du péché d'Adam, à l'occasion duquel a été irrévocablement établie par Dieu la liaison entre péché et mort. C'est ainsi qu'il cherche à accorder les deux causes possibles de la mort, le péché d'Adam et le péché individuel. Cette solution est ingénieuse ; elle pourrait trouver un appui dans les v. 14 et 15. Mais est-il possible d'admettre que Dieu ait puni de mort les pécheurs subséquents (qui n'ont pas violé, comme Adam, un commandement positif et une menace expresse de mort), uniquement parce qu'il avait ainsi puni Adam qui avait péché, lui, dans ces conditions beaucoup plus graves ? Le degré de culpabilité étant différent, celui de la peine ne devait-il pas différer aussi ? D'ailleurs il est clair que, quand Paul dit tout simplement au v. 15 : « Les plusieurs sont morts *par la faute d'un seul* ; » et 1Cor.15.22 : « Comme tous sont *morts en Adam*, » il ne pense pas à une relation aussi détournée que celle à laquelle *Weiss* a recours. Il ne veut certainement pas dire : Parce que Dieu avait statué la mort pour le péché d'Adam, il ne put faire autrement que d'appliquer la même peine au péché des autres hommes. Quant à *Oltramare*, les choses lui paraissent toutes simples et il est intéressant de voir la placidité avec laquelle il contemple toute cette discussion : « Il n'y a en tout cela rien d'embarrassant, aucune énigme, aucune contradiction à résoudre, » sur quoi il renvoie avec confiance à sa page 464 qui doit avoir tout aplani ; nous avons vu comment. — Une troisième difficulté de l'explication précédente, qui a été relevée dès longtemps, c'est la mort des petits enfants. Comment Paul pourrait-il dire d'eux *qu'ils meurent parce*

*qu'ils ont péché individuellement ? Mangold* répond que Paul n'a pas tenu compte de la mort des petits enfants et n'a voulu parler que d'une manière générale. *Weiss* à peu près de même : Comme, du côté du salut, il n'est question que de ceux qui se l'approprient, du côté de la condamnation il n'est question aussi que de ceux qui pèchent réellement, c'est-à-dire avec conscience et liberté. Mais y aurait-il donc sur la terre deux espèces de mort, celle des hommes qui pèchent réellement et celle des êtres qui n'ont pas encore pu pécher ? Le phénomène de la mort n'est-il pas *un* ? L'apôtre d'ailleurs ne veut pas expliquer la mort de tel ou tel individu, mais d'une manière générale le règne de la mort. S'il y a des exemples de mort, et par millions, qui ne rentrent pas dans l'explication qu'il donne de ce phénomène capital de l'existence humaine, il ne suffit pas de dire qu'il ne tient pas compte de ces faits-là ; il faut, déclarer que son explication est fausse.

Nous arrivons ainsi à la seule interprétation admissible, celle de *Bengel, Meyer, Hodge, Philippi*, etc. Ils entendent : « *en raison de ce que tous ont péché [quand Adam péchait] ;* » *Adamo peccante*, comme dit *Bengel*, ou mieux encore : *ipso actu, quo peccavit Adamus*, comme s'exprime *Koppe*. Que ce soit là l'idée de l'apôtre, c'est ce qui paraît ressortir des expressions déjà rappelées v. 16-17 et [1Cor.15.22](#). Quel autre sens pourraient avoir ces locutions : mourir *en Adam*, mourir *par la faute d'Adam* ? Sans doute, l'idée importante *en Adam* est omise, ce qui paraît étrange ; mais il faut admettre que la pensée par laquelle a commencé le verset et qui domine tout le passage : *par un seul homme*, remplissait tellement l'esprit de l'apôtre qu'il n'a pas jugé nécessaire de la répéter expressément. L'aoriste en grec doit souvent se traduire par le plus-que-parfait ; or il suffit de rendre ainsi l'aoriste ἤμαρτον : « *en raison de ce que tous avaient péché, c'est-à-dire lorsque cet un péchait,* » pour que l'expression de l'apôtre devienne claire. On peut comparer, comme passage analogue, sinon exactement semblable, [2Cor.5.15](#) : « *Si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts,* » ce qui signifie naturellement : *morts en lui*. Ce régime est omis dans les deux cas comme



s'entendant de lui-même. *Oltramare* traite sévèrement ceux qui se rangent à cette explication : « On a vu, dit-il, des commentateurs se permettre de changer profondément la pensée de l'apôtre et lui faire dire précisément le contraire de ce qu'il dit. » Nous espérons que ceux qui ont suivi avec soin cet exposé, comprendront les raisons sérieuses qui conduisent à l'interprétation que nous venons de donner.

Mais comment, se représenter le fait qu'elle implique, cette solidarité mystérieuse entre le père de la race et la race elle-même ; et comment concevoir que le sort éternel des individus puisse dépendre d'un acte auquel ils n'ont pris part, dans tous les cas, que d'une manière inconsciente et impersonnelle ? — Il n'y a pas de mystère plus impénétrable dans la vie de la nature que la relation entre l'individu et l'espèce. D'un côté, chaque individu est l'incarnation de l'espèce ; de l'autre, l'espèce elle-même provient du prototype individuel dans lequel elle était renfermée. La science constate ces faits, mais elle ne les explique pas. Or, la question posée appartient à cet impénétrable domaine que l'apôtre lui-même n'essayait point de sonder ; il ne dépasse pas la sphère éclairée par le rayon révélateur, qui est uniquement le domaine du salut. — Quant au sort *éternel* des individus, il n'en est nullement question dans ce passage bien compris. La solidarité des individus avec le premier Adam reste limitée à la sphère de la nature physique et psychique ; elle ne s'étend point à celle de l'esprit. Or, c'est dans cette dernière que se décident les questions relatives à l'éternité. A la première n'appartiennent que les questions d'ordre inférieur, de portée pédagogique, si l'on peut ainsi dire, par exemple celle du péché originel, qui n'est imputé que du moment et dans la mesure où la liberté s'empare de la disposition mauvaise et la confirme, ou celle de la mort physique, qui n'est point essentiellement un mal et n'en devient un réel et durable que comme terme d'une vie dans laquelle l'individu s'est personnellement et volontairement livré au péché.

Résumons les pensées du v. 12. Un homme a donné par sa désobéis-

sance accès au principe du péché dans l'humanité ; le péché a entraîné à sa suite la condamnation à la mort, et cette sentence a frappé tous les hommes, parce que tous avaient par leur union au père de la race péché avec lui. Nous verrons que le sens des deux versets suivants ne se dégagera clairement qu'en les abordant avec l'explication que nous venons de donner du verset 12 ; ce sera la confirmation de son exactitude.

**5.13 Car jusqu'à la loi, le péché était dans le monde ; mais le péché n'est pas imputé<sup>a</sup>, s'il n'y a pas loi ; 14 mais la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché<sup>b</sup> à la ressemblance de la transgression d'Adam, qui est un type de celui qui devait venir.**

L'épître aux Romains présente peu de passages qui aient été aussi diversement compris que ces deux versets. On peut diviser les explications en deux classes principales.

D'après les uns — ce sont surtout *Tholuck* et *Lipsius* — la preuve donnée ici porterait uniquement sur la dernière proposition du v. 12 : « parce que tous ont péché. » L'apôtre aurait pour but de démontrer que l'établissement de la domination du *péché*, sur tout le genre humain, provient du péché d'Adam, et il le ferait en s'appuyant sur le fait évident de la domination de la mort. Voici quel serait le raisonnement d'après *Lipsius* : On péchait dans le monde avant que la loi fût donnée ; mais quand il n'y a pas loi, le péché n'est pas personnellement imputé, tandis que la mort exerçait déjà alors ses ravages sur tous. De ce fait, il résulte que la domination du péché sur tous devait exister déjà par le fait du péché d'Adam. Cette interprétation doit être écartée par les trois raisons suivantes : 1° Il ne s'agit point dans ce passage, comme nous l'avons déjà montré, de l'origine du péché, mais de celle de la mort. Saint Paul oppose à la justification de tous en Christ, non l'état de *corruption* de tous, mais la *condamnation*, de tous (prouvée

<sup>a</sup>N : ἐνελογεῖτο (*était imputé*) ; A : ἐλλογατο (même sens).

<sup>b</sup>3 Mnn. plusieurs Lectionnaires, Or. omettent μη devant ἀμαρτησαντας.

par la mort). 2° Cette explication suppose le sens du ἥμαρτον, v. 12, que nous avons reconnu inadmissible, celui de *devenir pécheur*. 3° La première proposition du v. 13 ne se comprendrait pas bien, placée comme elle l'est ; car elle énoncerait plutôt la conclusion du raisonnement que son point de départ.

Une autre classe d'interprètes fait avec raison porter l'explication donnée v. 13 et 14 sur le fait de l'universalité de *la mort*, par conséquent sur toute la proposition précédente : *La mort est venue sur tous, parce que tous...*

Seulement, aux yeux des uns (*de Wette, Lange, Reuss, Oltramare, etc.*), l'apôtre expliquerait l'universalité de la mort en la motivant par les *péchés individuels* de chacun : tous meurent, parce que tous pèchent. D'après les autres, il expliquerait l'universalité de la mort par le péché *du seul Adam*, dans l'accomplissement duquel tous sont mystérieusement impliqués ; *Weiss* représente dans cette manière de voir une nuance distincte.

Voici le raisonnement d'après les premiers : Tous meurent pour leur propre péché, car même dans le temps où il n'y avait pas de loi, on péchait mortellement. Il est vrai que le péché n'est pas imputé là où il n'y a pas de loi ; mais il n'en n'est pas moins vrai que la mort régnait, même alors [et que, par conséquent, on s'attirait la mort en péchant]. Après cette conséquence non exprimée, il faudrait sous-entendre encore l'idée qui donne la clef de l'énigme : Si l'on était mortellement puni, à cette époque (entre Adam et Moïse), même sans loi écrite, c'est qu'il y avait pourtant là une loi, celle de la conscience, gravée dans le cœur, dont a parlé l'apôtre 2.14-15 et 1.32, qui dénonçait suffisamment la mort aux pécheurs. Il y a contre cette interprétation trois objections qui nous paraissent décisives. 1° Avant tout, la contradiction absolue de cette explication de la mort avec le but de tout le passage. Si chaque homme mourait réellement pour son propre péché, la conformité avec le salut par la justice de Christ serait détruite ; et c'est pourtant là l'idée fondamentale du passage, que Paul a signalée comme telle dès les premiers mots du v. 12 : *De même que par un seul homme...* 2°

Le δέ (13<sup>b</sup>) devrait être compris dans le sens de : *il est vrai, sans doute* : « On n'impute pas le péché, il est vrai, en l'absence de loi. » Mais ce sens de δέ n'est pas possible. 3° L'apôtre poserait un problème dont il sous-entendrait complètement la solution. « Tous meurent ensuite de leur propre péché, mais le péché n'attire la mort que quand il y a une loi pour le condamner ; il semble donc que les hommes n'auraient pas dû mourir entre Adam et Moïse. Et à cette objection si forte, l'apôtre se contenterait de répondre, v. 14 : Mais on mourait ! ce qui prouve bien qu'on méritait de mourir. Et il n'ajouterait point ce qui doit expliquer le mystère, à savoir que la loi de la conscience était là et justifiait cette peine de mort ? Qui a jamais argumenté ainsi ? L'apôtre Paul spécialement ne raisonne pas de la sorte.

*Weiss* a essayé, encore ici, d'échapper aux difficultés qui pèsent sur l'explication de la mort par les péchés individuels. Voici d'après lui la suite des idées : Le péché était bien dans le monde par suite de la faute d'Adam ; mais en l'absence de toute loi, il n'aurait pas, entre Adam et Moïse, attiré la mort sur les hommes ; néanmoins la mort a régné même à cette époque, ce qui ne s'explique que parce que dans le cas d'Adam Dieu avait statué la peine de mort sur le premier péché et que cette loi continuait à agir même à l'égard de ceux qui n'avaient pas, comme Adam, violé un commandement positif, — cette explication ingénieuse, déjà préparée par *Reiche* et jusqu'à un certain point par *Tholuck*, ne nous paraît pas non plus admissible. On cherche à maintenir la part de culpabilité des individus dans le fait de leur propre mort, et l'on n'y parvient pas même à l'égard des hommes faits, qui ont individuellement péché. Ce raisonnement, suppose en effet, comme nous l'avons vu au v. 12, que la peine de mort n'eût pas atteint les hommes pécheurs si Adam, violateur d'un commandement positif, n'eût malheureusement été menacé et frappé le premier. Mais l'apôtre ne peut avoir imputé à Dieu une manière d'agir aussi arbitraire.

Il ne reste qu'une explication, celle qui se rattache au sens que nous avons donné aux derniers mots du v. 12 ; elle conduit à l'explication la plus

simple du raisonnement renfermé dans les v. 13 et 14. La mort est venue sur tous parce que, Adam péchant, tous en lui ont péché ; et la preuve de ce fait mystérieux, la voici : Le péché avait beau être dans le monde entre Adam et Moïse ; tous ces pécheurs n'auraient pas été punis de mort, puisqu'il n'y avait, pas de loi à cette époque pour les avertir et les condamner. Et néanmoins la puissance de la mort s'exerçait aussi sur eux. La conclusion saute aux yeux et n'avait pas besoin d'être énoncée ou plutôt répétée ; car elle était déjà formulée à la fin du verset précédent : Ils mouraient donc tous comme ayant péché en la personne d'Adam. Telle est l'idée générale du passage ; entrons maintenant dans l'explication de détail.

Verset 13<sup>a</sup>. Le mot ἄχρι, *jusqu'à*, a été compris par *Origène, Chrysostome* et plusieurs après eux, dans le sens de *pendant* ; l'époque désignée se prolongerait ainsi jusqu'à la venue de Jésus-Christ. La préposition ἄχρι peut avoir ce sens ; comp. [Héb.3.13](#). Mais il ne convient pas ici, puisqu'au v. 14 il est dit expressément : *depuis Adam jusqu'à Moïse*. — L'absence d'article devant νόμου n'empêche pas que ce mot ne désigne la loi de Sināï, mais comme *loi*, et non comme *loi mosaïque*, vu la seconde partie du verset où il s'agit d'une loi en général. — Le mot ἁμαρτία désigne, comme au v. 12, le péché en tant que principe de révolte ; à cette époque il agissait, comme tel, dans toute l'humanité (*le monde*), même chez les meilleurs. — Mais pourtant ce n'était pas, ce ne pouvait pas être pour cela qu'on mourait, puisque il n'y avait pas de loi. *Oltramare* objecte ici la destruction des hommes du déluge et des habitants de Sodome qui sont bien morts pour leurs péchés lors même qu'il n'y avait pas loi. Mais il oublie qu'ils seraient morts, même s'ils n'avaient pas péché de la sorte ; ils avaient déjà en eux en naissant le germe de la mort comme tous les autres hommes, et ils seraient morts s'ils eussent vécu bien innocemment. Ce que leurs crimes ont décidé, ce n'est pas leur mort ; c'est leur genre de mort. Tous ceux qui à cette époque sont restés étrangers à de pareils crimes, Noé, Lot, Abraham, etc., ne sont-ils pas morts, lors même qu'il n'y avait pas loi et que le péché n'est pas im-

puté en l'absence de loi ? — Le terme d'ἐλλογεῖν, *porter en compte*, a paru à plusieurs interprètes (*Ambroise, Augustin, les Réformateurs Luther, Calvin, Bèze, Mélanchton*, et plusieurs modernes tels que *Rückert, Julius Müller, Mangold*, etc.), ne pouvoir se rapporter ici à l'imputation *divine*. Ils l'ont pris dans un sens purement subjectif : « Quand il n'y a pas loi, les hommes ne se rendent pas compte des péchés qu'ils commettent ; ils ne se l'imputent pas comme faute. » Mais le v. 14 prouve clairement qu'il s'agit ici de l'imputation divine ; de même la parole parallèle 4.15, qui explique ce que dit ici l'apôtre. Il faut la loi pour donner au péché le caractère de *transgression* (παράβασις), et il faut ce caractère pour provoquer en Dieu la colère qui frappe de mort. Dans le seul cas où se retrouve ce verbe ἐλλογεῖν, *Philém.1.18*, il ne peut désigner une imputation subjective. Le ἐν, *dans*, qui entre dans la composition du verbe, fait allusion à l'inscription *dans* le livre de compte. La négation subjective μή est employée ici parce qu'il s'agit d'une condition *supposée* par l'esprit de celui qui formule la maxime citée. — *Oltramaré* pense que ce verset répond à quelque scrupule qui pouvait s'élever dans l'esprit des lecteurs, surtout judéo-chrétiens ; il leur aurait paru que le péché ne pouvait être envisagé comme péché et soumis à une peine qu'autant qu'une loi existait. Mais jamais la conscience judéo-chrétienne s'est-elle montrée si anxieuse de justifier ou seulement d'excuser les païens qui péchaient sans avoir de loi ?

Verset 14. Mais, nonobstant cette absence de loi entre Adam et Moïse, la mort n'en a pas moins exercé son empire tout-puissant sur toutes les générations qui se sont succédé, preuve qu'elles ne mouraient pas pour leurs péchés propres, mais pour la faute primordiale qui pèse sur l'humanité comme ayant péché en son chef. Le ἀλλά, *mais*, est fortement adversatif : *mais*, c'est-à-dire malgré cette absence de loi. Il fallait donc qu'il y eût à cette époque un péché possédant, malgré cette absence de loi, le caractère de *transgression* qui produit seul la colère et la mort ; et ce péché ne pouvait être que celui d'Adam. Ce ἀλλά, *mais*, embarrasse extrêmement

*Reuss* et *Oltramare* ; il est en effet incompréhensible dans leur explication. Voici comment s'en tire ce dernier : « Le péché n'est pas porté en compte, sans doute, s'il n'y a pas loi (v. 13<sup>b</sup> ) ; et par conséquent, il semble que les hommes à cette époque ne pouvaient pas mourir pour leurs péchés propres. *Mais n'importe !* Je passe outre. Le fait est qu'on mourait. » Puis l'apôtre garderait *in petto* son explication de ce fait, tirée de la loi naturelle qui était violée et qui autorisait ainsi la peine de mort. Cette interprétation du mot *mais* est la meilleure réfutation que l'on puisse donner de l'explication tout entière. — Le mot *a régné* ne signifie pas seulement *a existé* (on est mort), mais a exercé son pouvoir d'une manière irrésistible (tous sont morts). C'est ici, vu le passé *a régné*, un fait historique que Paul constate ; comment donc serait-il question de la condamnation éternelle, ainsi que le veut *Oltramare* ? — Quand Paul ajoute : *même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam*, il signale le caractère qui aurait dû, semble-t-il, les soustraire au châtement de la mort. Ils n'avaient pas violé un commandement positif comme Adam, puisqu'il n'y en avait pas. Le *καί*, *aussi, même*, signifie : « *même* dans cette situation qui semblait les mettre à l'abri d'un tel châtement, » *Fritzsche, Meyer, Oltramare* pensent qu'il ne s'agit dans ces mots que *d'une partie* des hommes de ce temps, ceux qui n'avaient pas reçu quelque ordre exceptionnel et positif, comme il en fut donné un à Noé et à ses fils, [Gen.9.3](#) et suiv. Il résulterait de là que Noé et ses fils sont morts pour avoir violé les commandements appelés noachiques, tandis que tous les autres hommes de ce temps seraient morts pour avoir violé la loi de la conscience ! Comment peut-on imputer à l'apôtre une pareille idée ? Les mots *à la ressemblance* (littéralement « sur le fondement de la ressemblance ») font ressortir ce fait, que tous ces hommes n'avaient pas péché en transgressant, comme Adam, une loi expresse. Le complément *de la transgression* est le génitif de *l'objet*. Le mot *ὁμοίωμα* est ainsi pris dans le même sens que [1.23](#) ; [6.5](#) ; [8.3](#), et non dans le sens d'*ὁμοίότης*, comme le pense *Hofmann*. Le terme *παράβασις*, *transgression*, est employé ici à dessein au lieu de celui de *péché* ; c'est la forme sous laquelle le péché attire la mort.

L'universalité de la mort, ne s'explique donc que parce que l'universalité de la race a pris part à un péché qui avait le caractère de transgression, ce qui n'a pu avoir lieu qu'en Adam. C'est par là que nous sommes amenés tout naturellement, à la dernière proposition du verset, dans laquelle Christ, auteur de la justice universelle, apparaît comme le pendant du premier Adam, cet auteur de la mort universelle. — Le terme τύπος, *type*, désigne proprement une empreinte frappée (τύπτω). Ce n'est pas le précurseur qui imprime son image à l'après-venant, c'est l'inverse ; car celui-ci précède l'autre dans la pensée divine. Il faut évidemment sous-entendre avec le participe μέλλοντος, *futur*, le substantif Ἀδάμ : « l'Adam qui devait venir. » En effet dans 1Cor.15.45, Paul appelle Christ *le dernier Adam*, et, au v. 17, *le second homme*, chef de la seconde humanité. Comme le dit Ewald : « Adam et Christ entraînent chacun après eux toute l'humanité ; » et par conséquent : « De ce que l'un a été pour elle, on peut conclure à ce que l'autre sera pour elle » (Hofmann). C'est là la relation exprimée par le mot de *type* qui, dans la langue scripturaire (1Cor.10.11), désigne un événement ou une personne réalisant à une certaine époque une loi du règne de Dieu dont on retrouve la réalisation plus parfaite dans un événement ou un personnage appartenant à une époque subséquente. Bengel a pris le mot τοῦ μέλλοντος dans le sens neutre : « de *ce qui* devait arriver plus tard. » Cette emploi de ὅς pour ὅ (par une attraction du masculin τύπος) ne serait pas impossible ; mais il est plus naturel de rapporter le pronom τοῦ μέλλοντος au substantif qui précède immédiatement. Il paraît également moins simple de faire (avec Hofmann) de τοῦ μέλλοντος un substantif : *le venant*. — Fritzsche et de Wette ont rapporté l'idée de *venir* à l'avènement glorieux de Christ ; évidemment à tort ; car, dans ce qui suit, c'est l'œuvre *rédemptrice* de Jésus qui est opposée à celle d'Adam, et non son règne de gloire. Tout naturellement, Paul emploie ici ce mot : *celui qui doit venir*, comme parlant au point de vue de l'époque d'Adam et du moment de la chute.



*Observations sur les versets 12 à 14. — Première remarque.*

On a demandé jusqu'à quel point cette relation typique, établie par Paul entre Adam et le Messie, lui avait été suggérée par son éducation judaïque. Dans les écrits de quelques rabbins se trouvent réellement des paroles analogues, ainsi dans le *Nevé Schallom* : « De même que le premier homme fut le premier quant au péché, ainsi le Messie sera le dernier pour enlever entièrement le péché, » et encore : « Le dernier Adam, c'est lui qui est Messie. » Le *Targoum* des Psaumes offre aussi des expressions semblables. Mais ces écrits sont de beaucoup postérieurs au christianisme (VII<sup>e</sup> -XVI<sup>e</sup> s.), et il est impossible de savoir jusqu'à quel point ils ont été influencés par ceux de Paul lui-même. M. Renan dit nettement : « Dans les écrits talmudiques *Adam ha-Rischon* désigne simplement le premier homme, Adam. Paul crée *Ha-Adam ha-Charon* par antithèse. » Quant à la conception énoncée ici touchant l'origine adamitique du péché et de la mort, comme puissances régnantes dans l'humanité, il est bien évident qu'il la doit, non à son éducation rabbinique, mais à la révélation mosaïque. Le troisième chapitre de la Genèse est, simultanément avec l'expérience de l'humanité dont il donne la clef, la source des déclarations que nous venons d'étudier.

*Deuxième remarque.* La géologie démontre que la mort existait sur la terre avant le péché humain ; et comme le corps de l'homme ne diffère pas essentiellement de celui des animaux, il semble résulter de là que l'entrée de la mort dans l'humanité est due à la nature du corps dont elle a été douée, non à une faute qu'elle a commise. — Sans doute, le corps de l'homme était originairement mortel, aussi bien que celui des animaux. Mais cela n'empêche nullement que ce ne soit le péché qui ait déterminé l'entrée de la mort dans l'humanité, puisque si l'homme n'eût point péché, il eût été, comme nous l'avons vu ⇒ et suiv., affranchi, par la participation à une vie supérieure dans la communion de Dieu, de la loi naturelle de dissolution attachée à son corps terrestre. Cette communication eût trans-

formé son départ de la vie en une glorieuse métamorphose. Il n'y a donc aucune contradiction entre l'enseignement de l'apôtre et les résultats de la science sur ce point. Comp. [2Cor.5.2-4](#).

*Troisième remarque.* Quant à la sentence de mort prononcée sur l'humanité à l'occasion du péché de son premier chef, il est évident qu'une fois le péché commis, elle était inévitable. D'un côté, l'homme ne pouvait, plus être glorieusement transformé pour entrer directement, en quittant la terre, dans son état supérieur et définitif. De l'autre côté, il ne pouvait vivre à toujours ici-bas dans son état de corruption qui se serait indéfiniment accru. Il ne restait qu'une voie, c'est qu'il sortît de la vie par la porte de la mort. « Au jour que tu pécheras, tu mourras » (ta *sentence de mort* sera prononcée). On s'explique plus facilement sans doute cette condamnation, lorsqu'on traduit les derniers mots du v. 12 de cette manière : « et la mort est venue sur tous, parce que tous sont *devenus pécheurs* » (Tholuck, Lipsius). Mais, malheureusement, cette traduction est incompatible avec la grammaire. Le sens est : *parce que tous ont péché* (fait acte de péché) ; ce qui, comme nous l'avons vu, ne peut s'expliquer qu'en sous-entendant cette idée : *ont péché* quand Adam lui-même a péché. Nous avons dit déjà (⇒) ce qui nous empêche de nous rendre compte de ce fait originel.

Nous terminons ces observations par quelques réflexions de *Philippi* auxquelles nous adhérons pleinement : « La volonté humaine générale a commis en la personne d'Adam l'acte conscient et personnel de la transgression et ainsi attiré la mort. Pour les individus qui ont suivi, cette transgression n'est plus qu'un acte générique inconscient ; mais elle n'en reste pas moins attachée à chacun d'eux comme penchant mauvais. Dès lors le péché, d'une part, est *nécessaire* en tant que conséquence inévitable de la transgression primitive ; mais, d'autre part, il est *libre*, en tant que le caractère essentiel de la volonté humaine est la liberté. En péchant, l'individu s'approprie, comme son propre fait, l'inclination naturelle, et il en devient personnellement responsable. Mais sa condamnation ne se consomme que

lorsqu'en face de la loi de Dieu révélée, son péché devient, comme celui d'Adam, violation consciente et personnelle de l'ordre divin. » Je doute qu'il soit possible, dans l'économie actuelle, de sonder plus avant ce problème. L'expérience de l'humanité et de chaque individu parle ; il faut l'écouter.

## 2. Versets 15 à 17.

Dans ces trois versets, deux différences sont signalées entre l'œuvre d'Adam et celle de Christ. Mais l'on se demande à quoi bon cette observation qui paraît aller à rencontre de la marche du passage ; car celle-ci fait plutôt attendre l'indication d'une parité que celle d'une différence ; comp. le *de même que*, v. 12. Plusieurs ne voient là qu'une digression ; d'autres pensent que par cette restriction apportée au parallèle commencé, Paul veut éviter de paraître rabaisser trop l'œuvre de Christ en la mettant exactement sur la même ligne que celle d'Adam. Le besoin de son cœur le presserait de faire ressortir dès l'abord très clairement la richesse surabondante qui caractérise l'œuvre de Christ, afin de pouvoir se livrer ensuite sans scrupule à l'exposé de l'égalité entre les deux œuvres (v. 18 et 19). Mais nous avons reconnu jusqu'ici que les effusions mêmes du sentiment sont toujours dominées chez Paul par les exigences d'une rigoureuse logique. Nous pensons donc que ces trois versets, qui comptent avec raison parmi les plus difficiles du N. T., ne peuvent être réellement compris qu'autant que l'on parvient à y discerner un chaînon nécessaire de l'argumentation.

La sagacité des interprètes s'est usée à ce passage. Tandis que *Morus* prétend que du v. 15 au v. 19 l'apôtre ne fait que répéter cinq fois la même chose avec des mots différents, tandis que *Rückert* suppose que Paul lui-même ne s'est pas rendu parfaitement compte de ses propres pensées, *Rothe* et *Meyer* trouvent dans ces versets les traces de la méditation la plus profonde et une mathématique précision. Malgré le jugement favorable de ces derniers, il faut avouer que la variété considérable des interprétations

proposées pour rendre compte de la marche et de la gradation des pensées semble encore donner raison jusqu'à un certain point aux plaintes des premiers. *Tholuck* trouve dans le v. 15 un contraste de *quantité* entre les deux œuvres, et dans les v. 16 et 17 un contraste de *qualité* (l'opposition entre *droit* et *grâce*). *Ewald* pense que le contraste du v. 15 porte sur la *chose* elle-même (un effet triste et un effet heureux — ce serait la *qualité*), celui du v. 16 sur le *nombre* et l'*espèce* des personnes intéressées (*un* pécheur condamné, des *milliers* justifiés) ; puis il passe au v. 17 en disant simplement : « Pour conclure, » et cependant il y a un *car*. *Meyer* et *Holsten* trouvent au v. 15 le contraste des *effets* (la *mort* et le *don de grâce*), au v. 16 un contraste *numérique*, comme *Ewald*, et au v. 17 le *sceau apposé* au contraste du v. 16 par la certitude de la vie future. *Dietzsch* trouve la gradation du v. 15 au v. 16 dans le passage de l'idée de la *grâce* à celle du rétablissement de la *sainteté* chez les fidèles pardonnés ; c'est ainsi qu'il entend le  $\delta\iota\chi\alpha\acute{\iota}\omega\mu\alpha$  du v. 16. *Reuss* voit au v. 15 l'opposition du *juste salaire* et de la *libre grâce* (contraste de *qualité*), au v. 16 celle d'*un seul* pécheur et de toute une *multitude* de pécheurs (contraste de *quantité*), et au v. 17 enfin celle du *degré de certitude*, ainsi une gradation *logique*. *Hodge* trouve au v. 15 le contraste entre le caractère *plus mystérieux* de la condamnation et le caractère *plus intelligible* du pardon en Christ (contraste évidemment importé dans le texte), et au v. 16 l'idée que Christ nous délivre d'une *culpabilité plus grande* encore que celle du péché d'Adam, de celle de nos péchés propres ; enfin, au v. 17, il trouve cette gradation : que non seulement Christ nous sauve d'un mal (la mort), mais qu'il nous acquiert une *félicité positive* (le règne dans la vie). D'après *Weiss*, l'apôtre décrit au v. 15 l'opposition entre le *point de départ* de la mort et celui du salut ; et dans les v. 16 et 17 la différence de ces deux œuvres quant, à leur *mode d'opération*. *Oltramare* voit au v. 15 l'indication d'une différence *dynamique*, en ce sens que la grâce est capable d'affranchir les hommes du péché qui les dominait ; dans les v. 16 et 17 celle d'une différence *quantitative*, en ce sens que la richesse plus grande des *résultats* démontre la supériorité de puissance de la grâce sur le péché (p. 498 et

506). — Après tout cela, il faut un certain courage pour s'engager dans ce labyrinthe, par où nous entendons non seulement les difficultés du texte, mais aussi cette multiplicité d'explications proposées.

Commençons par bien fixer le point de mire de l'argumentation de l'apôtre. Son dessein est d'arriver à affirmer que, de même qu'une économie de mort universelle a été fondée en Adam (v. 12), de même une économie de salut universel a été établie en Christ (v. 18). Entre ces deux phases principales de l'histoire de l'humanité vient se placer l'économie de la loi (v. 20), mais qui ne joue dans ce grand drame qu'un rôle secondaire et transitoire.

Au v. 12, il a énoncé le premier membre du parallèle : la condamnation de tous en un seul ; et dans les v. 13 et 14, il a démontré qu'en effet, il y avait une période de l'histoire de l'humanité durant laquelle, vu l'absence de loi, les hommes n'avaient pas pu mourir pour leurs propres fautes et mouraient certainement pour la faute du père de la race, ce qui doit s'appliquer par conséquent à la race entière. A la fin de ce passage, il a, comme par anticipation, annoncé, dans les derniers mots du v. 14, le second membre du parallèle. Mais tout à coup, au lieu de continuer et d'achever ce parallèle, il s'arrête et intercale les v. 15-47, évidemment dans le but de préparer le v. 18 qui clora la comparaison commencée.

A quoi bon cette argumentation préparatoire ? En quoi est-elle nécessaire pour fonder la déclaration du v. 18 ? Au moment d'affirmer, conformément à l'enseignement donné 3.21 à 5.11, que Jésus a opéré le salut du genre humain tout entier, aussi bien qu'Adam avait attiré sur lui la condamnation dont la mort est la preuve, deux questions arrêtent un logicien tel que l'apôtre. 1° Il ne peut se cacher que de ce que l'humanité a été perdue par un seul il ne résulte pas encore logiquement qu'elle puisse être sauvée par un seul. Car le salut n'est pas une œuvre à côté de la condamnation et simplement *parallèle* à celle-ci ; comme c'est dans *la même race* qu'elle s'accomplit, la première n'a pu se réaliser qu'en *surmontant* la puis-

sance de l'autre. Quelle force *plus grande* n'a-t-il pas fallu pour cela ? 2° La faute du premier pécheur qui avait provoqué la condamnation de la race, n'est pas restée isolée. Elle a comme foisonné en une multitude de fautes individuelles, commises par les descendants d'Adam en plénitude de conscience et de liberté. Ceux-ci se sont donc aussi attiré une condamnation personnelle ; et par conséquent, pour affirmer maintenant le salut de tous en Christ, il faut être assuré qu'il y a eu en Christ un pouvoir de sauver, non seulement *égal*, mais *supérieur* à celui de perdre qui s'est trouvé en Adam, afin que, par cette supériorité de force, Christ puisse surmonter non seulement le premier péché et ses effets, mais encore tous les péchés subséquents et leurs effets. La vertu d'*une* étincelle suffit pour allumer une forêt ; mais quand celle-ci est embrasée tout entière, quelle puissance plus grande ne faut-il pas pour éteindre l'incendie ? L'affirmation à laquelle devait aboutir le parallèle commencé v. 12, exigeait donc une discussion préalable, et cela sur ces deux points : 1° Y a-t-il eu en Jésus de quoi créer une justice universelle capable de *surmonter* la condamnation universelle qui est résultée de la faute d'Adam, ainsi que le démontre le fait patent de la mort universelle ? 2° Cette justice universelle peut-elle s'appliquer également aux fautes particulières des nombreux pécheurs subséquents et leur procurer la justice individuelle capable de surmonter aussi leur condamnation propre ? Voilà les deux questions que la sévère logique de l'apôtre rencontrait sur son chemin. Et il est évident qu'avant d'avoir écarté ces deux obstacles, il ne pouvait se livrer avec une joyeuse et triomphante assurance à l'affirmation qui devait clore le parallèle ouvert au v. 12. C'est à fournir cette double démonstration qu'est destinée l'argumentation des v. 15-17 dont voici sommairement le sens : 1° Il y a eu en Christ une *justice universelle* qui a été capable de surmonter la condamnation universelle. 2° cette justice universelle renferme en outre la *justice individuelle* de tout pécheur, qui se l'approprie par l'acte personnel de la foi.

Comment l'apôtre s'y prend-il pour démontrer ces deux points ? Son argumentation est d'une hardiesse étonnante. 1° Il part de ce fait même de la condamnation qu'a pu attirer la faute unique d'Adam sur toute sa race. 2° Il montre qu'il y a eu du côté de Christ des moyens d'action infiniment plus puissants encore que ceux que renfermait l'acte d'Adam ; il conclut de là 3° que, si Adam a pu faire beaucoup en fait de mort, Christ n'a pu manquer de faire infiniment davantage en fait de vie, et par conséquent de surmonter collectivement et individuellement (quant aux croyants) le mal causé par Adam. Le premier point, celui de la justification universelle par Christ surmontant la condamnation universelle en Adam, est traité au v. 15.

**5.15 Mais il n'en est pas de l'acte de grâce comme de la faute ; car si par la faute d'un seul le grand nombre ont été frappés de mort, beaucoup plus sûrement la grâce de Dieu et le don accordé dans la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils abondé envers le grand nombre.**

La première proposition de ce verset ne doit point être prise, comme plusieurs l'ont fait, dans un sens interrogatif : « Mais *n'en est-il pas* du don de grâce comme de la faute ? » Ainsi compris, ce préambule renfermerait l'annonce d'une égalité et non pas d'une différence. Or, dans ce cas, il ne devrait pas commencer par *ἀλλά*, *mais*, mais par le *ἢ*, *ou*, *ou bien*, que Paul emploie si souvent quand il veut confirmer par une question ce qu'il vient de déclarer. — La faute d'Adam est désignée par le terme de *παράπτωμα*, *faux pas*, *chute*. Weiss pense que ce mot a ici à peu près le même sens que *παράβασις*, *transgression*, et que ces deux mots doivent être envisagés comme « des synonymes populaires. » Il est bien vrai que du v. 20 on pourrait tirer une conclusion de ce genre. Cependant il ne faut pas effacer entièrement la différence entre ces deux termes. *Παράπτωμα*, en opposition à *ἁμαρτία*, la disposition pécheresse, désigne un *acte de péché* particulier, et *παράβασις* s'applique seulement à ceux de ces actes de péché qui ont le caractère de violation d'une loi positive. Cette dernière expression aurait donc un

sens plus fort. Paul ne l'a pas employée, parce qu'il tend plutôt, comme nous le verrons, à atténuer la gravité de la cause qui a produit la condamnation. Ce terme de παράπτωμα, *chute*, est aussi employé [Sapience.10.1](#) pour désigner la faute d'Adam. — Tout ce que l'apôtre entend par le mot χάρισμα, *manifestation* ou *don de grâce*, sera pleinement déployé dans le sujet de la proposition principale.

La conjonction εἰ, *si*, n'a point, ici un sens dubitatif. Sa portée est purement logique. Si le premier fait est réel (ce qui n'est pas douteux), à plus forte raison le second a-t-il dû l'être. Le terme οἱ πολλοί que nous avons traduit par *le grand nombre*, et qui signifie littéralement *les plusieurs*, est aussi mal rendu par *Osteroald (plusieurs)* que par *Oltramare (la plupart)*. L'apôtre ne songe pas à partager l'humanité en deux classes dont l'une, comprenant *un grand nombre* ou *le plus grand nombre* des hommes, périrait pour le péché d'Adam et l'autre pour une autre cause. Logiquement parlant, le terme *les plusieurs* ne peut être ici que l'équivalent du *tous*, v. 12. Il renferme la totalité des hommes, mais considérée en tant, que *pluralité* et en opposition à l'auteur *unique* (τοῦ ἐνός) de la condamnation. On peut se convaincre par [12.5](#) et [1Cor.10.17](#) que οἱ πολλοί, (*les plusieurs*, désigne chez Paul non une majorité, mais une totalité (dans ces deux passages celle des chrétiens) envisagée au point de vue de la *multiplicité* des individus qui la composent. Sans doute dans certains contextes οἱ πολλοί peut aussi signifier : *la plupart*, *le grand nombre*. Mais ici ce sens qu' *Oltramare* cherche, presque seul, à défendre, est absolument impossible. En effet, Paul veut-il parler de la mort proprement dite, comme nous le pensons, le terme *la plupart* est évidemment trop faible. Ou bien pense-t-il, comme le veut *Oltramare*, « à la condamnation éternelle, » il y a dans ce cas deux suppositions. Ou bien il s'agit de la condamnation *de droit*, celle dont Christ a pu nous relever ; mais, d'après saint Paul, cette condamnation s'applique, non à la plupart des hommes, mais à *tous* ; comp. [3.23](#) : « Car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. » Ou bien s'agit-il de la condamnation *de fait*,



telle qu'elle se réalise dès le jugement, comment expliquer ce terme de *la plupart* ? Où Paul a-t-il jamais exprimé l'idée que la majorité des humains serait damnée ? Et comment la seconde partie du verset s'accorderait-elle avec la première ? Il n'est pourtant pas possible qu'il y ait à la fois dans l'humanité une majorité de sauvés et une majorité de condamnés ! — La démonstration donnée dans les v. 13 et 14, nous l'avons reconnu, ne permet pas de douter que le mot ἀπέθανον, *sont morts*, ne se rapporte à la mort proprement dite. Seulement il ne faut pas oublier que la mort est envisagée par Paul comme l'effet et le monument visible d'une condamnation divine, et par conséquent d'un état moral de l'homme opposé à la volonté de Dieu et qui peut conduire, s'il persiste, à la condamnation éternelle. — Nous retrouvons donc ici formulée bien clairement l'idée que la mort du genre humain n'est point le résultat des péchés individuels, mais celui d'un jugement prononcé sur toute l'humanité en la personne d'Adam.

La relation du πολλῶ μᾶλλον, *bien davantage*, avec le *si* qui commence l'argumentation, prouve que cette locution doit être prise également dans le sens logique : ainsi dans celui de *beaucoup plus certainement* ou *évidemment*, et non dans celui de *beaucoup plus abondamment* qu'ont préféré Erasme, Calvin, Rückert, etc. Dans ce dernier cas, cette expression signifierait : qu'il y a *beaucoup plus* de salut en Christ que de mort en Adam. Cette idée se trouve sans doute indiquée dans le verbe ἐπερίσσευεν, *a abondé*, qui se rapporte à une notion de quantité. Mais cela ne change rien au sens naturel du πολλῶ μᾶλλον après le *si* qui précède ; comp. la même locution v. 9 et 10 où elle est prise aussi dans le sens logique. Lipsius paraphrase ainsi : « La transmission de la grâce est encore *plus concevable* (*denkbar*) que celle de la mort. » Le terme : *plus certaine*, nous paraît préférable à celui de *plus concevable*, qui est trop abstrait.

Et comment l'apôtre justifie-t-il cette certitude plus grande ? Par le contraste entre les causes agissantes, d'un côté, dans l'œuvre d'Adam, de l'autre,

dans celle de Christ. Là : *un faux pas* (rigoureusement châtié) ; ici l'effusion libre d'une double *grâce*, celle de Dieu, d'abord ; puis celle de Jésus-Christ lui-même ; la première éclatant dans *le don* de la seconde. Voilà les puissances bien supérieures qui, du côté de Christ, ont déployé leur action. *La grâce de Dieu* : cette abondance de charité divine qui s'est répandue spontanément sur la terre et qui est la source première du salut. Le complément de Dieu l'oppose à la grâce de l'homme Jésus-Christ. Puis, comme fruit de cette grâce de Dieu, un *don* qui a consisté dans une *grâce* nouvelle. Car l'amour de Jésus n'est pas moins libre et personnel que celui de Dieu ; il est et reste à certains égards indépendant de celui-ci, quoique un avec lui. Sur l'expression : *la grâce de Jésus-Christ*, comp. 2Cor.8.9 : « Vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ qui étant riche s'est fait pauvre pour nous, afin que par sa pauvreté nous soyons rendus riches. » — Le régime ἐν χάριτι, *en grâce*, ne peut être que le déterminatif de ἡ δωρεά, *le don* : le don (qui consiste) dans la grâce de ...

fg Frilzsche et Meyer font porter ce régime sur le verbe : « a abondé par la grâce de Jésus-Christ ; » et cela parce qu'il doit naturellement correspondre au régime : *par la faute d'un seul*, dans la première proposition. Mais ils n'ont pas remarqué qu'il y a ici un renversement de construction intentionnel, en vertu duquel le sujet de la première proposition devient régime dans la seconde (*les plusieurs*) et, en échange, le régime dans la première (*par la faute d'un seul*) trouve son pendant dans le sujet de la seconde. Ce changement a pour but de mettre en relief la richesse et la spontanéité des deux causes opérantes du côté de l'œuvre de Christ, en en faisant le *sujet* de la proposition principale. — L'absence d'article entre δωρεά et ἐν χάριτι s'explique par l'étroite relation qui unit ces deux substantifs : « Un don (*consistant*) dans une grâce ; » un amour donnant un amour, un père envoyant un frère. — Cette idée de frère est bien celle qui ressort de ce terme : « un seul *homme*. . . » Ce n'est pas un salut sous forme d'idée ou de dogme que Dieu nous donne ; c'est un être vivant qui par amour s'incorpore lui-même à notre race et en devient membre, afin de la relever, avant

tout, en sa personne même ; comp. 1Tim.2.5 et 1Cor.15.21. Comme l'expression : *la grâce d'un homme* répond à celle de *la grâce de Dieu*, ainsi le terme : *du seul*, τοῦ ἑνός, a son antithèse dans le terme suivant : *envers les plusieurs*, εἰς τοὺς πολλούς. Des deux côtés, c'est *un seul* qui détermine le sort de *la multitude*. — Ce n'est qu'après avoir ainsi accumulé dans le sujet de la seconde proposition ces expressions destinées à faire ressortir la richesse des facteurs agissant dans l'œuvre de Christ, que l'apôtre prononce enfin le nom de celui qui peut seul dans l'humanité être mis en parallèle avec le chef naturel de la race : *Jésus-Christ* ; comp. Jean.1.17, où ce nom, après avoir été longtemps attendu, est prononcé enfin avec la même solennité qu'ici (en opposition à Moïse) ; et Jean.17.3 où le titre de *Christ* est ajouté, comme ici, au nom du personnage historique, *Jésus*, pour caractériser cet homme unique comme cause médiate du salut dont Dieu est l'auteur suprême. Quelle n'a pas dû être l'impression produite par la personne de Jésus sur ses contemporains, pour que, vingt et quelques années seulement après sa mort, Paul ait pu présenter cet homme, ce crucifié, et cela en comptant évidemment sur l'assentiment de ses lecteurs romains, comme le pendant du père de l'humanité !

Cette richesse des facteurs opérant du côté de Christ est opposée à la cause relativement faible agissant du côté d'Adam, et motive la conclusion *a fortiori* énoncée dans les derniers mots : *a abondé envers les plusieurs*. La position des mots en grec prouve que l'accent est non sur le verbe, mais sur le régime : *envers les plusieurs*. Le raisonnement est celui-ci : Si une cause aussi peu considérable que la faute d'Adam, a été capable de déterminer le sort de toute la multitude humaine, bien plus certainement encore une réunion de causes aussi puissantes que les deux mentionnées (la grâce de Dieu et la grâce de l'homme Jésus-Christ) a-t-elle dû être assez forte pour déterminer en sens inverse le sort de cette même multitude. Une comparaison peut faire comprendre cet argument. Si une source très faible a suffi pour inonder une prairie, bien plus certainement une source

beaucoup plus abondante, venant à jaillir dans le même espace de terrain, ne manquera-t-elle pas de l'inonder tout entier et plus richement encore. — Le verbe περισσεύειν désigne l'effusion d'un liquide qui déborde tout à l'entour (περί) d'un vase plus que rempli. L'idée de surabondance que renferme ce mot s'applique sans doute à la vertu supérieure de l'œuvre de Christ. — Si Paul emploie ici *le passé* (ἐπερίσσευσεν, *a abondé*), c'est qu'il veut rappeler par là l'œuvre décrite dans ce qui précède 3.21 à 5.11 : l'expiation des péchés du monde par le sang de Christ et la sentence de justification qui en est résultée pour l'humanité (voir en particulier 3.24-26). Ce qui est étonnant, c'est que ce soit l'efficacité même de la faute d'Adam pour condamner, dont il se serve pour démontrer la puissance surabondante de l'œuvre de Christ pour justifier. — Le εἰς τοὺς πολλούς, *envers les plusieurs*, dit non que le salut se soit déjà réalisé *chez tous*, mais seulement qu'il l'est déjà *pour tous*. Tous ne se le sont pas encore approprié ; tous ne se l'approprieront pas. Le εἰς, *pour, envers*, signifie qu'il est accompli en vue de tous, acquis à tous, offert à tous. Il n'est donc pas nécessaire d'envisager, avec Weiss, le cercle désigné par ce second *les plusieurs*, comme plus restreint (les croyants) que le cercle désigné par le premier (tous les hommes). Comp. 3.21, où Paul a déclaré que la justification est actuellement révélée εἰς πάντας, *pour tous*. Ainsi tombe aussi l'objection élevée par *Olttramare* contre l'application du terme *sont morts* à la mort proprement dite. Il allègue que le salut réalisé par Christ est bien loin de s'étendre aussi loin que s'étend le règne de la mort. Mais la justification *en Christ* est universelle, obtenue en faveur de toute âme d'homme ; et pour se réaliser comme telle, elle n'attend que l'acceptation libre de chaque pécheur. Il peut être décourageant pour moi, membre de la famille humaine, de me dire : L'influence de la faute d'Adam s'est étendue jusqu'à moi, et c'est à elle que je dois la triste fatalité de la mort que j'ai à subir. Mais quelle révolution ne se produit pas dans mon sentiment intime, lorsque, suivant l'apôtre dans son argumentation, je puis me dire : Si le jugement de la mort causé par la simple faute d'Adam a pu s'étendre jusque sur moi, à combien plus

forte raison ne doit-il pas en être ainsi de la grâce de la justification due tout ensemble au libre amour de mon Dieu et à celui de mon Seigneur Jésus-Christ? Ainsi : l'extension du bienfait de l'œuvre de Christ à toute la multitude humaine est beaucoup *plus certaine* encore que l'extension de la mort par un seul à toute cette même multitude ; et cette certitude supérieure est déduite de ce fait même de la mort de tous en un, qui a été l'effet d'une cause beaucoup plus faible. — Mais la justification obtenue par le seul Jésus-Christ s'applique-t-elle réellement à tous les péchés particuliers que nous, hommes, avons ajoutés à celui qui a attiré primitivement sur nous la sentence de mort? Oui, répond l'apôtre à cette seconde question. Il l'affirme au v. 16 et le démontre au v. 17.

**5.16 Et le don n'a pas eu lieu comme par un seul qui a péché<sup>a</sup> ; car sans doute la sentence a abouti d'un seul à condamnation ; mais c'est de nombreuses fautes que le don de grâce a abouti à justification.**

Le καί signifie : *Et de plus*. En effet, ce nouveau raisonnement vient s'ajouter au précédent comme seconde prémisse indispensable de la conclusion à tirer. Si Christ n'eût enlevé que la condamnation collective prononcée en Adam et que les fautes subséquentes restassent au compte des individus qui les ont commises, Paul ne pourrait affirmer la proposition du v. 18 à laquelle il vise. Après la justification objective ou collective, nous arrivons donc à la justification individuelle. — Ici l'apôtre varie, non le fond, mais la forme de son argumentation, Au v. 15, il avait réuni en une seule période et les prémisses (1<sup>o</sup> l'efficacité de la faute d'Adam et 2<sup>o</sup> la supériorité de puissance des causes agissant en Christ) et la conclusion (l'action plus certaine de Christ sur *les plusieurs*). Pour traiter le second point, il sépare les prémisses et la conclusion en deux périodes. Il commence par énoncer celle-ci v. 16 pour en indiquer ensuite les considérants au v. 17. C'est qu'un nouvel élément intervient ici dans l'argumentation,

<sup>a</sup>Le T. R. lit avec A B C K L P Mnn. αμαρτησαντος ; D E F G H. Syr. Or. (trad. lat.) lisent αμαρτηματος. ; ; est douteux, la syllabe qui suit τη manquant.

la participation consciente et libre des individus au résultat final, et qu'il était impossible de faire rentrer dans une seule et même phrase une pareille multiplicité d'idées.

Le verbe sous-entendu de la première proposition est tout simplement ἐγένετο, *a eu lieu* : « Le don n'a pas eu lieu. » *Hofmann* rattache encore ces premiers mots à la dernière proposition du v. 15, et sous-entend les mots *a abondé sur plusieurs* aussi bien dans cette proposition que dans les deux suivantes. On sent combien cette ellipse trois fois répétée rendrait, la pensée lourde et embarrassée. — Nous rencontrons ici une variante importante. Au lieu de ἀμαρτήσαντος (« un seul *qui a péché* »), les gréco-latins lisent ἀμαρτήματος : « un seul *acte de péché*. » Cette leçon est appuyée par les anciennes versions. A 5.1, nous avons trouvé les mêmes documents dépositaires du véritable texte (ἔχομεν) ; et plus on lit et relit ce verset, plus on est tenté d'adopter cette leçon. En lisant ἀμαρτήσαντος, *qui a péché*, on est presque forcé de faire du ἐνός qui suit un masculin : *d'un seul pécheur* ; et il résulterait de la que πολλῶν suivant, devant παραπτῶματων, ne pourrait guères être envisagé aussi que comme masculin : les fautes *de plusieurs*, sens qui n'est pas impossible sans doute (comp. Luc.2.35 : des cœurs de plusieurs, et 2.Cor.1.11 ; voir notre 1<sup>re</sup> éd.), mais qui présente pourtant quelque difficulté. Si on lit au contraire ἀμαρτήματος, *acte de péché*, le ἐνός suivant est tout naturellement neutre : *d'un seul péché*, et le πολλῶν n'offre plus aucune difficulté ; il signifie tout naturellement : *de nombreuses fautes*. Cependant, comme dans la notion d'une seule *faute* est renfermée celle d'un seul *péchant*, et dans celle de *nombreuses fautes*, celle de nombreux *pécheurs*, la différence entre les deux leçons n'est pas aussi grande qu'il pourrait paraître au premier coup d'œil. Nous en restons donc à la leçon la plus généralement reçue. — L'idée de ces premiers mots est celle-ci : « Le don (de la justification en Christ) ne porte pas sur un seul qui a péché, comme l'avait fait l'acte de condamnation primitif ; il s'applique à toute une multitude de fautes commises par le grand nombre des indi-

vidus qui ont suivi. » Le *διὰ, par*, indique l'intermédiaire supposé, le pécheur unique à l'occasion duquel le don aurait, pu avoir lieu ou *par* lequel il aurait pu être provoqué. S'il y a eu un pécheur unique, c'est du côté de l'acte de condamnation, et non du côté de l'acte de justification. Celui-ci a trait à une multitude de fautes et de pécheurs. — Cela est expliqué dans les deux propositions symétriques suivantes. Ici la traduction française est embarrassée pour rendre complètement le sens de l'original. Si l'on tient surtout compte de la préposition *ἐκ, de*, il faut traduire : « Car l'acte de jugement a tiré la sentence de condamnation *d'*un seul péché (ou d'un seul pécheur), tandis que c'est *de* nombreuses fautes que l'acte de grâce a tiré la sentence de justification. » Si l'on veut appuyer plutôt sur la préposition *εἰς, en*, on devra traduire ; « L'acte de jugement a opéré sur une seule faute *en* condamnation ; tandis que l'acte de grâce a opéré sur de nombreuses fautes *en* justification. » Les deux prépositions *ἐκ* et *εἰς* indiquent l'une la *matière*, l'objet des deux actes divins ; l'autre le *résultat* de ces deux actes contraires. — Le mot *κρίμα* désigne l'acte judiciaire qui a tiré du premier péché la sentence de condamnation universelle, le *κατάκριμα* : « Tu es poudre et tu retourneras en poudre. » — L'acte de grâce est celui qui s'exerce en Christ à l'égard des fautes multiples des hommes pécheurs (des *ἁμαρτήματα*, 3.25) ; il a abouti à une sentence de justification valable pour toutes ces fautes particulières. — Le mot *δικαίωμα* en effet ne peut être pris ici que dans le sens d'acte ou de sentence justificatoire. Cela ressort de son opposition avec le terme *κατάκριμα* (acte de condamnation), ainsi que de l'emploi des *mots justice, justifier*, dans toute cette partie de l'épître. On peut seulement se demander si l'apôtre n'applique ce terme qu'à la justification *initiale* par laquelle le pécheur passe de l'état de condamnation à la réconciliation, par l'acte de la conversion, ou bien s'il comprend aussi la justification finale dont parlent les v. 9 et 10, qui sera prononcée sur le fidèle au jour du jugement. Il me paraît probable que l'apôtre prend ce mot dans le sens le plus large, de manière à comprendre toutes ses applications possibles. Mais il y a deux sens que l'on doit certainement exclure ; ce sont

ceux de *Dietzsch*, qui applique ce mot à la *sanctification* du pécheur par le Saint-Esprit, et de *Rothe* qui, d'après quelques passages des auteurs classiques, lui donne le sens de *réparation juridique*, qui est étranger au N. T. — Il n'est pas nécessaire de réfuter les constructions proposées par ces deux interprètes d'après lesquelles les mots τὸ μὲν et τὸ δέ, pris comme pronoms, seraient *sujets* dans les deux propositions, tandis que les deux substantifs κρῖμα et κατάκριμα seraient soit les *appositions* (*Dietzsch*), soit les *attributs* (*Rothe*) de ces deux sujets.

Ce verset ne démontre rien ; il affirme simplement ce fait : que ce n'est pas sur un seul pécheur qu'a porté l'acte de grâce qui a justifié (comme l'avait fait l'acte de justice qui avait condamné), mais sur toute une multitude de pécheurs, qui tous ont été justifiés en une fois. Ce fait prodigieux est-il réellement possible ? L'apôtre répond au v. 17 en s'appuyant de nouveau sur l'action même exercée par l'unique faute de l'unique Adam.

Dans l'explication du verset que nous venons d'étudier *Oltramare* se sépare de tous les interprètes connus, si je ne me trompe. Non seulement, ce qui a peu d'importance, il donne au ἕξ ἑνός, *d'un seul*, le sens de : un seul *péché*, lors même que dans la première proposition il avait préféré la leçon ἀμαρτήσαντος, un seul *péchant*. Ce sens neutre lui paraît ressortir de l'antithèse suivante : *de nombreuses fautes*. Et cependant le lecteur ne doit-il pas expliquer le mot *un seul* d'après ce qui précède plutôt que d'après ce qui suit ? Mais, ce qui est plus grave, *Oltramare* applique cet unique péché, non point à la faute d'Adam, mais à tout péché que chaque homme commet individuellement. Paul voudrait dire, non que la sentence prononcée sur le péché unique du premier homme a abouti au châtement de la mort, mais en général qu'un péché quelconque d'un homme quelconque suffit pour que le jugement de Dieu le frappe de condamnation ; d'où cet interprète conclut que Paul enseigne ici expressément que les hommes sont condamnés, non pour le péché d'Adam, mais pour les leurs propres. Mais cette interprétation du mot εἷς, *un seul*, est contraire au sens de ce terme dans



le passage entier (comp. v. 12, 15, 17-19), et elle nous transporterait subitement dans un ordre d'idées entièrement étranger et même opposé au parallèle établi entre ce qui s'est passé en Adam et ce qui doit s'être passé en Christ. Paul peut bien signaler des différences entre les deux œuvres qu'il compare ; mais non de manière à rompre entièrement le parallèle qu'il établit entre elles. *Oltramare* a beau faire des tours de force pour introduire dans ce morceau son idée pélagienne du péché. C'est se briser contre une muraille. On réussirait plus facilement à faire de saint Paul un manichéen qu'un pélagien.

**5.17 Car si par la faute d'un seul<sup>a</sup> la mort a régné par ce seul, beaucoup plus certainement ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ.**

Le *car* en tête de ce verset a fait la torture des interprètes. Il semble en effet qu'il faudrait *donc*, puisque ce verset paraît présenter la conclusion à tirer de la différence signalée au v. 16. *Hofmann* admet ici un tour de force de dialectique. Selon lui, le v. 17 ne prouve pas le fait allégué au v. 16 ; mais le raisonnement de ce v. 17 est destiné à démontrer que la seconde partie du v. 16 (depuis τὸ μὲν γάρ jusqu'à la fin) a bien et dûment démontré la vérité de la première (καὶ οὐχ ὥς. . .). Le sens serait : « J'ai bien raison de dire qu'il n'en est pas de la sentence comme du don de grâce, car si... (v. 17). » *Dietzsch* répond que la démonstration fournie au v. 16 serait bien faible, si elle avait besoin d'être étayée après coup par l'argumentation compliquée du verset 17. Et ce serait vrai en effet, si le v. 16 avait pour but de démontrer, et non pas seulement d'affirmer. *Dietzsch* lui-même, partant de son sens de δικαίωμα, *le rétablissement de la sainteté*, v. 16, comprend ainsi le raisonnement. : « Cette sainteté sera réellement rétablie chez les croyants ; car, d'après les promesses divines, ils doivent entrer un jour dans le royaume de la vie (v. 17), ce qui ne peut avoir lieu sans la sain-

<sup>a</sup>Au lieu de τῷ τοῦ εἰνός que lit le T. R. avec ; ; B G K L P Syr. It<sup>aliq</sup>, on lit dans A F G : ἐν τῷ ἐνὶ παραπτώματι et dans D E : ἐν τῷ ἐνὶ παραπτώματι.

teté. » Tout est erroné dans cette explication : 1° le sens de δικαίωμα ; 2° l'intervention des promesses divines, dont il n'a pas été question dans le contexte ; 3° l'idée de la sanctification qui n'est pas à sa place dans ce passage. *Rothe* a désespéré totalement de découvrir une liaison logique entre le v. 17 et le v. 16. Il a donc essayé de faire porter le *car* du v. 17 sur le raisonnement du v. 15, en faisant du v. 16 une espèce de parenthèse. Cette solution a quelque chose de séduisant. Nous avons déjà vu, aux v. 9 et 10 de ce chapitre, deux versets qui se suivaient, commençant l'un et l'autre par *car*, et dont, le second n'était que la répétition (renforcée de quelques nouveaux éléments) du premier et, par là, sa confirmation. On pourrait donc supposer qu'il en est de même dans ce cas, seulement avec la différence que le v. 16 serait intercalé afin d'énoncer ces éléments nouveaux qui doivent jouer un rôle au v. 17. C'est ainsi que, poursuivant la voie ouverte par *Rothe*, nous nous sommes longtemps flatté d'avoir, résolu la difficulté. Cependant, nous avons dû abandonner cette solution par les considérations suivantes : 1° Le *car* du v. 17 peut-il, après l'intercalation d'un nouveau contraste, expressément annoncé dans la première proposition du v. 16, puis exposé dans les deux propositions suivantes du même verset, être purement et simplement parallèle au *car* du v. 15 ? 2° Comment se fait-il qu'au v. 17 il ne soit plus fait mention des *plusieurs*, ni par conséquent de l'*extension* des deux œuvres, mais uniquement de l'*effet produit* (d'un côté, un *règne de la mort*, de l'autre, un *règne dans la vie*), et qu'au lieu d'un passé (ἐπερίσσευσεν, *a abondé*, v. 15), nous rencontrons tout à coup un verbe au futur : *ils régneront* (fin 17) ? Dans ces conditions, une liaison logique directe entre v. 15 et v. 17 est impossible. Il faut donc reconnaître avec *Meyer* et *Philippi* que le v. 17 est destiné à donner la preuve de la dernière affirmation du v. 16, ou même, dirons-nous plutôt, de ce verset tout entier : Aussi réellement la sentence de condamnation est partie d'un seul péché (ou d'un seul pécheur), aussi réellement l'acte de justification a porté sur une multitude de fautes (ou sur les fautes de nombreux pécheurs), et non point seulement sur la faute de l'unique pécheur primitif. Mais comment

comprendre la démonstration de cette thèse que doit donner le v. 17? *Philippi* répond : Le fait que les croyants régneront dans la vie (17<sup>b</sup>) prouve qu'ils possèdent réellement la justification de ces fautes nombreuses rappelées au v. 16. Mais est-il bien logique d'argumenter d'un fait futur, le règne des croyants dans la vie éternelle, pour démontrer un fait actuel comme celui de la justification? N'est-ce pas plutôt l'inverse qu'il faudrait faire? Et sur quoi repose la certitude de ce fait que les croyants régneront un jour dans la vie? Il semble que cette assertion ne soit en rien plus certaine que celle du v. 16 qu'elle doit prouver, et que ce soit ici une simple pétition de principe. — Ce sont réellement là les deux grandes difficultés de ce passage.

Nous pensons, quant au premier point, que la vérité de la seconde proposition du v. 17 a pour fondement le fait patent rappelé dans la première. Si le premier fait : le règne de la mort résultant de la faute d'un seul, est certain, bien plus certain encore doit être le second : l'établissement d'un règne de vie par l'œuvre de Christ en faveur des croyants, dès qu'ils se sont approprié individuellement cette œuvre et la puissance d'action, infiniment supérieure à celle de l'œuvre d'Adam, qu'elle renferme. Or, si la certitude de ce second fait est légitimement démontrée par le premier, la vérité de l'affirmation du v. 16 en découle irrésistiblement. Car, l'établissement d'un règne de vie chez les croyants, implique l'acquiescement de leurs fautes individuelles affirmé au v. 16. La contexture logique de ces deux versets est donc celle-ci : La seconde proposition du v. 17 est prouvée par la première, puis elle démontre à son tour la déclaration du v. 16.

Au lieu de : *par la faute d'un seul*, quelques copistes ont écrit : « *par une seule faute*, » ou « *par la seule faute*. » cette leçon est une correction provenant de ce que les mots : *d'un seul*, dans le texte ordinaire, semblaient faire double emploi avec l'expression suivante : *par ce seul*. L'apôtre, en s'exprimant comme il le fait et en ajoutant ce second régime au premier, lors même qu'il ressemble à un pléonasme, a voulu faire ressortir très énergi-

quement la faiblesse relative des causes (*une* faute, *un seul* pécheur) qui ont produit un résultat aussi immense que celui du règne de la mort dans l'humanité. Il n'y a eu qu'*une* faute (τῷ παραπτώματι), et cette faute a été commise par un seul, un seul pécheur conscient et libre (διὰ τοῦ ἐνόου); et cela a suffi pour fonder ce *règne de la mort* qui s'exerce depuis si longtemps sur toute la famille humaine ! Le terme de *règne* indique une puissance contre laquelle il n'y a pas de résistance possible. Il fait bien ressortir le caractère lugubre de toute l'économie qui s'est écoulée depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, et qui, dans la sphère physique, dure encore à cette heure (8.10). La race humaine apparaît comme une troupe de condamnés passivement courbée sous le sceptre impitoyable d'un tyran. Rien de plus désespérant en apparence que ce fait historique du règne de la mort ; et pourtant quelle conclusion n'en tire pas l'apôtre ? Il avait prouvé au v. 15, *par* l'effet même qu'avait produit la simple faute d'Adam, que la *plénitude de grâce divine* et le *don d'une justice* parfaite agissant, en Christ avaient dû à plus forte raison étendre leur action sur tout le domaine de l'humanité. Il reprend ici le même argument en y faisant entrer un élément nouveau en rapport avec la difficulté nouvelle qu'il s'agit de résoudre. La déclaration de justification obtenue par Christ s'étendra-t-elle sur les pécheurs, de manière à couvrir aussi leurs fautes individuelles ? Assurément, s'ils se l'approprient individuellement. Une fois qu'ils seront devenus des λαμβάνοντες, des *recevants*, à l'égard de cette justification universelle acquise par Christ, un règne de justice ne manquera pas de s'établir pour eux, bien plus certainement encore qu'un règne de mort ne s'est établi en Adam sur tous ses descendants impersonnellement impliqués dans le péché de leur père. Une cause meurtrière, faible non seulement en elle-même, mais encore par le caractère *unique* de son auteur, a suffi pour fonder un règne de mort ; comment donc ne pas être assuré qu'une cause infiniment plus abondante de justification et de vie, que s'approprient des individus conscients et libres, fondera en leur faveur un règne de vie, capable de surmonter en eux ce règne de mort ? Par là, nous nous rendons compte

de la répétition dans ce verset des expressions du v. 15 : *la surabondance de la grâce et du don de la justice*. Non-seulement cette plénitude de grâce, présentée au v. 15 dans son objectivité en opposition à la condamnation universelle, est là dans sa surabondance comme principe de justification universelle, mais de plus les croyants (οἱ) la saisissent personnellement pour leur justification individuelle. — *L'abondance de la grâce et du don* est opposée à : *par la faute d'un seul*, dans le premier membre. Et en outre, le terme οἱ λαμβάνοντες, *les recevant*, oppose l'appropriation individuelle et consciente de la foi à la participation inconsciente de toute cette multitude à la faute du seul agissant (*par le seul*), dans le premier membre. — Le πολλῶ μᾶλλον, *beaucoup plus certainement*, qui paraît ici comme au v. 15, montre que c'est le même genre d'argumentation qui se répète. La plus grande richesse de la cause, du côté de Christ, garantissait avec une certitude plus grande encore la justification universelle (v. 15). Eh bien ! cette cause plus efficace, saisie librement et personnellement par les croyants, ne peut à plus forte raison manquer de garantir leur justification individuelle. Le terme οἱ λαμβάνοντες peut signifier ceux qui *prennent* ou ceux qui *reçoivent* ; cela ne fait pas ici de différence essentielle. Ce ne sont plus en tout cas des êtres inconscients et passifs, comme quand le règne de la mort s'est appesanti sur eux. De même qu'ils ont péché individuellement, ils s'emparent aussi individuellement des trésors de la grâce.— L'apôtre ne dit plus οἱ πολλοί, parce que les croyants ne sont pas La totalité des humains. — Le participe présent λαμβάνοντες se rapporte à l'acceptation permanente des croyants dans tout le cours de la période actuelle. Ils préparent par là leur règne dans la vie, plus certainement que la faute d'Adam n'a produit le règne de la mort. — Il y a ici un renversement de construction semblable à celui que nous avons observé au v. 15. Du côté d'Adam, le règne appartient à la mort ; les individus tombent, passivement sous ses coups ; c'est pourquoi la mort était le sujet grammatical dans la première proposition. Mais du côté opposé, il n'en est pas ainsi. Le règne de la vie ne s'exerce pas *sur* les croyants ; il s'exerce *par* eux. La vie a de libres agents, non des

esclaves ; elle fait des rois, non des sujets. C'est là ce que l'apôtre fait sentir en attribuant aux individus, dans la seconde proposition, le rôle de sujet grammatical : *ceux qui reçoivent... régneront*. Dès qu'un homme s'est approprié la surabondance de la grâce et le don de la justice, le voilà roi dans le domaine lumineux de la vie, plus sûrement encore qu'il n'a été esclave dans le sombre domaine de la mort. Le futur βασιλεύσουσι, *régneront*, est employé ici, et non le passé comme au v. 15 (ἐπερίσσευσε, *a abondé*), parce que l'appropriation de la justification par les croyants ne faisait encore que commencer au moment où Paul écrivait. — Le régime ἐν ζωῆ, *dans (la) vie*, ne se rapporte point à l'époque à venir, comme quand nous disons : la vie éternelle ; l'article τῆ pourrait difficilement manquer dans ce sens. Le ἐν n'a pas non plus le sens instrumental : *par la vie* ; car la vie ne saurait être dégradée au rang d'instrument. Il faut appliquer cette expression *dans la vie à l'état* nouveau des croyants individuellement justifiés. Pénétrés d'une vitalité nouvelle, sainte, intarissable, victorieuse de tout obstacle, comme le Christ lui-même, ils exercent la souveraineté qui appartient à la vie véritable sur le péché et sur la mort. Il est facile de comprendre que dans cette antithèse de la mort et de la vie, il n'y a rien qui nous force à restreindre le sens du second terme à la vie *physique* ou à étendre celui du premier à la mort *éternelle*. Il suffit pour que l'antithèse soit justifiée qu'à la mort, prise au sens littéral, soit attachée l'idée d'une condamnation divine, et que de la vie, prise au sens spirituel, doive résulter un nouveau corps glorifié (ceci en réponse à *Oltramare*). — Or, si réellement le règne de la vie chez les croyants est plus certain encore que celui de la mort à la suite du premier péché, la justification de leurs péchés individuels est certaine aussi, puisqu'on n'est associé au règne de la vie divine que comme individuellement justifié devant Dieu. L'affirmation du v. 16 découle donc de la seconde proposition du v. 17, comme celle-ci de la première du même verset.

Reste un dernier mot qui, placé au terme de cette période si riche et

si puissamment construite, a une solennité toute particulière : *par le seul, Jésus-Christ*. *Le seul* : l'unique, opposé à l'autre unique dans la première proposition. Ce mot *le seul* n'est pas adjectif, mais pronom ; *Jésus-Christ* est apposition. cette parole finale rappelle qu'il a été l'unique agent du *don de la justice* divine et que, si les croyants ont une justice à s'approprier au moyen de laquelle ils peuvent régner, c'est celle que lui *seul* leur a acquise.

Voilà donc comment dans la puissance, même si terrible, de l'œuvre d'Adam, l'apôtre a trouvé, au moyen de la comparaison des facteurs respectifs, divins et humains, le moyen de rendre évidente et certaine la puissance plus magnifique déployée dans l'œuvre de Christ, soit pour la justification universelle du monde condamné (v. 15), soit pour la justification individuelle des pécheurs croyants (v. 16 et 17).

Après cela, l'apôtre peut procéder hardiment à l'énoncé du second membre du parallèle. On voit si sa logique ne suit pas dans tout le morceau la ligne la plus rigoureuse et la plus directe.

### 3. Versets 18 et 19.

**5.18 Ainsi donc, comme par une seule faute il y a eu condamnation pour tous les hommes, de même aussi par un seul acte de justification il y a pour tous les hommes justification de vie ; 19 car, comme par la désobéissance d'un seul homme le grand nombre ont été constitués pécheurs, ainsi aussi par l'obéissance d'un seul le grand nombre seront constitués justes.**

Il ne faut point voir, avec *Weiss, Oltramare*, dans ces deux versets une « récapitulation sommaire » (*Weiss*), « sous forme de conclusion » (*Oltramare*), de tout le parallèle traité depuis le v. 12. A quoi bon une pareille récapitulation ? Paul ne se répète jamais de la sorte. C'est ici la seconde partie du parallèle commencé au v. 12, qui va enfin être énoncée. Avant de la formuler, l'apôtre rappelle la première, dont la seconde se trouvait

séparée par les deux argumentations v. 13-14 et v. 15-17. La particule *ainsi donc* sert à la fois à introduire ce qui suit comme reprise (*donc*, par rapport à 18<sup>a</sup>) et comme *conclusion* (*ainsi*, par rapport à 18<sup>b</sup>). Ainsi est achevée la phrase commencée par le *de même que* du v. 12. — Le verbe sous-entendu dans la première proposition est ou ἐγένετο, *il est arrivé*, ou ἀπέγρη, *a abouti à* (*rescessit*, Meyer). En se reportant au v. 12, on pourrait être conduit à prendre avec un grand nombre d'interprètes (*Erasme, Calvin, Tholuck, Hodge, Fritzsche, Philippi, Hofmann*) ἑνός; comme masculin : « la faute d'un seul. » Pour appuyer ce sens, *Philippi* allègue que ce mot est masculin dans tout le morceau (v. 12, 15-17 et 19); mais il ne pense pas que dans tous ces cas il est ou précédé de l'article τοῦ (v. 15, 17, 19) ou accompagné d'un substantif ou participe (v. 12 et 16) qui le détermine clairement. Ici l'apôtre se serait exprimé de la manière la plus équivoque. *Oltramare* suppose que l'article « a été retranché par concision. » Mais la concision est-elle plus nécessaire au v. 18 qu'au v. 19 où Paul ajoute deux fois l'article? Le sens est donc : par *une seule* faute, et non : par la faute d'un seul. L'apôtre pense évidemment à *la faute* unique, bien connue des lecteurs par le récit de la Genèse, sans tenir compte des autres péchés qu'a pu commettre Adam; ceci pour répondre à *Oltramare*. Cet interprète revient ici avec son interprétation de πάντες, *tous*, dans le sens de « la grande généralité »; l'exégèse devrait en avoir fini avec des procédés aussi arbitraires. — Le mot de *condamnation* se rapporte à la sentence de mort prononcée sur toute l'humanité en la personne d'Adam. — Le verbe sous-entendu dans la seconde proposition serait selon beaucoup d'interprètes un futur γενήσεται, ou ἀποβήσεται, *il y aura*, ou *aboutira à*. On est conduit à cette idée par le verbe au futur dans la seconde proposition du v. 19; mais à tort, me paraît-il (voir plus bas). On pourrait plutôt sous-entendre un passé d'après le ἐπερίσσευσεν, *a abondé*, du v. 15; car il s'agit ici d'un fait déjà accompli, celui de la justification universelle prononcée par Dieu sur le fondement de l'œuvre de Christ. Mais comme ce fait subsiste et qu'il demeure la base de l'économie actuelle, en opposition à la condamnation, base de l'économie passée, il



me paraît préférable de sous-entendre un présent : *il y a* désormais justification pour tous. — Les particules οὕτω καί, *ainsi aussi*, se rapportent, la première, à la *ressemblance* des deux faits comparés, l'autre, à la *répétition* d'un second fait analogue. — On attendrait dans le second membre de la phrase, comme antithèse du mot παράπτωμα, *faute*, un terme désignant l'œuvre de Christ au point de vue de son obéissance parfaite ; et c'est ce qui a conduit plusieurs interprètes à donner ici ce sens à δικαίωμα ; ainsi *Hoffmann* : l'état de justice de Christ ; *Dietzsch* : sa sainte vie, comme principe d'une humanité sanctifiée ; *de Wette* : sa parfaite obéissance. Mais ce mot ne vient pas de δίκαιος, *juste*, mais de δικαίωω, déclarer juste. Il ne désigne donc pas ce qui *est* juste, mais ce qui est reconnu et *déclaré* tel. Cette observation nous fait écarter aussi le sens de *réparation* que donne *Rothe* à ce mot, comme au v. 16, et même aussi celui d'*accomplissement* du droit, donné par *Philippi*. Ces sens ont d'ailleurs contre eux les raisons suivantes : Si l'on applique ce mot à la sainte vie ou même à la mort expiatoire de Jésus-Christ, son sens se confond plus ou moins avec celui du terme d'ὕπακοή, *obéissance*, au v. 19 ; ce que ne permet pas le *car*, qui lie les deux versets et qui implique une gradation logique. Enfin, en opposition au terme de κατάκριμα, *sentence de condamnation*, ce terme ne peut signifier ici, comme au v. 16, que sentence de justification : « Comme la faute d'Adam a abouti à une sentence de condamnation sur tous (dont la mort universelle est la preuve), ainsi la sentence de justification obtenue par Christ aboutit à la justification offerte individuellement à tous. » *Lipsius* émet l'idée qu'il s'agit ici de la justification *de Christ* lui-même par l'acte de sa résurrection. Cette idée a sa vérité (voir à 3.25) ; mais elle ne serait pas à sa place ici. — Les mots εἰς δικαίωσιν, *en justification*, se rapportent à l'acte de la justification individuelle, par lequel Dieu applique à chaque croyant le décret de grâce obtenu par Christ en faveur de tous. *Oltramare* découvre ici un « désarroi complet » chez les commentateurs ; mais pour le prouver, il devrait les citer exactement ; ce qui n'est pas le cas, au moins à mon égard ; car il prétend que « tous les hommes » se réduisent ici selon moi à « tous les

croyants. » Or, ce n'est nullement ma pensée. La sentence d'absolution est certainement rendue *pour tous les hommes*, comme dit l'apôtre, mais naturellement en vue de l'appropriation individuelle par chaque croyant. Cette limitation de fait, non de droit, n'est pas indiquée ici, parce qu'il s'agit uniquement de la sentence divine valable pour tous. Comme le dit bien Thomas d'Aquin dans un passage cité par *Tholuck* : « Quoiqu'on puisse dire que la justification en Christ s'applique à tous les hommes quant à la suffisance (*quantum ad sufficientiam*), cependant elle ne se réalise que pour les seuls fidèles quant à l'efficacité (*quantum ad efficientiam*). » Le terme de *δικαίωσις*, l'acte de justifier, convient parfaitement à cette application individuelle qui est le but (*εἰς*) de l'acquiescement général. — Le génitif (*ζωῆς*, *de vie*, indique l'effet : « la justification *qui produit* la vie ; » c'est ce qui sera expliqué du ch. 6 au ch. 8. La justification met l'homme en état de recevoir l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ (8.2), et cet Esprit lui apporte la vie nouvelle. Cette notion de *vie* est opposée à celle de mort implicitement renfermée dans le mot *condamnation* ; et cette opposition prouve que le mot de *vie*, tout en désignant avant tout la vie spirituelle communiquée par le Saint-Esprit, comprend aussi la vie du corps ressuscité et glorifié qui est le couronnement de la première (8.11). — L'apôtre vient d'affirmer, en raison des preuves données v. 13-17, que le salut en Christ s'étend aussi loin que la condamnation prononcée en Adam, c'est-à-dire à tous les hommes, Juifs et païens ; c'est le *εἰς πάντας*, *pour tous*, de 3.22, absolument justifié. Dans le verset suivant, il remonte au fait qui est à la base de chacun de ces deux universalismes de mort, et de salut : l'action de *un* sur les *plusieurs*, sans laquelle rien de semblable n'eût été possible. Verset 19. Le *car* est parfaitement expliqué par *Hofmann* : « L'obéissance de Christ sera-t-elle uniquement *son* obéissance et rien de plus, ou bien est-elle propre à faire le bien de toute une pluralité qui deviendra juste par elle ? Réponse : Si c'est un fait certain que la désobéissance d'un seul a rendu pécheurs *les plusieurs* qui descendent de lui, il est encore plus certain (v. 15-17) que par la justice de Christ sera obtenu pour *les mêmes plusieurs* sans distinction

le contraire de ce qu'il leur est advenu par le méfait d'Adam. » Le v. 18 a formulé le grand fait *historique*, le v. 19 l'explique en remontant jusqu'au (*fait moral*, par lequel il a pu se produire. — Au lieu du simple ὡς, *comme*, v. 18, Paul dit ici ὡσπερ, qui est plus insistant : *précisément comme*. C'est que cette nouvelle antithèse est la clef de la précédente. — Puis, Paul revient ici du πάντες, *tous* (v. 12 et 18), à l'expression οἱ πολλοί, *les plusieurs*, des v. 15 et 17. *Oltramare* pense que c'est « parce qu'il tient à être plus précis qu'au v. 18. » Mais pourquoi tiendrait-il à plus de précision au v. 19 qu'au v. 18 ou aux v. 15 et 17 qu'au v. 12 ? Et en quoi le terme *les plusieurs* serait-il plus précis que celui de *tous* surtout si l'on fait signifier à celui-ci : « la grande généralité » ! L'intention de ce changement est certainement celle-ci : Pour que la justification de tous par Christ soit possible, il faut que l'action morale *d'un seul* puisse s'exercer sur toute *une pluralité* ; et voilà pourquoi Paul revient de l'idée de la *totalité* à l'antithèse de *un* et *plusieurs*. — Au terme de *faute* est substitué ici celui de *désobéissance*, qui désigne la violation volontaire d'une défense entendue, mais traitée sciemment par le transgresseur comme nulle et non avenue. — L'influence exercée sur les descendants d'Adam par un pareil acte est exprimée par ces mots : *ont été constitués pécheurs*. Plusieurs (moi-même, 1<sup>re</sup> édition) ont entendu cette expression dans le sens de : ont été *rendus* pécheurs, en alléguant l'emploi de ce verbe dans le grec classique et dans les deux passages [Jacques.4.4](#) et [2Pierre.1.8](#). Cependant, en examinant de plus près l'usage fait de ce terme dans le N. T., je me suis convaincu qu'il ne correspond point à l'expression française : être rendu, être fait ceci ou cela. Le plus souvent, il signifie : être établi dans une charge ; [Luc.12.14](#) : « Qui est-ce qui m'a établi juge ? » comp. v. 12. [Act.7.10](#) : « Il l'établit chef. . .

fg Le sens est donc : être mis dans la position de. . . Ce sens s'applique aussi à [Jacq.4.4](#) : « Si quelqu'un veut être ami du monde, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. » Faut-il traduire : il est par là *rendu* ennemi de Dieu ? Non, mais : il se constitue, il se met par ce fait même dans la position d'ennemi de Dieu, quoique ce ne fût pas là son intention. De même dans [2Pierre.1.8](#) :

« Ces choses-là (les vertus énumérées v. 7), en se trouvant et en abondant chez vous, οὐκ ἄργους οὐδὲ ἀκάρπους... » On traduit : ne vous *rendent* pas oisifs et stériles. Ce serait une litote un peu ironique, mais bien mal placée. Ne vaut-il pas mieux entendre : ne vous mettent pas dans la position d'hommes qui puissent rester oisifs et stériles ? On peut discuter de même sur les passages classiques<sup>a</sup>. Il me paraît résulter en tous cas de l'emploi que fait de ce mot le N. T. qu'il désigne une position reçue en vertu d'une volonté étrangère à celui qui l'occupe. L'expression employée ici dit donc moins que l'expression française : être rendu pécheur. Cependant elle dit plus que celle de : être *traité comme* pécheur (par le fait de la mort), à laquelle plusieurs ont voulu la réduire. Paul veut dire que les descendants d'Adam, sans avoir participé comme individus distincts au péché de leur premier père, ont cependant été mis par là devant Dieu dans la position d'êtres qui y ont pris part d'une certaine manière ; de là, il est résulté qu'ils ont été traités comme pécheurs, quoiqu'ils ne le fussent pas à la façon d'Adam lui-même.

Il se passe un fait analogue du côté de Christ. L'acte moral qui est à la base de cette nouvelle influence est un fait d'*obéissance*, ὑπακοή. Ce mot désigne évidemment non la vie de Christ dans son ensemble, mais un acte spécial opposé à l'acte particulier d'Adam ; c'est le fait de sa mort, auquel a abouti l'obéissance de sa vie entière, *Philip.2.8*. Grâce à cet acte expiatoire, la multitude sera mise devant Dieu dans la position de *justes*, aussi certainement qu'elle a été mise devant lui par la désobéissance d'Adam dans la position de pécheurs. Sans doute, il y a ici une différence ; car les hommes n'ont pas concouru, même involontairement et mystérieusement, à l'acte d'obéissance de Christ, comme ils ont concouru au méfait d'Adam. Mais ce qu'ils n'ont pas fait avant, ils le font en quelque manière après, par l'acceptation de la foi. De là, la possibilité du parallèle qu'établit l'apôtre. Il met le second verbe au futur : *seront constitués* (mis dans la position

<sup>a</sup>Par exemple : τινὰ ἀπορίαν καθιστάναι, *mettre quelqu'un dans l'embarras* ; κλαίοντα καταστῆσαι τινά, *faire pleurer quelqu'un*.

de) *justes* ; ce futur ne se rapporte pas directement à la vie à venir, car ce n'est pas alors seulement que commence la justification. Il est, comme dit *Hofmann*, analogue à l'expression : *doit être imputé*, de 4.24. Le nombre des croyants au moment où il écrit n'est point encore complet ; il va grossissant de jour en jour. Chaque fois qu'un λαμβάνω un *acceptant* (v. 17), se présente, la justification, conséquence de l'œuvre de Christ, a lieu à son égard. Il n'est pas question ici, comme le veut *Dietzsch*, de sainteté réelle ; il y aurait ἄγιοι, *saints*, non δίκαιοι, *justes*. — Selon beaucoup d'interprètes, *Weiss* par ex., le terme *les plusieurs* désignerait, dans cette seconde proposition, comme dans la seconde du v. 15, un cercle plus restreint (celui des *croyants*) que dans la première proposition (tous les *pécheurs*). D'autres, ne pouvant admettre cette différence, ont conclu de notre passage à la doctrine de la réhabilitation finale universelle. Nous ne croyons pas cette dernière opinion soutenable, en face de Phil.3.19 (« dont la fin est la perte ») et de 2Thess.1.9. Mais à la totalité des pécheurs est substituée tout naturellement celle des croyants, qui est aussi appelée dans plusieurs autres passages *les plusieurs* (12.5 ; 1Cor.10.17), par la raison que l'acceptation de la foi est un fait de liberté possible à tous et que l'apôtre ignore quels pécheurs et combien de pécheurs l'accompliront. Le cercle des pécheurs, en se transformant en celui des croyants, subit naturellement une réduction ; mais cette réduction est le fait de l'homme et non pas de Dieu, et voilà pourquoi l'apôtre, qui décrit ici l'œuvre *divine*, peut ne pas tenir compte de cette différence et désigner les deux cercles par la même expression. Comme dit *Hofmann* dans une phrase étrange, mais logiquement exacte : « Ce que Christ est propre à être *pour les plusieurs* [principe de justification], il l'est pour tous, quand même tous ne lui permettent pas de l'être pour eux ; de même qu'Adam ne reste ce qu'il a été pour tous [principe de condamnation] que pour ceux qui ne permettent pas à Christ d'être pour eux ce qu'il est pour tous. »

Résumons la marche logique de ce morceau :

1. Entrée de la mort dans l'humanité par un seul ; v. 12.

2. Démonstration de la vérité de ce fait (ceux-là mêmes meurent qui n'ont pas accompli la condition de la mort, la violation d'une loi positive); v. 13 et 14.
3. Indication anticipée du second membre du parallèle; derniers mots du v. 14.
4. Préparation de l'affirmation de ce second membre (action de Christ sur *la multitude* des hommes plus assurée encore que celle d'Adam, vu la supériorité de facteurs; action de Christ sur *les individus* plus assurée encore que l'action d'Adam sur les mêmes, vu l'acceptation personnelle par la foi de l'action surabondante de Christ); v. 15-17.
5. Affirmation du second membre du parallèle, la justification de tous en un seul; v. 18 et 19.

Il était impossible qu'en jetant ce coup d'œil général sur l'histoire religieuse et morale de l'humanité et en opposant à l'universalisme de la condamnation celui de la rédemption, l'apôtre ne se demandât pas quel était dans cet ensemble le rôle de *la loi*; car c'était de cette institution que les Juifs faisaient dépendre le salut du monde, et leur ambition était, en répandant partout l'institution mosaïque, d'établir à la fois dans l'humanité le règne de la justice et le leur propre. L'apôtre jette comme en passant un rayon de lumière sur ce problème au v. 20; puis il conclut au v. 21.

#### 4. Versets 20 et 21.

**5.20 Or la loi est intervenue afin que la faute abondât; mais là où le péché a abondé, a surabondé la grâce, 21 afin que, comme le péché a régné dans la mort, de même aussi la grâce règne par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur.**

Le mot νόμος, *loi*, quoique sans article, désigne dans la pensée de Paul la loi mosaïque; ce sens est exigé par le contexte, qui montre clairement que Paul veut traiter du rapport de l'époque légale avec les deux époques

du péché et du salut. De l'absence d'article, *Oltramare* conclut qu'il veut parler de la loi de la conscience ; mais n'avons-nous pas vu maintes fois que la loi mosaïque est désignée par νόμος tout court, de manière à signifier : une loi telle que celle d'Israël ? On peut s'étonner qu'*Oltramare* appelle son sens « évident, » tout en déclarant qu'il a été le premier à le discerner. Qu'est-ce qui aurait amené Paul dans ce coup d'œil historique à parler de la loi de la conscience ? D'ailleurs, le terme παρεισῆλθεν, est intervenue ou survenue, écarte ce sens. Ce mot, en effet, désigne un fait historique positif aussi bien que le εἰσῆλθεν, est entré, du v. 12, tandis que la loi de la conscience est un élément appartenant à l'essence de l'âme humaine. Ce verbe signifie : « entrer en passant à côté de » (Marc.6.48, παρελθεῖν). La loi est entrée sur la scène du monde à côté d'un autre fait plus décisif dont elle a accompagné le développement, le règne du péché. C'est parallèlement à ce règne que l'économie légale a pris son cours, afin de frayer la voie à l'économie du salut. Le sens de ce à côté de est donc que le don de la loi n'a pas fondé ici-bas une époque nouvelle, ainsi que se le figuraient les Juifs. Comme le dit très bien *Weiss* : « La loi n'a pas, comme Adam, fait des hommes des pécheurs, ni, comme Christ, fait des pécheurs des justes ; elle n'a pas spécifiquement changé l'état de l'humanité. » C'est un fait auxiliaire dans l'histoire du monde. On a donné au verbe παρεισῆλθεν le sens de venir en cachette, subrepticement, ou entre deux, c'est-à-dire entre Adam et Christ (*Calvin*, p. ex.), ou en passant, pour un temps (*Chrysostome* et autres). Mais ces deux derniers sens ne peuvent se justifier, et le premier (qui aurait en sa faveur celui du mot παρείσακτος, Gal.2.4) est contraire à la publication solennelle de la loi sur le mont de Sinäi. — A quoi bon cette intervention de la loi ? L'apôtre répond : afin que la faute abondât. Faut-il entendre par la faute les péchés des hommes en général ; mais pourquoi dans ce cas le singulier ? Faut-il prendre ce mot παράπτωμα, la faute, dans le sens de παράβασις, violation d'une loi ? L'abondance des prescriptions légales aurait eu pour but de faire abonder le péché sous forme de transgression, et par là de l'amener plus énergiquement

à la conscience de l'homme. Mais pourquoi Paul n'aurait-il pas employé dans ce sens le mot παράβασις, comme v. 14 ; 4.15 ; Gal.3.19 ? Le mot, παράπτωμα, *faute*, a désigné dans tout ce passage la faute d'Adam ; ce sens serait-il ici inapplicable ? Non, si l'on admet avec *Philippi* que Paul se représente la faute d'Adam comme désormais inhérente au cœur de ses descendants sous forme d'inclination mauvaise. La détermination réfléchie du premier homme en faveur du penchant et contre la défense divine n'est pas restée un fait isolé ; elle a créé dans la volonté humaine une inclination permanente à se décider en faveur de la jouissance au mépris du devoir. Et la venue de la loi n'a pas pu avoir pour but de changer cette inclination en inclination contraire. Dieu savait trop bien que ce résultat ne pourrait être obtenu par un semblable moyen. L'apôtre dit bien plutôt 1Cor.15.56 : « La puissance du péché, c'est la loi. » Il dit même Rom.7.8,11,13 : que la convoitise, au lieu d'être amortie, est au contraire éveillée et excitée par la loi. A l'objection naturelle que Dieu ne peut avoir donné la loi dans un pareil but, les uns répondent en donnant à ἵνα, *afin que*, le sens de *en sorte que*, ce qui est grammaticalement impossible et ne résoudrait pas même la difficulté. La plupart répondent avec saint *Augustin* que ce but n'est en réalité qu'un moyen en vue d'un but plus éloigné et qui est le véritable, celui qui est énoncé au v. 21, l'établissement du règne de la grâce : *Non crudeliter hoc fecit Deus, sed consilio medicinæ*. Il fallait que le péché se manifestât dans toute sa méchanceté, pour que l'homme humilié et désespéré acceptât, le secours de la grâce. Peut-être cependant n'est-il pas nécessaire d'aller jusque-là pour expliquer le *afin que* de l'apôtre, ainsi que la puissance que le péché trouve dans la loi. Celle-ci fait sentir au pécheur d'une manière indubitable la désapprobation divine ; le coupable se sent ainsi condamné de Dieu et séparé de lui, et dans cet état d'éloignement de Dieu, les convoitises dominant sur lui et le péché se multiplie. Non que l'homme devienne pour cela plus mauvais, mais c'est le vrai fond de son cœur qui se montre ; et cette vue du mal peut seul conduire le malade à la guérison.



*Rothe* et *Tholuck* pensent, qu'il faut envisager la seconde proposition du verset comme exprimant sous forme de parenthèse une expérience générale et constante, et faire du ἵνα, *afin que*, du v. 21 une seconde dépendance de la phrase *la loi est intervenue*, v. 20. Ce serait là le but final auquel tendrait, comme moyen, le but prochain énoncé v. 20. Mais cette parenthèse est peu naturelle, et la seconde proposition du v. 20 se comprend mieux si l'on en fait un chaînon réel de l'histoire du péché sous la loi, exposée ici par l'apôtre. « Or là où le péché a abondé, » dit-il, en reprenant comme point de départ le résultat qu'il vient d'indiquer. La substitution du mot ἁμαρτία, qui désigne le péché comme inclination, au mot παράπτωμα, *la faute*, confirme ce que nous venons de dire de la relation entre la faute d'Adam et le péché héréditaire. Celui-ci n'est que celle-là demeurée, comme force d'impulsion, dans la volonté humaine. L'adverbe où a souvent été expliqué dans le sens temporel (*Grotius, de Wette*) : « *Au moment où le péché s'était ainsi multiplié, la grâce a débordé.* » Le sens est excellent ; le salut est venu en effet à l'époque où le développement du péché atteignait son faite ; mais ce sens est sans exemple dans le N. T. et ne peut même être démontré sûrement dans la prose classique. Les passages 4.15 et 2Cor.3.17 parlent plutôt pour le sens local : *là où*. Il s'agit donc du peuple chez lequel celle grande expérience de l'effet produit par la loi a été faite, c'est-à-dire du peuple d'Israël, et non, comme le pense *Weiss*, de l'humanité tout entière. C'est en Israël, en effet, que le péché a pris sous la pression de la loi le caractère le plus volontaire et le plus coupable, et s'est présenté comme révolte et comme orgueil pharisaïque. Ce sens convient à ce qui suit ; car c'est en Israël aussi que la grâce a déployé toute sa richesse. S'il est impossible de ne pas appliquer ces mots : *la grâce a surabondé*, à la venue et à l'œuvre de Christ, il sera naturel aussi de rapporter la proposition précédente : *le péché a abondé*, au rejet et au meurtre du Christ, point culminant de l'histoire du péché sur la terre. Le théâtre sur lequel s'est étalée de la manière la plus révoltante la perversité humaine, a été aussi celui de la manifestation la plus extraordinaire de la grâce divine. — Le terme ὕπερ-

περίσσευσεν, *a surabondamment débordé*, signifierait d'après *Hofmann* : s'est surpassée elle-même. Ce sens est recherché ; il vaut mieux rapporter cette expression si énergique à la relation de la grâce avec le péché. Ce verbe est, comme l'observe *Philippi*, un superlatif par rapport à ἐπλεόνασεν. Si Dieu avait donné la loi pour faire abonder le péché, c'était afin que ce péché en abondant, devînt l'objet, d'une surabondance infinie de grâce. — Cette abondance du péché n'était pas un accroissement réel du mal, mais une manifestation plus complète de celui qui existait déjà.

Verset 21. Mais — et c'est ce que n'ont pas compris *Weiss, Oltramare*, etc., qui se refusent, à cause du caractère général de ce verset, à appliquer le verset précédent à Israël — l'œuvre de grâce accomplie au sein de ce peuple n'avait pas pour but seulement, ce peuple lui-même. De ce point central et en quelque sorte culminant de l'humanité, la grâce devait étendre ses effets sur le monde entier et avoir pour résultat la substitution universelle du règne de la grâce et de la vie à celui du péché et de la mort. Dans le passage [Gal.3.13-14](#) se trouve aussi exprimée cette idée que l'œuvre expiatoire accomplie en Israël et pour ce peuple de la loi avant tout (v. 13), devait frayer la voie à l'effusion de la bénédiction d'Abraham sur tous les Gentils. — Ce but *final* est décrit dans toute sa grandeur au v. 21. La puissance épouvantable du péché sur la terre est en quelque sorte un type (voir v. 15 et 17) de la puissance plus grande que doit exercer la grâce sur cette même terre ; ὡσπερ, *absolument comme* : le règne de la grâce ne doit rester sous aucun rapport, ni en intensité, ni en extension, inférieur à celui du péché. — Le péché a régné *dans la mort*, dit Paul. La mort, a été la sinistre manifestation de la domination du péché. Les mots ἐν τῷ θανάτῳ ont été compris par *Luther, Calvin*, comme s'il y avait εἰς τὸν θ. : *pour la mort* ; d'autres (*Meyer, Rückert*, etc.) ont expliqué : *par la mort*. Il faut plutôt envisager la mort comme le fait palpable *sous la forme duquel* éclate incessamment le règne du péché. — Au règne du péché manifesté dans la mort universelle, Paul oppose celui de la grâce qui se fonde par le

moyen (δι'α) de la justice. Le mot δικαιοσύνη, *justice*, à la fin de cette partie, ne peut désigner que le fait de la justification qui en a été l'objet unique. Les exégètes qui rapportent ce mot à la justice *morale*, ne peuvent le distinguer nettement du terme suivant *la vie éternelle*, et font du moyen le but. La justification est le moyen par lequel l'homme réconcilié avec Dieu peut recevoir le Saint-Esprit qui le vivifie. Le but final est indiqué dans les mots suivants : *pour la vie éternelle*, expression comprenant d'abord la sainteté, qui découle immédiatement de la justification, puis la gloire, couronnement de la sainteté. — Comme les mots : *par la justice*, résument toute la partie de l'épître maintenant achevée, l'expression : *pour la vie éternelle*, forme la transition à la partie suivante (ch. 6 à 8), en indiquant le thème de celle-ci. — Dans les derniers mots, *par Jésus-Christ notre Seigneur*, nous entendons retentir comme un dernier écho du parallèle qui a été le sujet du passage précédent. Paul semble dire en finissant de la sorte : Adam a passé ; le Christ demeure.

*Adam et Christ.* — Le juriste *Stahl* a appelé Adam « la substance de l'humanité naturelle » et Christ « l'idée divine de l'humanité, parfaitement réalisée, » S'il en est bien ainsi, Adam, puis chaque homme, qui n'est qu'un dédoublement d'Adam, n'est encore qu'une humanité ébauchée ; l'humanité réellement voulue de Dieu, l'humanité définitive, c'est Christ et tous ceux qui sont en lui. Par conséquent, naissance naturelle, péché héréditaire, mort, tout cela appartient à un état provisoire ; et voilà pourquoi tous ces effets peuvent procéder d'une cause impersonnelle et inconsciente. — En échange, la foi, ainsi que son contraire : l'incrédulité ; la sainteté par Christ, ainsi que son contraire : la corruption par le rejet de Christ ; la vie glorieuse, terme de la sainteté, aussi bien que son contraire : la condamnation, la mort seconde, tous ces faits appartiennent à l'existence définitive et irrévocable ; et en effet, nous constatons qu'ils dépendent d'une détermination personnelle et consciente, de l'acceptation ou du rejet de Christ en

qui réside l'idée divine de notre propre personnalité. Les questions d'éternité se décident donc, tout comme celles dont le résultat n'est que provisoire, sur le fondement de la solidarité avec un homme-type ; mais avec cette différence que le lien, par lequel nous *contractons* la solidarité avec le nouvel Adam ou *maintenons* au contraire la solidarité naturelle avec l'ancien, est notre propre œuvre libre et réfléchie et a une valeur définitive.

Cette conception, qui est celle qu'expose l'apôtre dans ce parallèle, nous paraît rendre hommage aux faits de l'histoire sans froisser ceux de la conscience.

Ici se termine la section fondamentale de la première partie du Traité doctrinal, l'exposé de la justification par la foi. Paul a d'abord démontré la *condamnation universelle* ; puis il a exposé la *justification universelle* obtenue par Christ et offerte à la foi. Enfin, il a rapproché le fait de la condamnation universelle de celui de la justification universelle et fait ressortir du premier *la démonstration* du second. Il s'agit maintenant de savoir si le mode de justification ainsi exposé et démontré est capable d'assurer le renouvellement *moral* de l'humanité. C'est là le sujet de la section suivante.

## II

### LA SANCTIFICATION PAR L'ESPRIT

#### 6.1 à 8.17

Par la foi au sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, le croyant a obtenu une sentence de justification en vertu de laquelle il est et se sait réconcilié avec Dieu et placé vis-à-vis de lui dans la situation d'un homme qui aurait rempli toutes ses obligations morales. Lui faudrait-il davantage pour être sauvé ? Il ne le semble pas. Le traité didactique, destiné à exposer le salut, paraît être parvenu à son terme. Pourquoi donc une partie nouvelle ?

Il faut se rappeler que cette position de justifié accordée à l'homme en raison de la foi n'est que provisoire et doit se transformer en l'état d'un juste réel, et que, sans cette transformation subséquente, elle ne tarderait pas à se perdre ; c'est ce que Paul ne cesse de rappeler aux croyants justifiés : Rom.8.12-13; 1Cor.6.9-10; Gal.5.19-21. La justice imputée n'est que le moyen destiné à faire parvenir le croyant à la justice réelle, à la sainteté.

Le lecteur attentif n'aura pas oublié que, dans la première partie du chap. 5, l'apôtre a dirigé nos regards vers un jour de *colère*, celui du jugement futur, et qu'il s'est préoccupé de la question de savoir si la justification obtenue maintenant par la foi subsisterait à cette heure finale et décisive. Pour résoudre cette question il a fait intervenir un moyen de salut dont il n'avait pas encore parlé : la participation à la *vie de Christ* ; et c'est sur ce fait, annoncé par anticipation (5.9-10), qu'il a fondé l'assurance du maintien de notre justification au jour de l'épreuve suprême. En prononçant cette parole, Paul désignait d'avance le domaine nouveau dans lequel il entre dès maintenant, celui de la *sanctification*.

Traiter cette matière, ce n'est donc pas franchir les limites tracées dès l'abord par le thème général formulé 1.17 : « Le juste vivra par la foi. » Car dans l'expression *vivra*, ζήσεται, était comprise non seulement la grâce de la *justice*, mais aussi celle de la vie nouvelle ou de la *sainteté*. *Vivre*, ce n'est pas seulement avoir recouvré la paix avec Dieu par la justification ; c'est demeurer dans la lumière de sa sainteté et agir en communion permanente avec Lui. Le pardon n'est, dans la guérison de l'âme, que la crise de convalescence ; le rétablissement de la santé, c'est la sanctification. La sainteté est pour l'homme la vie véritable.

Quelle est la relation exacte entre ces deux bienfaits divins qui constituent l'essence du salut : la justification et la sainteté ? Poser cette question c'est rechercher le rapport entre la portion de l'épître déjà étudiée et la partie suivante, ch. 6 à 8. L'intelligence de ce point central est la clef de l'épître aux Romains et même celle de tout l'Évangile.

1. Aux yeux de plusieurs, la relation entre ces deux grâces doit se formuler par un *mais* : « Vous êtes justifiés par la foi, sans doute ; *mais* prenez garde, ne manquez pas de combattre désormais le péché qui vous a été pardonné ; appliquez-vous à la sainteté ; sinon, vous retombez sous la condamnation. » Cette conception, assez répandue, du rapport entre la justification et la sanctification, nous paraît s'exprimer instinctivement dans cette parole de *Th. Scholt* : « Nous entrons ici dans le domaine de la *conservation* du salut. » A ce point de vue, le salut consiste dans la justification, et la sanctification est la condition pour ne pas le perdre.

2. D'autres interprètes font de la partie suivante, par rapport à celle qui précède, un *donc*, s'il est permis de parler ainsi : « Vous êtes justifiés gratuitement ; *donc*, pressés par la foi et la reconnaissance, décidez-vous à renoncer au mal et à faire ce qui plaît à Dieu. » C'est probablement cette manière de comprendre la relation entre la justification et la sainteté qui est aujourd'hui celle de la plupart des lecteurs de notre épître.

3. Selon d'autres, MM. *Reuss* et *Sabatier*, par exemple, la relation cherchée devrait se formuler par un *car*. La foi justifie, et cela en raison de ses effets moraux ; *car* par l'union mystique et personnelle qu'elle établit entre Christ et nous, elle a le pouvoir de sanctifier. Le pardon résulterait ainsi de la sanctification et non pas l'inverse ; ou, à vrai dire, l'une de ces grâces se confondrait avec l'autre. « Paul ne connaît point, dit nettement M. *Sabatier*, cette subtile distinction, objet de tant de disputes, entre *déclarer juste* et *rendre juste, justum dicere et justum facere*<sup>a</sup>. Ainsi enseignait aussi le professeur *Beck*, de Tubingue. C'est l'opinion que le concile de Trente a élevée à l'état de *dogme*, dans l'Eglise catholique.

4. Enfin, dans ces derniers temps, un hardi penseur, M. *Lüdemann* a expliqué la relation cherchée d'une façon toute nouvelle. La locution propre à formuler cette relation serait : *ou plutôt*.<sup>b</sup> Selon cet auteur, en effet, les

---

<sup>a</sup>L'apôtre Paul, p. 220.

<sup>b</sup>Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872.

quatre premiers chapitres de notre épître exposent une théorie toute *juridique* de la justification, dont l'origine est purement judaïque et qui n'exprime point encore la vraie pensée de l'apôtre. C'est une simple accommodation par laquelle il cherche à gagner ses lecteurs judéo-chrétiens. Sa vraie théorie, à lui, est d'origine hellénique ; elle se distingue de la première par son caractère vraiment *moral*. C'est celle qui est exposée dans les ch. 5 à 8. Le péché n'apparaît plus ici comme une *faute* qu'effacerait l'acte arbitraire du pardon ; c'est une *puissance* objective dont le joug ne peut être brisé que par l'union personnelle du croyant avec Christ mort et ressuscité. Par cette seconde théorie, Paul rectifie donc et même rétracte la première. La notion de la justification est en réalité supprimée, comme dans l'opinion précédente. Tout ce que Dieu a à faire pour nous sauver, c'est de nous sanctifier.

Nous ne pensons pas qu'aucune de ces quatre solutions reproduise avec exactitude la pensée apostolique ; les deux dernières la contredisent positivement.

1. La sanctification est plus et mieux qu'une *condition* restrictive du maintien de l'état de justification une fois acquis. C'est un étal réel nouveau dans lequel il faut pénétrer et progresser, afin de conquérir ainsi le salut complet. On peut voir [10.10](#) combien l'apôtre distinguait nettement entre les deux notions de la *justification* et du *salut*.

2. Il n'est pas non plus tout à fait exact de présenter la sanctification comme *une conséquence* que la reconnaissance pousse le croyant à tirer de son pardon. La relation entre les deux faits est bien plus intime. La sainteté est une obligation qui résulte *de l'objet* même de la foi justifiante, le Christ mort et ressuscité. Le fidèle s'approprie ce Christ comme *sa justice* d'abord, puis comme sa *sainteté* ([1Cor.1.30](#)). Le trait d'union qui lie ces deux grâces n'est donc pas subjectif ; il réside dans la personne même du Christ, dont la justice, tout en nous justifiant, est en même temps pour nous un principe (moralement) irrésistible de sanctification. M. Reuss observe avec justesse

qu'au point de vue de l'apôtre, il n'est pas question de dire au chrétien : « Tu ne pécheras plus, » mais qu'il faut dire plutôt : « Le chrétien ne pêche plus. »

3. Quant à la troisième manière de voir, celle qui trouve dans la sanctification *la cause efficiente* du pardon et de la justification, elle est l'antipode de la pensée de Paul. Pourquoi, s'il eût compris la relation de cette manière, n'eût-il pas commencé son traité didactique par la partie relative à la sanctification (ch. 6 à 8), au lieu de mettre à la base l'exposé de la justification (ch. 1 à 5) ? Ne suffit-il pas d'ailleurs du *donc* (6.1 : « Que dirons-nous *donc* ») pour montrer la contradiction entre ce point de vue et la conception de l'apôtre ? Il eût dû dire : « *Car* (ou *en effet*) que dirons-nous ? » Enfin, n'est-il pas évident que c'est toute la déduction du ch. 6 qui suppose celle du ch. 3, et non l'inverse ? Si l'opinion que les travaux de M. Reuss ont contribué à accréditer dans l'Eglise de France, était fondée, il faudrait bien reconnaître la justesse du reproche que cet écrivain adresse à l'apôtre, de « n'avoir pas suivi une marche rigoureusement logique, un ordre vraiment systématique<sup>a</sup>. » Mais il y a cent à parier contre un que lorsqu'on ne trouve pas logique l'apôtre Paul, c'est qu'on ne comprend pas bien sa pensée ; et c'est certainement ici le cas du savant que nous combattons. L'apôtre connaissait trop bien le cœur humain pour penser à fonder la foi à la réconciliation sur le travail moral de l'homme. Nous avons besoin d'être affranchis une bonne fois de nous-même, non d'être ramenés continuellement sur nous-même. Si nous devons faire reposer, pour peu ou pour beaucoup, l'assurance de notre justification sur notre sanctification propre, comme celle-ci est toujours imparfaite, notre cœur ne sera jamais complètement affranchi par rapport à Dieu, absolument mis au large et pénétré de cette confiance filiale qui est elle-même la condition nécessaire de tout réel progrès moral. L'attitude normale par rapport à Dieu est celle-ci : d'abord le *repos* en Lui par la foi, la justification ; après cela le *travail* avec Lui dans

---

<sup>a</sup>Les *Epîtres pauliniennes*, t. II, p. 14, et *Gesch. der heil. Schr. N. T.*, § 108.



sa communion, la sanctification. L'opinion que nous avons en vue, en renversant ce rapport, met, comme l'on dit vulgairement, la charrue devant les bœufs. Elle ne peut aboutir qu'à replacer l'Église sous la loi ou à la pousser à abaisser le niveau de la sainteté chrétienne.

4. La quatrième manière de voir, tout en portant également atteinte à l'enseignement évangélique, compromet de plus la loyauté du caractère de l'apôtre. Qui peut se persuader, en lisant la première partie de l'épître relative à la justification par la foi, que tout ce qu'il démontre là avec tant de soin, et même avec un si grand luxe de preuves bibliques (ch. 3 et 4), n'ait pas été écrit sérieusement et ne soit qu'une manière de voir qu'il se propose d'écarter ensuite pour y substituer la sienne véritable ? Comment taxer moralement ce procédé qui se déguiserait sous la forme trompeuse d'une *conclusion* logique (*donc* 6.1), et cela si habilement, que nul ne se serait aperçu de ce truc jusqu'au XIX<sup>me</sup> siècle ? — Ou peut-être l'apôtre lui-même ne se serait-il pas rendu compte de la différence entre les deux ordres de pensées, juif et grec, auxquels il obéissait simultanément ? L'antagonisme des deux théories lui aurait-il échappé au point qu'il eût pu, sans s'en douter, rétracter l'une en établissant l'autre ? Une telle confusion d'idées ne saurait être attribuée à l'esprit qui a conçu et composé une épître aux Romains.

La sanctification n'est donc ni une *condition*, ni une *conclusion* à tirer de la justification ; elle n'en est pas non plus la *cause*, et encore moins la *négation*. Le vrai rapport entre la justification et la sainteté chrétienne, tel que le conçoit saint Paul, nous paraît, être celui-ci : la justification par la foi est l'entrée dans le salut, et la sanctification le salut lui-même. Plus on distingue nettement ces deux dons divins, mieux on saisit le lien réel qui les unit. Dieu est *le seul bon* ; la créature ne peut donc faire le bien qu'*en Lui*. Par conséquent, pour mettre l'homme en état de se sanctifier, il faut commencer par le réconcilier avec Dieu et le replacer en Lui. Pour cela il est nécessaire d'abattre la muraille qui le sépare de Dieu, la condamna-

tion divine qui le frappe comme pécheur. Cet obstacle une fois enlevé par la justification, et la réconciliation accomplie, le cœur de l'homme s'ouvre avec abandon à la faveur divine qui lui est rendue, et, d'autre part, la communication d'en-haut, interrompue par l'état de condamnation, reprend son cours. Le Saint-Esprit, que Dieu ne pouvait accorder à un être qui était en guerre avec lui, vient sceller dans son cœur la nouvelle relation fondée sur la justification et accomplir l'œuvre d'une sanctification intérieure libre et véritable. C'était là le but que Dieu avait en vue dès l'abord ; car la sainteté est la vie divine elle-même, pour laquelle l'homme a été créé. La justification par la foi est la *porte étroite*, et la sanctification par l'Esprit, qui en résulte, la *voie étroite* qui aboutit à la gloire.

La liaison profonde entre les deux parties de l'épître, et plus spécialement entre les chapitres 5 et 6, devient par là manifeste. Elle peut se formuler ainsi : de même que nous ne sommes point *justifiés* chacun *par soi-même*, mais tous *par un seul, Jésus-Christ notre Seigneur* (comp. 5.11,17,21), de même nous ne sommes pas non plus *sanctifiés* chacun *en soi-même*, mais tous *en un seul, Jésus-Christ notre Seigneur* (6.23 ; 8.39). C'est donc bien par la foi en Lui que vit le juste, selon le thème 1.17.

La *marche* de la partie suivante est celle-ci : dans une, première section, l'apôtre dévoile le nouveau principe de sanctification, tel qu'il est renfermé dans l'objet même de la foi justifiante, Jésus-Christ, et montre comment le croyant est affranchi du même coup, par ce moyen et du joug du péché et de celui de la loi (6.1 à 7.6).

Dans la seconde, il jette un regard en arrière, afin de comparer l'action de ce principe nouveau avec l'action de la l'ancien, la loi (7.7-25).

Dans la troisième, il montre dans le saint-Esprit l'agent, divin qui fait pénétrer le principe nouveau, la vie de Christ, dans la vie du croyant, et qui, en transformant celui-ci, le prépare à jouir de la gloire future (8.1-17).

En trois mots donc : la sainteté *en Christ* (6.1 à 8.6), *sans loi* (7.7-25), *par le*

*Saint-Esprit* (8.1-17). Le contraste dans lequel se meut ici la pensée de l'apôtre n'est pas, comme dans la partie précédente, celui de la *condamnation* et de la *justification* ; c'est celui du *péché* et de la *sainteté*. Il ne s'agit plus de faire disparaître le péché comme *faute*, mais de le vaincre comme *puissance* ou maladie.

L'apôtre était nécessairement amené à cette tractation par le développement de son thème primitif. Une conception religieuse nouvelle qui se présente à l'homme avec la prétention de le conduire à sa haute destination, ne peut se dispenser de démontrer qu'elle possède la force nécessaire pour assurer sa vie morale. Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer cette partie, d'admettre une intention *polémique* ou *apologétique* par rapport à un soi-disant judéo-christianisme régnant dans l'église de Rome (*Mangold*) ou à quelque influence judéo-chrétienne qui aurait commencé à s'y exercer (*Weizsäcker*). Si Paul compare ici les effets moraux de l'Évangile (ch. 6) avec ceux que produisait la loi (ch. 7), c'est que son sujet l'appelait à prouver le droit de l'Évangile à remplacer le judaïsme dans la direction morale de l'humanité. C'est au judaïsme, en tant que révélation préparatoire, qu'il a affaire, non au judéo-christianisme. Son point de vue dans l'épître aux Romains est plus vaste que dans celle aux Galates. Après avoir discuté (ch. 3) la question de la valeur de la loi au point de vue de la *justification*, il ne pouvait se dispenser de reprendre la même discussion au sujet de l'œuvre de la sanctification, comme il le fait au ch. 7. Aussi la tenue du ch. 6 est-elle essentiellement *didactique* ; la tendance *polémique* n'éclate qu'au ch. 7, pour faire place de nouveau dans le ch. 8 à un enseignement positif, sans la moindre trace d'intention apologétique ou polémique.

On peut également reconnaître ici l'erreur de ceux qui veulent faire de l'idée de l'*universalisme chrétien* le sujet de toute l'épître et le principe unique de sa marche. Le contraste de l'*universalisme* et du *particularisme* n'a pas la moindre place dans cette partie qui serait ainsi dans cette explication un grand hors-d'œuvre.

Combien n'était pas hardie l'entreprise de l'apôtre, de fonder la vie morale de l'humanité sur une base purement spirituelle sans le moindre atome d'élément légal ! Encore à cette heure, après dix-huit siècles, combien d'esprits honnêtes n'accueillent qu'avec défiance une pareille tentative. Mais Paul avait fait l'expérience personnelle la plus profonde, d'un côté, de l'impuissance de la loi pour sanctifier non moins que pour justifier, et, de l'autre, de la pleine suffisance de la foi à l'Évangile pour accomplir l'une et l'autre tâche. C'est cette expérience qu'il expose ici, sous la direction de l'Esprit, tout en la généralisant. De là le tour personnel que son enseignement prend parfois dans cette partie (comp. 7.7 à 8.2).

## PREMIÈRE SECTION (6.1 À 7.6)

### LE PRINCIPE DE SANCTIFICATION RENFERMÉ DANS LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

Cette section tout entière est destinée à poser les bases de la sanctification chrétienne. Elle comprend trois morceaux.

Le premier, 6.1-14, dévoile dans l'objet même de la foi justifiante le *principe nouveau* de la sanctification.

Le second, 6.15-23, fait ressortir la *puissance* interne que possède ce principe pour affranchir le croyant du péché et l'assujettir à la justice.

Dans le troisième (7.1-6), Paul démontre le droit que possède le croyant de renoncer à l'emploi de l'ancien moyen de sanctification, la *loi*.

La morale nouvelle est ainsi solidement fondée.

## MORCEAU 13 : LA SANCTIFICATION PAR LA FOI AU CHRIST MORT ET RESSUSCITÉ. (6.1-14)

L'apôtre introduit cet enseignement par une objection qu'il se pose à lui-même, et y fait une réponse sommaire, v. 1-5. Puis il expose plus complètement et en détail le contenu de cette réponse, v. 6-11. Enfin, il fait l'application de la vérité enseignée à la vie pratique de ses lecteurs, v. 12-14.

### 1<sup>o</sup> Versets 1-5.

#### 6.1 Que dirons-nous donc ? Voulons-nous demeurer<sup>a</sup> dans le péché afin que la grâce abonde ?

Le sens, de cette question : *Que dirons-nous donc ?* ne peut être que celui-ci : Quelle conséquence tirerons-nous de ce qui précède, c'est-à-dire de ce mode de justification qui vient d'être exposé et démontré ? La forme même de la question fait comprendre que ce n'est pas lui, l'apôtre, qui est conduit à tirer la conclusion indiquée et qu'il veut seulement écarter une conséquence fautive que pourrait déduire de ce qui précède un homme étranger aux expériences de la grâce ; comp. 3.8. — On rattache ordinairement cette question à la déclaration 5.20 : « Là où le péché a abondé, la grâce a débordé par-dessus ; » et non sans raison. Il ne faut pas oublier pourtant que cette parole se rapportait uniquement au rôle de la loi au sein du peuple juif, tandis que la question posée est d'une application universelle. Je pense donc que ce qui a donné lieu à cette question, c'est l'enseignement général

---

<sup>a</sup>T. R. avec quelques Mnn. seulement : επιμενουμεν (*demeurerons-nous ?*). N K P : επιμενομεν (*demeurons ! ou demeurons-nous ?*). N B G D E F G L : επιμενωμεν (*voulons ou devons-nous demeurer ?*)

de Paul sur le pardon gratuit, enseignement dont la parole 5.20 a été le point culminant.

La leçon du T. R. ἐπιμενοῦμεν n'a aucune autorité critique; elle provient probablement du ἐροῦμεν précédent. Celle du *Sinait.* et de deux byz. : *demeurons!* ou : *demeurons-nous?* fait tenir aux fidèles un langage trop invraisemblable. Celle des alex. et des gréco-lat., ἐπιμένωμεν, est la seule admissible. *Hofmann* l'entend dans un sens exhortatif : « Nous engagerons-nous mutuellement, à demeurer... ? » Mais cette invitation à pécher que s'adresseraient les croyants, est une supposition impossible. Le sens de ἐπιμένωμεν, comme conjonctif délibératif, est naturellement celui-ci : « Voulons-nous, devons-nous, pouvons-nous demeurer ? » La conjonction *afin que* convient bien à ce sens délibératif. Il y a réflexion, calcul : « Puisque la grâce divine se magnifie dans l'exercice du pardon, voulons-nous continuer à pécher pour qu'elle ait toujours sujet de se glorifier en nous ? » — Ἐπιμένειν, *demeurer*; il s'agit de persévérer dans un état auquel une circonstance décisive devrait avoir mis fin. — La réponse est énergique, sommaire. Il s'est accompli en nous un fait qui anéantit ce calcul : dans la foi justificante est renfermée la mort du vieil homme et la résurrection du nouveau (*Philippi*).

## 6.2 Qu'ainsi n'advienne! Nous, des gens qui sommes morts au péché, comment y vivrons-nous<sup>a</sup> encore ?

La locution μὴ γένοιτο, *qu'ainsi n'advienne!* exprime avec force non seulement la fausseté de l'assertion repoussée, mais aussi son caractère révoltant pour le sens religieux et moral. — Le pronom relatif οἵτινες est qualificatif : *des gens qui comme nous*. Les croyants possèdent une qualité qui exclut un pareil calcul : celle d'être qui ont passé par la mort. L'aoriste ἀπεθάνομεν littéralement : « nous avons fait acte de mourir, » indique non une mort journalière et progressive, mais un fait positif accompli une fois pour toutes. On ne peut admettre avec quelques interprètes que Paul

<sup>a</sup>C F G L : ζήσωμεν (*vivrons-nous?*), au lieu de ζήσομεν (*vivrons-nous?*).

pense au châtement de la mort dont l'homme a été frappé en Adam (τῆ ἀμαρτία, *par* le péché ou *pour* le péché). Le contexte ne laisse aucun doute sur le sens de ce régime ; τῆ ἀμαρτία est le datif de relation, comme dans les expressions *mourir à la loi*, 7.4; Gal.2.19 ; *être crucifié au monde*, Gal.6.14. Le fait, de la mort est l'image la plus frappante de la rupture radicale d'un lien quelconque. L'expression ici employée désigne donc le divorce le plus absolu avec le péché, et par conséquent l'opposé du : *demeurer dans le péché* (v. 1).

Quel est le fait auquel pense l'apôtre en écrivant ces mots : *Nous qui sommes morts au péché* ? Selon Weiss et d'autres, ce serait, d'après le v. 3, *le baptême*, en ce sens que cette cérémonie est accompagnée de la communication du Saint-Esprit qui fait périr en nous le vieil homme, l'homme de péché. Je ne crois pas que ce soit là la pensée de l'apôtre : 1° parce qu'il identifie au v. 4 le baptême non avec la mort, mais avec l'ensevelissement qui la suit ; 2° parce que l'expression dont il se sert 7.4 : « Vous avez été mis à mort par le corps (immolé) du Christ, » nous met sur la voie d'une tout autre explication. Beck pense à l'acte divin de la *justification* ; mais la justification, qui est souvent mise en relation avec l'idée de vie, ne l'est jamais avec celle de mort. Paul a en vue l'acte de foi par lequel le fidèle s'applique la mort expiatoire du Seigneur. A mesure en effet que nous nous approprions pour notre réconciliation la mort que Christ a subie pour notre péché, cette mort devient, en nous la mort au péché. La sentence de mort dont Dieu a frappé en Christ le péché du monde se répercute pour ainsi dire dans notre conscience comme la sentence de mort de notre propre péché. Nous nous sentons contraints de rompre avec le péché pour lequel Christ a subi cette mort. C'est là l'impression sous l'empire de laquelle ce Béchuana croyant s'écriait : « *La croix de Christ me condamne à être saint.* »

*Sur le sens de l'expression : MOURIR AU PÉCHÉ.* — Nous nous trouvons en face de quatre interprétations de ce terme, qui nous paraissent plus ou

moins inexactes et qu'il importe d'écarter.

1° Plusieurs ne voient dans cette expression, ainsi que dans celles qui s'y rattachent dans les versets suivants, que de simples métaphores dont le sens se réduit au devoir d'imiter l'exemple de vertu que Christ nous a laissé. *Ritschl* lui-même déclare (t. II, p. 225) que « l'argumentation de l'apôtre fait un peu trop appel aux forces de l'imagination. » Cependant nous venons de montrer la sérieuse réalité morale de la relation par laquelle Christ entraîne le croyant dans la communion de sa mort, et nous verrons bientôt la non moins sérieuse réalité de la relation par laquelle il lui communique sa propre vie céleste et fait de lui un ressuscité. La mort et la résurrection de Jésus sont, pour ainsi dire, des prototypes renfermant une divine efficacité.

2° *R. Schmidt*<sup>a</sup> envisage la mort au péché dont parle Paul comme de nature purement *idéale* et n'exerçant aucune action directe sur l'état moral des croyants. L'apôtre veut seulement dire par là qu'ils apparaissent comme morts en Christ dans l'intuition divine. La participation à la vie du ressuscité seule serait, selon l'apôtre, un fait réel. Mais on ne voit point que Paul fasse dans ce qui suit une pareille distinction entre la mort et la résurrection. Au contraire, il établit un parallèle presque complet entre la communion avec l'une et la participation à l'autre.

3° La mort au péché est envisagée par la plupart comme désignant figurément la résolution que prend le croyant de renoncer désormais au mal. Ce serait le libre engagement par lequel il se consacre à Dieu. Mais saint Paul paraît parler de quelque chose de plus profond, de plus stable, qui « *ne doit pas seulement être, mais qui est* » (comme dit *Gess*). C'est ce qui ressort clairement de la tournure passive : *Vous avez été mis à mort*, 7.4 ; cette expression prouve que Paul pense avant tout à un acte divin accompli sur nous en la personne du Christ, d'abord, (*par le corps du Christ*, puis par contre-coup en la nôtre propre. Il ne s'agit donc pas seulement d'un *acte*,

---

<sup>a</sup>*Paulinische Christologie*, p. 66 et suiv.



mais d'un *état* de la volonté déterminé par un fait accompli en dehors de nous, d'un état auquel notre volonté ne peut se soustraire aussi longtemps que la puissance de la foi s'exerce sur nous.

4° D'autre part, dans le mouvement religieux qui, il y a peu d'années, préoccupait si vivement l'Église, on a essayé de présenter l'effet produit sur le croyant par la mort de Christ comme un fait opéré en nous en quelque sorte magiquement et une fois pour toutes, existant désormais à la manière d'un état physique. L'on a parlé hardiment à ce point de vue d'une *mort du péché*, comme si cette formule était identique à celle de Paul : *la mort au péché*. Nous apprécions l'intention des promoteurs de ce mode d'enseignement ; on voulait ramener l'Église à la pleine réalité de la sanctification chrétienne. Mais on commettait, si nous ne nous trompons, une grave et dangereuse exagération. Ce mirage d'une absolue délivrance qu'on avait fait briller aux yeux de tant d'âmes altérées de sainteté, en s'évanouissant bientôt sous l'empire de l'expérience, a laissé chez plusieurs un désappointement douloureux et même une sorte de découragement. La mort au péché dont parle l'apôtre, est un *état*, sans doute, mais un *état de la volonté*, qui ne subsiste qu'aussi longtemps qu'elle se tient elle-même sous l'empire du fait qui l'a produit et le produit constamment, la mort de Jésus. Comme à chaque instant Jésus lui-même eût pu se soustraire à la mort par un acte de volonté propre ([Math.26.53](#)), ainsi le fidèle peut à tout moment s'affranchir aussi du pouvoir de la foi et renouer le fil de cette vie naturelle qui n'est jamais complètement détruite chez lui.

S'il en était autrement, et que le croyant pût jamais entrer dans la sphère de la sainteté absolue, il ne faudrait rien moins qu'une nouvelle chute, comme celle d'Adam, pour l'en faire sortir. Une fois que le péché aurait été entièrement extirpé du cœur, sa réapparition serait quelque chose de pareil à la résurrection d'un mort. A quel moment de la vie chrétienne, d'ailleurs, placerait-on ce fait moral de la mort du péché ? Au moment de la conversion ? L'expérience de tous les fidèles prouve le contraire. A un

moment postérieur quelconque ? Le Nouveau Testament ne nous enseigne rien de pareil. Il ne s'y trouve pas de nom particulier pour la transformation du converti en saint parfait.

Nous concluons en disant que la mort au péché est, non une cessation absolue du péché à un moment quelconque, mais une rupture décisive de la volonté avec lui, avec ses instincts et ses aspirations, et cela sous l'empire toujours renouvelé de la foi à la mort de Christ *pour* le péché.

L'application pratique de l'enseignement de l'apôtre sur cette. mort mystérieuse qui est à la base de la sanctification chrétienne, me paraît être celle-ci : La rupture du chrétien avec le péché, quoique graduelle dans sa réalisation, est absolue et tranchée dans son principe. Comme, pour rompre réellement avec un ancien ami dont on a subi l'influence malfaisante, les demi-mesures sont insuffisantes, et que le seul moyen efficace est de recourir à une explication franche, suivie d'une rupture complète, qui demeure comme une barrière élevée à l'avance contre toute nouvelle sollicitation, ainsi pour rompre avec le péché il faut un acte décisif et radical, un fait divin s'emparant de l'âme et s'interposant désormais entre la volonté du croyant et le péché. Ce fait *divin* et *humain* s'opère sous l'action de la foi au sacrifice de Christ (Gal.6.14).

### **6.3 Ou ignorez-vous que tous tant que nous sommes qui avons été baptisés en Jésus-Christ<sup>a</sup>, nous avons été baptisés en sa mort ?**

Le ἢ, *ou*, doit, selon le sens ordinaire de la locution : *ou ignorez-vous ?* se paraphraser ainsi : Ou bien, *si vous ne comprenez pas ce que je dis là* (qu'il y a eu chez vous mort au péché), ignorez-vous donc ce que signifiait le baptême que vous avez reçu ? Il pouvait y avoir à Rome bien des fidèles qui avaient été baptisés sans se rendre compte du lien spécial par lequel cet acte les unissait à la mort du Christ, impliquant ainsi leur propre mort au péché. — Le ὅσοι, *quotquot*, est pronom de quantité, et diffère par consé-

---

<sup>a</sup>B et quelques Mnn. et Pères retranchent Ἰησοῦν (*Jésus*).

quent du οἵτινες du v. 2 : « Vous ignorez donc *qu'autant il y a* parmi vous de baptisés, autant il y a d'êtres qui ont fait acte de mort au péché. » Comment cela ? En ce qu'être baptisé au nom de Jésus, c'est être baptisé en sa mort et par conséquent être devenu, dans le sens indiqué plus haut, participant de cette mort. — Le mot βαπτίζεῖν signifiant proprement *plonger, baigner*, plusieurs expliquent ces mots : être baptisé en Christ, en sa mort, dans ce sens : être plongé en lui, en sa mort. Mais comment cette interprétation serait-elle admissible dans les formules analogues : être baptisé *au nom* de Jésus (εἰς τὸ ὄνομα), [Matth.28.19](#) ([1Cor.1.13](#)) ; être baptisé *en Moïse* (εἰς Μωσῆν), [1Cor.10.2](#) ? On ne saurait être plongé dans un nom ou dans une personne telle que Moïse. *Weiss* cite [Gal.3.27](#) ; mais dans ce passage même l'image d'un vêtement est incompatible avec celle de plonger. Le sens de l'expression (βαπτίζεσθαι εἰς est donc : être baptisé *d'eau, en rapport avec* la personne ou le fait indiqué comme régime du εἰς. Le titre de *Christ* est placé, comme v. 1, avant le nom de Jésus, parce que l'idée de la charge messianique prime dans le contexte celle de la personne. Toutefois c'est à tort que le *Vatic.* a supprimé entièrement le nom *Jésus*, qui est en rapport étroit avec le fait de la mort, fortement relevé dans ce qui suit.

L'apôtre fait remarquer que le baptême par lequel ils ont été consacrés à Christ est un acte qui a été célébré en rapport tout spécial avec *sa mort*. En effet, c'est la mort de Jésus pour nous et à notre place, qui, dès que nous la recevons avec foi comme telle, crée le lien vivant par lequel nous appartenons désormais à Jésus. C'est *le prix* auquel il nous a achetés. Là est le point de contact décisif entre sa personne et la nôtre. Pour moi ! On n'entre pas dans sa communion vivante par une autre porte. Et c'est là ce que constate le baptême qui, par le plongement du baptisé dans l'eau et sa disparition momentanée, rappelle la disparition de Jésus dans la tombe à la suite de sa mort pour nous.

La relation logique entre le v. 3 et le v. 2 peut être comprise de deux manières : « Vous êtes morts au péché dans et par votre baptême qui, en

faisant descendre sur vous l'Esprit saint, a opéré la mort du vieil homme » ; ainsi Weiss, Gess, et beaucoup d'autres. Mais le v. 4 ne permet pas d'identifier la mort au péché dont parle Paul au v. 2, avec le fait du baptême ; car le baptême est mis là en parallèle avec l'ensevelissement de Jésus, non avec sa mort ; et, de plus, la mort au péché par l'opération du Saint-Esprit est un fait prolongé, graduel, mais non instantané, comme la mort que désigne l'aoriste ἀπεθάνομεν. Le baptême est par conséquent rappelé ici non comme le *moyen* de la mort au péché, mais comme la preuve visible de la consommation de ce fait ; et le lien entre les v. 2 et 3 est celui-ci : « Il y a eu mort pour vous, comme le prouve votre baptême ; car cette cérémonie, qui est l'image d'un ensevelissement, a été célébrée pour vous en raison de la mort au péché qu'a opérée en vous la foi à la mort de Jésus pour vous » (comp. *Oltramare*). C'est si peu le baptême qui a été pour eux le fait de la mort, que cette cérémonie n'a eu lieu qu'en raison de la mort déjà accomplie (οὖν, *donc*, v. 4), absolument comme l'ensevelissement de Jésus a suivi et prouvé sa mort. Et de cette union à la mort de Jésus est résulté un pas nouveau dans la communion avec lui :

**6.4 Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en la mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi marchions en nouveauté de vie.**

Le sens est : « En conséquence de cette mort à laquelle nous a conduits la foi en sa mort, nous avons été ensevelis avec lui, et cela non pour rester dans la tombe ou pour en ressortir, comme Lazare, afin de revenir à notre vie passée, mais pour pénétrer avec lui dans une vie nouvelle, d'où un retour à notre ancienne vie n'est plus possible. » Le régime *en la mort* ne peut dépendre du verbe : *nous avons été ensevelis*, comme le veulent *Grotius*, *Hofmann*, et d'autres. Comment pourrait-on dire d'un inhumé qu'il est enseveli dans la mort ? D'après la locution analogue du v. 3, le régime *en la mort* ne peut dépendre que du mot : *le baptême* : « le baptême en la mort. » Le substantif (βάπτισμα *baptême*, comme ceux qui proviennent des verbes

en ἰζὼ, a un sens énergique qui lui permet d'avoir un régime, et cela sans qu'aucun article soit nécessaire entre les deux substantifs étroitement unis. La locution : *baptême en la mort*, désigne le baptême (d'eau) comme célébré spécialement en rapport avec la mort de Jésus ; et, quoi qu'en dise *Oltramare*, ce n'est pas sans raison que l'apôtre a omis le pronom αὐτοῦ (*sa*) avec le mot *mort*. Il a voulu laisser la notion de mort dans toute sa généralité, sans doute pour rappeler que notre propre mort est implicitement comprise dans celle de Jésus (voir *Weiss*)<sup>a</sup>.

L'apôtre, en comparant le baptême à un ensevelissement, a-t-il voulu faire allusion à la forme extérieure, du rite baptismal dans l'Eglise primitive ? Cela paraît évident, et l'on doit conclure de ce passage que la forme normale du baptême primitif était l'immersion complète. Mais, d'autre part, on ne saurait admettre que cette forme ait été habituellement pratiquée. Comment se représenter que les trois mille croyants baptisés le jour de la Pentecôte l'aient, été de la sorte ? Il eût fallu pour cela un temps trop considérable et des préparatifs tout particuliers. On doit donc penser que dans la pratique, et même dès le temps de Jean-Baptiste, la forme fut simplifiée, que le baptisé descendait dans l'eau jusqu'à mi-jambe et que le baptisant répandait sur sa tête l'eau dont il avait rempli le creux de ses mains, de manière à *figurer* une immersion complète. Si dans le passage [Marc.7.4](#) la leçon καὶ κλιβῶν, *et les lits* (divans), est authentique, comme semble le prouver le témoignage des deux plus anciennes versions, ce fait prouverait bien qu'il faut se garder de trop insister sur le sens de *plonger* et par conséquent sur l'idée d'immersion totale à attacher au terme de baptiser ; comp. également [1Cor.10.1-2](#). Mais, quelle que fût la forme usuelle du

---

<sup>a</sup>Nous nous rappelons un fait qui prouve combien ces paroles de l'apôtre, en apparence si mystérieuses, s'expliquent aisément à la lumière des vives expériences de la foi. M. le missionnaire Casalis nous racontait qu'il interrogeait un jour un Béchuana converti sur le sens d'un passage analogue à celui qui nous occupe ([Col.3.3](#)). Celui-ci lui dit : « Bientôt je serai mort et l'on m'entertera dans mon champ. Mes troupeaux viendront paître au-dessus de moi. Mais je ne les entendrai plus et je ne sortirai pas de ma tombe pour les saisir et les ramener avec moi dans le sépulcre. Ils me seront étrangers, comme moi à eux. Voilà l'image de ma vie au milieu du monde, depuis que j'ai cru en Christ. »

baptême, la descente dans l'eau représentait toujours une immersion, et par conséquent un ensevelissement, et la sortie de l'eau une résurrection. Comme l'ensevelissement est la constatation définitive de la réalité de la mort et la rupture du dernier lien entre l'homme et sa vie terrestre, de même le baptême du croyant constate publiquement sa mort au péché impliquée dans sa foi et sa rupture radicale avec son ancienne vie mondaine et égoïste.

De cette mort au péché impliquée dans la foi et constatée par le baptême résulterait déjà l'impossibilité du *demeurer dans le péché* (v. 1). Mais l'impossibilité morale de ce maintien de la vieille vie devient plus évidente encore par un second fait subséquent. C'est l'entrée dans une vie nouvelle, conséquence morale nécessaire de l'union avec Christ contractée par l'appropriation de sa mort. Non seulement nous avons été ensevelis avec Christ, mais nous l'avons été comme lui, c'est-à-dire afin de ressusciter. Le ἵνα, *afin que*, est le mot essentiel et central du verset. Un mort ordinaire descend dans la tombe pour y rester ; mais quand on est *enseveli avec Christ*, on est enseveli avec un mort qui est désormais un ressuscité, et un tel ensevelissement ne peut être que le passage à une résurrection procédant de la sienne. Or, voilà ce qui achève de rendre impossible un retour à la vie ancienne. Non seulement on s'est dépouillé de sa vie précédente, mais on en a revêtu une nouvelle, de nature supérieure, ce qui empêche absolument la continuation de l'ancienne. Comme Christ a donné sa vie *pour la reprendre* (Jean.10.17-18), ainsi le croyant ne renonce à sa vie de péché que pour en recevoir de lui une toute nouvelle et toute différente. — Paul connaissait par expérience cette situation tout à la fois de mort et d'attente de la vie que signale le ἵνα, *afin que*, de ce verset. C'est celle où nous le voyons placé Act.9.8-9, entre la mort qu'il avait d'abord trouvée dans sa foi nouvelle et le baptême suivi bientôt de la résurrection par le Saint-Esprit. C'est également la position où nous voyons les pénitents de la Pentecôte au moment où saint Pierre leur dit : « Soyez baptisés pour le pardon des péchés, et

vous recevrez le Saint-Esprit. » Ce que la résurrection a été pour Christ, le renouvellement par le Saint-Esprit, qui dans les conditions normales est lié au baptême, l'est pour les croyants. Et c'est là la suprême garantie du fait moral énoncé au v. 2. Si nous n'étions *que morts*, on pourrait supposer encore la possibilité d'une résurrection à la vieille vie. Mais si, morts, nous avons reçu une vie supérieure, c'en est fait de tout retour à l'ancienne. — La conjonction ὡσπερ, *précisément comme*, n'indique qu'une analogie, une ressemblance. Le v. 5 fera comprendre la nécessité interne sur laquelle repose cette ressemblance. — L'expression : *d'entre les morts*, rappelle l'état de mort au péché dans lequel le croyant reçoit le baptême et qui fraie la voie à sa résurrection spirituelle. — *La gloire du Père par laquelle* Christ a été ressuscité, n'est pas le déploiement de sa puissance, isolée des autres attributs divins ; c'est, comme d'ordinaire, celui de toutes les perfections de Dieu réunies. Toutes, elles ont concouru à ce grand fait, chef-d'œuvre de la révélation de Dieu sur la terre, de la justice comme de la miséricorde, de la sagesse comme de la sainteté. Déjà en parlant de la résurrection de Lazare, Jésus disait à Marthe : « Tu verras *la gloire de Dieu* » Il s'agit ici de quelque chose de plus grand, de la résurrection *du Fils* ; aussi Paul dit-il ici : par la gloire *du Père*. — En parlant des fidèles, l'apôtre ne fait pas ressortir, comme pour Christ lui-même, le fait de leur résurrection ; il indique uniquement la conséquence de ce fait, la vie nouvelle qui en résulte : *que nous marchions en nouveauté de vie*. C'est qu'il a toujours en vue sa déclaration du v. 2. L'impossibilité de la continuation de la vie ancienne résulte de la vie nouvelle à l'état de réalisation, plutôt que de l'acte momentané par lequel on y entre. Mais il y a là une lacune, qui sera comblée au v. 5. — Le terme de περιπατεῖν, *marcher*, est fréquemment chez Paul l'image de la conduite morale. — L'expression *nouveauté de vie*, au lieu de *vie nouvelle*, met fortement en relief la qualité par laquelle cette vie exclut l'ancienne. Les moindres formes de style sont toujours strictement déterminées chez Paul par la pensée principale.

*Le baptême des enfants.* — Ce rite n'est évidemment pas *supposé* dans ce passage. Car le baptême est placé *entre* la foi (avec la mort au péché par la foi) et le renouvellement par le Saint-Esprit. Le baptême des adultes était celui qui, par la nature des choses, convenait à la première génération de croyants, puisque les parents devaient appartenir à l'Église avant qu'il pût être question d'y introduire en général les enfants. Mais le baptême des enfants est-il *exclu* par notre passage ? Cette forme n'a-t-elle pas pu surgir légitimement, lorsque, les circonstances ayant changé, la vie de famille fut devenue un élément intégrant de celle de l'Église ? C'est là une question qu'il n'est pas possible d'examiner sans briser le cadre de l'exégèse. *Gess* ne craint pas de dire : « Sans le baptême des enfants, l'état déplorable dont nous sommes les témoins serait aggravé encore. »

#### **6.5 Car si nous sommes devenus participants [de Christ] par la ressemblance de sa mort, nous serons aussi participants de sa résurrection ;**

L'apôtre avait parlé au v. 4 de la vie nouvelle du fidèle, sans indiquer le fait par lequel il passe, de la mort au péché, à cette vie : supérieure. Il supplée maintenant à cette omission. « Oui : vie nouvelle ; car le fidèle, après avoir participé à la mort de Jésus, participe aussi à sa résurrection. » — On a compris la construction de chacune des deux propositions de ce verset de bien des manières. *Bisping* a proposé de faire de τοῦ θανάτου, *de la mort*, le complément non de τῷ ὁμοιώματι (*la ressemblance*), mais de σύμφοιτοι (*participants*), en prenant τῷ ὁμοιώματι comme régime adverbial, destiné à indiquer le *mode* de cette participation : « Si nous avons été faits participants de la mort *en ressemblance*. » Cette construction donnerait le moyen d'établir un parallélisme exact entre les deux propositions du verset puisque le génitif τῆς ἀναστάσεως, *de la résurrection*, dépendrait, dans la seconde proposition de σύμφοιτοι (*participants*), absolument comme τοῦ θανάτου (*de la mort*) de ce même adjectif, dans la première. Mais on sent facilement combien cette construction est dure et presque barbare. Aussi n'a-t-elle point été admise. Le complément *de la mort* dépend naturelle-



ment de τῷ ὁμοιώματι, *la ressemblance*, comme le reconnaissent presque tous les interprètes. cette *ressemblance de la mort* peut consister soit dans le baptême en tant que représentant figurément la mort de Christ, soit dans notre mort au péché en tant que reproduisant spirituellement la mort de la croix. Le second sens est certainement préférable ; car nous avons vu que le baptême est aux yeux de Paul la représentation non de la mort, mais de l'ensevelissement de Christ. — Faut-il faire dépendre ce régime de γεγόναμεν : *nous avons été faits participants par la ressemblance de sa mort*, ou de σύμφυτοι, *nous avons été faits participants de la ressemblance de sa mort* ? Chrysostome, Mélanch., Meyer, Phil, Oltram., etc., préfèrent cette seconde construction ; Lüther, Calvin, Tholuck, Fritzsche, Gess, Weiss, adhèrent à la première. Le régime de σύμφυτοι dans ce cas est sous-entendu ; c'est αὐτῷ : « Unis à lui, Christ, par la ressemblance de sa mort. » L'ellipse de ce pronom s'explique facilement par l'expression précédente : « Nous avons été ensevelis *avec lui*, » v. 4 ; elle se retrouve évidemment au v. 6 (συνεσταυρώθη, *a été crucifié avec*). Il me paraît bien dur de faire de τῷ ὁμοιώματι, *la ressemblance*, le régime de σύμφυτοι : unis ou participants à la ressemblance. On s'unit, on participe à un objet concret, non à une notion abstraite comme celle de la ressemblance. — Le terme σύμφυτος (dans le grec classique très fréquemment συμψύης), provient du verbe συμψύω, *naître, croître ensemble*. Il peut signifier *inné*, ou *homogène*, ou *organiquement uni*, partageant la même vie, la même croissance, les mêmes phases d'existence. Ce dernier sens est ici le seul applicable : *organiquement unis* à Christ de manière à reproduire en nous les deux grandes phases de son existence, sa mort et sa résurrection. Pas une mort au péché, dans l'Eglise de Christ, qui ne soit d'avance renfermée dans sa mort ; pas une résurrection spirituelle, au sein de l'Eglise, qui ne soit la reproduction de sa résurrection. Remarquons (nous retrouverons ce trait dans la suite de ce morceau) que le fait de la participation à la mort est mis au passé : « *nous sommes devenus participants...*, tandis que celui de la participation à la résurrection est indiqué au futur : *nous serons participants...* Plusieurs

Pères ont conclu de ce changement de temps que, dans ces derniers mots, l'apôtre voulait parler de la résurrection *future*, de la glorification corporelle des croyants. Mais cette idée est sans relation avec le contexte, dominé tout entier par le rapport à l'objection du v. 1 (la relation du croyant avec le péché). Cette expression désigne donc uniquement la résurrection spirituelle du croyant. Le contraste signalé entre le passé et le futur doit s'expliquer tout différemment. C'est le futur de la conséquence logique. Une fois que le premier des deux faits *a eu lieu*, le second *doit suivre*. Nous commençons par nous unir avec la personne du Christ mourant, par la foi à ce mystérieux : *lui pour moi*, qui fait le fond de l'Évangile ; puis de cette union résulte la communication de sa personne ressuscitée, le : *lui en moi*. M. Gess fait de τῷ ὁμοιώματι un datif de but : « Nous avons été unis à lui pour la ressemblance de sa mort, » pour y être rendus conformes (Phil.3.10). Mais dans le v. 2, le fait de notre mort au péché est présenté comme déjà accompli dans celui de la foi.

La locution ἀλλὰ καὶ, qui lie les deux propositions du verset, pourrait se rendre par : *eh bien donc aussi !* Le second fait apparaît comme une joyeuse conséquence du premier. — Le génitif τῆς ἀναστάσεως, *de la résurrection*, ne saurait dépendre du verbe ἐσόμεθα, *nous serons* : « nous serons de la résurrection, » pour dire : nous y aurons part (dans le sens des locutions : *être de la foi, de la loi*). Car le terme de résurrection ne désigne pas la résurrection en général, mais celle de Christ. Meyer et Philippi, conséquents avec leur explication de la première proposition, suppléent ici le datif τῷ ὁμοιώματι : « Comme nous avons participé à la ressemblance de sa mort, nous participerons aussi à la ressemblance de sa résurrection. » cette ellipse n'est pas impossible ; mais elle rend la phrase très lourde. Après la construction que nous avons adoptée dans le premier membre, il est plus simple : de sous-entendre uniquement σύμφοροι dans le second, en faisant dépendre directement de cet adjectif le génitif τῆς ἀναστάσεως, *de la résurrection* : « Eh bien ! nous serons aussi participants de sa résurrection ! »

L'omission du τῷ ὁμοιώματι, à *la ressemblance*, dans la seconde partie du verset, est intentionnelle, et l'ellipse par laquelle on l'explique ordinairement repose sur une erreur, non seulement de grammaire, mais de sens. La mort au péché a bien lieu sans doute à la ressemblance et sur le modèle de la mort de la croix ; mais la vie nouvelle que reçoit le fidèle n'est pas une ressemblance de celle de Christ. C'est cette vie elle-même qu'il lui communique par son Esprit. « Et je vis, non plus moi, mais Christ en moi » (Gal.2.20). « Parce que je vis, vous vivrez aussi » (Jean.14.19). Ainsi se motive naturellement le retranchement du : à *la ressemblance de*, dans la seconde proposition.

## 2° Versets 6 à 11.

Cette démonstration sommairement donnée v. 3-5 devait être développée ; c'est ce que fait Paul dans le passage suivant, v. 6-11. La première proposition du v. 5 est expliquée dans v. 6-7 ; la seconde dans v. 8-10 ; le verset 11. Il résume le tout, et cela sous forme exhortative, de manière à former la transition à l'application parénétique, v. 12-14.

**6.6 comprenant ceci, que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit détruit, pour que nous ne servions plus le péché.**

Pourquoi introduire tout à coup la notion de la *connaissance* dans une relation que le v. 5 semblait avoir posée comme objectivement nécessaire ? Ce phénomène est d'autant plus remarquable qu'il se reproduit au v. 8 dans le πιστεύομεν, *nous croyons*, au v. 9 dans le εἰδότες, *sachant que*, et même dans le λογίζεσθε, *estimez que*, (v. 11). Meyer, Weiss, Oltramare, pensent que l'apôtre veut confirmer ici par l'expérience subjective du fidèle la vérité qui vient d'être exposée comme objectivement fondée en soi sur la mort de Christ : « Nous sommes morts en Christ et participants de sa vie, ce dont nous ne saurions douter, puisque nous en avons déjà fait

l'expérience. » Mais il ne faut pas oublier que le participe γινώσκοντες, *comprenant*, s'appuie sur le verbe futur ἐσόμεθα, *nous serons*, et qu'il ne peut par conséquent désigner comme objet d'expérience passée le même fait que le verbe *nous serons* présente comme à venir. *Philippi* serait donc mieux fondé à trouver dans ce participe l'indication d'une conséquence morale à tirer : « Et à mesure que ce : *nous serons*, de v. 5<sup>b</sup> se réalisera en nous, nous connaissons par expérience que... »

fg Seulement le participe présent *comprenant* ne saurait être l'équivalent d'un futur καὶ γινώσόμεθα, *et nous connaissons*. La relation entre le participe *comprenant* et le verbe *nous serons* (v. 5<sup>b</sup>) est, comme le dit *Gess*, celle d'une condition morale : « Notre participation à la résurrection de Christ n'a pas lieu à la manière d'un procédé naturel et physiquement nécessaire. Il faut, pour qu'un pareil fait s'accomplisse en nous, une coopération morale de notre part. » Or cette coopération suppose naturellement une *connaissance* ; celle du chemin (v. 6) et celle du but (v. 8). Le fidèle doit comprendre que le but de Dieu en crucifiant le vieil homme est de le faire périr tout à fait afin de le remplacer par la vie du ressuscité, et, entrant dans cette pensée divine, il travaille activement à la réaliser ; autrement elle resterait stérile. Cette notion de la connaissance subjective indispensable, renfermée dans les mots : *comprenant ceci*, était déjà exprimée par le ἵνα, *afin que*, du v. 4. Tout ce morceau, à commencer par le mot : *Où ignorez-vous que... ?* du v. 3, renferme un appel tacite à l'intelligence et à la conscience chrétiennes des membres de l'église de Rome, afin de les stimuler à se rendre bien compte des conséquences pratiques de leur foi nouvelle ; comp. l'exhortation v. 12-14, et l'expression significative : « à cause de la faiblesse de la chair » (v. 19).

L'expression : *notre vieil homme*, désigne la nature humaine telle que l'a transmise à sa postérité celui en qui elle était primitivement concentrée tout entière ; l'Adam déchu, dominé par l'amour-propre, tel qu'il réapparaît dans chaque moi humain qui vient au monde. Cette nature gâtée porte

le nom de *vieille* au point de vue du croyant qui en possède déjà une nouvelle. — Ce vieil homme, ce moi qui obéit instinctivement à la convoitise, à la recherche du plaisir et à la crainte de la douleur, *a été crucifié* chez le fidèle ; il l'a été en la personne du Christ crucifié, comme l'indique le σύν (*avec*) dans le verbe συνεσταυρώθη. Jusqu'à l'heure où la foi au crucifié s'est emparée d'un pécheur, il jouit d'une grande indépendance dans sa vie de péché, et, si sa conscience fait entendre des réclamations, son cœur lui représente ses fautes comme des faiblesses excusables et inévitables. Mais dès que, par la foi, l'homme a contemplé en Christ crucifié la victime qui souffre et meurt pour ses péchés, tout est changé ; cette recherche du moi qui s'exerçait sans gêne est frappée d'une sentence de mort ; ses efforts pour se satisfaire elle-même sont arrêtés tout court. Elle est taxée de nature gâtée sur laquelle repose le déplaisir de Dieu et qui n'a plus le droit de vivre. C'est là la crucifixion morale du vieil homme, qui provient uniquement de la foi au Christ crucifié.

Le but de cette crucifixion intérieure est *la destruction du corps de péché*. Il doit y avoir une différence complète entre ce second fait, indiqué comme but, et le précédent. En premier lieu, le crucifiement, la sentence de mort prononcée sur le vieil homme, la rupture de la volonté avec lui, est un fait qui, lors même qu'il doit se répéter et se confirmer chaque jour, n'en est pas moins accompli une fois pour toutes (comp. l'aoriste συνεσταυρώθη), tandis que la destruction du corps du péché est une conséquence qui ne se produit que progressivement. Ensuite, ce que l'apôtre appelle *corps du péché* est quelque chose de tout différent du vieil homme. Autrement il y aurait tautologie entre ces deux propositions. Faut-il entendre par là, avec plusieurs interprètes, le corps dans le sens propre ? L'apôtre verrait donc dans le corps le *principe* du mal, inhérent à notre nature humaine. Mais la suite prouve qu'il n'envisage nullement le péché comme provenant du corps et inséparable de lui ; car au v. 13 il réclame le corps et ses membres pour le service de Dieu et les présente comme devant devenir

des *instruments de justice*. Il en est de même [2Cor.4.10-12](#), où la vie de Jésus est représentée comme se déployant dans *le corps*, dans *la chair mortelle* des fidèles, et devenant l'organe de cette vie céleste. L'apôtre envisage si peu la nature corporelle comme la cause du péché, que [2Cor.7.1](#) il oppose aux souillures de la chair celles *de l'esprit*. Et en cela il est parfaitement d'accord avec le Seigneur qui, [Math.15.19](#), déclare que « c'est *du cœur* que procèdent les pensées mauvaises, les meurtres, les impuretés, les vols, les faux témoignages et les blasphèmes. » Le fait même de la réelle incarnation du Seigneur Jésus-Christ, tel qu'il est enseigné par Paul, [Rom.8.3](#) (voir à ce passage), suffit pour réfuter l'opinion d'après laquelle le corps serait envisagé par lui comme le principe du péché. Ces considérations ont conduit plusieurs interprètes (*Calv., Olsh., J. Müller, Phil., Baur, Hodge., Oltram., Moris.*) à prendre ici le mot *corps* au sens figuré. Il désignerait le péché lui-même comme une lourde *masse* ou bien comme un *organisme*, un *système* de penchants mauvais, qui retient l'âme sous son joug. Le complément *du péché* serait un génitif d'apposition. On comprendrait bien dans ce sens que Paul réclamât la destruction du *corps du péché*, puisque ce corps serait le péché lui-même. Mais il est impossible de concilier ce sens avec les v. 12 et 13, où Paul, faisant l'application de notre passage, parle évidemment de la consécration sainte du *corps*, en prenant ce terme dans le sens propre. Il serait d'ailleurs difficile de ne pas voir dans ce cas une tautologie entre cette proposition et la précédente. Il reste une troisième explication que l'on trouve avec diverses nuances chez *Meyer, Théodoret, Beng., Thot., Rück., Hofm., Weiss*, et d'après laquelle le génitif *du péché* est envisagé comme complément de possession : le corps en tant que servant d'instrument au péché. Ce sens, malgré les objections d'*Oltramare*, est certainement celui qui répond le mieux à la pensée de l'apôtre. Il ne s'agit pas du corps en lui-même, mais du corps en tant qu'agent habituel et indispensable du péché. *Gess* ajoute à cette explication l'idée de la transmission du péché par l'intermédiaire des dispositions corporelles héréditaires. Il est certain que dès le début de l'existence il y a entre le corps et l'âme un rapport étroit en

vertu duquel ces deux éléments agissent et réagissent incessamment chacun sur la formation de l'autre. Mais rien n'indique cependant que Paul pense ici à cette relation. — Le verbe καταργεῖν, que nous traduisons par *détruire*, signifie proprement : *priver de la puissance d'agir* ; d'où : *rendre oisif, inutile*, comme Luc.13.7; Rom.3.3 ; puis même *annuler, faire cesser, détruire*, comme 1Cor.6.13; 13.8,10; Eph.2.15 etc. Ni le sens de *rendre inactif*, ni celui de *détruire* ne pourraient s'appliquer au corps, si par ce mot il fallait entendre l'organisme physique en lui-même. Mais, nous l'avons vu, l'apôtre ne parle pas du corps, comme tel ; c'est le corps en tant qu'agent du péché qu'il a en vue. Du corps, dans cette relation spéciale, il déclare qu'il doit être ou *réduit à l'inaction*, ou même *détruit*. On comprend que dans cette application les deux sens du mot καταργεῖν reviennent à peu près au même. Cependant, la traduction *détruit* rend probablement mieux la pensée. Le corps est détruit comme instrument de péché, afin qu'un autre le remplace comme organe de la justice (v. 13). — La relation avec la proposition précédente est celle-ci : la volonté mauvaise qui se satisfait au moyen du corps, étant condamnée, sacrifiée, crucifiée, le corps cesse, dès que cette sentence se réalise, de servir le péché et reste là comme un serviteur sans maître.

La troisième proposition énonce le but final de ce travail intérieur. Un troisième sujet apparaît : *nous*, ἡμεῖς ce pronom désigne la personnalité elle-même, le moi dans son essence, comme conception divine : à la fois différent et du *vieil homme*, l'élément pécheur originaire personnifié, et du *corps du péché*, le corps qui a été jusqu'ici l'agent de la volonté gâtée de ce moi. Une fois que le maître a été crucifié, et que le corps du péché, son serviteur, a été affranchi de son obéissance, le vrai moi (la personnalité morale dans son essence) est affranchi et libre de se consacrer lui-même et d'employer le corps à un nouvel emploi. L'apôtre fait sentir la vérité de cette situation par un exemple tiré de la vie commune.

### **6.7 Car celui qui est mort est justement affranchi du péché.**

Un très grand nombre d'interprètes, depuis *Erasme* jusqu'à *Tholuck*, de *Wette*, *Philip.*, *Hodge*, *Gess*, *Moris.*, etc., prennent le participe ὁ ἀποθνήσκων, *celui qui est mort*, dans le sens figuré : mort en Christ, mort au péché; comp. les expressions semblables dans les v. 9 et 8. Mais ces interprètes se divisent ensuite sur le sens du terme δεδικαίωται, *est justifié*; les uns l'appliquant à l'affranchissement de la *coulpe* et du châtement (*Hodge*, *Gess*, *Morison*), conformément au sens ordinaire du mot *justifier* chez Paul; les autres l'appliquent ici à l'affranchissement de la *puissance* du péché, dans ce sens que celui qui est mort au péché n'est plus soumis à l'empire du mal, ne lui doit plus obéissance comme à son maître. Mais ni l'un ni l'autre de ces deux sens ne peut satisfaire. Le premier nous ramènerait au sujet déjà épuisé de la justification, surtout si, comme *Gess*, on fait dire ici à Paul que « celui-là seul qui est mort, au péché peut être justifié, » ce qui aboutirait, malgré toutes les précautions que prend cet auteur, à ce résultat : que la sanctification est le principe de la justification, puisque la mort au péché appartient certainement déjà, dans la pensée de Paul, à la sanctification chrétienne, qu'elle en est même l'acte fondamental (d'après v. 1-5). L'autre sens conviendrait mieux à certains égards, car il est plus conforme au contexte. Ce qui s'y oppose, c'est que le participe ὁ ἀποθνήσκων, *celui qui est mort*, n'étant accompagné d'aucune détermination, s'entend plutôt dans le sens propre, et puis surtout qu'au verset suivant, quand l'apôtre prend ce mot au sens spirituel, il l'indique expressément en ajoutant les mots σὺν Χριστῷ, *avec Christ*. Il est donc plus naturel de voir ici une sentence empruntée à la vie ordinaire et d'appliquer l'expression : *celui qui est mort*, à un mort quelconque. On doit, dans ce cas, donner au mot δικαιοῦν, *justifier*, un sens un peu différent de son sens dogmatique ordinaire chez Paul; car le domaine auquel il est appliqué ici est tout différent, et l'on est de plus autorisé à cette légère modification par le régime inusité formé avec la préposition ἀπό. Un homme mort, veut dire l'apôtre, n'a plus de corps à mettre au service du péché; il est donc légitimement dispensé de l'accomplir. Représentez-vous un esclave mort; son maître aura beau lui



ordonner de voler, de mentir, de tuer. Il aura le droit de répondre : Je ne puis pas ; ma langue, ma main, mes pieds ne m'obéissent plus. Comment donc serait-il tiré en compte pour son refus de service ? C'est dans ce sens que le proverbe grec disait : νεκρὸς οὐ δάκνει, *un mort ne mord pas*. — Telle est la position du fidèle après que le crucifiement de sa volonté propre (de son *vieil homme*) a réduit à l'impuissance son *corps de péché* (v. 6). il n'a plus de corps pour servir le vieil homme, qui vit encore, mais qui ne règne plus sur la volonté et par elle sur le corps. Le verbe δικαιοῦσθαι, *être justifié*, signifie dans cette relation : être affranchi de plein droit, après avoir rempli toutes les conditions légales. En effet, le refus du corps de servir ultérieurement le péché est légitimé par le fait que le péché a reçu en Christ son juste salaire. Paul dit lui-même 8.13 : « Vous n'êtes plus redevables à la chair. » La notion de *légitimité* est renfermée dans le mot δικαιοῦν, celle de *libération* dans la préposition ἀπό, *de*. — En prenant le terme ὁ ἀποθνήσκων dans le sens littéral que nous venons de lui donner, on en a restreint parfois l'application au malfaiteur qui, en subissant le supplice mérité, a effacé son crime et ne peut plus être recherché pour la faute pour laquelle il a subi sa peine. Mais le terme : *celui qui est mort*, est trop général pour comporter une application aussi spéciale, et, de plus, la sentence ainsi comprise rentrerait dans le sujet de la justification.

Une fois la volonté égoïste crucifiée en Christ et le corps, son organe, réduit à l'inactivité, la personnalité morale du croyant ne saurait demeurer oisive ; le corps lui-même réclame un emploi nouveau. Nous avons déjà vu au v. 4 que, si le croyant consent à mourir, c'est, comme Christ, afin de ressusciter. Cette relation d'idée, déjà indiquée v. 4 et 5, est développée maintenant, v. 8-10. C'est le côté positif de la sanctification, la vie, complément nécessaire de son côté négatif, la mort.

**6.8 Or, si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons<sup>a</sup> aussi avec lui<sup>b</sup>, 9 sachant que Christ, après être ressuscité des morts, ne meurt plus ; la mort ne domine plus sur lui. 10 Car, quant à ce qu'il est mort, il est mort une seule fois au péché ; et quant à ce qu'il vit, il vit à Dieu.**

Le δέ, *or*, indique le progrès à faire, de la participation à la mort de Christ à la communion de sa vie ; ce δέ correspond au ἀλλὰ καί, v. 5. La participation à la mort est mentionnée comme un fait accompli, impliqué dans celui de la foi (*nous sommes morts avec lui* ; comp. 5<sup>a</sup> ), tandis que la participation à la vie est indiquée comme un fait à *venir* : *nous vivrons aussi avec lui*. Voilà pourquoi, tandis que la première est déjà un objet d'expérience, la seconde est présentée comme un objet de foi : πιστεύομεν, *nous croyons*. Au moment du baptême, le baptisé a la mort au péché derrière lui, et la vie en Christ devant lui : c'est l'œuvre du Saint-Esprit, la sanctification avec son progrès journalier. Elle est désignée par le terme *vivre avec Christ*, συζῆν αὐτῷ, parce qu'elle consiste dans l'appropriation de la vie sainte du ressuscité qui vient combler le vide formé en nous par le renoncement à notre vie propre. Cette pentecôte individuelle et journalière répond dans l'existence du croyant à la vie de glorifié du Seigneur Jésus.

Verset 9. La ferme attente de la participation à la vie de Christ repose sur la connaissance d'un fait positif : εἰδότες, *sachant bien que*. Ce fait est celui de la vie impérissable du Seigneur ressuscité ; il ne meurt pas une seconde fois. Dès que nous sommes unis à lui par la communion de sa mort, nous avons également part à cette vie que la mort ne peut plus atteindre. On voit sans peine la relation logique entre cette tournure négative : *ne meurt plus*, et la question posée au v. 2 : « Nous qui sommes morts au péché, comment y vivrons-nous encore ? » Il n'y a pas de retour à la vie terrestre pour Jésus ressuscité ; comment y aurait-il pour nous un retour à la

<sup>a</sup>C K P : συζησωμεν (*que nous devons vivre*), au lieu de συζησομεν (*que vous vivrons*).

<sup>b</sup>D E F G H. Syr<sup>sch</sup> : τῷ Χριστῷ (*avec Christ*), au lieu de αὐτῷ (*avec lui*).

vieille vie, une fois que nous partageons sa vie de ressuscité? — Les derniers mots du v. 9 forment une proposition indépendante. Cette rupture de la construction donne à l'idée plus de relief. Une fois le moment passé où il a été permis à la mort d'étendre sur lui son sceptre, il est affranchi pour toujours de son pouvoir.

Verset 10. La première proposition du verset explique la raison qui a permis à la mort de régner sur lui un moment; la seconde indique le motif pour lequel ce fait ne saurait se renouveler. — On peut faire des deux pronoms ὅ, *ce que*, soit une locution déterminative : *en ce que, pour autant que*, soit un objet direct des deux verbes : *ce qu'il est mort, ce qu'il vit*. Car en grec on peut dire : mourir une mort, vivre une vie; comp. Gal.2.20. Ce parallèle et le sens lui-même nous paraissent décider en faveur de la seconde construction. La première indiquerait un pouvoir de la mort *partiel*, ce qui n'est point naturel dans le contexte, qui exige plutôt la notion d'un pouvoir *momentané*. Ce pouvoir est expliqué par le régime τῆ ἁμαρτίας, *au péché*. La cause de la mort, de Jésus a été la relation qu'il a dû soutenir ici-bas avec le péché. Cette relation ne peut être celle de la rupture avec le péché qu'il a réalisée durant sa vie, dans un sens analogue à celui du v. 2 (ainsi *Oltramare*). L'adverbe ἐφάπαξ, *une seule fois, en une fois*, ne convient pas à ce sens, à moins qu'on ne restreigne l'application de ce terme au moment même de la mort de Jésus, comme le font *Meyer* et *Hofmann*. Mais on est obligé dans ce cas de prendre le verbe ἀποθνήσκειν, *mourir*, dans deux sens différents : mourir au péché et mourir à la vie. Le seul sens possible me paraît être celui de *Grotius, Olshausen, etc.* : Il est mort pour *expier* le péché, sens auquel se rattache tout naturellement celui de *Chrysostome, Calvin, etc.* : et pour le *détruire*. La mort de Jésus a été consacrée à l'expiation et à la destruction du péché. Sans le péché, il n'aurait pas été tenu de mourir. Mais ce moment où par sa mort il a subi ce qu'exigeait sa tâche relativement au péché, a été court et reste unique. C'est ce qu'indique le terme ἐφάπαξ, *une seule fois, une fois pour toutes*. Jamais une pareille crise

ne se renouvellera ; comp. Hébr.7.27 ; 9.12,26,28 ; 10.10 ; 1Pier.3.18. On voit par ce : *une seule fois*, que la mort de Jésus occupe une place à part dans son œuvre et ne doit pas être envisagée uniquement comme le point culminant de sa vie sainte.

Une fois cette tâche accomplie, Jésus ne doit plus rien au péché, et sa vie nouvelle peut se déployer sans entraves, comme organe de celle de Dieu. *Vivre à Dieu*, c'est vivre uniquement pour le manifester et le servir, sans avoir à se soumettre désormais à certaines obligations imposées par un principe contraire. Le sens de cette expression est, comme dit Meyer, exclusif : à Dieu *uniquement*. Car sur la terre il vivait déjà pour Dieu. Jésus glorifié ne vit et n'agit que pour déployer dans le cœur des hommes par le Saint-Esprit la vie de Dieu devenue sa vie, la vie éternelle ; comp. Jean.17.2 : « Selon que tu m'as donné puissance sur toute chair, afin que je donne la vie éternelle à tous ceux que tu m'as donnés. » C'est ainsi qu'il sert et glorifie Dieu.

Comme Christ, entré dans cette vie et cette activité célestes, ne revient plus en arrière, ainsi le fidèle, mort au péché et, en Christ, vivant à Dieu, ne doit pas revenir à son ancienne vie de péché. Le v. 11 tire expressément cette conclusion, attendue depuis le v. 8 et préparée dans les v. 9 et 10.

**6.11 Ainsi vous aussi, considérez-vous vous-mêmes comme étant<sup>a</sup> morts au péché et vivants à Dieu en Christ Jésus, notre Seigneur<sup>b</sup>.**

Le οὕτω, *ainsi*, indique la conséquence à tirer de la conformité entre le cas des fidèles et celui de Jésus. — *Vous aussi* : vous, tout comme lui. — λοφίζεσθε ; *supputez, considérez*, est évidemment un impératif, non un indicatif ; comp. les impératifs suivants, v. 12 et 13. L'apôtre veut dire : En conséquence de ce que vous contemplez en Jésus, voici le point de vue au-

<sup>a</sup>Le verbe εἶναι est placé par T. R. et K L P après νεκροὺς μὲν ; par ⋈ B C après εαυτοὺς ; ce mot est retranché par A D. E F G It.

<sup>b</sup>A B D E F G omettent les mots τῷ κυρίῳ ἡμῶν (*notre Seigneur*), que lit T. R. avec ⋈ C K L P.

quel vous devez désormais vous placer quand vous vous envisagez vous-mêmes. Il ne faut plus vous voir tels que vous êtes naturellement : esclaves du péché, morts à Dieu. Il faut vous envisager tels que vous êtes en Christ, comme je viens de vous l'exposer : morts au péché, vivants à Dieu. En dehors et au-dessus du vieil homme qui vit encore, le croyant possède un moi nouveau, un avec le Christ qui vit déjà en lui ; ce moi a rompu avec le péché, il est sincèrement consacré à Dieu. Voilà l'être qu'il doit envisager désormais comme son vrai être ; il doit, en conséquence, le substituer incessamment à son moi naturel, renié une fois pour toutes au pied de la croix, mais toujours empressé à revivre. C'est là le secret divin de la sanctification chrétienne, qui la distingue profondément de la simple moralité naturelle. Celle-ci dit à l'homme : Deviens ce que tu dois être. Celle-là dit au croyant : Deviens ce que tu *es* (en Christ). Elle met ainsi à la base du travail moral un fait positif auquel le fidèle peut revenir et recourir de nouveau à chaque instant. Et c'est là la raison pour laquelle son travail ne se perd pas en une stérile aspiration et n'aboutit pas au découragement. On ne se sépare pas peu à peu du péché. On rompt avec lui en Christ une fois pour toutes. On se place par un acte décisif de la volonté dans la sphère de la sainteté parfaite ; et c'est en dedans de celle-ci que s'opère le travail de la sanctification, le renouvellement graduel de la vie personnelle. Ce second paradoxe de l'Évangile, la sanctification par la foi, repose sur le premier, la justification par la foi.

Après avoir indiqué au croyant la manière dont il doit s'envisager lui-même en vertu de son union avec Christ, l'apôtre l'invite à ne pas laisser cette position nouvelle à l'état de simple théorie, mais à la faire passer dans sa vie réelle, à en faire sa vie de tous les moments. Comme le dit *Philippi*, « les chrétiens doivent commencer par discerner ce qu'ils sont, puis travailler à le manifester, » on peut même dire à le réaliser. C'est là le sujet des v. 12-14.

### **3<sup>o</sup> Versets 12 à 14.**

**6.12 Que le péché ne règne donc pas dans votre corps mortel pour obéir à ses convoitises<sup>a</sup> ; 13 et ne livrez pas vos membres au péché comme instruments d'iniquité ; mais offrez-vous vous-mêmes à Dieu comme<sup>b</sup> devenus vivants, de morts que vous étiez, et [offrez] vos membres comme instruments de justice pour Dieu.**

En Christ tout est fait. Dans le croyant tout est à faire et ne se fera qu'avec le concours de sa volonté. De là l'exhortation suivante qui se lie par *donc*. — On aurait pu croire, par certaines expressions précédentes, que Paul n'admettait plus l'existence du péché dans le fidèle ; mais il est loin de se livrer à de pareilles exagérations. L'expression même : « Que le péché ne *règne* plus, » suppose qu'il *est* encore là. Mais il ne doit plus être là comme souverain ; car, par le crucifiement de la volonté mauvaise, le corps a été soustrait à son pouvoir et devient en Christ l'instrument de Dieu. Ces deux côtés de la sanctification du corps, sa libération du péché et sa consécration à Dieu, correspondent, le premier à v. 6 et 7, le second à v. 8-10, et sont développés, le premier dans v. 12 et 13<sup>a</sup>, et le second dans v. 13<sup>b</sup>.

L'impératif μή βασιλεύτω, *qu'il ne règne pas*, s'adresse grammaticalement au péché, mais pour le sens au fidèle lui-même ; car c'est lui qui a la tâche de faire cesser ce règne. Cette exhortation ainsi placée, à la suite de ce qui précède, rappelle le passage Col.3.5 : « Vous êtes morts (v. 3) ; faites donc mourir (v. 5) vos membres qui sont sur la terre. » C'est parce que nous sommes morts au péché en Christ que nous pouvons le *faire mourir* en nous dans la vie journalière. L'impératif présent, avec la négation μή, renferme la notion d'un état qui a existé jusqu'à maintenant, mais qui doit cesser.

---

<sup>a</sup>Trois leçons : le T. R. lit avec K L P : εις το υπακουειν αυτη εν ταις επιθυμιας αυτου (*pour lui obéir [au péché] dans ses convoitises [celles du corps]*) ; les gréco-lat. D E F G Ir. Or. Tert. lisent : εις το υπακουειν αυτη, (*pour lui obéir [au péché]*), en omettant les mots : εν ταις επιθυμιας (*dans ses convoitises*) ; les alex. N A B C Syr<sup>sch</sup> Vg. lisent : εις το υπακουειν ταις επιθυμιας αυτου (*pour obéir à ses convoitises [celles du corps]*), en omettant αυτη (*lui [au péché]*).

<sup>b</sup>Au lieu de ως, A B C lisent ωσει.

— Il ne faut pas donner, comme on l’a fait, au ἐν, *dans*, le sens de *par*, comme si dans la pensée de l’apôtre le corps était *le moyen par lequel* le péché exerce sur nous son règne. Le sens naturel convient parfaitement : « *dans* votre corps mortel. » Le corps est, comme le *domaine* dans lequel s’exerce la domination du péché, en ce sens qu’une fois que la volonté a été asservie par le péché, elle lui livre le corps dont, elle dispose et que ce maître l’emploie pour se satisfaire. — L’épithète θνητῶν, *mortel*, doit être en relation logique avec l’idée de tout le passage. *Calvin* y voit une notion de mépris, comme si Paul voulait dire que toute la nature corporelle de l’homme court à la mort et ne doit, par conséquent, pas être choyée. *Philippi* pense que cette épithète se rapporte plutôt au fait que c’est le péché qui a tué le corps, et qu’il a ainsi manifesté son caractère *maléfaisant*. *Flatt* croit que Paul veut faire allusion au caractère *passager* des satisfactions corporelles. *Chrysostome* et *Grotius* trouvent dans ce mot l’idée de la *brèveté des labeurs* qui pèsent ici-bas sur le chrétien. D’après *Tholuck*, Paul veut indiquer combien les convoitises mauvaises sont inséparables de l’état actuel de ce corps destiné à être bientôt glorifié. D’après *Lange* et *Schaff*, la sanctification du corps mortel ici-bas serait mentionnée comme servant à préparer sa glorification là-haut. Il nous paraît que l’on peut expliquer plus naturellement cette épithète : Ce n’est pas la partie *destinée à mourir* qui doit dominer la personnalité du fidèle ; c’est la vie supérieure éveillée en lui qui doit le pénétrer tout entier et dominer même ce corps qui doit bientôt changer de nature. *Hofmann* et *Weiss* pensent que Paul veut faire ressortir la folie qu’il y aurait pour le croyant à se laisser entraîner dans la mort qui attend le corps, tandis qu’il possède une vie qui peut se communiquer même au corps. Ce sens me paraît revenir à celui que j’ai présenté. — Il est évident que dans la dernière proposition du verset la leçon reçue : *pour lui obéir dans ses convoitises*, ne présente pas un sens simple. Obéir au péché dans les convoitises du corps est une expression artificielle et recherchée. La leçon gréco-latine : *pour lui obéir*, a quelque chose d’oiseux ; qu’ajoute ce régime à l’idée exprimée par les mots précédents : « Que le

péché ne règne pas dans votre corps ? » La leçon alexandrine : *pour obéir à ses convoitises* (αὐτοῦ, *du corps*), est, quant au sens, préférable aux deux autres ; et de plus, elle a l'avantage, comme nous le montrerons, d'expliquer aisément l'origine de celles-ci. — Les *convoitises du corps* sont les instincts et les appétits du corps qui, en agissant sur l'âme, y déterminent les mouvements passionnés et désordonnés du péché. Le terme ἐπιθυμία, *convoitise* (de ἐπί, *sur, vers*, et θυμός le cœur, le sentiment, la passion), indique la violence avec laquelle, sous l'empire des appétits sensuels, l'âme se porte vers les objets extérieurs qui peuvent satisfaire les désirs excités en elle. Lors donc que l'instinct égoïste domine encore la volonté, celle-ci met le corps au service des désirs qui procèdent de cet instinct ; mais lorsque l'instinct naturel avec ses convoitises a été cloué à la croix de Jésus, comme il ne domine plus la volonté et que c'est la volonté qui dispose du corps, le corps n'obéit plus à la convoitise et ainsi l'instinct mauvais, quoique toujours existant, n'a plus d'instrument pour se satisfaire. — Cette relation d'idées n'ayant pas été bien comprise par les copistes, il en est résulté une différence de leçons. Comme le péché était le sujet du verbe *régner*, il leur a paru que c'était à lui aussi que l'obéissance devait être rendue ; de là l'adjonction du pronom αὐτῆ, *à lui*, dans les byzantins et par conséquent aussi celle de la préposition ἐν, *dans*, devant le mot ταῖς ἐπιθυμίαις, *les convoitises*. Ou bien l'on a jugé plus simple de retrancher tout ce régime final qui ne paraissait pas conforme au commencement de la phrase ; et ainsi s'est formée la leçon gréco-latine. C'est ici l'un des cas où les leçons et les manuscrits des trois familles sont nettement séparés.

Verset 13. Du *corps* en général l'apôtre passe, v. 13<sup>a</sup>, aux *membres* particuliers. *Philippi*, qui avec *Calvin* a entendu au v. 12 le corps, non du corps proprement dit, mais du corps et de l'âme réunis (pour autant que celle-ci n'est pas sous l'action du Saint-Esprit), prend le mot *membres*, v. 13, à la fois au sens physique et moral. Ce seraient non seulement les yeux, les mains, les pieds, la langue, etc., mais aussi le cœur, la volonté, l'intelli-



gence. Ce sens tombe avec celui du mot *corps* qui y a donné lieu. La multiplicité des membres répond à la diversité des *convoitises* (v. 12), auxquelles ils servent d'instruments.— Le terme ὄπλα peut se traduire par *armes* ou par *instruments*. Meyer insiste, pour appuyer le premier sens, sur le fait que ce terme n'en a pas d'autre dans tout le N. T. (comp. 2Cor.6.7; 10.4). Mais cette observation s'applique-t-elle vraiment à Rom.13.12 (voir à ce passage)? Le sens d'*instrument* me paraît mieux convenir à notre passage, où il ne s'agit nullement de guerre, mais uniquement d'activité au service d'un maître (voir *Oltramare*). — L'impératif présent παριστάνετε, *présentez, offrez*, indique, comme le βασιλεύετω du v. 12, la *continuation* d'un état de fait : « Ne continuez pas à présenter... comme vous l'avez fait jusqu'ici. » C'est le ἐπιμένειν du v. 2. Le verbe παριστάνειν signifie : présenter pour mettre à la disposition. Le mot ἀδικία, *injustice*, comprend ici tous les actes contraires à l'obligation morale en général. — On peut hésiter sur la question de savoir si le datif τῆ ἁμαρτίας, *au péché*, dépend du verbe *offrez* ou du substantif *instrument*. Peut-être faut-il le rapporter aux deux simultanément. — De ce côté négatif de la sanctification du corps, l'apôtre passe, v. 13<sup>b</sup>, au côté positif. cette gradation correspond à celles de 5<sup>a</sup> à 5<sup>b</sup> et de v. 7 au v. 8.

L'apôtre emploie ici l'aoriste παραστήσατε, au lieu du présent παριστάνετε, v. 13<sup>a</sup>. Ce temps indique, comme le pensent Meyer et Weiss, l'*instantanéité* avec laquelle cette consécration du corps doit s'accomplir. Fritzsche et Beck y trouvent plutôt la notion de la *répétition* continue des actes dans lesquels s'exerce cette consécration. Philippi pense que cette forme exprime l'idée d'une consécration accomplie *une fois pour toutes*. Comme l'aoriste désigne proprement l'entrée en action, cette forme répond mieux ici à la première explication. Le croyant doit accomplir à l'instant l'acte indiqué par le verbe. Mais le sens de Philippi est renfermé dans celui-là. La différence de cet impératif aoriste avec les impératifs présents précédents, est donc celle-ci : ceux-ci exhortaient à ne pas continuer l'état

ancien ; celui-là insiste sur le passage immédiat à l'état nouveau (comp. *Hofmann*, p. 246). — Le changement doit porter non seulement sur le corps, mais avant tout sur la personne elle-même : *Offrez-vous vous-mêmes*. La consécration du corps et des membres résultera d'elle-même de celle de la personne. Le *comme* qui suit, qu'on lise ὡς ou ὡσεῖ, signifie : *comme étant réellement*, et non : *comme si vous étiez*. — On a entendu ici l'expression *morts* de deux manières. *Meyer, Weiss, Oltramare, etc.*, appliquent le terme de *morts*, dans le sens de v. 2 et 11, à la mort au péché, la mort avec Christ. L'activité nouvelle du fidèle serait opposée à la cessation de son action au service du péché. Il me paraît plus naturel d'expliquer avec *Philippi* ce terme de mort comme dans Eph.2.1,5, en le rapportant à l'état de mort spirituelle dans lequel était plongé le croyant avant sa régénération : *Offrez-vous à Dieu avec votre corps et tous vos membres, comme des ressuscités qui mettent leur corps arraché à la mort au service du maître qui leur a donné la vie*. — Le terme de δικαιοσύνη, *justice*, opposé à celui d'ἀδικία, *iniquité*, ne peut désigner que la justice morale, l'accomplissement de toutes les obligations humaines. — Le datif τῷ θεῷ, à Dieu, ne dépend probablement pas du verbe sous-entendu *offrez*, puisqu'il eût été inutile dans ce cas de répéter ce régime déjà énoncé dans la ligne précédente. Il faut donc le rapporter à l'expression ὅπλα δικαιοσύνης : *instruments de justice pour Dieu* ; c'est-à-dire que c'est Dieu qui se sert de ces membres pour accomplir des œuvres de justice qu'autrement il ne pourrait exécuter qu'au moyen d'interventions miraculeuses continues.

**6.14 En effet, le péché ne régnera pas<sup>a</sup> sur vous ; car vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce.**

Ce n'est point ici une exhortation déguisée, exprimée au moyen d'un futur qui aurait le sens d'impératif : « Que le péché ne règne plus... ! » Pourquoi l'apôtre n'eût-il pas continué la forme impérative employée dans les versets précédents ? C'est l'affirmation d'un fait futur, et par consé-

<sup>a</sup> N K lisent οὐκετι (*plus*), au lieu de οὐ (*pas*).

quent une glorieuse promesse : « Ce que je viens de vous demander (mourir au péché et vous consacrer à Dieu), vous le pourrez ; car le péché, lorsqu'il existe encore chez vous, ne pourra plus vous dominer. »

Cette promesse, renfermée dans la première proposition, est justifiée dans la seconde. *Etre sous loi*, c'est, comme le dit bien Gess, « s'efforcer d'obtenir la satisfaction divine par l'obéissance aux commandements de Dieu, et cela dans un état de crainte et de tremblement. Car de cette satisfaction dépend notre vie et notre salut ; et ce n'est pas là pour un pécheur une tâche facile. » *N'être plus sous la loi*, c'est, dit le même auteur, « renoncer à obtenir la satisfaction de Dieu sur ce chemin-là, chercher son refuge dans la grâce, bâtir sur la grâce. »

Cet état de grâce, qui comprend l'enlèvement de la condamnation, la justification devant Dieu et la jouissance de sa faveur, et qui aboutit à la possession de son Esprit, communique à l'âme une force victorieuse, étrangère à l'état légal, puisque dans celui-ci le sentiment du péché et la crainte de la condamnation entretiennent l'esprit servile et empêchent la joyeuse consécration intérieure. Voilà pourquoi le péché peut être surmonté *sous la grâce*, tandis que sous la loi il règne en maître. L'apôtre n'a pas mis l'article devant le mot νόμον, *loi* ; car, lors même qu'il pense essentiellement à la loi mosaïque, c'est comme *loi* qu'il veut la désigner ici, et non comme *loi mosaïque*. Ce qu'il affirme ici, s'applique à toute institution ayant le caractère d'un commandement extérieur. « La loi exige, dit Gess, la grâce donne. » — Mais pourquoi employer la préposition ὑπό, *sous*, et non la préposition ἐν, *dans*, qui paraît mieux convenir à l'état de grâce ? La grâce serait-elle donc un joug, aussi bien que la loi ? N'est-elle pas, au contraire, une vie intérieure, une force ? Assurément, dans d'autres contextes, Paul se serait servi de la préposition ἐν, *dans*, avec le mot *grâce*. Mais on verra que l'idée de tout le passage qui va suivre, est celle de l'empire que la grâce exerce sur le croyant pour *l'assujettir* à la justice avec une autorité non moins impérieuse et plus efficace que la loi. Et c'est là l'idée

qu'annonce et résume la préposition ὑπό, *sous*, du v. 14. Ce verset est la transition de l'exhortation précédente au développement suivant qui en démontre la convenance morale. Non seulement la foi au Christ crucifié et ressuscité renferme en elle un principe de sainteté (6.1-14) ; mais ce principe exerce sur l'âme un empire qui l'assujettit à la justice non moins inévitablement que sa corruption naturelle l'avait assujettie au péché.

**MORCEAU 14 : LE POUVOIR DU PRINCIPE  
NOUVEAU DE SANCTIFICATION POUR  
ASSUJETTIR À LA JUSTICE.  
(6.15-23)**

Le principe nouveau venait d'être posé. L'apôtre l'avait trouvé dans *l'objet* de la foi justifiante. Mais un principe aussi spirituel pourra-t-il, en l'absence de toute règle extérieure et positive, s'imposer à la volonté avec assez de force pour la dominer et la tenir à l'abri du pouvoir du mal ? A cette objection naturelle, formulée v. 15, saint Paul répond de la manière suivante : Par l'acceptation de la grâce, *un maître nouveau* s'est substitué à l'ancien, au péché (v. 16-19) ; et le croyant est obligé à servir ce nouveau maître au moins aussi fidèlement qu'il a servi l'ancien, sous peine de recevoir son salaire de celui-ci, qui paie ses ouvriers en leur donnant *la mort*, tandis que le premier les rétribue en leur communiquant *la vie*. Ainsi l'autorité du principe nouveau, quoique purement interne, n'en suffira pas moins pour dominer la vie du croyant et l'assujettir à la justice.

**6.15 Quoi donc! voudrons-nous pécher<sup>a</sup> parce que nous ne sommes pas sous la loi, mais sous la grâce? Q'ainsi n'advienne!**

La question du v. 15 n'est pas une répétition de celle du v. 1. La discussion a marché. Le principe de sainteté inhérent au salut par grâce a été démontré. L'apôtre se demande seulement s'il aura la force nécessaire pour dominer l'homme sans le concours d'une loi? C'est là le point auquel la question τί οὖν, *quoi donc?* reprend la discussion. Ainsi s'explique la différence de teneur entre la question du v. 1 et celle du v. 15. Là Paul demandait : Voudrons-nous demeurer dans le péché? Ici il dit simplement : Voudrons-nous *pécher*? Il est hors de doute que la leçon du T. R. et des Mnn. ἀμαρῆσομεν, *pécherons-nous?* doit être écartée, et qu'il faut lire ἀμαρτήσωμεν, l'aoriste conjonctif, qui ne désigne pas, comme le ferait le présent, l'état permanent, mais l'acte isolé, ce qui convient ici. Car la question n'est plus de savoir, comme au v. 1, si le croyant justifié *demeurera* dans la vie de péché qu'il menait auparavant, mais si le nouveau régime sera assez fort pour exclure le péché *dans chaque cas particulier*. De là la forme de l'aoriste conjonctif : *Voudrons-nous faire acte de péché?* Pourrons-nous volontairement pécher une seule fois? Un croyant ne dira pas aisément : En vertu de la grâce je vais rester, sans changement aucun, ce que j'ai été jusqu'à présent. Mais ce qui ne lui arrivera que trop facilement, c'est d'envisager comme admissible, au nom du pardon gratuit, certaine condescendance particulière envers le péché. A cela se rattache la seconde différence entre la question du v. 1 et celle du v. 15. L'apôtre ne dit plus : « *afin que* la grâce abonde, » parole qui ne pouvait sortir que d'un cœur absolument étranger aux expériences de la foi; mais il dit : « *parce que* nous sommes sous la grâce. » Le piège est moins grossier sous cette forme. Vinet disait un jour à celui qui écrit ces lignes : « Il y a un venin subtil qui se glisse dans le cœur du meilleur chrétien; c'est de dire : Péchons, non *afin que*, mais *parce que* la grâce abonde. » Il ne s'agit plus d'un cal-

---

<sup>a</sup>Tous les Mjj. lisent ἀμαρτησωμεν (*voudrons-nous pécher?*), au lieu de ἀμαρτησομεν (*pécherons-nous?*) que lit T. R. avec plusieurs Mnn. seulement.

cul odieux, mais d'un simple laisser-aller. — En quoi serait-il besoin, pour expliquer cette question, d'admettre que l'apôtre ait en vue une objection soulevée par le judéo-christianisme légal ? La question naît d'elle-même dès que l'Évangile se trouve en contact avec le cœur désespérément malin de l'homme. Ce qui prouve bien que l'apôtre ne pense pas ici au scrupule judéo-chrétien, c'est que dans sa réponse il ne fait pas la moindre allusion à l'assujettissement du Juif à la loi ; il parle uniquement du joug que le péché faisait originellement peser sur lui. Aussi la traduction littérale de l'expression de Paul n'est-elle pas : « Vous n'êtes plus sous *la loi*, » mais : « Vous n'êtes plus *sous loi*. » Il va sans dire qu'en disant *loi*, il pense au régime mosaïque, aussi bien qu'en disant *grâce*, il pense à la révélation évangélique. Mais il ne mentionne pas la loi de Sinaï comme telle ; il rappelle seulement son *caractère* de loi.

Le *qu'ainsi n'advienne*, du v. 15, est justifié par les v. 16-19 qui décrivent l'assujettissement à *la justice*, par lequel la grâce a remplacé chez les croyants de Rome l'assujettissement *au péché*.

**6.16 Ne savez-vous pas que, à l'égard de celui auquel vous vous consacrez vous-mêmes comme serviteurs pour lui obéir, vous êtes ses serviteurs, lui devant obéissance, si c'est le péché, pour la mort, ou si c'est l'obéissance, pour la justice ?**

La question du v. 15. provient d'une manière complètement erronée de comprendre le rapport entre la volonté morale de l'homme et les actes dans lesquels elle se manifeste. A entendre l'objection, il semble qu'un acte libre ne soit qu'un fait isolé dans la vie, et qu'après que la grâce a annulé un acte de péché, il n'en reste plus de trace. C'est ainsi qu'un pélagianisme superficiel comprend la liberté morale. Après chaque acte accompli, celle-ci revient à l'état où elle était auparavant, exactement comme si rien ne s'était passé. Une étude plus sérieuse de la vie humaine constate, au contraire, que tout acte de volonté, dans le sens du bien et dans celui du mal, en se réalisant, crée ou renforce un penchant qui entraîne l'homme

avec une force croissante, jusqu'à devenir tout à fait irrésistible. Chaque acte libre engage donc à un certain degré l'avenir. C'est cette loi psychologique que l'apôtre applique ici aux deux principes du péché, d'une part, et de la grâce, de l'autre. Il fait observer qu'il en appelle à une expérience que chacun peut faire : *Ne savez-vous pas que... ?* Jésus avait déjà formulé cette loi en prononçant la maxime suivante : « Celui qui fait le péché est esclave [du péché], » [Jean.8.34](#). — Les mots : *celui à qui vous vous consacrez vous-mêmes comme esclaves*, se rapportent aux *premiers pas* faits dans l'une des deux directions opposées. A ce moment, l'homme jouit encore, par rapport au principe qui tend à s'emparer de sa volonté, d'un certain degré de liberté morale : *il se consacre*, se livre *lui-même*, comme dit l'apôtre. Mais, à mesure que par une suite d'actes de condescendance il s'est abandonné à ce principe, il tombe de plus en plus sous son empire : *Vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez*. Ces mots caractérisent l'état de choses plus avancé dans lequel, le lien de la dépendance étant désormais formé, la volonté a perdu toute force de résistance et n'est plus là que pour satisfaire le maître de son choix. Les mots : ᾧ ὑπακούετε, *auquel vous obéissez*, sont proprement un pléonasme ; car cette idée était déjà renfermée dans l'expression : δοῦλοὶ ἐστε, *vous êtes esclaves* ; mais ils ne sont pas superflus cependant. Ils signifient : « Ce maître auquel il s'agit d'obéir maintenant bon gré mal gré. » On ne se met pas au service d'un maître pour ne rien faire pour lui. En d'autres termes, la liberté *absolue* ne saurait être la condition de l'homme. Nous sommes faits, non pour nous donner à nous-mêmes un principe moral quelconque de notre propre création, mais simplement pour adhérer à l'une des deux puissances morales opposées qui nous sollicitent. Chaque concession faite librement à l'une ou à l'autre est un précédent qui nous lie vis-à-vis d'elle et dont elle se prévaut pour en exiger de nouvelles. Ainsi se fonde graduellement chez nous, par une série de décisions libres, le régime de dépendance dont parle l'apôtre et qui aboutit, soit à l'impuissance absolue de faire le mal ([1Jean.3.9](#)), l'état de la vraie liberté ; soit à l'impuissance totale de vouloir et de faire le bien ([Matth.12.32](#)), l'état de la

perdition finale. Comme Paul ne parle pas en philosophe moraliste, mais en apôtre, il énonce cette expérience psychologique en l'appliquant immédiatement aux deux principes qu'il veut opposer ici et qu'il appelle *le péché* et *l'obéissance*. Des deux particules disjonctives ἢτοι (*soit certainement*) et ἢ (*soit*)<sup>a</sup>, la première a quelque chose de plus insistant, comme si l'apôtre voulait appuyer plus fortement sur la première alternative : « soit *certainement* du péché pour la mort, soit, si ce résultat ne vous agréé pas, de l'obéissance pour la justice. » — Le péché est placé le premier, comme le maître auquel nous inclinons naturellement à obéir dès l'enfance. C'est son joug que la foi a rompu ; et, par conséquent, le chrétien doit se rappeler constamment qu'en faisant à ce principe une concession particulière, il commencerait par là à se replacer sous son empire et sur la voie qui peut le ramener au terme de sa vie précédente : la mort. — Le mot de *mort* ne saurait désigner ici la mort physique, puisque les serviteurs de la justice meurent aussi bien que ceux du péché. Nous ne sommes plus dans la partie de l'épître qui traite de la condamnation et où la mort apparaissait comme l'exécution de la sentence prononcée sur le péché, primitif, par conséquent comme mort proprement dite. C'est le contraste entre péché et sainteté qui préside à cette partie, chap. 6 à 8. Il s'agit donc de la *mort* dans le sens de la corruption et de la perdition morale, de la séparation d'avec Dieu ici-bas et là-haut. C'est là l'abîme que le péché creuse toujours plus profondément sous les pas de l'homme, à chaque fois qu'il se livre à lui par « un acte » particulier. — Pourquoi, en opposition au péché, l'apôtre dit-il dans la seconde alternative : *de l'obéissance*, et non pas : *de la sainteté* ; et pourquoi, en opposition à : *pour la mort*, dit-il : *pour la justice* et non : *pour la vie* ? On entend fréquemment par *l'obéissance* dans ce passage : l'obéissance au bien ou à Dieu, d'une manière générale. Si Paul faisait un cours de morale philosophique, au lieu d'un exposé de l'Évangile, ce sens serait le plus naturel. Mais dans le verset suivant il n'est pas douteux que le verbe

---

<sup>a</sup>Nous les avons rendues en vue de la clarté par : *si c'est... ou si c'est...*



*obéir* ne désigne l'acte de la *foi* à l'enseignement évangélique. Nous avons déjà vu 1.5 que l'apôtre appelle la foi une *obéissance*. Il en est de même 15.18, où il applique la même expression à la foi des Gentils. La foi est toujours un acte de docilité envers une manifestation divine, ainsi une obéissance. C'est donc la foi à l'Évangile que l'apôtre désigne ici par le mot *obéissance* ; et il peut parfaitement l'opposer dans ce sens au péché, parce que c'est la foi qui met fin à la révolte du péché et qui fonde le règne de la sainteté. Chaque fois que l'Évangile est annoncé au pécheur, il est mis en demeure de se décider entre l'*obéissance* de la foi (10.3) et l'indépendance charnelle du péché. L'homme ne sort pas de son état de péché par la simple contemplation morale du bien et du mal et de leurs effets respectifs, mais uniquement par la vertu de la foi. — Le résultat de cette obéissance de la foi est la *justice*. Meyer applique ce mot à la sentence de *justification* que recevra au dernier jour le chrétien sanctifié. Il est conduit à cette interprétation par le contraste de ce terme avec le régime précédent : *pour la mort*. Mais nous venons de voir le terme de *justice* employé, v. 13, dans le sens de justice morale ; et ce sens est aussi celui qui convient le mieux ici, puisqu'il s'agit d'indiquer les conséquences saintes qui résulteront de l'obéissance de la foi. L'antithèse avec le terme de *mort* s'explique également dans ce sens. Si la mort, fruit du péché, est la séparation d'avec Dieu, d'autre part, la justice, fruit de la foi, est la communion spirituelle avec Dieu. Dans la notion de mort est renfermée celle de la corruption morale qui conduit à la mort, comme dans la notion de justice est renfermée celle de la vie, car la vie est le *terme* de la justice. Si l'on voulait rendre complètement le contraste, il faudrait dire : « soit du *péché*, pour l'injustice qui aboutit à *la mort*, soit de l'*obéissance*, pour la *justice* d'où résulte la vie. » En s'exprimant comme il le fait, Paul veut, ainsi qu'il le fera plus expressément v. 20-23, inspirer l'horreur du péché, dont le fruit est *la mort*, et mettre en relief le caractère essentiellement moral de la foi, dont le fruit est *la justice* et la vie.

**6.17 Or, grâce à Dieu de ce que vous étiez esclaves du péché, mais**

**de ce que vous avez obéi de cœur au type de doctrine qui vous a été inculqué ; 18 or<sup>a</sup>, ayant été affranchis du péché, vous avez été assujettis à la justice.**

Le v. 16 établissait la nécessité d'un choix entre les deux maîtres, soit le péché qui conduit à la mort, soit la foi qui produit la justice. L'apôtre déclare au v. 17 — et il en rend grâces à Dieu — que les Romains ont fait leur choix et que ce choix a été le bon. L'exclamation : *grâces à Dieu !* n'est pas une forme oratoire ; c'est un cri de reconnaissance qui sort du cœur de l'apôtre pour l'œuvre admirable que Dieu a faite chez ces anciens païens en leur faisant annoncer le pur Evangile et en inclinant leur cœur à y adhérer. — Mais peut-il rendre grâces de ce qu'ils étaient autrefois *esclaves du péché* ? Il y a deux manières de comprendre la tournure employée ici par saint Paul : ou bien on ne fait porter l'action de grâces que sur la seconde proposition, et l'on envisage la première comme n'étant là que pour faire mieux ressortir par le contraste l'excellence du changement qui s'est opéré chez les lecteurs : « Grâces à Dieu de ce que, *tandis qu'auparavant vous étiez esclaves...*, vous avez maintenant obéi... » Ou bien l'on admet que la première proposition appartient déjà au contenu de l'action de grâces ; pour cela il suffit d'accentuer fortement l'imparfait *étiez* : « de ce que vous *étiez* », c'est-à-dire de ce que vous n'êtes plus. On compare dans ce sens les déclarations analogues 1Cor.6.11 ; Eph.5.8 (voir Meyer, Weiss, Philippi). A la première explication on objecte surtout l'absence de la particule μέν, ainsi que la position saillante qu'occupe en tête de la phrase le verbe ἦτε, *vous étiez*. Mais l'emploi de la particule μέν est beaucoup plus rare dans le N. T. que dans le grec profane, et la position du verbe sert aussi dans la seconde explication à opposer fortement ce qu'ils sont à ce qu'ils étaient. Le premier sens reste toujours le plus simple et le plus naturel. On peut citer de nombreux exemples de cette manière de s'exprimer. — L'imparfait ἦτε, *vous étiez*, fait ressortir la *durée* de l'état passé, tandis que l'aoriste ὑπερχού-

<sup>a</sup>N C lisent οὖν (*donc*), au lieu de δε, (*or*).

σατε, *vous avez obéi*, caractérise bien l'acte par lequel ils ont brusquement rompu avec cet état. — L'expression ἐκ καρδίας, *de cœur*, indique l'élan intérieur avec lequel ils ont reçu une prédication qui répondait chez eux à un besoin profond. — On peut construire de trois manières la proposition suivante :

1. τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε, *de ce que vous avez obéi au type de doctrine auquel vous avez été confiés* (Chrys., Thol., de W., Mey., Weiss, Philip., Winer);
2. εἰς τὸν τύπον διδαχῆς ὃν παρεδόθητε, *de ce que vous avez obéi au (ou : par rapport au) type de doctrine qui vous a été transmis* (ὅς παρεδόθη ὑμῖν); ainsi Hofmann;
3. εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε (cette construction combine les formes des deux précédentes).

De ces trois constructions la première seule est admissible, parce qu'*obéir à quelqu'un* ou à *quelque chose* s'exprime en grec par ὑπακούειν avec le datif et non avec la préposition εἰς; celle-ci désignerait le *but* de l'obéissance. Paul félicite les Romains de ce qu'ils ont adhéré avec foi, docilité et empressement à la forme d'enseignement chrétien que leur ont apportée ceux qui les premiers leur ont communiqué la connaissance de l'Évangile. Ce *type de doctrine* désigne-t-il le christianisme en général ou une forme plus spéciale de l'enseignement chrétien? Dans le premier cas, Paul aurait dit tout simplement : « de ce que vous avez obéi de cœur à Christ ou à l'Évangile. » Le choix d'un terme aussi exceptionnel que celui qu'il trouve bon d'employer ici, nous fait plutôt penser à une forme spéciale et nettement déterminée d'enseignement chrétien. Il s'agit de cet *évangile de Paul* (2.16; 16.25) que les premiers propagateurs de l'Évangile à Rome y avaient prêché. Paul savait bien par sa propre expérience que ce n'était que dans la pure spiritualité de « son évangile » que se trouvait la vraie force de la sanctification chrétienne, et que chaque concession au principe légal était en même temps une entrave apportée à l'opération du Saint-

Esprit. Voilà pourquoi il se réjouissait du fond du cœur du *type de doctrine* qui avait marqué de son empreinte profonde la vie morale des chrétiens de Rome. Aurait-il pu sans charlatanisme s'exprimer de la sorte si, comme le pensent tant de critiques, l'enseignement reçu par ces chrétiens romains eût été de nature judaïsante et en contradiction avec le sien propre ? — Tous les termes sont comme choisis à dessein pour faire ressortir la réceptivité des lecteurs, qui a répondu à la prévenance de l'invitation divine. Et d'abord le mot τύπος, *type* (de τύπτειν, *frapper*), qui indique une image profondément empreinte et capable de se reproduire ; comp. Act.23.25, où ce mot désigne la (*teneur exacte* d'une missive, et le terme analogue ὑποτύπωσις, 2Tim.1.13, employé a peu près dans le même sens qu'ici. Puis, le passif παραδοθῆναι, littéralement *être livré*, qui exprime énergiquement le nouvel assujettissement moral dû à l'action puissante de la vérité chrétienne. On est libre d'y acquiescer ou de la repousser ; mais le Christ une fois reçu devient un maître qui marque de son sceau la vie du serviteur.

Si l'on se demande en quoi consistait exactement cette forme précise de la vérité évangélique à laquelle pensait ici l'apôtre, il nous semble que nous la trouvons résumée au mieux dans 1Cor.1.30, où Christ est présenté d'abord comme *notre justice*, puis comme *notre sainteté*, enfin comme *notre délivrance* finale. On peut dire que toute la partie didactique de notre épître est renfermée dans ces trois termes ; chap. 1 à 5, dans le premier : la *justice* ; 6.1 à 8.17, dans le second : la *sainteté* ; et la fin du chap. 8, dans le troisième : la *délivrance*.

Plusieurs interprètes envisagent le v. 18 comme la conclusion du raisonnement ; mais au lieu de la particule δέ, *or*, il devrait y avoir οὖν, *donc*, que lisent en effet deux Mjj., induits en erreur par cette supposition. Ce qui suit n'est nullement une conclusion. L'affirmation : *Vous avez été assujettis à la justice*, appartient encore aux prémisses de l'argumentation. Voici, en effet, l'ensemble du raisonnement : Au v. 15 l'objection : Le fidèle voudrait-il pécher, même une fois ? Du v. 16 au v. 18, la réponse. Et d'abord, v. 15,

la majeure : L'homme doit avoir un maître, il faut qu'il choisisse entre le péché ou la justice ; v. 17 et 18 ; la mineure : Or, on vous décidant pour la foi (v. 17), vous avez accepté l'assujettissement à la justice (v. 18). La conclusion se tire d'elle-même et n'a pas besoin d'être expressément énoncée : donc votre marche dans le bien est désormais forcée. L'objection posée est donc résolue : Vous ne pouvez vouloir pécher, même une Ibis, sans renoncer au nouveau principe auquel vous vous êtes livrés. Nous voyons ainsi comment Paul est parvenu à retrouver une loi dans la grâce même, mais une loi intérieure et spirituelle, comme tout son évangile. C'est Christ lui-même qui, après nous avoir par sa mort affranchis du péché, en nous unissant à sa vie de ressuscité, nous a assujettis à la justice.

Cependant l'apôtre avait employé, dans cet exposé de la relation entre le fidèle et le nouveau maître que sa foi lui a donné, une expression qui le choquait lui-même et qu'il éprouve le besoin d'excuser et d'expliquer. C'est celle d'*esclavage*, appliquée à la dépendance *de la justice*. La pratique du bien est-elle donc une servitude ? N'est-elle pas, au contraire, la réalisation de notre divine destination et par conséquent la plus glorieuse liberté ? Assurément, et c'est à cette pensée que se rapporte la remarque par laquelle commence le v. 19 ; après quoi, dans la seconde partie de ce verset, l'apôtre conclut ce développement par une exhortation pratique.

**6.19 Je m'exprime humainement à cause de votre faiblesse charnelle. Car de même que vous avez livré vos membres en esclavage à l'impureté et à la licence pour la licence, ainsi livrez maintenant vos membres en esclavage à la justice pour la sainteté.**

Plusieurs interprètes (*Beng., de W., Mey., Philip.*) rapportent la *faiblesse charnelle* des Romains, dont parle ici l'apôtre, à leur infirmité *intellectuelle*, l'incapacité de saisir d'une manière adéquate la vérité religieuse. Voilà la raison qui l'a porté à se servir d'une manière de parler *humaine*, en appelant un *esclavage* l'accomplissement de la justice, qui, au point de vue divin, est au contraire la vraie liberté. Ce sens rapporte à bon droit les premiers

mots du v. 19 à l'expression *esclavage* employée v. 18. Mais il a le tort d'appliquer l'expression de *faiblesse charnelle* à un défaut d'intelligence chez les chrétiens de Rome, ce qui contredit 15.14, où il leur reconnaît un haut degré de connaissance. La *faiblesse charnelle* (plus littéralement : *provenant de la chair*) désigne un état moral plutôt qu'intellectuel, état qui leur est commun sans doute avec la majeure partie des croyants. Si en effet l'obligation de pratiquer la justice paraît au plus grand nombre des fidèles un assujettissement, une sorte d'esclavage, ce n'est pas par inintelligence religieuse ; la cause est plus profonde : c'est parce que *la chair*, l'amour du moi, n'a pas encore été complètement immolée chez eux, et ce reste de complaisance en eux-mêmes fait que la règle de la justice leur paraît un maître très exigeant, dur même parfois, et l'obligation de se conformer de tous points à la volonté de Dieu, un esclavage. C'est à cette impression charnelle, résultant de leur état spirituel imparfait que Paul s'est accommodé dans les expressions employées au v. 18. Les anciens interprètes grecs ont rapporté cette remarque, v. 19<sup>a</sup>, à ce qui suit, en lui donnant ce sens : « Je ne veux pas vous demander au de la de ce que voire faiblesse humaine, produite par la chair, comporte : consacrez seulement vos membres à la justice *dans une mesure égale* à celle où vous les avez précédemment consacrés au péché. Je ne vous en demande pas davantage. » Mais il est évident que l'apôtre, dans un passage où il trace la norme de la sainteté chrétienne, ne peut songer à rabaisser de la sorte les exigences du principe nouveau. L'exhortation qui suit ne saurait être moins absolue que celle qui précédait, v. 12 et 13, et que n'accompagnait aucune clause pareille. *Hofmann* et *Schott* font une parenthèse des deux mots ἀνθρώπινον λέγω, qu'ils entendent dans ce sens : « J'énonce ici un fait humain, naturel, » et rattachent le régime διὰ τὴν ἀσθενειαν, à cause de la faiblesse de la chair, au verbe : vous avez été assujettis, v. 18. Paul reconnaît ainsi que la pratique du bien est vraiment pour le fidèle une servitude, provenant de la persistance de sa vieille nature. Mais Paul prétendrait-il que l'obligation de bien faire soit réellement un esclavage ? Non ; il dit seulement que la faiblesse de la chair le

fait *paraître* tel.

L'impératif *livrez* prouve que la seconde partie du verset est une exhortation. Mais, dans ce cas, pourquoi la lier par un *car* à ce qui précède ? Une exhortation peut-elle servir à démontrer quelque chose ? N'a-t-elle pas besoin d'être fondée elle-même sur une démonstration ? Pour comprendre cette forme étrange, il faut, je pense, transformer la forme impérative : *livrez*, en celle-ci : « *vous tenus* de livrer. » On comprend alors que cette idée puisse se lier par *car* au v. 18 : « Vous êtes assujettis à la justice désormais ; car il ne vous reste plus qu'à livrer vos membres. » Il ne faut pas oublier, en effet, que l'exhortation : *livrez vos membres*, a déjà été énoncée précédemment dans les v. 12 et 13, et cela comme logiquement fondée sur tout ce qui précédait (*donc*, v. 12), et que, par conséquent, la transition du v. 18<sup>b</sup> à 19<sup>b</sup> peut se paraphraser ainsi : « Vous avez été assujettis à la justice, puisque, comme je vous l'ai montré, vous n'avez plus autre chose à faire qu'à livrer vos membres à la justice. » La seule différence entre l'exhortation des v. 12 et 13 et celle de 18<sup>b</sup> est que là Paul disait : *faites*, tandis qu'ici, conformément à la tendance de ce second morceau, il dit : *lit vous ne pouvez faire autrement*. On peut constater par cette relation entre le *car* de 19<sup>b</sup> et le v. 18, que 19<sup>a</sup> est bien, comme nous l'avons vu, une observation interjetée. *Weiss* essaie de faire porter le *car* sur la proposition 19<sup>a</sup>. Mais il ne peut y parvenir qu'au moyen d'une subtilité telle que celle-ci : si l'exhortation qui suit justifie l'observation précédente, c'est moins en raison de son contenu, qu'en vertu du fait de son énonciation. Le sens de la seconde partie du v. 19 a une teinte légèrement ironique. Les lecteurs sont invités à n'être pas moins actifs au service de leur nouveau maître qu'ils ne l'ont été au service de leur maître précédent. « Puisque vous avez échangé un esclavage contre un autre, eh bien ! qu'aussi empressés vous étiez de livrer vos membres au péché pour commettre le mal, aussi empressés vous soyez maintenant de les livrer à la justice pour réaliser la sainteté. Ne faites pas à ce second maître la honte de le servir moins fidèlement que le premier. »

— L'ancien maître est désigné par les deux termes ἀκαθαρσία, *l'impureté*, et ἀνομία, *l'absence de loi*, la vie en dehors de toute règle, la licence. Le premier de ces termes caractérise le péché comme dégradation personnelle, le second comme mépris de la norme divine écrite dans la loi ou dans la conscience de tout homme (2.14-15). cette distinction nous paraît plus naturelle que celle qu'établit Tholuck, qui prend le terme *impureté* dans le sens tout à fait particulier de ce mot, et qui voit dans *l'absence de loi* le péché en général. Le sens large que nous donnons au mot *impureté* ressort clairement de 1Thess.4.7. Ces deux expressions renferment donc chacune toute la sphère du péché, mais en le présentant sous deux points de vue différents, l'un dans son rapport avec le pécheur, l'autre dans la relation avec le bien, avec Dieu même.

Du péché, comme principe, l'apôtre passe au péché comme effet. Le régime εἰς ἀνομίαν, *pour la licence*, signifie : pour faire tout ce qu'il vous plaisait de faire, agissant au gré de notre volonté propre sans vous laisser arrêter le moins du monde par la ligne de démarcation qui sépare le bien du mal. cette expression de ἀνομία, *absence de loi*, si expressément répétée, et toute cette description de la la vie antérieure des lecteurs convient évidemment mieux à d'anciens païens qu'à des croyants d'origine juive. — Au péché signalé comme disposition mauvaise, comme *principe* intérieur, sous les deux formes de la dégradation et de la licence, est opposé le bien, aussi à l'état de principe et comme disposition morale, par le terme δικαιοσύνη, *justice*. C'est la volonté de Dieu, l'obligation morale acceptée par le croyant comme la règle absolue de sa volonté et de sa vie. Puis, au péché comme *effet* produit, sous la forme de l'ἀνομία (le rejet de toute règle dans la pratique), est opposé le bien, en tant que résultat à obtenir, par le terme ἁγιασμός. On peut traduire ce mot par *sanctification* ou par *sain-teté*. Dans le premier sens, c'est l'amélioration progressive du fidèle par l'action du Saint-Esprit et avec le concours de son propre travail moral. Dans le second sens, c'est le terme atteint, la perfection réalisée. En faveur



du premier sens parle cette remarque de Curtius (*Schulgramm.* § 342) : « Il est certain que les substantifs grecs en  $\mu\omicron\varsigma$  ou  $\sigma\mu\omicron\varsigma$  sont des *nomina actionis*, désignant proprement une action exercée plutôt qu'un état de fait. » D'autre part, Meyer fait valoir en faveur du sens de *sainteté* le fait que déjà dans l'A. T. le terme de  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  est employé chez les LXX pour désigner non l'œuvre progressive, mais son résultat final ; ainsi [Amos.2.11](#), où les LXX traduisent par ce mot celui de *nezirim*, les *consacrés*, et [Ez.45.4](#) où il paraît être pris dans le même sens que *mikdasch*, *sanctuaire*. Meyer affirme que dans le N. T. également  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  ; désigne le résultat obtenu plutôt que l'action exercée ; ainsi dans les passages suivants : [1Thess.4.3](#) ; [1Tim.2.15](#) ; [Hébr.12.14](#), etc. Dans la première édition je m'étais rangé à l'avis de Meyer ; mais, tout pesé, tenant compte des observations de Weiss, et considérant le rapport du substantif  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  avec le verbe  $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ , *rendre saint*, je reviens au sens reçu dans nos traductions, celui de *sanctification*, qui convient beaucoup mieux au v. 22 (voir à ce verset) et même aux passages cités par Meyer.

Entre les deux principes opposés, les fidèles ont fait leur choix et le bon choix. Ils sont donc tenus de le réaliser dans la pratique aussi fidèlement qu'ils ont réalisé jadis le choix opposé. et ce qui doit achever de les y engager, ce sont les conséquences de l'une et de l'autre de ces deux dépendances possibles : d'un côté, la honte et la mort ; de l'autre, la sainteté et la vie (v. 20-23). C'est ici la seconde partie du morceau ; les v. 20 et 21 décrivent, les conséquences de l'esclavage du péché jusqu'à leur dernier terme ; le v. 22 celles de la dépendance de Dieu également jusqu'à leur terme final ; le v. 23 formule dans une antithèse pleine de solennité cette double issue de la vie humaine.

**6.20 Car, lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. 21 Quel fruit donc aviez-vous alors ? Des choses dont vous rougissez maintenant ; car certainement<sup>a</sup> leur fin est la mort.**

<sup>a</sup>E F G lisent, ici  $\mu\epsilon\nu$  ( $\tau\omicron$   $\mu\epsilon\nu$   $\gamma\alpha\rho$ ) ; T. R. avec  $\aleph$  A C K L P omet ce  $\mu\epsilon\nu$ .

Weiss préfère rattacher le v. 20 au morceau précédent. Mais cette parole me paraît plutôt être un préambule qu'une conclusion. Elle a évidemment son pendant dans la première proposition du v. 22. — Ce v. 20 commence le tableau des *conséquences* des deux servitudes. Le *car* porte sur l'exhortation renfermée dans 19<sup>b</sup>. On ne saurait dépeindre d'une manière plus poignante le caractère dégradant de l'ancienne dépendance dans laquelle avaient vécu les lecteurs, que ne le fait l'apôtre par ces mots qui en décrivent la conséquence la plus directe : *libres à l'égard de la justice*. Le sentiment de ce qui est juste ne les entravait nullement dans l'exercice de leur liberté et la satisfaction de leurs goûts. cette honorable gêne, ils ne la connaissaient point ! Ils buvaient, selon l'expression de l'Écriture, l'injustice comme de l'eau.

Verset 21. Et quel était le résultat de cette honteuse liberté ? L'apôtre le décompose en un *fruit*, καρπός, et en une *fin*, τέλος, en d'autres termes en une œuvre produite et en un terme atteint. — *Quel fruit aviez-vous alors ?* demande-t-il littéralement. Le verbe ἔχειν, *avoir*, ne signifie pas plus ici que 1.13, *produire*. Paul eût employé plutôt dans ce sens l'un des verbes φέρειν ou ποιῆν. En disant qu'ils avaient ce fruit, il veut exprimer non seulement l'idée qu'ils le produisaient, mais encore qu'ils le possédaient, qu'ils le gardaient par devers eux, qu'ils le traînaient avec eux comme un élément de leur propre vie morale. Car, comme il est dit, « leurs œuvres les suivent. » Les interprètes ne sont pas d'accord sur le sens des mots suivants : *des choses dont vous rougissez maintenant*. Les uns, comme la *Pesch.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Er.*, *Luth.*, *Mél.*, *Thol.*, de *W.*, *Olsh.*, *Philip.*, *Reuss*, *Oltram.*, *Weiss*, voient dans ces mots la réponse à la question posée : « Voici quel était ce fruit : des actes auxquels, aujourd'hui que vous êtes en Christ, vous ne pouvez penser sans confusion ; car, vous le reconnaissez bien maintenant le terme auquel ils vous conduisaient infailliblement, c'est la mort. » Mais plusieurs interprètes (*Chrys.*, *Bèze*, *Grot.*, *Beng.*, *Fritzs.*, *Mey.*) voient plutôt dans ces mots une continuation de la question précédente : « Quel

fruit tiriez-vous de *ces choses dont vous rougissez* maintenant ? » La réponse serait sous-entendue. Selon Meyer, ce serait tout simplement : « aucun, » en donnant au mot *fruit* un sens exclusivement favorable. Ou bien on pourrait supposer aussi comme réponse : « un fruit détestable, » et trouver-la preuve de cette qualité mauvaise dans les mots suivants : « Car leur fin est la mort. » Mais, que l'on sous-entende l'une ou l'autre de ces deux réponses, cette construction a l'inconvénient, en prolongeant la question par cette longue proposition incidente, de lui ôter sa vivacité et de rendre la phrase extrêmement lourde. De plus, on est obligé de suppléer devant le relatif ἔφ' ὧν, *dont*, un antécédent tel qu'ἐκείνων ou ἐξ ἐκείνων, ce qui n'est pas naturel. Weiss observe aussi que cette idée « des choses dont on a honte présentement » serait introduite tout à coup sans avoir été préparée par rien dans ce qui précède. Il faut aussi tenir compte du contraste très marqué entre les deux adverbes de temps *alors* et *maintenant*, τότε et νῦν, contraste qui conduit à voir ici plutôt deux propositions qu'une seule. Enfin, nous trouvons, v. 22, le résultat opposé décrit sous les deux aspects de *fruit*, καρπός, et de *fin*, τέλος; il doit donc en être de même dans notre verset, dont le v. 22 est le pendant. C'est ce qui n'aurait plus lieu dans le sens préféré par Meyer, d'après lequel τέλος (*fin*) devient en quelque sorte le synonyme et l'explication de καρπός (*fruit*). Cet interprète s'appuie surtout sur le fait que l'apôtre ne donne jamais au mot *fruit* qu'un sens favorable; ainsi Gal.5.10,22, où il parle des œuvres de la chair et du *fruit* de l'Esprit, et Eph.5.11, où il caractérise les œuvres des ténèbres comme étant *sans fruit* (ἄκαρπα). Mais d'abord Meyer oublie 7.5; puis il faut considérer que la pensée de l'apôtre se meut ici dans le domaine d'une *image suivie* appliquée successivement aux deux servitudes opposées. Des deux parts il discerne :

1. un *maître* (le péché; Dieu);
2. un *serviteur* (l'homme naturel; le croyant);
3. un *travail* quelconque au service du maître (faire le péché ou la jus-

tice);

4. un *fruit* qui est le produit immédiat de l'activité : les œuvres accomplies (les choses dont on rougit, ou celles qui conduisent à la sainteté);
5. une *fin*, comme rétribution provenant de la main du maître (mort; vie éternelle).

Il est donc évident que l'image du *fruit* a sa place voulue d'un côté aussi bien que de l'autre. C'est tellement la pensée de l'apôtre, qu'au v. 22 il dit au croyant : « vous avez *votre fruit*, » en opposition évidente à celui qu'ils avaient précédemment comme pécheurs. Quant à ceux qui soutiennent, à la suite de la question : *Quel fruit aviez-vous ?* cette réponse toute différente : un fruit *détestable*, il leur est impossible d'expliquer une ellipse aussi importante. Nous n'hésitons donc pas à préférer la première des deux explications proposées : Quel fruit retiriez-vous alors de votre travail au service du péché ? Ce fruit, c'étaient ces actes dont, régénérés comme vous l'êtes maintenant, vous éprouvez une profonde honte, ἔργα τοῦ σκότους; (les œuvres des ténèbres), Eph.5.11.

Le *car* qui lie la dernière proposition à ce qui précède porte sur la notion de *honte*. La nature ignoble de ces choses est démontrée par leur résultat final, leur *fin* (τέλος), qui est *la mort*. « Il est bien juste que vous rougisiez maintenant de ces actes ; car leur fin est la mort. » J'envisage comme authentique la particule μέν, que lisent ici le *Vatic.* et quatre *Mjj.* Il est difficile qu'elle ait été ajoutée ; son omission, au contraire, s'explique aisément. C'est la particule connue sous le nom de μέν *solitarium*, laquelle ne correspond aucun δέ, et qui est tout simplement destinée à réserver expressément un certain côté de la vérité que le lecteur doit se garder d'oublier : « Car (quelle que soit la vertu de la grâce) il n'en reste pas moins vrai que... » — La *fin* diffère du *fruit* en ce que celui-ci est le résultat immédiat, la réalisation même de l'activité, son produit *moral*, tandis que la *fin* est la manifestation de l'appréciation divine. — La *mort* désignerait selon *Weiss*

la mort corporelle, en ce sens que pour le méchant elle n'est pas suivie de résurrection. Cette idée est certainement celle du commentateur plutôt que celle de l'apôtre. (Voir [Ac.24.15](#); [Jean.5.29](#); [Apoc.20.12-13](#).) Le terme de *mort* comprend ici, avec la mort physique, tout l'état de condamnation qui suit ce fait pour ceux qui ne possèdent pas le salut, ἡ ἀπώλεια, la perte dans un corps ressuscité.

**6.22 Mais maintenant, ayant été affranchis du péché et rendus esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sanctification et pour fin la vie éternelle.**

Les premiers mots correspondent exactement au v. 20. Au maître abstrait désigné plus haut par *la justice*, Paul substitue ici *Dieu* lui-même, puisqu'en Christ, c'est au Dieu vivant que s'unit le fidèle. La tournure employée signifie littéralement ; « Vous avez votre fruit *dans la direction* de ἡ ἀγιασμός » La différence clairement marquée dans ce verset entre ἡ ἀγιασμός comme *fruit*, et la *vie éternelle*, comme *fin*, prouve en faveur du sens de sanctification à donner à ce terme grec ; car, pris dans le sens de sainteté accomplie, ce mot rentrerait dans le τέλος, la fin. — Chaque devoir rempli au service de Dieu est un pas *sur la voie* au terme de laquelle brille le sublime idéal de la perfection réalisé. — Au fruit produit, qui a déjà sa valeur en lui-même, il plaît à Dieu d'ajouter *la fin*. Celle-ci comprend (avec la sainteté) la gloire, la félicité impérissable, l'activité parfaite.

Dans le v. 23, l'apôtre résume en quelques traits précis ces deux tableaux opposés.

**6.23 Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Christ Jésus, notre Seigneur.**

D'un côté un *salaire*, quelque chose de mérité. Le mot ὀψώνιον désigne proprement *la solde en nature*, puis la paie en argent qu'un chef donne à ses soldats. Il est évident, d'après cela, que le complément τῆς ἁμαρτίας, *du péché*, n'est pas ici le génitif de l'objet : le salaire payé *pour* le péché,

mais le génitif du sujet : le salaire payé *par* le péché. Le péché est personifié comme le maître naturel de l'homme (v. 12. 14. 22) ; et il est représenté comme payant ses sujets en leur donnant *la mort*, en leur faisant moissonner sous la forme de la corruption ce qu'ils ont semé au service de la chair (Gal.6.7-8; 2Cor.5.10). Dans la seconde proposition, l'apôtre ne parle pas d'un *salaire*, mais d'un *don de grâce* (χάρισμα); ce mot est pris ici dans son sens le plus général, comprenant toute l'œuvre de Dieu pour nous et en nous, depuis le don de Jésus-Christ jusqu'à la justification finale : elle est tout entière don gratuit, faveur imméritée, comme la vie éternelle qui en est le terme. « L'enfer, dit *Hodge*, est toujours mérité, le ciel *jamais*. » On peut faire porter le régime final : *en Christ Jésus, notre Seigneur*, uniquement sur le substantif qui précède : « la vie éternelle que nous possédons par la communion avec Jésus-Christ ; » ou bien on peut le faire dépendre de la proposition tout entière : le don de Dieu est la vie, et cela en Jésus-Christ, par son envoi et par son œuvre. Dans le second sens la proposition a plus de gravité et clôt mieux le morceau.

On pense d'ordinaire que ce v. 23, ainsi que tout le passage dont il est le sommaire, ne s'applique au *croyant* qu'au point de vue de la seconde alternative, celle de la vie éternelle, et que c'est aux inconvertis seulement que se rapporte, dans l'intention de l'apôtre, ce qui est dit de la *servitude* du péché et de son terme fatal, *la mort*. Mais la teneur du v. 15 prouve combien cette manière de voir est erronée. Quel est le but de ce morceau ? De répondre à cette question : « Voudrions-nous pécher, parce que nous sommes sous la grâce ? » Or, cette question ne peut être posée que par et pour des croyants. C'est donc à eux que se rapporte la réponse qui suit. Ce n'est pas non plus au nom des pécheurs inconvertis que Paul pourrait dire, v. 21 : « ces choses dont nous avons honte maintenant. » L'apôtre doit donc mettre en garde les croyants contre un retour à la servitude du péché après un temps d'esclavage de la justice ; car ce retour ne manquerait pas de les conduire à la mort éternelle, tout comme les autres pécheurs. Il résulte

même de la relation entre la question du v. 15 et la réponse v. 16-23, qu'une pareille rechute peut provenir d'une seule concession volontaire aux sollicitations incessantes de l'ancien maître, le péché. Une seule réponse affirmative à cette question : « Ferai-je acte de péché, puisque enfin je suis sous la grâce ? » pourrait avoir pour effet de replacer le croyant sur la pente qui conduit à l'abîme. Un exemple frappant de ce fait se trouve dans notre épître elle-même. [14.15,20](#), Paul déclare à celui qui entraîne un frère faible à commettre un acte contraire à sa conscience, que par cette seule désobéissance *ce frère pour lequel Christ est mort, peut se priver du bénéfice de l'œuvre divine et périr*. C'est ce qui aura lieu infailliblement, si cette faute, n'étant pas promptement effacée par le pardon et le relèvement, vient à se consolider et à rester là interposée entre son Dieu et lui. — Voilà la réponse de Paul à la question : *Voudrions-nous pécher ?* La grâce nous sauve, non *dans* le péché, mais *du* péché. Elle préserve de l'effet en détruisant la cause. Se remettre sous l'action de la cause, c'est infailliblement faire revivre l'effet<sup>a</sup>.

## MORCEAU 15 : LE CROYANT EST AFFRANCHI

### DE LA LOI.

#### (7.1-6)

L'apôtre n'avait pas dit seulement : « Le péché ne régnera plus sur vous ; car vous êtes sous la grâce ; » il avait dit : « Car vous êtes, *non sous la loi, mais sous la grâce.* » Ces mots : « non sous la loi, » prouvent qu'à

---

<sup>a</sup>Nous engageons nos lecteurs à lire la tractation de cette question dans les *Bibelstunden* de Gess, I, p. 216-218. Cet auteur arrive <sup>a</sup> la même conclusion que nous relativement à la grande masse des chrétiens ; il incline seulement à penser qu'il y a des croyants assez avancés pour que la séparation d'avec le Sauveur soit à leur égard une supposition impossible. A-t-il bien pesé la parole [1Cor.9.27](#) ?

ses yeux l'affranchissement du péché n'était réellement possible qu'à la condition de l'affranchissement de la loi. Car le fidèle crucifié avec Christ, demeurant sous la puissance de la loi, en ressentirait aussitôt l'effet malfaisant et retomberait sous le joug du péché. Les deux délivrances sont donc étroitement liées. Et peut-être est-ce là la raison pour laquelle saint Paul a établi un parallélisme si marqué entre les deux tableaux dans lesquels il les représente. Il est aisé en effet de voir que le passage 7.1-4 répond à 6.16-19 et le passage 7.5-6 à 6.21-23. Seulement, comme la loi est un maître plus noble que le péché, l'apôtre, en parlant de l'affranchissement de ce maître, renonce à l'image dégradante de *l'esclavage* et y substitue la relation plus relevée du *mariage*. C'est pourquoi aussi dans les v. 5 et 6 il remplace l'image des *fruits* (du travail) par celle des *enfants* (issus du mariage).

L'apôtre cite d'abord un article de la loi qui, appliqué spirituellement, implique l'affranchissement du fidèle par rapport à la loi (1-4) ; puis il conclut de là que le régime du péché, sous lequel la loi retient l'homme, a fait place pour le croyant à la joyeuse liberté dans le service de Dieu (5-6).

**7.1 Ou ignorez-vous, frères (car je parle à des gens qui connaissent la loi), que la loi a puissance sur l'homme pour aussi longtemps qu'il vit? 2 Car la femme mariée est liée par la loi à son mari vivant; mais si le mari meurt, elle est affranchie de la loi<sup>a</sup> du mari.**

On connaît le sens de la question : *Ou ignorez-vous ?* chez Paul (6.3). L'affranchissement de la loi et la délivrance du péché sont deux faits tellement corrélatifs qu'à celui qui nierait le second Paul demande si peut-être il ignore le premier. Et comme il pouvait y avoir des gens à Rome qui ne voulaient admettre leur affranchissement de la loi qu'à la condition de posséder une déclaration positive de la loi elle-même qui les éclairât à cet égard, Paul répond à ce postulat de leur conscience, en leur citant l'article du Code qui enseigne implicitement ce qu'ils ont peine à admettre. L'allocation : *frères*, n'avait pas reparu, ainsi que l'observe *Hofmann*, depuis

---

<sup>a</sup>T. R. omet les mots *του νομου* (*de la loi*) sans aucune autorité ; simple négligence.



1.13. Comme l'apôtre va recourir à un mode d'enseignement plus familier que celui dont il s'était servi jusqu'ici dans son épître, il se rapproche de ses lecteurs en leur adressant ce titre qui donne à ce qui suit le caractère d'un entretien familial. — Dans la parenthèse : *Car je parle à des gens qui...*, le *car* se rapporte à la réponse négative qu'il faut suppléer après la question *ignorez-vous?* « Non, vous ne pouvez ignorer la prescription légale que je vais vous citer... » — Il faut se garder de traduire, comme s'il y avait l'article τοῖς devant le participe γινώσκουσι : « à ceux d'entre vous qui connaissent la loi. » La forme grammaticale prouve que l'apôtre s'adresse par là, aussi bien que par le mot *frères*, à la totalité de l'église de Rome. C'est ici l'un des passages desquels plusieurs ont conclu que cette église était composée à peu près uniquement d'anciens Juifs (*Baur, Holtzmann*) ou du moins de prosélytes (*de W., Beyschl.*). Mais *Mangold* lui-même reconnaît (page 73) que « cette expression peut s'appliquer aussi à des chrétiens d'origine païenne, puisque l'A. T. était reçu et lu dans toute l'Eglise comme document de la révélation. » On peut même aller plus loin et dire qu'il serait oiseux de rappeler à d'anciens Juifs qu'ils sont des gens qui *connaissent la loi*. De bonne heure la lecture de l'A. T. passa du culte de la Synagogue dans celui de l'Eglise. Les épîtres adressées aux églises des Gentils prouvent à quel point les apôtres supposaient leurs lecteurs au fait de l'histoire et des oracles de l'A. T. Saint Paul interroge ainsi les Galates, qui certes n'étaient pas d'origine juive (4.21) : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, ne comprenez-vous pas la loi ? » — En raison de l'absence d'article devant le mot νόμον, *loi*, *Oltramare* pense que ce terme désigne ici, non la loi mosaïque, mais la législation matrimoniale de tous les peuples, en général. Il allègue aussi en faveur de ce sens l'emploi du mot τοῦ ἀνθρώπου, *sur l'homme*, au lieu de τοῦ Ἰουδαίου, « sur le Juif. » La faiblesse de ce second argument saute aux yeux. Quant au premier, il serait certainement faux de prétendre que la présence ou l'omission de l'article devant νόμος dans le N. T. soit un fait absolument arbitraire. Nous avons vu maintes fois le contraire. Cependant il faut avouer qu'il y a des cas où

il est difficile de donner de ce fait une explication rationnelle. *Philippi* prétend (page 54) que νόμος sans article est envisagé comme une sorte de nom propre et désigne toujours la loi mosaïque. *Holsten* et d'autres soutiennent précisément l'inverse ; νόμος ne désignerait la loi mosaïque que lorsqu'il est accompagné de l'article. Il ne me paraît, pas que les faits autorisent à poser une règle absolue ni dans un sens ni dans l'autre<sup>a</sup>. En tout cas l'interprétation d'Oltramare est complètement inadmissible. Comment les lecteurs auraient-ils compris ce sens tout à fait général et extraordinaire du mot νόμος, et quand Paul a-t-il essayé de prouver quelque chose à ses lecteurs en en appelant à une autre législation que celle qu'ils reconnaissent avec lui venir de Dieu ? C'est ce qui ne nous permet pas non plus d'admettre l'idée très ingénieuse de *Weiss* d'après laquelle Paul ferait allusion aux connaissances juridiques que possédaient communément les Romains : « Car je parle à des connaisseurs en matière de loi. » Mais il n'est pas possible que la loi dont Paul leur attribue, en ces mots, la connaissance, soit une autre loi que celle dont il dit : « Ou ignorez-vous que la loi domine l'homme... ? » Or celle-ci est bien, en vertu de l'article devant le νόμος suivant, la loi mosaïque, comme le reconnaît expressément *Weiss* lui-même. — Le Code mosaïque, reconnu divin, n'étendait pas sa compétence sur l'homme (κυριεύει) au-delà de l'existence terrestre. — *L'homme* : homme ou femme. Au v. 2, là où il n'est question que du mari, est employé le mot ἀνὴρ, et non plus ἄνθρωπος. — Le sujet de ζῆν, *vit*, d'après *Origène* serait la loi : « La loi ne domine l'homme qu'autant qu'elle, est en vigueur. Or maintenant elle est abolie. » Mais l'idée de l'abrogation de la loi en général n'est pas relevée ici, et s'appuyer sur elle en ce moment serait une pétition de principe. Le sujet, de ζῆν, *vit*, ne peut être que ὁ ἄνθρωπος : *l'homme* ; comp. les expressions ζῶντι, ζῶντος, *vivant*, v. 2 et 3. Mais il faut bien remarquer que ce mot : *tant qu'il vit*, qui, d'après ce qui suit v. 2-3), semble

<sup>a</sup>Voir sur ce sujet l'excellente dissertation de *E. Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz*, etc., p. 5-8. L'emploi ou l'absence de l'article doit souvent, selon lui, s'expliquer par une raison philologique. Ainsi il est fréquemment omis quand νόμος est régi par une préposition, sans qu'on puisse expliquer ce fait autrement que par l'intérêt du rythme.

n'avoir en vue que le mari qui meurt, s'applique aussi à la femme en ce sens qu'elle aussi cessera de vivre *comme femme*, dès le moment de la mort, de son mari. Ce qui le prouve avec évidence, c'est que le κυριεύειν, qui désigne la domination de la loi sur la personne humaine, n'est appliqué dans ce qui suit (v. 2-3) que par rapport à la femme ; car c'est elle, et non le mari, qui recouvre sa liberté par la mort, de celui-ci.

*Philippi* donne, comme nous, pour sujet au verbe ζῆν, ὁ ἄνθρωπος, *l'homme*, mais en entendant le mot *vivre*, dans le sens tout à fait exceptionnel de vivre *pour soi-même*, vivre au service du péché. Le sens serait : « La loi domine sur l'homme aussi longtemps qu'il vit pour le péché. Mais quand il vit en Christ, il est affranchi de la loi. » Ce ne serait plus ici une citation du Code mosaïque. Ce serait déjà l'expression de la pensée de tout le morceau. Mais le v. 2, qui est l'explication du v. 1 (*car*), montre clairement que le v. 1 se rapportait à une disposition *du Code*. Et quel lecteur eût pu se douter du sens extraordinaire ainsi donné au mot *vivre* ? Enfin que signifieraient les mots : « Je vous parle comme à des gens qui connaissent, la loi, » si la maxime suivante n'était pas tirée de la loi ?

Verset 2. La maxime énoncée au v. 1 est illustrée au v. 2, par l'exemple de la femme veuve autorisée à se remarier sans manquer à son devoir de femme envers son mari défunt. Dans la première proposition, l'accent est sur le mot ζῶντι, *vivant* ; dans la seconde, sur les mots : *mais s'il meurt*. Le précepte [Deut.24.2](#) autorisait positivement le mariage d'une femme *renvoyée* par son premier mari, avec un second ; à plus forte raison, un nouveau mariage après que le premier mari était *mort*. L'apôtre ne parle pas du cas de divorce, sans doute parce que la femme sera dans le cas présent la partie agissante, et que ce n'était pas elle qui pouvait renvoyer son mari en donnant la lettre de divorce, [Deut.24.1](#). Le terme κατήργηται, *est annulée, a cessé d'agir, complété*, comme il l'est ici, par un régime avec la préposition ἀπό (comp. [Gal.5.4](#)), signifie : être séparée ou affranchie de, par voie de destruction, d'annulation ; il est choisi à dessein pour étendre à la femme la

notion de mort qui proprement ne s'applique, dans l'exemple cité, qu'au mari. Nous avons vu que le terme κυριεύειν, v. 1, impliquait déjà cette extension; comp. aussi l'emploi du καταργεῖσθαι (6.6) qui montre l'énergie de cette expression. La femme est annulée, frappée de mort, comme femme, en la personne de son mari mort. C'est par ce détour seulement que Paul peut arriver à appliquer à la femme, comme nous l'avons vu, la maxime du v. 1; comp. le ἐθανατώθητε, vous avez été mis à mort (v. 4). Les objections de Weiss ne peuvent rien contre ce sens qui ressort de tout ce passage (voir Reuss). — On pourrait appliquer l'expression : *la loi du mari*, à l'article du Code concernant le mariage, *lex ad maritum pertinens*. Mais il est plus simple de l'entendre du pouvoir conjugal du mari. — La question difficile est de savoir pourquoi Paul prend pour exemple de la liberté de se remarier, non le mari qui a perdu sa femme, mais la femme qui a perdu son mari. Car les deux cas sont également renfermés dans la maxime du v. 1. il n'y a qu'une explication de ce fait : c'est l'application que Paul se propose de faire au fidèle de l'exemple cité. Il avait en vue non seulement son affranchissement du joug de la loi, mais en même temps son union subséquente avec le Christ ressuscité. Or, comme dans cette seconde union Christ ne pouvait naturellement, représenter que l'époux, le rôle du croyant ne pouvait être que celui de l'épouse. Voilà pourquoi Paul est obligé d'étendre à la femme la notion de mort qui ne se rapportait au début qu'au mari. Le nouvel époux étant un ressuscité, l'âme fidèle ne peut contracter union avec lui qu'après avoir passé elle-même par la mort, et comme étant devenue elle-même une ressuscitée. On voit combien Weiss se trompe en niant que dès l'abord Paul eût en vue la relation typique développée au v. 4 et que dès le v. 2 il eût. déjà l'intention de la préparer.

**7.3 Ainsi donc, tant que le mari vit, elle sera appelée adultère si elle épouse un autre homme; mais si le mari meurt, elle est affranchie de la loi, afin de ne pas être adultère en épousant un autre mari.**

Ce v. 3 n'est pas une répétition oiseuse du v. 2. Il sert à tirer de la

prescription légale, rappelée dans ce verset, la conclusion expresse dont l'apôtre a besoin pour démontrer la *légitimité* d'une seconde union dans le cas de mort supposé. Ce qui serait un crime du vivant du mari, devient légitime une fois qu'il est mort. — Le terme χρηματίζειν signifie proprement *faire des affaires*, d'où : porter le nom de la profession à laquelle on se livre. Encore aujourd'hui, une grande partie des noms de famille sont des noms de métier. Comp. Act.11.26. — L'expression : *affranchie de la loi*, signifie : dans le contexte : affranchie de la loi quant au lien conjugal. Mais l'expression est laissée à dessein dans toute sa généralité, en vue de l'application qu'en va faire l'apôtre aux croyants. — *Pour qu'elle ne soit pas adultère* (si elle se remarie) : La loi avait réellement *l'intention* de lui réserver cette liberté-là. Il y a sans doute ici allusion aux scrupules de conscience qui retenaient les Juifs sous le régime légal imposé de Dieu, et les empêchait d'accepter l'Évangile. — *Augustin, Bèze, Olshausen, etc.*, ont essayé une autre explication. Ils ont vu dans les v. 2 et 3 non le développement explicatif, mais *l'application allégorique* de la maxime du v. 1 : Dans la pensée de Paul, le premier mari serait non pas la loi, mais le péché. Celui-ci étant frappé de mort par la foi au Christ crucifié (6.2,6), l'âme est affranchie de son pouvoir et jouit de la liberté de s'unir au Christ ressuscité (le nouveau mari). Mais

1. cette explication nous ramènerait à l'idée du morceau précédent (l'affranchissement *du péché*), tandis que le v. 6 montre clairement que Paul veut, parler ici de l'affranchissement *de la loi* ;
2. la relation entre le v. 1 et le v. 2 devrait être formulée, non par *car*, mais par *ainsi* (οὕτω), ou *de sorte que* (ὥστε) ;
3. le ὥστε, *de sorte que*, du v. 4 montre que c'est là seulement que commence l'application morale ;
4. Paul n'a point parlé au ch. 6 de la mort *du* péché, mais seulement de la mort *au* péché.

**7.4 De sorte que vous aussi, mes frères, vous êtes morts à la loi par le corps du Christ, afin d'appartenir à un autre, celui qui est ressuscité**

### des morts, pour que nous portions des fruits à Dieu.

En arrivant à l'application, l'apôtre se rapproche de nouveau et plus étroitement de ses lecteurs par cette allocution : *mes frères*. C'est comme s'il leur disait familièrement : Eh bien, maintenant, ne comprenez-vous donc pas tous ? — Le ὥστε ne peut en aucun cas signifier : de même (ὁμοίως). Il peut se traduire par *de sorte que* ou par *en conséquence*, ce qui revient à peu près au même. En vertu de l'article de loi cité, les croyants ont reçu en Christ le coup de mort qui, les affranchissant de l'union avec la loi, leur premier mari, leur permet de s'unir à un autre. — Καὶ ὑμεῖς, *vous aussi* : il en est d'eux comme de cette femme morte en la personne de son mari. Weiss, qui s'est refusé à appliquer à la femme l'idée de *mort*, est obligé d'expliquer ce *aussi* en le rapportant à tous les hommes que la mort affranchit d'une obligation légale quelconque. La nécessité d'une explication aussi forcée aurait pu suffire pour le ramener à l'explication naturelle de ce qui précède. — Ἐθανατώθητε, *vous êtes morts*, littéralement : *Vous avez été mis à mort par rapport à la loi*. L'aoriste premier passif indique le plus haut degré de passivité. Ils ont été tués en un autre. C'est Jésus qui les entraîne, pour ainsi dire, violemment dans la communion de sa mort. Mais le τῷ νόμῳ, *à la loi*, qui suit, montre que cette participation à la mort n'est pas appliquée ici dans le même sens qu'au ch. 6. Là il s'agissait de la mort *au péché* ; ici il s'agit de la mort *à la loi*. Christ est mort à la loi en ce qu'après avoir par son supplice satisfait aux menaces de la loi, il a été par cette mort même affranchi de la juridiction de la loi sous laquelle il avait passé sa vie (15.8 ; Gal.4.4), ainsi que de la nationalité juive qu'il avait dû revêtir pendant son existence terrestre. Le croyant, en s'appropriant la pleine satisfaction donnée à la loi par cette mort, devient aussi participant de l'affranchissement de la loi qui en a été pour Christ la conséquence. Délivré de la *loi des ordonnances* (Eph.2.15), il entre avec Christ dans la sphère supérieure de la communion filiale avec Dieu. — Διὰ τοῦ σώματος : *par le moyen du corps* ; on pourrait presque dire : au travers du corps, comme si le coup

qui a transpercé le corps du Christ, les eût atteints. Le corps du Seigneur était le lien entre lui et Israël ; ce lien a été brisé, et avec lui a été rompu, non seulement pour Christ, mais aussi pour le croyant, tout rapport avec la loi et les formes théocratiques. — Mais cette émancipation n'est qu'un moyen ; le but, c'est l'union nouvelle à contracter avec le Christ ressuscité. La participation à la vie de Jésus ressuscité remplace chez le fidèle la vie sous le joug légal. C'est comme un hymen d'outre-tombe ; au ressuscité s'unit l'âme croyante ressuscitée. Seulement il était nécessaire, pour cela, qu'elle eût auparavant passé par la mort.

Cette nouvelle union a elle-même un but : c'est que *nous portions des fruits à Dieu*. Plusieurs interprètes se refusent à croire que Paul demeure ici dans l'image commencée, celle du mariage. Je me demande si ce n'est pas là un scrupule de délicatesse peu conforme à l'esprit de l'antiquité et de l'Évangile lui-même. *Weiss* objecte à ce sens que les enfants appartiennent, non à un tiers, mais à leurs propres parents ; mais il faut ici tenir compte du lien étroit qui, d'après Paul, unit Christ et Dieu ; ce qui est à l'un est par là même à l'autre.

*Hofmann* et *Schott* font dépendre le ἵνα, *afin que*, uniquement des derniers mots : *celui qui est ressuscité des morts afin que...*, en ce sens que Christ est *ressuscité* afin de nous rendre actifs au service de Dieu. Mais ce n'est pas la résurrection, c'est l'union du fidèle avec le ressuscité qui a ici pour but l'enfantement d'une vie de bonnes œuvres. Le but de cette explication est de rendre compte du passage de la seconde personne du pluriel (ὕμεις, ὑμεῖς, *vous*), dans la première partie du verset à la première personne (καρποφορήσωμεν, *nous produisons*), à la fin du verset, après s'être rapproché des lecteurs par l'apostrophe *frères !* deux fois répétée (v. 1 et 4), qui amenait naturellement la seconde personne, il est tout simple que l'apôtre, en reprenant le ton didactique, revienne à la première personne, qui comprend tous les chrétiens et Paul lui-même. Un grand nombre d'interprètes pensent que Paul a employé la seconde personne en se mettant

au point de vue des judéo-chrétiens, et qu'en reprenant la première pers., à la fin du verset, il parle de nouveau au nom des chrétiens en général. Mais c'est oublier que l'auteur de la lettre était lui-même d'origine juive; il devrait donc, au contraire, dire *nous*, en parlant des judéo-chrétiens; le *vous* désignerait les chrétiens d'origine païenne. Comp. Gal.3.13, où, parlant au nom des croyants d'origine juive, il dit *nous*, en leur opposant ensuite, v. 14, *les Gentils*, pour réunir enfin les uns et les autres dans un *nous* final.

Ce passage (v. 4) est celui sur lequel *Mangold* s'appuie avec le plus d'insistance pour prouver que l'église de Rome était composée en grande majorité de judéo-chrétiens. Comment en effet pourrait-on dire de païens, qui n'ont jamais été sous la loi qu'ils *sont morts à la loi* (ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ)? Comp. aussi le v. 6. L'argument est spécieux, mais non concluant. Car les expressions des v. 4 et 6 ont aussi leur application à des chrétiens d'origine païenne.. Si le régime légal avait dû être maintenu après la venue de Christ pour les Juifs et pour les croyants d'origine juive, il eût dû infailliblement être imposé aussi à l'Eglise entière, dans tout le monde. C'est bien ainsi que l'entendaient *les faux-frères*, contre lesquels Paul eut à lutter à Jérusalem (Gal.2.4 et suiv.). Ils consentaient à l'évangélisation du monde païen; mais ils voulaient la faire tourner à l'extension et à la domination universelles du régime légal israélite. Par l'Évangile le monde devait devenir juif. C'est par conséquent pour l'Eglise entière, pour les païens aussi bien que pour les Juifs, que la mort du Christ a mis fin au régime légal. Le : « Vous êtes morts à la loi par le corps du Christ, » s'applique à tous les croyants, quelle que soit leur origine. Hors de Christ, les païens n'auraient eu d'autre avenir religieux que l'assujettissement à la religion et à la loi juives; en Christ, ils sont, en tant que croyants, affranchis de la loi aussi bien que les Juifs. L'expérience faite par ces derniers à l'école du régime légal l'a été au profit de l'humanité tout entière. Voir *Weiss*, éd. de 1886, p. 333.



La rupture du croyant avec le régime légal est donc *légitime* : « Vous n'êtes plus sous la loi » (6.14). Mais il reste à démontrer la relation entre ce fait et la promesse qui précède dans ce même verset : « Le péché ne régnera plus sur vous ; *car...* » C'est ce que fait l'apôtre dans les deux versets suivants, où il démontre le résultat bienfaisant de la rupture avec la loi. C'est le développement des derniers mots du v. 4 : *afin que nous portions des fruits pour Dieu*. Et d'abord v. 5 : les fruits malfaisants du mariage avec la loi.

**7.5 Car, lorsque nous étions en la chair, les affections des péchés, excitées par la loi, agissaient dans nos membres pour fructifier à la mort ;**

Le *car* qui justifie les derniers mots du v. 4, porte sur les v. 5 et 6 réunis. — L'expression : *être en la chair*, n'est pas synonyme de *vivre dans le corps*, comme le montre bien Gal.2.20. Le terme de *chair*, désignant littéralement les parties molles du corps qui sont le siège ordinaire des sensations agréables ou douloureuses, s'applique dans le langage biblique à l'homme naturel tout entier, en tant que dominé par l'amour de la jouissance et la crainte de la douleur, c'est-à-dire par la recherche de la satisfaction du moi, par l'attrait de tout ce qui flatte ses goûts, sa sensualité, sa vanité. La locution εἶναι ἐν σάρκι désigne cette complaisance du moi en lui-même comme l'état dans lequel le sujet puise ses impulsions.

La suite explique le rôle que joue la loi dans le développement moral de l'homme dominé par la chair. Le terme : *les affections des péchés*, παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, indique un état essentiellement passif. Et, en effet, les affectivités sensibles, qui correspondent à certains objets extérieurs propres à les satisfaire, sont moins des déterminations spontanées de la volonté que l'effet des impressions reçues. Le complément : *des péchés*, n'est ni génitif de *cause* (produites par les péchés), ni génitif de *qualité* (qui ont le caractère de péchés) ; il y aurait plutôt dans ces deux cas τῆς ἁμαρτίας (du péché), que τῶν ἁμαρτιῶν, *des péchés*. On pourrait voir dans ce génitif un complément d'*apposition* : les affectivités *dans lesquelles consistent* les diverses formes intérieures des péchés, les mouvements intempérants ou

impurs, intéressés ou hautains, égoïstes ou violents. Mais il est plus simple de le prendre comme génitif de *l'effet* : les affectivités qui ne manquent pas de produire toute espèce de péchés dès que, vivement excitées, elles travaillent à se satisfaire. — Le régime *par la loi*, qui dépend de παθήματα, *les affections*, ne signifie pas : *produites* par la loi ; ce serait trop dire ; car en elles-mêmes elles résultent de l'état naturel que Paul vient de désigner par l'expression : *être dans la chair*. Le sens est : *excitées, mises en activité par la loi*. Ces instincts qui sommeillaient, venant se heurter aux défenses formulées dans la loi, passent à l'état actif et violent, dans lequel elles produisent leurs effets. Si l'on ne voit pas la bête dépasser la satisfaction naïve de ses besoins et se plonger dans des excès pareils à ceux par lesquels l'homme se dégrade si souvent, ce fait n'est-il pas dû, au moins en partie, à ce qu'il n'y a pas là cet arrêt de la loi, qui si souvent n'est pour l'homme qu'un stimulant à mal faire ? Sans doute ces passions sensuelles existent chez les païens qui sont sans loi ; et c'est ce qui prouve que ce n'est pas la loi qui les produit. Mais Paul décrit ici l'expérience juive, telle qu'il l'avait faite lui-même, d'après laquelle la convoitise est surexcitée par l'obstacle qu'oppose la loi à la jouissance désirée. — Le terme ἐνεργεῖτο, *agissaient, opéraient, littéralement travaillaient au-dedans*, indique cette fermentation intérieure qui se produit lorsque les passions, excitées par la résistance du commandement, cherchent à s'emparer du corps pour se satisfaire. Le verbe ἐνεργεῖσθαι, *agir, opérer*, est toujours pris par Paul dans le sens moyen que nous lui donnons ici, jamais dans le sens passif : *être mis en action* ; comp. 1Thess.2.13 ; 2Thess.2.7 ; Gal.5.6 ; 2Cor.1.6 ; 4.12, etc., etc. — Ce travail impur, causé par le choc de la loi sainte avec le cœur charnel de l'homme naturel, produit une abondance de mauvais *fruits* et aboutit à la *mort* ; comp. Jacq.1.14-15. Car tout ce qui se fait sans Dieu, tend à nous séparer toujours plus profondément de lui. — En opposition : les fruits de l'union avec Christ (v. 6).

**7.6 mais maintenant nous avons été affranchis de la loi, étant morts<sup>a</sup>  
à celui sous lequel nous étions détenus, en sorte que nous servons en  
nouveau d'esprit et non en vieillesse de lettre.**

L'opposition entre ce *mais maintenant* et le *quand nous étions* du v. 5 correspond, pour la forme comme pour le fond, à celle du *quand vous étiez* et du *mais maintenant*, 6.20,22 ; seulement avec une autre application, puisqu'il s'agit là du péché, ici de la loi. — Le καταργηθῆναι, *être détruit*, est construit ici, comme au v. 2, avec la préposition ἀπό, *de*, pour désigner l'affranchissement complet par voie d'annulation. Cette annulation consiste dans la mort subie (le : *vous avez été mis à mort*, du v. 4). Cette dernière idée est expressément relevée par le ἀποθανόντες, *étant morts*. La leçon du T. R. ἀποθανόντος : *celui* (sous lequel nous étions détenus) *étant mort*, provient, selon Tischendorf, d'une erreur de Théodore de Bèze qui a suivi Erasme dans une fausse interprétation que celui-ci avait donnée d'un passage de Chrysostome. En effet, ce : *étant mort*, se rapporterait au νόμος, la loi. Or, nous l'avons vu, l'idée de l'abolition *de la loi* n'est pas en place dans ce contexte. Quant à la leçon τοῦ θανάτου des gréco-latins : « nous avons été affranchis de la loi *de la mort* sous laquelle nous étions détenus, » elle a probablement été occasionnée par l'expression : *fructifier à la mort*, du v. 5. — Le maître sous lequel nous étions détenus désigne-t-il, comme le veulent Hofmann, Weiss et d'autres, l'empire du *péché* ou de *la chair*, en sous-entendant comme antécédent de ἐν ᾧ le pronom (neutre) τούτῳ ? Il me paraît que le contexte, ainsi que le passage parallèle, v. 4 montrent clairement qu'il s'agit de *la loi*. Dans ce sens aussi l'antécédent de ἐν ᾧ est le démonstratif τούτῳ, mais au masculin : *celui*, le maître, qu'il n'est pas besoin de nommer de nouveau. Ces derniers mots : *sous lequel nous étions détenus*, ne sont pas oiseux dans ce sens, comme le pense Weiss. Ils sont destinés à rappeler l'exemple tiré de la loi qui avait été la base de cette démonstration (v. 1-3).

<sup>a</sup>T. R. lit sans une autorité quelconque ἀποθανοντος ; N A B C K L Syr. : ἀποθανοντες (*étant morts*) : D E F G It. : του θανατου (*de la mort*).

Mais cet affranchissement ne tend point à la licence. Au contraire, il aboutit à un δουλεύειν, à un *servage* nouveau, de la nature la plus noble et la plus glorieuse, qui mérite même seul le nom de liberté. Ce terme de δουλεύειν, *servir*, est choisi comme s'appliquant aux deux états opposés qui vont être caractérisés : servir Dieu sous la lettre de la loi et le servir avec un esprit renouvelé. — *En nouveauté d'esprit*, dit l'apôtre ; il désigne ainsi l'état *nouveau* dans lequel l'Esprit saint introduit le fidèle ; cet état a pour caractère la pleine harmonie entre le penchant du cœur et l'obligation morale ; alors on fait le bien et l'on renonce à soi-même pour Dieu avec élan et avec joie ; c'est là l'esprit nouveau. A cet état, qu'il laisse entrevoir et qu'il se réserve de décrire au ch. 8, l'apôtre oppose l'état ancien. Il place celui-ci le second, parce que c'est celui qu'il se propose de décrire immédiatement après, v. 7-25. Il le nomme *vieillesse de lettre* ; il se peut qu'il y ait dans cette expression allusion au *vieil homme*, παλαιὸς ἄνθρωπος, 6.6 ; mais en tout cas Paul veut désigner cet état comme désormais passé pour le croyant ; c'est du point de vue de l'état nouveau qu'il le caractérise ainsi. *La lettre* est l'obligation morale écrite dans le code, s'imposant à l'homme comme une loi étrangère et même opposée à son penchant intérieur. Dans la plus favorable des suppositions, on satisfait dans cet état à la lettre du code ; mais le cœur n'a pas de part à une telle obéissance et Dieu ne peut accepter ce service destitué d'amour.

L'apôtre a montré dans le premier morceau (6.1-13) que la mort de Christ met fin dans le cœur du croyant au règne du péché ; dans le second (v. 14-23), que la grâce n'est pas moins impérieuse pour faire régner la justice que le penchant naturel pour faire régner le péché ; le troisième (7.1-6) a prouvé que le régime légal n'a pas le droit de s'opposer chez le croyant à cette action sanctifiante de la grâce qui est en Christ. Il justifie maintenant dans la seconde section l'identification du joug de la loi et de la domination du péché qui avait été la supposition implicite de la première section.

## DEUXIÈME SECTION (7.7-25).

## MORCEAU 16 : L'HOMME SOUS LA LOI.

(7.7-25)

Cette section ne comprend qu'un morceau dont les idées essentielles sont celles-ci : La loi commence par plonger l'homme dans la mort (v. 7-18) ; puis elle le laisse se débattre dans cet état, dont elle est impuissante à le tirer : elle ne peut l'amener qu'à soupirer après une délivrance (v. 14-25).

En développant ce thème de l'impuissance de la loi, l'apôtre ne revient-il pas en arrière ? Ce sujet n'avait-il pas été traité déjà au chap. 3 ? Il le semble, et c'est là l'une des raisons pour lesquelles *Reuss* estime que notre épître manque d'ordre systématique. Mais ce que Paul avait prouvé au chap. 3, c'était uniquement l'insuffisance de la loi pour *justifier* ; c'était, là le sujet à traiter dans la partie relative à la justification par la foi. Ce qu'il prouve ici, c'est son impuissance à *sanctifier*, ce qui est tout différent, du moins aux yeux de l'apôtre et de tous ceux qui ne confondent pas la justification avec la sanctification. Il est tout simple qu'après avoir dévoilé la puissance sanctifiante de l'Évangile (6.1 à 7.6), l'apôtre regarde en arrière pour considérer et caractériser l'œuvre de la loi à ce point de vue. Ce coup d'œil rétrospectif sur le rôle d'une institution qu'il reconnaît comme divine et qui avait présidé à une si importante portion de sa vie, ne suppose nullement, comme on se le figure, des lecteurs judaïsants ou même simplement d'origine judéo-chrétienne. La question de l'influence de la loi était d'un intérêt général ; car la nouvelle révélation évangélique se trouvait dans le monde entier en concurrence avec l'ancienne révélation légale, et il importait à tous de connaître leur valeur respective pour l'œuvre de la sanctification de l'homme, afin de savoir s'ils devaient, les uns *demeurer*, les autres *se placer* sous la sauvegarde de la loi.

Tout ce passage a ceci de particulier que les thèses démontrées ne sont pas exposées d'une manière générale, mais sous une forme personnelle ; v. 7 : « je n'ai pas connu... » ; v. 8 : « le péché a produit en moi... » ; v. 9-10 : « je vivrais..., je suis mort... » ; v. 11 : « le péché m'a trompé » ; v. 14 : je suis charnel » ; v. 15 : « je ne fais pas ce que je veux » ; v. 22 : « je prends plaisir à la loi de Dieu » ; v. 24 : « qui me délivrera ? » ; v. 35 : « je rends grâces à Dieu. » cette forme continue jusqu'au commencement du chapitre suivant, 8.2 : « la loi de l'Esprit de vie m'a affranchi. » Il s'agit de savoir quel est le personnage désigné dans tout ce morceau par ἐγώ, moi. Les interprètes se sont livrés sur ce point aux suppositions les plus diverses :

1. Quelques commentateurs grecs (*Théophyl., Théod.de Mops.*) ont pensé que Paul parlait ici de lui-même comme représentant de l'humanité tout entière dès les premiers temps de son existence, et racontait ainsi les grandes expériences morales du genre humain jusqu'au moment de sa rédemption.

2. D'autres (*Chrys., Grot., Turret., Wetst., Fritzs.*) appliquent ce tableau à la nation juive. *Apostolus hic sub prima persona describit hebraeum genus*, dit *Grotius*. On rapporte aux différentes phases de l'histoire de ce peuple les expériences ici décrites (voir plus loin).

3. Un très grand nombre d'interprètes (la plupart des Pères, *Er.*, l'école piétiste, les commentateurs rationalistes, *Beng., Thol., Néand., Olsh., Baur, Mey., Th. Schott, Holst., Bonnet, Weiss, Oltram.*, etc.), consultant plus sévèrement le contexte, pensent que l'apôtre se présente ici lui-même, en vertu de son passé, comme la personnification du Juif légal, de l'homme qui, n'étant ni endurci dans sa propre justice, ni livré à un esprit profane et charnel, cherche sincèrement à accomplir la loi sans jamais réussir à satisfaire sa conscience.

4. Depuis sa dispute avec Pélage, *Augustin*, qui avait d'abord partagé l'opinion précédente, mit en cours une autre explication. Il rapporta ce passage, spécialement depuis le v. 14, au chrétien converti ; car lui seul peut

être aussi profondément sympathique à la loi divine que Paul se représente lui-même dans ce morceau, et de l'autre côté chaque fidèle ne cessé de faire, dans le cours de sa carrière chrétienne, les expériences profondes de sa misère que décrit ici l'apôtre. cette opinion a été suivie par *Jérôme*, puis adoptée par les réformateurs et dans ces derniers temps défendue par *Philippi, Delitzsch, Hodge*, etc.

5. Deux seuls interprètes, à notre connaissance, restreignent l'application de ce passage à la *personne* même de l'apôtre : *Hofmann*, qui, si nous comprenons bien, le rapporte à Paul chrétien, mais tel qu'il se retrouve lui-même dès qu'il fait abstraction de sa foi, et M. *Pearsall Smith*<sup>a</sup>, qui pense que Paul raconte ici une pénible expérience qu'il a faite après sa conversion, à la suite d'une rechute momentanée sous le joug de la loi ; après quoi le chap. 8 exposerait son retour à la pleine lumière de la grâce.

Au troisième mode d'interprétation que nous venons d'indiquer, se rattachent deux explications qui lui font subir des modifications plus ou moins importantes, celles de MM. *Wabnitz* et *Westphal*<sup>b</sup>. Le premier insiste sur ce que les expériences ici décrites, quoique faites par Paul pharisien, ne peuvent avoir été ainsi comprises et présentées que par Paul déjà chrétien. Car chaque pharisien admettait que l'instinct mauvais inné à l'homme n'était pas encore péché et que cet instinct pouvait certainement être vaincu par le seul secours de la loi ; que chaque homme par conséquent pouvait acquérir le salut par la justice ainsi obtenue. Paul, pharisien jusqu'au jour de sa conversion, n'a pu penser autrement, et par conséquent le tableau de son passé tracé au ch. 7 ne peut l'avoir été ainsi que du point de vue de son état chrétien.

M. Westphal va plus loin. Il ne s'agit aucunement dans ce chapitre d'une lutte morale par laquelle aurait passé le jeune pharisien Paul. Pour

---

<sup>a</sup>*Servitude et liberté*, par M. P. Smith, 1875.

<sup>b</sup>Voir pour le premier *Revue théologique*, 1888, n° 214, 1889, n° 1, et pour le second *Commentatio critico-theologica de Ep. ad Rom. septimo capite* (Tolosæ 1888).

faire toucher du doigt à ses compatriotes les mauvais effets de la loi, l'apôtre leur décrit l'aveuglement dans lequel la loi plonge l'homme charnel qui prétend l'accomplir sans avoir été renouvelé. Elle est d'essence spirituelle, mais l'homme naturel étant charnel ne saurait la comprendre, ni par conséquent l'accomplir. Il *croit* l'avoir accomplie, quand il n'en a observé que les formes. Cette obéissance tout extérieure lui paraît la vraie ; elle le remplit de propre justice ; elle exalte son orgueil ; et c'est ainsi que la loi qui, prise spirituellement, l'eût conduit à la vie, le mène à la mort. Ce n'est pas la faute de la loi, mais celle du cœur charnel de l'homme inconverti. Paul discerne maintenant cette erreur dans laquelle il a été plongé et la dévoile pour éclairer ceux qui partagent encore son aveuglement de jadis.

Nous ne nous prononcerons sur ce que nous croyons être la pensée apostolique qu'après avoir étudié dans tous ses détails ce passage controversé. La première partie va jusqu'à la fin du v. 13.

### **Versets 7 à 13.**

Ce morceau expose les effets du premier contact vivant entre la loi divine et le cœur charnel de l'homme. Le péché est dévoilé (v. 7) ; à la suite de cette découverte il se renforce (v. 8 et 9), tellement que l'homme, au lieu de trouver la vie dans la loi, y trouve la mort. Ce résultat tragique est dû, non à la loi, mais au péché qui se sert de la loi pour tromper l'homme et le faire périr (v. 10-11). Tout cet exposé est introduit par une objection tirée de ce que la loi paraît ainsi être identifiée avec le péché.

L'apôtre venait de prouver qu'être affranchi du péché, c'est l'être aussi de la loi. Ne semblait-il pas résulter de là, en effet, que loi et péché sont une même chose ? C'est cette conséquence impie dont il veut avant tout disculper son enseignement en montrant que si la loi renforce la puissance du péché, cela provient du cœur de l'homme et non de la loi elle-même.

#### **7.7 Que dirons-nous donc ? La loi est-elle péché ? Qu'ainsi ne soit !**



**Mais je n'ai appris à connaître le péché que par la loi ; car aussi je n'aurais pas connu la convoitise, si la loi ne m'eût dit : Tu ne convoiteras point.**

Plusieurs interprètes pensent que dans la seconde question le mot *péché* doit être pris dans le sens de *cause*, du péché. Mais Paul eût facilement trouvé le moyen d'exprimer plus nettement cette pensée. Le sens simple des termes employés est celui-ci : La loi est-elle quelque chose de mauvais en soi, de contraire à l'essence et à la volonté de Dieu, et, par conséquent, de malfaisant ? Et ce sens convient encore mieux que le précédent au contexte, ce qui ne veut pas dire pourtant qu'on doive paraphraser ἁμαρτία, *péché*, par ἁμαρτωλός, *pécheur* (Mey., Philip.) ; par ce dernier terme ne peut s'appliquer qu'à un agent personnel. — Tout en repoussant avec indignation la conclusion qui lui est imputée, l'apôtre montre néanmoins la part de vérité qui y est renfermée. La loi ne produit pas le péché, mais elle le révèle, et en le condamnant le renforce. On pourrait donner au mot ἄλλά, *mais*, le sens de : *tout au contraire !* Car dévoiler le péché est, à certains égards, le contraire de le faire naître. Cependant il me paraît plus naturel de prendre ἄλλά dans le sens *restrictif* : Non, assurément, la loi n'est pas péché ; *mais* voici l'effet qu'elle ne manque pas de produire. — On ne doit point donner à οὐκ ἔγνων, littéralement *je n'ai pas appris à connaître*, le sens du conditionnel (en sous-entendant ἄν) : *je n'aurais pas connu*. C'est un fait que raconte l'apôtre. « Je n'ai appris à reconnaître le péché qu'à la lumière de la loi. » — La notion de *connaissance*, renfermée dans ἔγνων, a été expliquée de bien des manières. *Fritzsche* l'entend dans le sens où l'on dit : Je n'ai pas connu la douleur, pour : Je n'ai pas encore souffert ; ce qui signifierait que Paul n'aurait pas passé par le péché sans la loi. Cela dépasse évidemment sa pensée. *Meyer* : Je n'ai connu toute sa *violence* ; *Tholuck* et *Philippi* : toute sa *culpabilité*. Mais le sens simple du mot *connaître* suffit parfaitement : « Je n'ai reconnu en moi l'existence, la présence du péché, de l'instinct mauvais, que par le moyen de la loi ; » comp.

le ἔγνω, Luc.8.46 : J'ai perçu ; je suis devenu conscient. Cette déclaration est absolument parallèle, quoi qu'en dise Meyer, Weiss, à celle-ci, 3.20 : « Par la loi vient la connaissance du péché. »

Et comment s'est opérée cette découverte, faite au moyen de la loi ? C'est ce que l'apôtre explique dans la proposition suivante : *Car aussi je n'aurais point connu la convoitise si...* Il explique par un fait concret ce qu'il vient d'énoncer d'une manière plus abstraite dans la proposition précédente. S'il a découvert le péché par la loi, c'est que l'un des commandements de cette loi lui a fait toucher du doigt un fait qu'autrement il n'eût pas remarqué et par lequel il a constaté la présence du péché dans son intérieur, le fait de la convoitise. — Le τὲ γάρ, *car aussi, et en effet*, annonce deux choses : 1° un *second* fait du même genre que le précédent (τέ, *aussi*) ; et 2° ce second fait comme étant la preuve de la réalité du premier (γάρ, *car*). Je ne comprends pas de quel droit M. Westphal nie cette double relation si nettement indiquée par ces deux particules. Son état naturel de péché lui a été dévoilé dans le fait de la convoitise, et la présence de la convoitise lui a été révélée par le dixième commandement qui l'interdisait. L'ἐπιθυμία ; la *convoitise*, désigne ce mouvement irréflecti de l'âme (θυμός) vers (ἐπί) l'objet extérieur qui répond au désir. Cet élan de l'âme vers les objets qui peuvent la satisfaire est si naturel qu'il se confondrait absolument avec l'ensemble du courant vital et échapperait à l'œil de la conscience, si la loi ne le faisait ressortir en disant : *Tu ne convoiteras point*. Il a fallu cette défense pour amener Paul à remarquer ce fait moral et à y discerner le symptôme d'une révolte intérieure contre la volonté divine. — Le plus-que-parfait ᾔδειν a, comme on sait, le sens d'imparfait : *j'avais appris* à connaître, d'où : *je savais* ; et il pourrait avoir ici ce sens, si le εἰ μή, *si... ne*, qui suit, ne lui donnait pas plutôt le caractère d'un conditionnel. De plus le contexte conduit ici au sens du plus-que-parfait : « *Et je n'aurais pas connu* (je ne me serais pas aperçu de la convoitise) si la loi ne me disait... » Paul se reporte au moment qui a immédiatement précédé celui de la décou-

verte, désigné par le ἔγνω. » Les termes abstraits : *péché* et *loi* (dans la première proposition.), sont déterminés dans la seconde par les deux termes concrets : *la convoitise* et *le commandement*. Le péché se manifeste par la convoitise, comme la loi par le commandement. — Dans ce tableau de sa vie intime Paul nous donne, sans en avoir l'intention, une bien haute idée de la pureté de sa vie d'enfant et de jeune homme ; comp. le « ἄμεμπτος, *irréprochable* (au point de vue de la justice légale, telle que l'entendaient ses adversaires), Phil.3.6. Il eût pu, à la rigueur, en face des neuf premiers commandements, s'accorder à lui-même le verdict : non coupable ! comme ce jeune homme qui disait à Jésus : « J'ai observé toutes ces choses dès ma jeunesse. » Mais le dixième commandement coupait court à toute propre justice ; sous ce rayon de la sainteté divine il était forcé de constater son état de péché et en face de la loi de passer condamnation. Ainsi s'opérait en lui, pharisien, sans qu'il s'en doutât, une rupture morale profonde avec le pharisaïsme ordinaire et une préparation morale qui devait le conduire dans les bras de Christ, sa justice. — A cette découverte si douloureuse vint s'ajouter (δέ, v. 8) un second fait plus pénible encore :

**7.8 Puis, ayant saisi l'occasion, le péché a produit en moi par le commandement toute espèce de convoitise ; car sans la loi le péché est mort.**

Après lui avoir révélé la présence du principe mauvais, la loi en a même accru l'intensité. La notion de progrès n'est pas seulement indiquée par le δέ, qui pourrait être simplement adversatif (*Meyer, Weiss*) ; elle est exigée par le κατειργάσατο, *a opéré*, et par le πᾶσαν, *toute espèce*, qui forment une gradation évidente sur le fait de reconnaître et sur la simple ἐπιθυμία, du v. 7. — Le mot ἀφορμή, traduit par *occasion*, signifie proprement le *point d'appui* d'où part l'élan, le vol de l'oiseau, par exemple. Plusieurs interprètes font dépendre les mots διὰ τῆς ἐντολῆς, *par le commandement*, du participe λαβοῦσα, *ayant pris*. Dans ce sens il ne faudrait pas traduire : « ayant pris occasion *du* commandement, » comme s'il y avait ἀπό ou ἐκ, mais : « ayant saisi occasion *par le moyen du* commandement. »

Mais ce régime dépend plutôt, en raison de sa position, du verbe principal *a produit* ; comp. la construction analogue du v. 11. — Quelle est l'*occasion* dont veut parler l'apôtre ? On pourrait penser (voir ma 1<sup>re</sup> éd.) à toute la série des objets de convoitise énumérés dans le dixième commandement et qui n'a servi qu'à éveiller le désir de ces objets défendus. Cependant, il est plus simple de voir l'*ἀφορμή*, l'*occasion*, dans le commandement en général : la défense de la convoitise, bien loin de détruire le penchant naturel à convoiter, n'a fait que le renforcer et en multiplier les manifestations diverses. C'est l'expérience bien connue, déjà signalée par les anciens : *ni-timur in vetitum* ; l'homme incline toujours au fruit défendu. Comp. [Prov.9.17](#). La défense a pour effet de fixer fortement l'objet de l'interdiction dans l'imagination, et par là de lui prêter un prestige nouveau. Le cœur en est comme fasciné, et le désir latent se change en aspiration intense. Mais cela ne se passe ainsi que parce que le péché, l'instinct, égoïste, existe déjà dans le cœur. Sur une nature saine, le commandement n'agirait point de la sorte, témoin le fait de la tentation primitive, dans lequel un agent étranger a dû jouer le rôle attribué ici au péché. — *Calvin*, qui avait dit avec raison : *In lege occasio est*, ajoute à tort : *Detexit in me omnem concupiscentiam*. *Découvrir* n'est pas l'équivalent de *κατεργάζεσθαι*, opérer, produire, faire éclater.

Et dans quel état le péché se trouve-t-il là, avant que la loi l'ait signalé dans la convoitise et fait abonder en toute sorte de convoitises particulières ? *Il est mort*, dit Paul. Cette expression, bien loin de signifier qu'il n'existe pas, constate, au contraire, sa présence, mais à l'état latent, comme le germe d'une maladie qui sommeille encore, mais que la moindre circonstance peut faire éclater, de manière à amener le mal à l'état aigu. C'est ce principe malfaisant, présent, quoique inaperçu, qui est la vraie cause des effets fâcheux produits par la loi. La traduction littérale est : *Sans loi, péché mort*. En effet, ce n'est pas comme loi mosaïque, mais comme loi, c'est-à-dire comme lettre extérieure, que le code produit, sur le cœur de l'homme l'effet pernicieux ici décrit. — Il ne faut pas sous-entendre avec

Bèze le verbe ἦν, *était* : « Sans loi, le péché *était* mort. » L'ellipse même du verbe prouve que Paul veut signaler ici un fait constant, universel, dont il a fait l'expérience personnelle. — Les versets suivants nous initient plus profondément encore aux expériences de l'apôtre, lorsqu'il a vécu *sans loi*, puis *sous la loi*.

### 7.9 Et moi, je vivais, quand j'étais autrefois sans loi ; mais lorsque le commandement est venu, le péché a pris vie,

*Calvin* formule bien le rythme de ces versets : « La mort du péché est la vie de l'homme, et en retour la vie du péché est la mort de l'homme. » — Le *Vatic.* lit ἔζην, au lieu de ἔζων ; les deux formes sont classiques. — Qu'est-ce que cette *vie* dont jouissait l'apôtre lorsqu'il était encore *sans loi* ? *Augustin*, les réformateurs et plusieurs interprètes modernes (*Beng.*, *Bonnet*) pensent que Paul désigne par là la douce sécurité dont il jouissait lorsque, plongé dans ses illusions pharisaïques, il croyait posséder, dans sa propre justice, la justice véritable. Le : *je vivais*, signifierait : *je croyais vivre* ; mais comment Paul pourrait-il dire précisément du temps où il était absolument *sous la loi*, ὑπόμωτος ; (1Cor.9.20) et détenu sous la garde du pédagogue qui devait l'amener à Christ (Gal.3.24), qu'il était *sans loi*, ἄνομος ? *Bonnet* explique : sans *connaissance* de la *spiritualité* de la loi, ne possédant de la loi que la lettre morte. Mais c'était déjà là être sous la loi. Si c'était sa vie de pharisien que Paul voulait caractériser dans ces mots : *autrefois, quand j'étais sans loi*, quel serait le moment désigné par les mots suivants : *quand le commandement est venu* ? Dira-t-on que c'est celui de sa conversion, où la loi a pris pour lui, *en Christ*, son sens intime, sa pleine portée spirituelle ? C'est l'explication de *Calvin* Mais où donc se trouve dans ce passage le moindre indice de l'intervention de Christ et de son Esprit ? *Bonnet* pense aux temps qui ont immédiatement précédé la conversion de Saul et où il a vu le néant de sa vie morale précédente. Mais c'est une époque trop tardive pour que Paul put la désigner par ces termes : *le commandement étant venu*. Dès l'âge de raison il a dû être conscient de la sainteté

exigée par la loi. Pour découvrir une époque de la vie de Paul à laquelle s'appliquent réellement ces expressions : *autrefois, quand j'étais sans loi*, et : *le commandement étant venu*, il faut remonter jusqu'aux jours de son enfance, avant, qu'il fût assujéti à l'exacte discipline de la loi et au régime pharisaïque. Dès l'âge de douze ans, les jeunes Israélites étaient soumis aux observances légales et devenaient, comme l'on disait, *filis de la loi, bené hatthorah*. Ce moment fut sans doute pour le jeune Saul celui qu'il décrit en ces mots : *le commandement étant venu*. Alors commença la lutte intime décrite depuis le v. 7, qui n'atteignit sans doute que graduellement et durant le cours de son adolescence tout entière le degré d'intensité où nous la trouvons ici dépeinte. Sérieusement adonné à la pratique de toutes les prescriptions de la loi, il discerna de plus en plus au fond de son cœur le penchant mauvais sous la forme de la convoitise. En rencontrant la digue qui lui faisait obstacle, le torrent des inclinations égoïstes et orgueilleuses s'enfla, bouillonna. Jusqu'alors Saul *vivait* moralement et religieusement, ce qui ne signifie pas seulement qu'il croyait vivre, ou qu'il jouissait de l'innocente et pure gaieté de l'enfance. Le sens du mot *vivre* a toujours chez Paul quelque chose de plus profond. L'état de Saul avait été jusqu'à ce moment celui d'un jeune et pieux enfant israélite élevé dans la connaissance et dans l'amour de Jéhova, goûtant par la foi aux promesses de sa Parole les bénédictions de l'alliance, se réveillant et s'endormant dans les bras du Dieu de ses pères, et cherchant à ne pas lui déplaire dans sa conduite. Il y avait là un réel commencement de *vie en Dieu*, un premier jet de la flamme pure, qui, étouffée plus tard par la propre justice et par la lutte intérieure qui troublait cette satisfaction propre, se ralluma enfin magnifiquement au souffle de la foi en Jésus-Christ.

L'apparition du commandement, avec son caractère de majesté sainte, dans la conscience du jeune Saul, mit fin à cet heureux état. Elle eut pour effet de faire *vivre* ou *revivre* le péché. C'est une question assez difficile de savoir s'il faut attacher à la préposition  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$  dans la composition du verbe

ἀναζῆν le sens qu'elle a souvent, celui de *de nouveau* (comme notre *re* dans *revivre*) : *a repris vie* ; ou si cette préposition, qui signifie proprement *en-haut*, ne désigne ici que le passage de l'état passif à l'état actif : *a pris vie*. Meyer insiste, en faveur du premier sens, sur le fait qu'on ne peut citer, ni dans le N. T., ni chez les classiques, un seul cas où ce verbe ou ses analogues (ἀναβιώω, ἀναβιώσκομαι) signifie autre chose que *revivre* (Luc.15.24, par ex.). On ne saurait le nier. Il n'en est pas moins vrai qu'une foule de verbes composés avec ἀνα ne renferment nullement l'idée d'un *retour* à un état précédent ; ainsi ἀνατέλλω, *pousser* (en parlant des plantes) et *se lever* (en parlant des astres), ἀναβοάω, *élever la voix* pour crier, ἀναζέω, *jaillir*, ἀνάλλομαι, ἀναπηδάω, etc. Le verbe ἀναβλέπω se prend dans les deux acceptions : *regarder en-haut* (Matth.14.19; Marc.7.34; Luc.19.5) et *voir de nouveau* (Act.9.12,17-18). Dans Jean.9.11, le sens est douteux. Si l'on traduit : « *a repris vie*, » quelle est la vie antérieure du péché à laquelle pense l'apôtre ? Origène retrouve ici son système de la préexistence des âmes et d'une chute antérieure à la vie actuelle. Hilgenfeld attribue également cette idée à l'apôtre. Mais combien elle serait obscurément exprimée, et comment se ferait-il que l'on n'en trouvât, pas d'autre trace dans ses écrits ? Rom.5.12 n'est rien moins que favorable à cette théorie. Augustin, Bengel, Philippi pensent à la première apparition du péché par la désobéissance d'Adam ; mais ce fait est trop éloigné pour que nous puissions en tirer l'explication du mot *revivre*. Il vaudrait mieux admettre que Paul pense au péché tel qu'il avait vécu chez ses parents avant de *revivre* en lui. Mais ce qui est plus simple encore, c'est d'abandonner cette idée d'un renouvellement de la vie du péché et d'expliquer ἀναζῆν dans le sens de : *s'éveiller à la vie active*.

**7.10 et moi je suis mort; Et il s'est trouvé que le commandement qui devait me conduire à la vie, m'a tourné à mort; 11 Il car le péché, ayant saisi l'occasion, m'a trompé par le commandement et m'a tué par lui.**

Les interprètes qui ont appliqué les mots précédents à l'époque *pharisienne* de la vie de l'apôtre, sont embarrassés par cette déclaration : *Le péché*

*a pris vie, et moi je suis mort* (10<sup>a</sup>). Il faudrait dans ce cas les appliquer au fait de sa nouvelle naissance, ce qui est impossible. Ce seraient donc les temps les plus avancés de son pharisaïsme ? M. Bonnet dit dans ce sens : « Le péché, poursuivi dans ses derniers retranchements, a manifesté sa puissance par une résistance désespérée... ; et, d'autre part, l'homme a vu le néant de sa vie morale et a succombé à la sentence de mort exécutée par la loi dans le fond de sa conscience. » Mais nous avons vu que les mots : « Je vivais sans loi » ne sauraient s'appliquer à un temps aussi avancé de la vie de Paul ; c'était alors qu'il servait la loi avec le plus de zèle. Il faut donc reporter celle crise à l'époque du premier développement de sa conscience morale et admettre que cet état a été graduellement croissant durant tout le temps de son pharisaïsme.

Le passage du péché de l'état latent à l'état de force agissante a été pour Saul un coup de *mort*. Cette expression ne peut désigner ni la mort physique dans le sens de : « Je suis devenu mortel, » ni la mort éternelle, dans le sens de : « J'ai été condamné à la perdition (abstraction faite de la rédemption). » Il désigne la rupture entre le cœur et Dieu, comme état résultant immédiatement de l'expérience précédente ; comp. sur ce sens du mot *mort* Eph.2.1-3. Aussitôt à la liberté filiale a succédé la crainte, au sentiment de l'amour la révolte du cœur et l'obéissance servile, deux symptômes de mort également certains. Un poids a comprimé l'élan de son âme vers Dieu ; un malaise habituel a régné dans son cœur.

Les paroles suivantes font ressortir le caractère imprévu de cet effet produit (v. 10<sup>b</sup>) et en donnent l'explication véritable (v. 11).

Chose étrange ! Cette entrée en activité du péché, que Paul a ressentie comme un meurtre spirituel, c'était un don de Dieu, le commandement, qui en était l'instrument, ce commandement que Dieu avait donné à Israël en lui disant : « Fais cela et *tu vivras* » (Lév.18.5) ! Au lieu de le conduire à la sainteté et à la paix, de lui *donner la vie*, le commandement divin, en lui révélant le péché et en en accroissant la force, avait élevé une muraille



entre Dieu et lui, et l'avait plongé dans la mort ! Le sentiment de *surprise* que fait éprouver un résultat si inattendu est exprimé par le terme εὑρέθη, *s'est trouvé*.

Sans doute, cette description des effets de la loi n'expose qu'un aspect de la vérité, celui qu'avait particulièrement expérimenté Saul pharisien. Envisageant la loi comme le moyen *d'établir sa propre justice* (10.3), il avait été déçu et il y avait trouvé la mort. Mais les psalmistes décrivent parfois les effets de la loi sous un jour tout différent (Psaumes 1, 19, 119, etc.). Nous ne pouvons douter que Jésus lui-même n'y ait trouvé, durant la période de son développement jusqu'au baptême, la plénitude de ce que Dieu avait promis : *En faisant ces choses tu vivras par elles* ; précisément ce qu'expriment ces paroles de Paul : « le commandement qui m'était donné *pour me conduire à la vie*. » Seulement, pour déployer cet effet bienfaisant, la loi devait être reçue par un cœur exempt de péché ou, du moins, par un cœur qui, ne séparant pas le commandement des promesses et des moyens de grâce dont la loi est accompagnée, y cherchât non le moyen d'acquérir un mérite propre et de satisfaire son orgueil, mais celui de s'unir au Dieu de l'alliance par le sacrifice et par la prière : qu'on se rappelle la parabole du pharisien et du péager !

Le v. 10 a indiqué le résultat tragique de l'intervention de la loi dans la vie intime du jeune Saul. Le v. 11 révèle la manière dont ce résultat inattendu s'est produit. L'auteur de cette catastrophe a été non la loi elle-même, mais le péché. C'est l'idée du v. 8 reproduite ici avec plus de force à la suite du développement plus complet de cette douloureuse expérience dans les v. 9 et 10. Le mot ἡ ἁμαρτία, *le péché*, est placé en tête ; il dévoile le vrai coupable. L'instinct gâté, en se heurtant à l'obstacle du commandement, a fait produire à celui-ci un résultat diamétralement opposé à son résultat normal. — Sur les mots : *ayant saisi l'occasion*, voir au v. 8. Le commandement a été l'occasion, non la cause. En le voyant se dresser comme une barrière entre lui et les objets de ses désirs, le cœur ne peut

se défendre de l'impression qu'un Dieu jaloux prend plaisir à lui refuser précisément ce qui serait propre à faire son bonheur. C'est là le mirage que le péché produit en nous *par le commandement* même. Ces mots : *m'a trompé par le commandement*, renferment certainement une allusion au rôle du serpent dans Gen.3, où, comme nous l'avons dit, le tentateur accomplit vis-à-vis de l'homme innocent l'office imputé ici au péché. Il séduit Eve en s'attribuant à lui-même la bienveillance et la vérité et en imputant à Dieu la malveillance et le mensonge ; et c'est ainsi qu'enfonçant dans le cœur humain l'aiguillon du ressentiment et de la révolte, il lui donne le coup de mort. La même histoire s'est reproduite chez Saul par la ruse du péché déjà présent dans son cœur. — La répétition de l'idée : *par le commandement... par lui*, avec chacun des deux verbes, fait ressortir énergiquement combien est contraire à la nature du commandement le rôle que lui fait ainsi jouer le péché. — Le verbe ἔξαπατᾶν renferme les deux idées de *tromper* et de faire *dévier* par là de la bonne route (ἐκ, *hors de*). Il est inconcevable que Calvin se soit permis de donner aux termes *m'a trompé, m'a tué*, un sens purement logique : « Le péché m'a été dévoilé par la loi comme un séducteur et un meurtrier (*ergo verbum ἔξεπάτησεν non de re ipsa, sed de notitia exponi debet.* »

Il restait à formuler la conclusion ainsi préparée ; c'est ce que font les v. 12 et 13 (ὥστε, *de sorte que*, v. 12).

**7.12 De sorte que la loi assurément est sainte et le commandement saint et juste et bon ; 13 ce qui est bon, est-il donc devenu<sup>a</sup> ma mort ? Qu'ainsi n'advienne ! Mais le péché, afin qu'il parût péché, a consommé ma mort par ce qui était bon, afin de devenir par le commandement excessivement péchant.**

L'idée énoncée dans ces deux versets est celle-ci : Tuer par un poison, c'est un crime ; mais tuer par une substance vivifiante, c'est un comble. — L'apôtre commence, en face du résultat signalé, par éloigner de la loi

<sup>a</sup>T. R. lit γεγονεν avec K L, au lieu de εγενετο que lisent N A B C D E P.

tout soupçon de culpabilité. Le μέν, *sans doute*, n'a pas de δέ, *mais*, qui lui corresponde. Pour le sens, le δέ se trouve dans 13<sup>b</sup>. Ce μέν a pour but de réserver à l'avance le caractère inattaquable de la loi. Quoi qu'il puisse être dit plus tard, le caractère de *sainteté* de la loi demeurera (μέν, μένειν). La loi, ὁ νόμος, désigne ici le système mosaïque dans son ensemble, et le commandement, ἡ ἐντολή, chaque article du code en particulier. Le terme ἅγιος, *saint*, est l'expression qui dans l'Écriture désigne la volonté arrêtée, l'amour parfait du bien ; la sainteté en Dieu est l'identité essentielle de sa volonté avec le bien ; et la sainteté chez l'homme, l'identification libre de sa volonté avec la volonté divine. Les caractères de *juste* et de *bon* résultent de celui de la sainteté et y sont compris. Le commandement est *juste* (δικαία) parce qu'il règle d'une manière normale les rapports entre les êtres. Il est *bon* (ἀγαθή) dans le sens de *bienfaisant* ; cette épithète est expliquée par les mots précédents : *propre à donner la vie* (v. 10).

Verset 13. Ici se trouvait proprement la place du *mais* (δέ), répondant au μέν (*assurément*) du v. 12. Mais Paul s'interrompt ; il éprouve le besoin de formuler encore une fois dans toute sa gravité le problème posé. C'est ce qu'il fait dans la question qui commence le v. 13. La différence entre la leçon de la plupart des Mjj. ἐγένετο et celle du T. R. γέγονε est celle-ci ; la première signifie : « M'a-t-il donné la mort ? » la seconde : « Est-il devenu ma mort ? » C'est la différence entre l'acte de tuer (aoriste ἐγένετο) et l'état de mort résultant de cet acte (parfait γέγονε). Nous verrons que l'aoriste convient mieux à ce qui suit. — Après que le problème a été posé de nouveau dans tout son sérieux par cette question, la seconde partie du verset en donne la solution ; c'est, logiquement parlant, le δέ du μέν précédent. — Ἀλλά comme au v. 7 : « *Mais* voici ce qui est vrai. » — Le verbe du substantif ἡ ἁμαρτία, *le péché*, peut être ἐγένετο), à tirer de ce qui précède : « *Mais* c'est le péché (non la loi) qui m'a donné la mort afin que... » Cette construction est la plus généralement admise. Mais on peut aussi trouver le verbe de ἡ ἁμαρτία dans le participe κατεργαζομένη en sous-entendant

ἦν, ou, comme je l'ai proposé dans la 1<sup>re</sup>, éd., ἐγένετο : « Mais le péché... afin qu'il parût péché, a par le bien *opéré* en moi la mort ; » la forme analytique (« était opérant, » ou « est devenu opérant ») indiquerait la durée de l'acte ; ainsi *Chrys., Luth., Calv., Hodge, etc.* Cette seconde construction est en soi moins naturelle, et la forme analytique n'est pas suffisamment motivée ; voir *Tholuck*.

Faudrait-il faire des mots ἵνα φανῆ ἁμαρτία une courte proposition incise, dépendante de ce qui suit : « Mais c'est le péché qui, *afin de paraître péché*, a produit en moi la mort par le bien. » Cette explication, très satisfaisante en elle-même, suppose la seconde des constructions précédentes que nous avons rejetée. Il vaut mieux, avec la plupart des modernes, lier étroitement ces mots à ce qui suit, en faisant dépendre le ἵνα, *afin que*, de ce qui précède immédiatement : « C'est le péché qui a été ma mort afin qu'il parut comme ce qu'il est réellement, lui qui par une chose bonne opérerait ma mort. » Le participe κατεργαζομένη est soit un qualificatif, soit un gérondif : « *lui qui* opérerait ma mort... » ou « *en opérant* ma mort... » (*Reuss, Phil., Mey., Weiss, Oltram., etc.*). Le sens ne laisse rien à désirer et la construction est simple. L'accent est sur le régime διὰ τοῦ ἀγαθοῦ, *par ce qui est bon*. C'est en cela qu'a excellé le péché ; il a montré toute la dépravation de sa nature en causant la mort, non par ce qui était mauvais, mais par ce qui est bon en soi. — L'aoriste φανῆ, *qu'il parût*, s'accorde mieux avec l'aoriste ἐγένετο qu'avec le parfait (présent) γέγονε, qui aurait exigé plutôt le présent (φανῆ *qu'il paraisse*). Le second ἵνα, *afin que*, est envisagé par la plupart comme parallèle au premier ; ce serait une répétition de la même idée, mais avec un redoublement d'énergie ; ainsi *Meyer, Weiss, Phil., Oltramare* ; celui-ci traduit : « afin de paraître péché... oui, afin de devenir pécheur à l'excès. » Mais cette construction a le grand inconvénient de placer l'effet qui consiste à *paraître* (φανῆ) avant celui qui consiste à *devenir* (γένηται). Or dans la réalité c'est le contraire qui a lieu. La chose ne *paraît* ce qu'elle est qu'après qu'elle est *devenue* ce qu'elle pouvait devenir, qu'elle a fait ce

qu'elle pouvait faire. Pour éviter cet inconvénient, *de Wette* a donné à γένηται, *qu'il devint*, le sens purement logique : « qu'il devînt au jugement de tous. » Mais ce sens du mot γίνεσθαι n'est pas admissible, comme le reconnaît *Weiss* ; et pourtant il est nécessaire dans cette explication du second ἵνα. Il faut donc faire de la seconde proposition de but, non une parallèle, mais une dépendante de la première. On objectera sans doute que l'inconvénient que nous venons de signaler dans l'autre explication atteint encore plus fortement celle-ci. Car comment le *devenir* (γένηται) pourrait-il être le but du *paraître* (φανῆ)? C'est bien plutôt le paraître qui est le but du devenir. Pour échapper à cette difficulté, il suffit de faire dépendre le second ἵνα non de ἵνα φανῆ, mais de διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργαζομένη : « opérant par le bien même la mort afin de devenir aussi pécheur que possible. » Le καθ' ὑπερβολήν, à l'excès, résulte précisément, comme nous l'avons vu, de ce que c'est par le bien, avec l'aide du saint et juste commandement, que le péché a accompli dans l'homme cette œuvre meurtrière. Du reste ces deux ἵνα, *afin que*, se rapportent certainement à l'intention divine dans le don et dans l'effet de la loi. On pourrait se demander pourquoi, une fois l'homme devenu pécheur, Dieu lui avait donné la loi qui ne pouvait conduire à la vie que l'homme non déchu. La réponse à cette objection, si nous demeurons dans les limites du contexte, est celle-ci : Le mal ne peut être guéri qu'autant qu'il est connu. La mort par laquelle la loi fait passer le Juif sincère est en réalité une crise de convalescence, le chemin du salut. La loi redevient ainsi, mais par un détour, ce qu'elle devait être originellement : le conducteur de l'homme à la vie. Ainsi s'expliquent naturellement les deux ἵνα : « Dieu a voulu que le péché parût évidemment péché, et cela en donnant la mort par le bien même afin de devenir ainsi excessivement péchant. » Par là se produit chez l'homme convaincu de péché le soupir après le salut ; c'est ainsi que Dieu arrive à ses fins par des voies qui semblaient conduire à l'antipode du but.

Sur les versets 7-13. — Les interprètes qui rapportent à *l'humanité* en général les expériences morales décrites par l'apôtre dans ce passage, appliquent les mots : *je vivais* (v. 9), à l'époque du paradis ; les suivants : *le commandement étant venu*, à la défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; le v. 11 à la tentation ; les mots : *a pris vie*, et : *je suis mort*, à la désobéissance d'Adam et à la sentence de mort qui a suivi ; et la fin du chapitre jusqu'au v. 24, aux conséquences de la chute ; voir en particulier *Lipsius* dans la *Protestantenbibel*. Par la question : *Que dirons-nous donc ?* (v. 7) Paul inviterait ainsi les lecteurs à une contemplation générale de l'histoire de notre race dès le commencement, afin de justifier ce qu'il vient d'exposer relativement à l'affranchissement de la loi (v. 1-6). Mais cette interprétation est exclue d'abord par les mots : ἁμαρτία νεκρά *le péché mort* (v. 8). Dans le paradis, d'après saint Paul, le péché n'était pas *mort* ; il n'existait pas (5.12). Puis le terme ἀνέζησεν, comme qu'on l'entende, ne serait pas une expression convenable pour désigner la première apparition du péché. Enfin, la citation expresse du dixième commandement (v. 7) montre bien que Paul pense au code du Sinaï, et non à la défense faite dans le paradis.

Ceux qui, depuis *Chrysostome* jusqu'à nos jours, appliquent ce passage au *peuple juif* trouvent dans les mots : *je vivais*, l'indication de l'époque patriarcale où la promesse avait rapproché l'homme de Dieu, et dans *la venue du commandement.*, l'époque de Moïse où la loi brisa cette relation et fit éclater les grandes révoltes nationales. Cette interprétation se rattache plus aisément au contexte que la précédente. Mais elle n'est pas plus soutenable. Lorsqu'on se rappelle les honteux péchés de l'époque patriarcale et des temps qui suivirent jusqu'à Sinaï, peut-on rapporter à ce temps les expressions de : *péché mort*, et de : *je vivais* ? Puis est-il historiquement démontrable que, par l'effet du don de la loi, l'état de la nation ait sensiblement empiré et que sa relation avec Jéhova ait été rompue ? Les paroles de Paul s'appliquent évidemment à un fait intime et personnel, *la convoi-*

*tise*, révélation de l'état de péché dans lequel le cœur est plongé. On verra à quelles subtilités conduit cette interprétation quand on prétend l'appliquer d'une manière conséquente jusqu'à la (in du morceau. Il faut alors, quand on en vient au passage 14-25, rapporter, avec *Reiche*, les deux *moi* dont parle Paul, v. 14-25, l'un au Juif idéal, au Juif tel qu'il devrait être, l'autre, au Juif réel, tel qu'il se montre dans la pratique! — L'apôtre raconte donc ici sa propre expérience. S'il en agit ainsi, ce n'est certainement pas pour le plaisir de se mettre en scène, mais c'est dans la conviction que son expérience sera celle de tout Israélite qui essaiera sérieusement de faire de la loi mosaïque son moyen de sanctification<sup>a</sup>.

La loi est maintenant justifiée : ce n'est pas elle, c'est le péché qui, par elle, tue l'homme (1Cor.15.56). Le morceau suivant, selon la plupart, est destiné à expliquer la *raison* de ce funeste effet de l'intervention de la loi, si bonne pourtant en elle-même ; elle vient se heurter à la nature charnelle de l'homme ; ainsi en particulier *Weiss* et *Holsten*. Celui-ci s'exprime ainsi : « Du fait historique (raconté v. 7-13), Paul remonte jusqu'à sa propre nature morale qui en est l'explication. » Mais cette idée aurait pu être énoncée en très peu de mots, d'autant plus qu'elle était déjà renfermée dans ce qui précède (v. 11 et 13). Je pense qu'une description aussi prolongée que l'est celle qui suit jusqu'au v. 25, ne peut être que celle de l'état de mort dans lequel l'expérience terrible, décrite v. 7-13, a laissé Paul et qu'avoir pour but d'expliquer la naissance du soupir intime auquel aboutit le Juif sur cette voie et par lequel se termine ce tableau (v. 24).

### Versets 14 à 25.

C'est depuis le v. 14 surtout qu'éclate le dissentiment entre les deux principales interprétations de ce morceau : celle qui l'applique à l'état de

---

<sup>a</sup>Sur l'explication de la MM. *Wabnitz* et *Westphal*, voir à la fin du chapitre.

l'homme régénéré et celle qui y voit le tableau des luttes impuissantes d'un Israélite sincère placé sous le joug de la loi et sans connaissance de la délivrance par le Saint-Esprit.

Les raisons principales alléguées en faveur de la première opinion sont les suivantes (au mieux peut-être développées par *Hodge*) :

1. Le passage du temps *passé* des verbes, dans le morceau v. 7-13, au temps *présent* dans celui-ci ;
2. l'impossibilité d'attribuer à l'homme irrégénéré des sentiments d'une nature aussi élevée que ceux qui sont professés ici : l'assentiment cordial à la loi, v. 10 et 22, et la haine profonde du mal, v. 15. 19, etc. ;
3. le v. 25, où l'apôtre paraît s'appliquer expressément, dans le moment même où il écrit, tout le tableau qu'il vient de tracer.

Autant d'objections dont il appartient à l'exégèse seule de reconnaître le bien ou le mal fondé. Pour le moment, nous ne pouvons que rendre le lecteur attentif à tout le contexte du passage auquel appartient ce morceau.

Paul vient de retracer l'action meurtrière que la loi avait exercée sur lui depuis qu'elle avait établi sa souveraineté dans son for intime et durant tout le temps de sa vie pharisaïque. Serait-il convenable qu'il passât maintenant sans mentionner sa conversion et par un simple *car* au tableau de ses luttes intérieures en tant qu'homme régénéré ? *Hodge* et *Phillipi* expliquent cette transition par un *a fortiori*. La loi est tellement impuissante à régénérer l'homme naturel, qu'elle ne peut pas même relever le croyant lorsque, oubliant momentanément sa foi, il se retrouve en face d'elle. Même avec la sympathie profonde que son cœur renouvelé éprouve maintenant pour elle, il ne trouve en elle aucune force de sanctification. Cette tentative d'établir la relation entre ce qui précède et ce qui suit est ingénieuse, mais inadmissible. Ce qu'il y aurait de plus essentiel à dire dans ce cas, pour faire comprendre l'argumentation, serait précisément sous-entendu : « Même depuis que je suis devenu une nouvelle créature



en Christ, je ne puis trouver aucun secours dans la loi ; au contraire, quand je me remets sous son joug, elle me rend pire. » Voilà comment il fallait parler pour être clair. Paul ne dit rien de semblable entre les v. 13 et 14. — La fin du tableau montre bien d'ailleurs qu'il s'agit d'un homme qui n'a pas encore fait l'expérience de la délivrance en Christ ; ou si l'on prétendait rapporter ce cri du v. 24 : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera ? » au soupir du fidèle après la mort du corps, comment expliquer la transition au ch. 8 qui contient la description d'une délivrance toute différente, celle du croyant par le Saint-Esprit ? *Philippi* pense que le contraste entre la description du ch. 7 et celle du ch. 8 n'est pas celui du Juif sous la loi et du chrétien affranchi, mais celui de deux aspects différents de la vie chrétienne elle-même : le croyant en tant que dénué de l'Esprit et le croyant en tant qu'animé du souffle de l'Esprit. Mais en tout cas la grande crise de délivrance aurait dû être mentionnée, non à la fin, dans les v. 24 et 25, mais à l'entrée, entre les v. 13 et 14 ; car le contraste entre les divers états dans lesquels peut se trouver le chrétien, est absolument secondaire par rapport au grand contraste entre chrétien et non chrétien.

La marche de la pensée apostolique dans cette section relative à la sanctification par l'Esprit, depuis le commencement du ch. 6, est celle-ci : Il y a dans la foi en Christ un affranchissement du péché (6.1-14), qui est un assujettissement à la justice (v. 15-23), et qu'accompagne, comme condition indispensable, l'affranchissement de la loi (5.1-6). En effet, sous la loi aucune sanctification réelle n'est possible. Car l'état dans lequel elle jette l'homme (7.7-13) et le laisse plongé (v. 14-23), ne peut aboutir, malgré ses plus sincères et persévérants efforts, qu'à ce cri désespéré : *Qui me délivrera ?* (24-25). — Cette série d'idées est en elle-même irréprochable ; il reste à voir si sur cette voie nous nous rendrons compte de tous les détails du passage suivant et parviendrons à surmonter les objections indiquées plus haut.

Ce morceau se divise en trois cycles qui se terminent chacun par une espèce de refrain. C'est une véritable complainte, l'élégie la plus doulou-

reuse qui soit sortie d'un cœur d'homme.

Le premier cycle comprend v. 14-17. Le second, qui commence et finit à peu près de la même manière que le premier, est renfermé dans v. 18-20. Le troisième diffère des deux premiers dans la forme, mais il leur est identique au fond ; il est contenu dans v. 21-23, et sa conclusion v. 24 et 25 est en même temps celle du passage tout entier.

On a cherché à discerner une gradation entre ces trois cycles. *Lange* pense que le premier se rapporte plutôt à l'*intelligence*, le second au *sentiment*, le troisième à la *conscience*. Mais cette distinction est artificielle et, de plus, inutile. Car la puissance de ce morceau réside dans sa monotonie même. La répétition des mêmes pensées et des mêmes expressions est comme l'écho de la répétition désespérante des mêmes expériences dans cet état légal où l'homme ne fait que secouer ses chaînes sans parvenir à les briser. Impuissant il se tourne et se retourne dans la prison où le péché et la loi l'ont enfermé, et ne peut, en fin de compte, que pousser ce cri de détresse par lequel, à bout de forces pour la lutte, il appelle le libérateur inconnu qu'il pressent, mais qu'il ne saurait, nommer.

Premier cycle : v. 14-17.

**7.14 Car<sup>a</sup> je sais que la loi est spirituelle ; mais moi je suis charnel<sup>b</sup>, vendu au pouvoir du péché.**

Nous trouvons dans ce cycle : au v. 14, une affirmation : « Je reconnais que la loi est... , mais je suis captif » (v. 14) ; puis la démonstration du fait affirmé (v. 15) ; enfin la conclusion à tirer du fait (v. 16-17), conclusion qui n'est autre que la réaffirmation de la thèse, posée en commençant et maintenant démontrée.

La leçon de quelques Mss. οἶδαμεν δέ, *or ou mais nous savons*, n'a pas

---

<sup>a</sup>A D E L lisent οἶδαμεν δε (*or nous savons*) au lieu de οἶδαμεν γαρ (*car nous savons*) que lit T. R. avec tous les autres Mjj. It. Syr.

<sup>b</sup>Ν A B C D E F G lisent σαρκινης, au lieu de σαρκιχος ; que lit T. R. avec K L P.

de sens. Il faut lire γάρ, *car*, avec la majorité des Mjj. et des Versions. Ce *car* ne signifie point (voir plus haut) que si la chose s'est passée ainsi (v. 7-13), cela *provenait de* la nature charnelle de Paul qui se trouvait en conflit avec la nature spirituelle de la loi. Le *car* porte sur les mots : *opérant la mort*. « Oui, la mort ; car voici ce qui s'est passé en moi et ce qui se passe dans tout homme sérieux chez qui a eu lieu l'intervention de la loi. » Suit le tableau d'un état de choses qui est bien un état de mort puisqu'il aboutit à un cri qui est comme la plainte d'un mourant. — Ainsi nous pouvons déjà nous rendre compte des présents suivants employés pour décrire un état maintenant passé pour Paul. Cet état est et reste à jamais celui de tout Israélite qui, comme lui, Saul, a subi l'action condamnatrice de la loi et n'a point encore trouvé le moyen de la réconciliation avec Dieu et de la victoire sur le péché.

La plupart des interprètes lisent οἶδαμεν en un seul mot : « nous savons ... mais moi. ... » L'essence spirituelle de la loi serait, désignée comme une connaissance commune à Paul, à ses lecteurs, aux fidèles en général et même aux Juifs sérieux et sincères, et le ἐγὼ δέ, *mais moi*, qui suit, indiquerait chacun des individus qui rentrent dans ce *nous*. Cependant, ce pluriel apparaissant ainsi tout à coup au milieu d'un passage autobiographique, ferait un effet assez étrange, et il me paraît qu'il vaut mieux lire, avec Jérôme, Hofmann, Th. Schott et d'autres, οἶδα μὲν, *je sais sans doute*. L'objection de plusieurs (Meyer, Weiss, Philippi, etc.), que le ἐγὼ δέ, *mais moi*, qui suit, ne se justifie plus suffisamment comme antithèse *de je sais*, n'est pas fondée. Paul veut dire : Mon intelligence comprend la spiritualité de la loi et la sainteté qu'elle réclame de moi ; mais mon *moi*, ma personnalité vivante et active, qui est dominée par la chair, n'est point changée par l'intelligence que j'ai de la nature de la loi. Malgré cette connaissance, je reste, *moi*, ce que je suis. La preuve en est donnée dans le verset suivant.

L'épithète de πνευματικός, *spirituelle*, donnée à la loi, est entendue par plusieurs, Bèze, par ex., dans ce sens que la loi est conforme à la na-

ture spirituelle de l'homme (le πνεῦμα, *l'esprit*, chez l'homme) ; d'où il résulte qu'elle exige, non pas seulement l'observation extérieure, mais aussi l'obéissance du cœur. Cependant le terme πνευματικός, *spirituel*, est ordinairement en relation avec l'idée de l'Esprit divin, et, comme 8.4, Paul dit lui-même que ce qui est exigé par la loi est accompli, chez ceux qui marchent *selon l'Esprit* (évidemment l'Esprit de Dieu), il est plus juste d'entendre ici par *spirituelle* : conforme à l'impulsion, à la volonté de l'Esprit divin. Ce que commande la loi, n'est pas autre chose que ce que le Saint-Esprit accomplit dans le cœur où il habite, il y a complète identité entre la prescription extérieure de la loi et le mouvement intérieur de l'Esprit. L'idée trouvée ici par *Calvin*, que la loi *ne* peut être accomplie *que* par l'Esprit, résulte bien de l'expression employée par Paul, mais n'en exprime pas le vrai sens. *Meyer, Weiss, Gess* entendent ce mot dans le sens de : procédant de l'Esprit divin. Mais il me paraît que dans ce contexte il s'agit non de l'origine, mais de la nature de la loi, en opposition à la nature du moi.

A cette connaissance qu'il a de l'excellence et du vrai sens de la loi, Paul oppose l'état *charnel* de son moi. La leçon σαρκικός des byz. et du T. R. désigne *l'activité* charnelle ; celle des Mjj. des deux autres familles σάρκινος, la *substance* et de là métonymiquement la *nature* morale. — Comme l'opposé de la spiritualité de la loi est, non pas seulement *l'activité* pécheresse, mais la *nature* gâtée de l'homme, la seconde leçon est certainement préférable. — La notion de *chair* désigne — nous avons vu plus haut par quelle série de transitions — la complaisance en soi-même, la propension à rechercher en tout sa propre satisfaction, disposition qui est le caractère de l'homme naturel et qui devient par là le principe déterminant de son activité intérieure et extérieure. Il y a donc incompatibilité entre la tendance naturelle de l'homme et l'essence de la loi qui réclame l'absolue consécration du moi. — Les mots : *vendu au pouvoir du péché*, littéralement : « vendu sous le péché, » livré au péché par acte de vente, indiquent l'effet produit

par cet état charnel ; Paul distingue ici clairement trois choses : *le moi* ou la personnalité humaine en soi, *la chair* qui domine ce moi, et *le péché* auquel elle le livre. Il y a eu comme un contrat fatal passé sur nous et en vertu duquel la chair a fait de notre volonté l'agent servile du péché. C'est un honteux état de servitude auquel nous nous trouvons réduits.

**7.15 En effet, je ne sais pas ce que j'accomplis ; car ce que je veux, n'est pas ce que je fais ; mais ce que je hais, c'est là ce que je fais ; 16 or si ce que je ne veux pas, c'est là ce que je fais, je m'accorde avec la loi pour déclarer qu'elle est bonne.**

C'est ici la preuve de l'état d'esclavage affirmé au v. 14. L'esclave ne sait pas ce qu'il accomplit, puisqu'il fait la volonté d'un autre. Ainsi Paul dans cet état ne comprend pas sa propre œuvre ; elle n'est pas le produit de son intelligence, de son γινώσκειν ; elle n'est point due à une intuition distincte par laquelle il aurait discerné et en quelque sorte possédé à l'avance comme sien ce qu'il allait faire ; elle procède de l'instinct aveugle qui l'entraîne comme à son insu, tellement que quand il voit l'acte accompli, il ne le reconnaît pas comme un acte qu'il aurait voulu ; c'est au contraire ce qu'il détestait. On voit qu'il n'est pas nécessaire de prendre ici le terme γινώσκειν dans le sens d'*approuver*, qui est arbitraire ; ce mot rappelle le οἶδα, *je sais bien*, du v. 14. Schlatter dit parfaitement : « Il y a une toute autre manière de pécher, que celle que Paul décrit ici ; c'est celle d'un homme qui, en péchant, sait ce qu'il fait et fait ce qu'il veut. » « Bienheureux, ajoute-t-il, l'homme qui peut dire, après avoir fait le mal : Je ne sais pas ce que fais ; je ne fais pas ce que je veux. » — Ce θέλειν, *vouloir*, que Paul n'exécute pas, est naturellement celui du bien, qui est d'accord avec la loi ; et ce qu'il *hait* et pourtant exécute, c'est le mal qu'a réclamé le penchant égoïste. La portion de volonté qui s'est mise du côté de la loi, n'était qu'une inefficace velléité ; le vouloir effectif a été celui de la chair. — Le terme πράσσειν, *pratiquer*, a le sens d'agir, travailler à, tandis que ποιεῖν implique la réalisation. — μισεῖν, *haïr*, désigne la réprobation morale ; ποιεῖν oppose à

ce sentiment de répulsion le *produit* de l'activité qui se trouve en être le contraire. Le sens de cette seconde partie du verset est donc : « Quand j'agis, je ne travaille pas dans le sens de mon vouloir ; et quand l'œuvre est faite, elle se trouve être ce dont j'ai horreur. » Nous demandons si Paul régénéré pourrait s'attribuer un tel état d'impuissance à réaliser le bien ; comp. 8.2-4 ! On nous demande sans doute en retour s'il pourrait s'attribuer à lui-même, avant la régénération, le vouloir du bien et la haine du mal, dont il parle ici. Mais il suffit de comparer des paroles de Jésus comme Jean.3.21 : « Celui qui *fait la vérité*, vient à la lumière, » ou Luc.8.15 : « La semence semée *dans une bonne terre*, ce sont ceux qui retiennent la parole *dans un cœur honnête et bon*, » pour comprendre qu'il n'y a rien dans ce que dit ici l'apôtre de son état antérieur à la régénération, qui contredise le vrai enseignement biblique sur l'état de l'homme naturel placé sous la loi de Moïse et même sous celle de la simple conscience ; comp. Act.10.34-35 ; Rom.2.14-15. Il va sans dire que cette disposition au bien émane déjà du Dieu *seul bon*. Mais il y a une manière de comprendre la corruption de la nature humaine qui est contraire à l'Évangile et qui, à y regarder de près, se détruit elle-même.

Le v. 16 constate par cette expérience (v. 15) le conflit affirmé au v. 14 entre l'être de Paul et son savoir (οἶδα μὲν . . . ἐγὼ δὲ εἶμι). La préposition σὺν, dans σύνφημι, je rends témoignage avec, ne peut avoir pour régime que τῷ νόμῳ, la loi. La loi par son ton impératif affirme sa propre excellence ; et le *vouloir* intellectuel de Paul applaudit à « elle affirmation, lors même que son *faire* la contredit. — Le résultat total de ce conflit est formulé au v. 17.

**7.17 Or maintenant, ce n'est plus moi qui accomplis cela, mais c'est le péché qui habite<sup>a</sup> en moi.**

En achevant de la sorte ce premier tableau, Paul ne cherche point à se disculper lui-même. Il veut, au contraire faire toucher au doigt l'état de misérable servitude auquel il est réduit (*vendu au péché*, v. 14). Il n'est pas

<sup>a</sup> B lisent οἰκουσα, au lieu de ἐνοικουσα que lisent tous les autres.

même maître chez lui ; il rencontre dans sa propre maison un tyran qui le force à agir contrairement à son désir meilleur. Quelle humiliation ! Quelle misère ! C'est l'état de péché au point de vue de ce qu'il a de douloureux plutôt que de condamnable, et tel qu'il est devenu le sien à la suite de l'expérience décrite v. 7-13. Les adverbes : *maintenant*, νῦν, et : *plus*, οὐκέτι, ne peuvent avoir ici qu'un sens logique. Paul ne veut pas opposer cet état à un état précédent et différent ; mais il oppose cet état de fait à l'état de droit, qui se présente à l'esprit comme une réalité perdue. — Sur l'emploi des verbes au présent pour désigner un état maintenant passé pour l'apôtre, voir encore à la fin du morceau (v. 25).

*Deuxième cycle : v. 18 à 20.*

La première partie du v. 18 contient de nouveau une thèse, parallèle à celle du v. 14. Cette thèse est démontrée par l'expérience dans la seconde partie du verset et dans le v. 19, qui correspondent ainsi au v. 15 du premier cycle. Enfin, dans le v. 20 nous trouvons, comme au v. 17, la réaffirmation de la thèse en forme de conclusion.

**7.18 Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire dans ma chair, n'habite pas de bien. Car le vouloir est bien là, mais l'accomplissement du bien, non<sup>a</sup> ;**

Cette thèse, qui reproduit le : *moi, je suis charnel*, du v. 14, se rattache, par le choix des termes, aux derniers mots du v. 17 ; comp. l'expression : « le péché habitant en moi, » avec le : « aucun bien n'habite en moi. » *Le car* est explicatif plutôt que démonstratif : c'est la même expérience qui est exposée de nouveau d'une manière plus précise. — Lorsque Paul disait v. 14 : *moi, je suis charnel*, on pouvait conclure de là qu'il ne laissait rien subsister dans le moi qui ne fût chair. Sans doute le contraire résultait déjà du : *je sais* : ou *nous savons*, qui précédait ; car celui qui reconnaît que la

<sup>a</sup> A B G lisent ου (*non*) au lieu de ουχ ευρισκω (*je ne trouve pas*) que lit T. R. avec tous les autres, Syr., Vulg.

loi est spirituelle, doit posséder en lui un sens spirituel. Mais cette distinction entre le *moi* et la *chair* s'accroît encore plus nettement dans le v. 18. Car il est manifeste que la locution *c'est-à-dire* a un sens restrictif, et que Paul veut dire : « en moi, du moins pour autant que ma personne est chair et dominée par la chair. » Il laisse par là entendre qu'il y a en lui quelque chose en dehors de la chair. Ce quelque chose, c'est précisément ce qui en lui reconnaît la spiritualité de la loi et y rend hommage. La chair est à ses yeux la partie de son être exclusivement sensible à la jouissance ou à la souffrance personnelle, d'où résulte le soin complaisant de lui-même, sous la forme de la sensualité ou même sous celle de l'orgueil. — C'est là la puissance active qui détermine habituellement dans la pratique l'activité de l'homme irrégénéré. Mais ce penchant intéressé n'exclut point l'intelligence et même l'approbation intime du bien. Seulement elle rend le plus souvent cette noble faculté stérile dans la vie ordinaire en tenant le principe agissant, la volonté, asservie sous le pouvoir de l'égoïsme. La preuve de fait suit :

**7.19 car le bien que je veux, je ne le fais pas ; mais le mal que je ne veux pas, c'est là ce que je fais.**

Dans ce qui précède, Paul s'était déjà attribué un certain vouloir de ce qui est bien (v. 15 et 16) ; il affirme ici la même chose plus expressément. Ce vouloir est là ; παρακείσθαι, être à côté de, et comme sous la main. Mais ce θέλειν, vouloir, est un simple désir, une intention, plutôt qu'une décision arrêtée et réfléchie ; comp. ce même terme dans 1Cor.7.7 ; 2Cor.5.4. Les bonnes intentions, elles sont là, et en abondance ; mais l'exécution ? Les byz. et gréco-lat. lisent après τὸ καλὸν les mots οὐχ εὕρισκω, je ne trouve pas, tandis que les quatre alex. lisent οὐ, non, tout court : « Mais l'accomplissement du bien, non ! » en sous-entendant évidemment παράκειται. Cette leçon a sans doute quelque chose de dur qui peut la rendre suspecte, et il est difficile d'expliquer comment le mot εὕρισκω, je trouve, a été ajouté. Il est probable que ce fut d'abord une glose marginale qui, comme cela est



arrivé si souvent, a été ensuite introduite dans le texte. La forme οὐ a un caractère énergique et original qui la recommande. Le v. 19 prouve ce *non* par le fait. La seule différence avec le v. 15 est qu'ici le verbe ποιῆν, *faire*, accomplir, est appliqué au bien, tandis que le verbe πράσσειν, *travailler à*, l'est au mal ; ce qui conduit à ce sens : « Je ne parviens pas à *réaliser* le bien que je veux, tandis que je me trouve *travaillant à* faire le mal que je ne voudrais pas. » — Les deux notions de bien et de mal doivent naturellement être prises dans leur sens le plus profond, comprenant, avec l'acte extérieur, la disposition intime. Même en accomplissant la tâche extérieure, on peut se chercher soi-même et être dominé par un principe intéressé qui, aux yeux de Dieu, gâte le *faire* tout entier. — La conclusion est formulée au v. 20.

**7.20 Or, si ce que je ne veux pas, moi<sup>a</sup>, c'est cela que je fais, ce n'est plus moi qui l'accomplis, mais c'est le péché qui habite en moi.**

Conclusion égale à celle qu'énonçaient déjà les v. 16 et 17 : Je ne suis pas mon maître ; un étranger me retient captif. Encore une fois, Paul ne dit point cela en guise d'excuse, mais comme expression de son état de profonde misère. A chaque fois qu'il répète cet aveu uniforme, c'est comme s'il sentait plus douloureusement cette triste vérité. Le ἐγώ, *moi* (après : *ce que je ne veux pas*), est retranché par d'importantes autorités et condamné par Meyer, Tischendorf me paraît avoir eu raison de le conserver. Il fait bien ressortir le contraste entre *son* vouloir et *son* faire.

*Troisième cycle : v. 21-25.*

Ce cycle, tout en retraçant pour la troisième fois les mêmes expériences, en consigne le *résultat* comme persistant et définitif (ἄρα, *en conséquence*). Nous y trouvons d'abord, comme dans les autres, une thèse générale, v. 21 (parallèle à celle des v. 18 et 14) ; puis la preuve de fait, v. 22 et 23, comme

<sup>a</sup>B C D E F G It. Syr. omettent, ici ἐγώ.

plus haut ; enfin, la conclusion, v. 24 et 25, qui, tout en reproduisant celle des autres cycles, la dépasse et forme la transition au tableau de l'état nouveau qui, chez le régénéré, a désormais remplacé celui-là (ch. 8).

**7.21 Je trouve donc cette loi en moi qui veut faire le bien, que le mal est attaché à moi.**

Toujours les deux mêmes caractères de son état moral : le désir sincère du bien ; le mal l'emportant dans la pratique. — Nous avons vu plusieurs fois le terme de νόμος, loi, prendre le sens général de *régime de vie* : un mode d'être qui s'impose à la volonté (νόμος πίστεως, la loi de la foi, et νόμος ἔργων, la loi des œuvres, 3.27 ; νόμος πνεύματος, τῆς ἁμαρτίας, la loi de l'Esprit, du péché, 8.2, etc.). C'est certainement ici le sens de ce mot. Paul résume dans ce verset *le mode d'existence* dans lequel il s'est trouvé placé depuis que l'intervention de la loi dans sa vie morale a amené le divorce entre lui et son Dieu et par là l'état de mort spirituelle. Ce sens abstrait du terme de *loi* résulte d'abord de l'expression : la loi *de Dieu*, dans le verset suivant, où par ce complément : *de Dieu*, la loi mosaïque est opposée à la loi dont, il parle ici ; puis du v. 23, où Paul applique de nouveau l'idée générale *de loi*, en disant, en opposition à la loi de Dieu : *une autre loi*. — Le mode d'existence ici décrit présente deux caractères opposés, la volonté du bien : *à moi qui veut faire le bien*, et l'accomplissement, du mal : *le mal est attaché à moi*. Le datif τῷ θέλοντι, *à moi qui veut*, dépend du mot τὸν νόμον, *la loi*, qui a un sens très actif : « Cette loi s'impose à moi qui veut faire... » Le ὅτι, *que*, dépend également de τὸν νόμον, *la loi* ; la loi qui *consiste en ceci, que*... — Le verbe παρακεῖσθαι, *être auprès de*, est pris ici dans le même sens qu'au v. 18 : se présenter immédiatement au moment de l'action : « Pour moi qui veut faire le bien, le mal se trouve le premier sous ma main. » — Les deux ἐμοί, *à moi*, servent à relever fortement *l'unité* de ce sujet qui a le malheur de vouloir une chose et d'en faire une autre contraire.

Plusieurs interprètes, ayant commencé par prendre le terme de *loi* dans

le sens de *loi mosaïque*, se sont trouvés par là embarrassés dans d'inextricables difficultés. Qu'on en juge :

1. *Knapp* et *Olshausen* font de τὸ καλόν, *le bien*, l'apposition de τὸν νόμον, *la loi*; puis de ὅτι, *que*, l'objet de *je trouve* : « Moi qui veux faire la loi, c'est-à-dire le bien, je trouve que le mal m'est attaché. » Mais cette apposition est très étrange, et le participe τῷ θέλοντι devrait être placé avant τὸν νόμον.
2. *Chrysostome* et la *Peschito* prennent les mots τῷ θέλοντι, *à moi voulant*, comme datif de faveur, et la conjonction ὅτι dans le sens de *parce que* : « Je trouve la loi venant à mon aide, à moi qui veux faire le bien, et cela parce que le mal est attaché à moi. » La loi venant au secours de la Paul pour lutter contre le mal ! Cette idée est l'antipode de ce que Paul enseigne dans tout ce chapitre.
3. *Ewald* obtient un sens directement opposé, en faisant de τὸ κακόν, *le mal*, une apposition de τὸν νόμον, *la loi* : « Je trouve la loi, c'est-à-dire le mal, attachée à moi quand je veux faire le bien. » Non seulement, cette construction est forcée grammaticalement, mais surtout cette identification de la loi et du mal serait une exagération évidente (comp. 8.7). *Marcion* seul aurait pu s'exprimer de la sorte.
4. *Meyer* donne pour objet au participe θέλοντι, *voulant*, le substantif *la loi* et prend ποιεῖν, *faire*, comme infinitif de but : « Je trouve que, à moi qui veux la loi dans le but de faire le bien, le mal est attaché. » Mais l'objet τὸν νόμον devrait être placé entre τῷ et θέλοντι; et l'expression *vouloir la loi* est sans exemple. Enfin, il est peu naturel de prendre l'infinitif ποιεῖν, *faire*, comme infinitif de luit; c'est évidemment l'objet de θέλοντι, *voulant*.
5. Le chef-d'œuvre entre ces explications est celle de *Hofmann*; selon lui, le verbe ποιεῖν, *faire*, n'a pas d'objet; il faut le prendre dans le sens d'*agir*; τὸ κάλον, *le bien*, est attribut de τὸν νόμον, *la loi*, et ὅτι signifie *parce que* : « Je découvre que la loi est le bien pour moi

qui veut agir, parce que le mal est attaché à moi » ; ce qui doit avoir ce sens : que le mal, en m'arrêtant dans mon empressement à agir en vue du bien, sert à me prouver par cette résistance que c'est bien la loi que j'ai l'intention de réaliser. Est-il possible de se figurer une pensée plus entortillée et une construction plus artificielle que celle-là ? Le verbe actif ποιῆῖν, *faire*, sans objet ; l'attribut séparé de son substantif, etc. !

Le vrai sens du mot νόμος, *loi*, que nous avons établi, délivre ce pauvre verset de toutes ces tortures qu'on lui a fait subir à qui mieux mieux. Notre sens se trouve chez bon nombre d'interprètes (*Calvin, Tholuck, Philippi* etc.). Si, après cela, il avait besoin d'une confirmation, elle résulterait des deux versets suivants, dont l'un, v. 22, démontre te : *chez moi qui veux faire le bien*, et l'autre, v. 23, le : *le mal est attaché à moi*.

**7.22 Car j'applaudis à la loi de Dieu selon l'homme intérieur ; 23 mais je vois une autre loi dans mes membres, qui lutte contre la loi de mon entendement et qui me rend captif de<sup>a</sup> la loi du péché qui est dans mes membres.**

Le verbe συνήδομαι signifie proprement *je me réjouis avec*. Serait-ce, comme l'entend *van Hengel*, avec d'autres personnes qui, tout comme moi, prennent plaisir à la loi ? Ou bien, comme le pense *Meyer*, avec la loi elle-même qui, ainsi que moi, prend plaisir au bien qu'elle prescrit ? La première idée n'est point motivée par le contexte, et la seconde n'est pas naturelle ; car ce n'est pas la loi qui peut éprouver le sentiment de joie dont parle l'apôtre ; elle en est l'objet. Il faut donc appliquer le σύν, *avec*, à l'intimité du sentiment éprouvé : Je me réjouis *en* et *avec moi-même*, c'est-à-dire dans le for le plus intime de mon être. Ce terme est plus fort que le terme σύμφημι, *s'accorder avec*, au v. 16, qui exprimait un simple accord de conviction, tandis qu'il s'agit ici d'une adhésion empressée, joyeuse même. Ce mot rappelle les jouissances infinies qu'avait fait éprouver à Paul l'étude

<sup>a</sup> N B D E F G K P It. lisent εν devant τω νομω ; ce εν est omis par T. R. avec A G L Syr.

des beautés morales de la loi. — Le complément *de Dieu* justifie l'assentiment, joyeux indiqué par l'expression *j'applaudis*. — Les derniers mots : *selon l'homme intérieur*, rappellent positivement que ce n'est qu'à une partie de son être qu'il faut appliquer ce que Paul dit ici de lui-même. *L'homme intérieur* ne doit pas être confondu avec le *nouvel homme*, καινὸς ἄνθρωπος, qui est l'œuvre du Saint-Esprit, tandis que, comme le dit Weiss, le premier est l'organe qui nous rend capables de recevoir l'Esprit. Paul veut parler de ce qu'il appelle, v. 23 et 25, *l'entendement*, le νοῦς, la faculté dont est douée l'âme humaine de percevoir le vrai et le bon, et de les distinguer du faux et du mauvais. C'est spécialement ici la conscience morale, mais comme n'ayant en quelque sorte qu'un caractère théorique, et dans la pratique n'exerçant pas sur la volonté un empire suffisant pour l'entraîner à faire ce qu'elle-même approuve. *L'homme extérieur*, la personnalité phénoménale, agissante, est entraînée par une autre puissance dans le sens opposé (v. 23). Nous retrouvons, 2Cor.4.16, l'opposition entre l'homme *intérieur* et l'homme *extérieur*, mais dans un sens un peu différent indiqué par le contexte : l'homme intérieur désignant là l'homme moral tout entier, volonté et entendement, et le second l'homme physique uniquement. — Nous avons déjà fait voir, au v. 16, que tout ce que Paul affirme dans ce passage et les autres semblables ne dépasse en rien ce que Jésus-Christ lui-même a attribué à l'homme inconverti et pourtant désireux du bien, surtout quand il a été placé, comme le Juif, sous l'influence de la loi divine et de la grâce prévenante qui l'accompagne toujours, *l'attrait* ou *l'enseignement du Père*, dont parle Jésus (Jean ch. 6).

Verset 23. Ce verset est le développement de 21<sup>b</sup> : *Le mal est attaché à moi*. Toutes les expressions de ce verset se rapportent à la même image et font tableau. Au moment où celui qui parle s'élance pour suivre la loi de Dieu qui l'attire, il contemple (βλέπω, *je vois*) un adversaire armé qui s'avance à sa rencontre pour lui barrer le chemin ; c'est là ce qu'exprime littéralement le terme ἀντιστρατεύεσθαι, *se mettre en bataille contre*. Cet ennemi,

c'est une loi opposée à celle de Dieu, habitant dans ses propres membres. Par là Paul désigne les instincts sensuels et égoïstes attachés aux membres du corps et qui cherchent à se satisfaire par leur moyen, malgré l'assentiment que l'entendement accorde à la loi qui pousse à les réprimer. Ainsi se trouvent en face, comme deux adversaires, la loi de l'entendement et celle qui habite dans les membres. Le prix de la lutte, c'est le moi que toutes deux réclament ; et son résultat ordinaire, la prise de possession du moi par la seconde. Les mots : *qui me rend captif de la loi du péché*, représentent le moi, au moment où il est entraîné captif (αἰχμαλωτίζειν, *faire prisonnier*) par la loi des membres et livré au pouvoir du péché. Saint Paul appelle ce maître *la loi du péché qui est dans mes membres*. Ces derniers mots paraissent au premier coup d'œil une répétition. Mais ils sont ajoutés pour montrer dans ces membres, qui luttent si fidèlement contre la loi de l'entendement pour lui arracher le moi, l'armée équipée en quelque sorte par le péché pour combattre à son service et à sa solde.

Dans les versets 22 et 23, nous trouvons donc mentionnées quatre lois particulières dans lesquelles se résume *la loi générale* ou le mode de vivre complet de l'homme non régénéré. Deux de ces lois sont *objectives* et s'imposent en quelque sorte du dehors à la volonté. L'une est la *loi de Dieu*, la loi morale, écrite ou non écrite ; l'autre est la *loi du péché*, cet instinct égoïste de l'âme humaine qui la domine héréditairement depuis la chute. A ces deux lois objectives en correspondent deux *subjectives* qui sont comme les représentantes des deux premières dans l'individu : *la loi de l'entendement*, qui n'est autre que le sens moral chez l'homme, s'appropriant la loi de Dieu et y reconnaissant la vraie règle de la vie ; et *la loi des membres* qui est l'organe subjectif par lequel l'individu ressent et subit la loi du péché. Ces quatre lois réunies, en y ajoutant le fait habituel de la victoire que les deux dernières remportent sur les deux premières, constituent le mode général de notre existence morale avant la régénération, le régime de vie sous lequel Paul se trouvait jadis, le νόμος du v. 21. — Si l'apôtre n'était

qu'un froid moraliste, disséquant au scalpel de l'analyse psychologique notre état de misère morale, il eût passé directement du v. 23 à la seconde partie du v. 25, où il résume encore une fois, dans une antithèse précise, le résultat de toute cette étude. Mais il écrit en apôtre, non en philosophe. En retraçant le tableau de cet état, il sent peser sur son cœur la grave question du salut. L'angoisse le saisit comme s'il était encore au fort de cette lutte. Il pousse le cri de détresse (v. 24), immédiatement suivi d'une action de grâces, parce qu'au moment où il écrit il connaît déjà la délivrance (25<sup>a</sup>); après quoi il reprend et résume encore une fois toute l'exposition précédente dans la seconde partie du v. 25.

**7.24 O homme misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? 25 Je rends grâces à Dieu<sup>a</sup> par Jésus-Christ, notre Seigneur ! Je sers donc moi-même par l'entendement<sup>b</sup> la loi de Dieu, par la chair la loi du péché.**

Les deux exclamations qui commencent ce verset, sont celles de l'homme intérieur, qui, se sentant emmené captif sous la loi du péché, pousse un gémissement, puis crie au secours. Le terme ἄνθρωπος, *homme*, est propre à rappeler à *chaque* lecteur que l'état décrit est bien *le sien*, tant que le libérateur n'est pas apparu pour lui. — Pourquoi Paul se dit-il ici misérable, c'est-à-dire malheureux, plutôt que coupable ? Parce qu'il ne s'agit pas en ce moment de la condamnation, résultant de la culpabilité ; ce sujet a été traité dans la première partie, ch. 1 à 5. La puissance innée du mal, dont la loi n'a pu l'affranchir, est une maladie héréditaire, un malheur qui ne devient une faute que dans la mesure où nous y acquiesçons personnellement en ne luttant pas contre elle avec les secours fournis par l'économie où nous vivons. Le terme ῥύεσθαι, *délivrer*, est employé pour désigner l'acte du soldat qui accourt au cri de son camarade prisonnier afin de l'ar-

<sup>a</sup>Trois leçons : T. R. avec N A K L P Syr. : εὐχαριστῶ *je rends grâces à Dieu*); B Or : χάρις τῷ θεῷ (*grâces à Dieu !*); D E F G : ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [F G : τοῦ κυρίου] (*la grâce de Dieu*).

<sup>b</sup>N F G It. omettent μεν entre τῷ et νοί.

racher des mains de l'ennemi. Il appartient donc encore au même ordre d'images que les deux verbes ἀντιστρατεύεσθαι et αἰχμαλωτίζειν, dans le verset précédent. — L'ennemi qui tient lié le prisonnier est appelé ici *le corps de cette mort*. On a voulu voir dans ce terme *le corps* une expression figurée, signifiant uniquement *la masse, le fardeau*, ainsi Calvin dit : *Corpus mortis vocat massam peccati vet congeriem, ex qua totus homo conflatus est*. Mais il vient d'être question au v. 23 des μέλη, *membres du corps*, dans le sens propre ; et une pareille figure est peu naturelle. Chrysostome, suivi par plusieurs, prend *le corps* au sens littéral et voit dans ce cri le soupir après la mort. « Jusques à quand serai-je obligé de vivre dans ce misérable corps ? » C'est à ce sens que conduit aussi une autre remarque de Calvin : « Il nous apprend à demander la mort comme l'unique remède du mal ; et c'est là, en effet, le seul but légitime du désir de la mort. » On ne saurait méconnaître plus complètement le sens de cette parole. L'apôtre ne rend-il pas grâce dans la phrase suivante pour la délivrance obtenue ? Et cette délivrance n'est pas la mort. S'il s'agit ici du *corps*, c'est dans le sens dans lequel il était appelé 6.6 *le corps du péché*. C'est le corps envisagé comme l'instrument principal dont le péché se sert pour assujettir l'âme et se satisfaire lui-même en plongeant toujours plus profondément l'homme dans la mort ; le corps comme siège et instrument de cette mort qu'il décrit ici ; comp. l'expression v. 5 : *fructifier à la mort*. Le corps demeure chez le chrétien, mais pour être à l'âme un instrument de justice, pour *fructifier à Dieu* (v. 6) ; comp. 6.12-13. On comprend que ceux qui rapportent tout ce passage, 7.14-23, au fidèle régénéré, ont dû être amenés aux explications de Chrysostome et de Calvin. — L'adjectif τύτου doit-il être rapporté à σώματος, *le corps* (*ce corps de mort*), ou à θανάτου, *la mort* (*le corps de cette mort*) ? La phrase grecque donnerait, lieu à un malentendu presque inévitable si la première construction était la vraie. D'ailleurs l'opposition entre le corps actuel et le corps ressuscité ne serait pas motivée par le contexte, tandis que l'expression « *cette mort* » rappelle ce qui a été dit v. 10, 11 et 13 de l'état de mort spirituelle où la loi a plongé l'âme. — Ce n'est évidemment



pas le chrétien régénéré qui pourrait pousser ce cri ; car il sait quel est ce τίς, *qui ?* dont celui qui gémit ainsi ignore encore le nom. C'est tout à fait en vain que *Philippi* essaie de faire rentrer ces mots dans son explication en disant : « Le racheté demande pour ainsi dire (!) toujours un nouveau (?) libérateur de la puissance du péché existant encore chez lui. » Pour le croyant il y a une délivrance, accomplie une fois pour toutes, qui est à la base de toutes les délivrances particulières qu'il peut demander encore.

Verset 25. D'entre les trois leçons que présentent les documents dans la première partie de ce verset, nous devons écarter sans hésiter la grécolatine : ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, *la grâce de Dieu*. Ce serait la réponse au τίς, dans la question précédente : « Qui me délivrera ? » Réponse : « La grâce de Dieu. » Il eût fallu, ou : le Seigneur Jésus Christ, ou plutôt : l'Esprit du Seigneur. Cette leçon provient, évidemment de ce que l'on a cherché la réponse à la question posée dans les mots qui la suivaient immédiatement. La leçon du *Vatic.*, et d'*Origène* : χάρις τῷ θεῷ, *grâces à Dieu !* est une exclamation triomphante, en réponse au cri de douleur précédent. C'est la leçon aujourd'hui préférée. Elle paraît bien répondre à l'émotion qui a dicté les questions précédentes. Je ne puis m'empêcher cependant d'accorder une plus grande vraisemblance à la leçon reçue, qui a pour elle le *Sinaiticus*, l'*Alexandrinus* et la *Peschito* : « Je rends grâces à Dieu. » Par son caractère calme, elle me paraît mieux répondre au sentiment de paix de l'âme délivrée ; et elle fait ainsi contraste avec l'agitation pleine d'angoisse qui s'exprimait dans les deux questions précédentes. — La médiation de *Jésus-Christ*, rappelée dans les mots suivants, se rapporte-telle à l'action de *grâces* elle-même, dont Jésus est auprès de Dieu l'intermédiaire, ou bien à la *délivrance* qui est l'objet sous-entendu de l'action de grâces et dont il a été l'instrument ? Le premier sens est défendu par *Hofmann* ; mais il n'est point motivé par l'idée générale du morceau, tandis que le second est exigé par le contexte ; comp. *1Cor.15.57*. — Si Paul ne développe pas ici le mode de la délivrance, c'est que ce devait, être le sujet du morceau suivant.

L'apôtre a terminé le tableau de son état précédent en se transportant en pensée au moment où, à bout de forces, il a poussé le cri de détresse auquel Dieu a miséricordieusement répondu. Il revient maintenant en arrière afin de conclure. Il formule dans deux propositions brèves et frappantes les deux côtés de son état passé.

Le ἄρα οὖν, *ainsi donc*, a la double propriété de renouer le fil interrompu (ἄρα) et d'annoncer la conclusion (οὖν). Ce *donc* résulterait-il, comme le veut Meyer, du : *Je rends grâces par Jésus-Christ*, en ce sens que sans Christ Paul serait encore dans l'état misérable dont il a parlé? Cette liaison a le grand inconvénient de faire dominer une idée qui n'a été énoncée que d'un mot et en passant, sur la pensée générale de tout le morceau. Il faut plutôt rattacher, avec Rückert, le *donc* au morceau tout entier, qui va être récapitulé. — Nous avons déjà trouvé plus d'une fois, au terme d'un développement, une antithèse nettement formulée, destinée à le résumer en rappelant les deux côtés de la question; comp. 5.21 et 6.23. — Les deux particules μέν et δέ, dont la première n'est pas fréquemment employée dans le N. T., font énergiquement ressortir l'opposition formulée. Le retranchement du μέν dans le *Sinait.* et deux gréco-lat. ne provient que d'une négligence. Cette forme (μέν et δέ) indique que la première des deux pensées est mentionnée en passant seulement, afin de réserver un côté de la vérité qui ne doit pas être oublié, mais que le lecteur doit s'arrêter surtout à la seconde. — On a compris de plusieurs manières le pronom αὐτός ἐγώ, *moi-même*. Quelques-uns (Bèze, Er., Rück., Holst.) l'ont entendu dans le sens de : *moi, le même homme* (ἐγὼ ὁ αὐτός), *ego idem* : « Moi, un seul et même homme, je suis comme partagé en deux. » Ce sens conviendrait bien au contexte, quoi qu'en dise Meyer; mais les exemples cités pour le justifier ne sont tirés que du langage poétique. D'autres (Grot., Thol., Philip., etc.) entendent : *moi, moi-même, ego ipse* : « Moi, cet homme même qui viens de déplorer ainsi ma misère. » Ce sens pourrait convenir si ce que Paul va dire de lui formait une opposition (ou du moins une gradation) avec, le tableau

précédent. Mais il n'en est rien ; ce qui suit est un simple résumé destiné à conclure. On a expliqué aussi ce pronom dans le sens de *moi seul, ego solus*, c'est-à-dire : en isolant ma personne de toute autre. Ce sens est le vrai, pourvu qu'on ne substitue pas une notion numérique (*un seul*) à l'idée du pronom qui est *qualitative*. Comme le dit *Hofmann*, « le αὐτός, *même*, sert à restreindre le *moi* à lui-même » ; c'est-à-dire à ce que Paul est en et par lui-même, et abstraction faite de ce qu'il est devenu par l'intervention supérieure, rappelée v. 25<sup>a</sup>. L'antithèse sous-entendue est : *Moi, tel que je suis sans Christ* (v. 24) et *tel que je suis en Christ* (8.1). Dès que Paul retranche de sa vie morale l'œuvre du libérateur, il ne voit plus en lui-même que deux choses, celles qui vont suivre. D'un côté, un homme qui *par l'entendement sert la loi de Dieu*. Le terme νοῦς, *l'entendement*, est étrangement torturé par *Hodge*, qui l'explique ainsi : « le cœur en tant que régénéré, » et par *Calvin* et *Olshausen*, qui y voient, l'un : « l'élément rationnel de l'âme illuminée par l'Esprit de Dieu » ; l'autre : « l'intelligence affranchie [par la régénération] pour accomplir la loi. » Mais où est-il question dans ce passage de *l'Esprit de Dieu* et de *l'accomplissement* de la loi ? Ne retrouvons-nous pas ici la même expression qu'au v. 23 : *la loi de mon entendement*, équivalente au terme : *l'homme intérieur*, v. 22 ? Et si le mot *servir* est employé, n'est-ce pas uniquement à l'entendement qu'il est appliqué, de manière à désigner une soumission essentiellement théorique ? Ce qui suffit à écarter le sens spécialement chrétien que l'on veut donner à cette proposition, c'est que, comme l'observe *Meyer*, s'il était question ici du régénéré, l'ordre des deux propositions devrait être interverti. Paul aurait dû dire : « Je sers sans doute par la chair la loi du péché, mais par l'entendement la loi de Dieu » ; car c'est à ce second côté que reste là victoire dans la vie chrétienne ; comp. Gal.5.16-17. L'entendement, le νοῦς, désigne simplement ici cet organe naturel de l'âme humaine par lequel elle contemple et discerne le bien et lui donne son adhésion (le σύνφρημι, v. 16 ; le συνήδομαι, v. 22 ; le νόμος τοῦ νοός μου, v. 23). Si cet organe n'existait, pas chez l'homme naturel, il n'y aurait plus chez lui de responsabilité morale, et sa condamnation tomberait par

là même. — L'expression paraît extraordinairement forte : « *servir* la loi de Dieu. » Mais comp. 7.6 : « *servir* en vieillesse de lettre, » et Phil.3.6 : « quant à la justice de la loi, étant sans reproche. » L'Israélite sincère se reconnaît et se déclare même avec joie — c'est ce que faisait autrefois Saul lui-même — serviteur de la loi de son Dieu (2.17-20) ; il y applaudit et ne demande qu'à en propager le règne dans le monde entier. C'est là le νοῖ δουλεύειν. Il y a une gradation de la simple *connaissance* (v. 14) à *l'assentiment* (v. 16), de celui-ci à *l'approbation joyeuse* (v. 22), enfin de celle-ci à *l'effort sincère de mettre en pratique*, à ce que Paul appelle *servir* (v. 25). Ce sont là les degrés de la relation sympathique que Paul déclare avoir existé autrefois entre son être intime et la loi divine.

Voilà le joyeux μέν ; mais à ce μέν s'oppose un douloureux δέ. Oui, sans doute, serviteur de la loi de Dieu par l'entendement ; mais en même temps serviteur du péché par la puissance de la chair, par cette complaisance du moi en lui-même qui procède de la loi des membres (v. 22). Et c'est à cela qu'en serait restée indéfiniment la vie morale de Saul s'il n'y eût eu pour lui une réponse du ciel au cri désespéré du v. 24.

Olshausen et Schott ont cru devoir commencer déjà la nouvelle section, la description de l'état du régénéré, au v. 25. Mais on est ainsi obligé, soit d'admettre une interruption de cette description dès la seconde partie de ce verset, soit de donner au terme de νοῦς, *l'entendement*, le sens forcé que lui ont donné Calvin et Olshausen. Hofmann ne réussit pas mieux dans sa tentative de commencer la section nouvelle avec le ἄρα οὖν, *ainsi donc* (25<sup>b</sup>). Comment un second ἄρα, *donc*, 8.1, suivrait-il de si près le premier, surtout puisque 8.1-2 décrivent un état, absolument opposé à celui du v. 25 ?

*Conclusion sur le morceau v. 14-25.* — Avant d'entrer dans l'étude de ce morceau, nous avons conclu du contexte et de tout l'ensemble de la section que ce passage ne pouvait se rapporter qu'à l'état de Saul pharisien. C'était la conséquence naturelle de l'identité du sujet auquel se rapporte

le morceau v. 7-13 et sur lequel tout le monde, ou à peu près, est d'accord, avec celui auquel se rapporte le passage v. 14-25. Cette manière de voir nous paraît avoir été confirmée par l'étude détaillée de tout le passage. Paul y a évité, évidemment à dessein, toute expression appartenant spécialement à la sphère chrétienne, en particulier le terme πνεῦμα, *l'Esprit*, pour ne se servir que de termes désignant les facultés naturelles de l'âme humaine, comme celui de νοῦς, *l'entendement*. Le contraste sur ce point avec 8.1-11 est saillant. Comparez aussi la description de la lutte entre *l'Esprit* et la chair chez le croyant, Gal.5.17. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi ce passage est celui de toutes les épîtres de saint Paul qui présente le plus de points de contact avec la littérature profane :

- Ovide ; Aliudque cupido, Mens aliud suadet. (*Le désir me conseille une chose, la raison une autre*).
- Videomeliora proboque, Deteriora sequor. (*Je vois bien le parti le meilleur et je l'approuve ; mais je suis le plus mauvais*.)
- Plaute : Scibam ut esse me deceret, facere non quibam, miser. (*Je savais bien comment je devais être, mais, malheureux que je suis, je ne pouvais le faire*.)
- Sénèque : Quid est quod nos alio tendentes alio trahit? (*Qu'est-ce donc qui, lorsque nous tendons d'un côté, nous entraîne de l'autre ?*)
- Epictète : Ὁ ἁμαρτάνων ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ. (*Celui qui pêche ne fait pas ce qu'il veut, et fait ce qu'il ne veut pas*.)
- On connaît la comparaison de Platon représentant l'âme humaine semblable à un chariot attelé de deux chevaux qui le tirent l'un en haut, l'autre en bas.

L'état du Juif pieux sous la loi ne diffère pas essentiellement de celui du païen sincère cherchant à pratiquer le bien tel que le lui révèle la conscience (2.14-15). — La principale objection que l'on peut élever contre cette interprétation, ce sont les verbes au présent. Mais le v. 24 montre avec quelle vivacité Paul se replaçait, en traçant ces lignes, dans le milieu de ses impressions d'autrefois. Puis il faut se rappeler ce que Paul ne saurait oublier,

c'est que ce qui est un passé pour lui, est un présent pour tous ses compatriotes sincères dont il est le représentant normal et qui passent encore par la lutte intime qu'il décrit ici. Il veut dire : « Voilà hier, aujourd'hui et toujours l'état de l'âme placée entre la loi et la chair, tant qu'elle ne connaît pas le libérateur, » Enfin, il sent profondément que, dès qu'il viendrait à se séparer de Christ, il redeviendrait lui-même ce Juif légal, luttant en vain avec le péché par ses propres forces et bientôt vaincu par l'instinct charnel. Ce qu'il dépeint, c'est donc la nature humaine aux prises avec la loi sainte, où *que ces deux adversaires se rencontrent* sans que la grâce évangélique s'interpose entre eux. C'est là ce qui explique sans doute l'analogie entre ce tableau et tant d'expériences faites par les chrétiens, et ce qui a fait illusion à de si nombreux et excellents interprètes. Comment arrive-t-il si souvent au croyant de ne plus trouver dans l'Évangile qu'une loi, et une loi plus lourde encore que celle du Sinai ? Car les exigences de Golgotha vont infiniment plus profond que celles du Sinai. Elles atteignent, comme dit un écrivain sacré, « jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, jusqu'aux jointures et aux moelles, jusqu'aux impulsions et aux pensées du cœur » (Hébr.4.12). Cela vient simplement de ce qu'il a laissé le lien entre Christ et son cœur se relâcher et de ce qu'il se trouve ainsi seul en face des exigences de l'Évangile, comme le Juif légal en face de celles de la loi. Est-il étonnant qu'alors il fasse les mêmes expériences, et de plus poignantes encore, que ce dernier ? On se représente ordinairement la foi en Christ comme un fait accompli une fois pour toutes, et qui doit déployer nécessairement et naturellement ses conséquences, comme un arbre produit ses fruits. On oublie que dans le domaine spirituel rien *n'est fait* qui ne doive se *refaire* incessamment, et que ce qui ne se refait pas aujourd'hui, commencera dès demain à se défaire. C'est ainsi que le lien de l'âme avec Christ, par lequel nous sommes devenus *ses sarments*, se relâche à l'instant même où nous ne le reformons et ne le resserrons pas activement. Il commence à se rompre à chaque acte d'infidélité non pardonné. Le sarment devient stérile, et pourtant la loi de Christ, qui exige sa fécondité, demeure (Jean ch. 5). Voilà donc

l'expérience du Juif qui recommence pour lui. Et cet état est d'autant plus fréquent et naturel que nous, chrétiens d'aujourd'hui, n'avons pas passé, comme Paul, de la loi à la foi par cette crise profonde et radicale, qui avait fait *succéder* chez lui l'un de ces régimes à l'autre. Par le fait de notre éducation chrétienne, il se trouve bien plutôt que nous apprenons à connaître l'Évangile à la fois comme loi et comme grâce et que les expériences du Juif et du chrétien se mêlent dans notre vie morale, souvent même, là où il n'y a pas eu conversion tranchée, jusqu'à la fin de notre vie. Mais il faut bien se garder de conclure de là que cet état à demi-juif et à demi-chrétien soit normal et puisse se justifier par le passage Rom. ch. 7. C'est contre cette pensée énervante, appuyée sur une fausse interprétation de notre chapitre, qu'a justement cherché à réagir le mouvement religieux le plus récent. Il a fait ressortir avec force la différence entre l'état spirituel décrit au ch. 7 et celui que décrit le ch. 8, et réclamé pour ce dernier seul le nom de chrétien. L'un, en effet, n'est-il pas ce que Paul appelle *la vieillesse de lettre*, l'autre, *la nouveauté d'Esprit* (7.6)? Ce ne sauraient être là, comme le veut *Philippi*, les deux aspects d'un même état; ce sont deux états opposés. Nous devons nous humilier des derniers vestiges du premier, lorsque nous les rencontrons chez nous, comme de quelque chose d'anormal, et aspirer à la prise, de possession complète des glorieux privilèges qui constituent le second.

D'entre les diverses interprétations indiquées ⇒ et ss., nous écartons donc les applications de ce passage à *l'humanité* en général; au *peuple juif*, quant à son histoire extérieure et nationale; enfin à Paul, comme représentant des chrétiens *régénérés*. Nous ne saurions partager non plus l'opinion de *Hofmann*, qui prétend n'y trouver que les expériences complètement *personnelles* de Paul lui-même. En quoi ces expériences intéresseraient-elles l'Église et mériteraient-elles une place dans le tableau de *l'ordre du salut*, retracé par l'épître aux Romains, si elles n'avaient à ses yeux un caractère prototypique? Ce caractère, Paul lui-même le leur attribue [Eph.3.8-10](#) et [1Tim.1.12-16](#). Il reconnaît en sa personne l'exemple normal de ce qui doit ar-

river à tout homme qui, ne connaissant pas le Christ ou prétendant se passer de lui, voudra cependant prendre la loi au sérieux. C'est uniquement comme tel qu'il peut songer à se mettre en scène par le pronom *je*, dans une œuvre capitale comme notre épître. — Nous ne pouvons pas davantage accepter l'explication proposée dans l'essai de M. *Pearsall Smith : Servitude et liberté*. D'après cet écrivain, nous l'avons dit, l'apôtre présenterait ici le récit d'une triste expérience qu'il aurait faite, un certain temps après sa conversion, en se livrant à la tentative de « se rendre parfait par ses efforts propres, » de telle sorte qu'à la suite de cette aberration le péché reprit vie en lui ; il se vit privé momentanément de sa communion intime avec Christ, et par conséquent aussi de la victoire sur le péché (p. 14). — Cette idée assurément ne mérite pas réfutation, surtout quand cet exemple du prétendu égarement de l'apôtre est opposé à celui d'un prédicateur américain qui pendant quarante ans n'aurait fait l'expérience que des ch. 6 et 8 des Romains, ceux de la victoire, et jamais celle du ch. 7, celui de la défaite (p. 28).

C'est ici le lieu d'examiner les interprétations proposées par MM. *Wabnitz* et *Westphal* (voir ⇒).

Le premier veut prouver que la prétendue lutte intérieure que se seraient livrée dans l'âme de Saul, avant sa conversion, la conscience de la sainteté de la loi et le sentiment de son péché, est une pure invention des exégètes. Jusqu'à la grande révolution qui s'opéra chez lui, Saul est resté bon pharisien et n'a pu admettre par conséquent que les enseignements de cette secte. Or, comme pharisien, il n'a pu reconnaître ni le caractère coupable de la convoitise, ni le rôle fâcheux qu'il attribue ici à la loi. Car si les rabbins admettaient l'existence de *l'instinct mauvais, jetser hara*, chez l'enfant, ils n'en reconnaissaient le caractère coupable qu'après qu'une transgression positive de la loi en était résultée ; et quant à la loi, bien loin d'y voir un auxiliaire du péché, elle était au contraire selon eux le seul moyen d'en triompher. Ce que renferme ce morceau, ce ne sont donc ni les expé-



riences de l'ancien pharisien, ni celles de Paul régénéré ; c'est l'expression de souvenirs douloureux relatifs à son passé de pharisien, mais compris et jugés par le régénéré de Jésus-Christ. — Si, par cette explication, que M. Wabnitz appelle « toute nouvelle, » il veut dire simplement que ces lignes n'ont pu être écrites que par Paul chrétien, et non par Saul pharisien, je pense que nul exégète sensé ne s'est jamais imaginé le contraire. Comment Paul aurait-il pu analyser et expliquer ainsi les expériences plus ou moins confuses de son état d'autrefois avant d'être émergé à la pleine lumière de son état nouveau ? Mais si M. Wabnitz va plus loin, comme il le semble, et soutient que les expériences ici décrites sont incompatibles avec son état pharisaïque, la véracité de l'apôtre ne peut par là qu'être gravement compromise. Enfin, s'il pense que Saul a réellement fait ces expériences, mais tout à fait inconsciemment, il dit là une chose qui est psychologiquement impossible et que contredit le premier mot de l'apôtre, v. 7 : « *Je n'eusse pas connu le péché, si la loi ne m'eût dit : Tu ne convoiteras point.* » Car, comme le reconnaît M. Wabnitz, ce ἔγνων fait manifestement allusion au passé de l'apôtre. Il s'agit donc non seulement du fait du péché existant chez lui, mais de la reconnaissance du fait comme datant de ce moment-là. Du reste, à quelles interprétations M. Wabnitz n'est-il pas contraint d'avoir recours ? *Je ne sais pas ce que je fais*, signifierait : Je comprends maintenant combien mon ignorance était grande alors, quand je pensais à me justifier au moyen de la loi. *Je ne fais pas ce que je veux*, signifierait : Je ne faisais pas alors (comme homme irrégénéré) ce que je cherche à faire aujourd'hui (comme homme régénéré). *Je fais ce que je hais*, signifierait : Je faisais (comme irrégénéré) ce que je déteste aujourd'hui (comme homme régénéré), par ex. persécuter les chrétiens. *Je prends plaisir en la loi de Dieu*, signifierait : Je reconnais que je sympathisais alors à la loi divine, tout en faisant le contraire de ce qu'elle commande, etc. Comment M. Wabnitz ne voit-il pas que ces présents juxtaposés dans la même phrase, sans aucune détermination temporelle qui les oppose, ne peuvent se rapporter à deux moments entièrement différents, et même opposés, de la vie de celui qui

parle ? Il est peu prudent de prendre les discussions rabbiniques conservées dans le Talmud pour norme de ce qu'a pu penser ou ne pas penser Saul pharisien. Celui-ci avait lu le Psaume 51 et avait pu, par conséquent, être amené à la connaissance du péché inhérent au cœur de l'homme. Jésus ne reprochait-il pas à Nicodème de n'avoir pas appris par l'A. T. que « ce qui est né de la chair est chair ? » Et à l'égard de l'action de la loi, les expériences de Saul ne pouvaient-elles pas avoir dépassé celles des rabbins de son temps, aussi bien que celles du moine Luther dépassaient celles de tous les professeurs de théologie, ses contemporains ? Quand Dieu se prépare des instruments d'élite, il les fait passer par des voies appropriées à la mission qu'il leur destine.

M. Westphal reconnaît que les expériences décrites dans ce chapitre sont bien celles de Saul pharisien ; mais il en comprend autrement que nous la nature. Elles ne consistent nullement dans une lutte morale entre la sainteté de la loi et l'impuissance de Saul à y répondre dans sa conduite. L'apôtre veut uniquement prouver qu'en vertu du caractère charnel du cœur naturel le Juif est incapable de comprendre le vrai sens de la loi, qu'il y cherche à tort un moyen de propre justice, qu'elle le tue ainsi spirituellement en le poussant sur une fausse voie ; — d'où la conclusion, déduite au ch. 8 : qu'il faut une toute nouvelle révélation du vrai moyen du salut. C'est donc l'impuissance du Juif à *comprendre* la loi, et non son impuissance à l'accomplir, que Paul développerait. Le Juif ne fait pas ce qu'il veut : il veut la justice, et il arrive, par l'inintelligence de la loi, à la propre justice qui est l'antipode de la vraie justice. Il fait ce qu'il hait : il persécute en la personne des chrétiens ce qu'il cherche à atteindre : la vraie justice. C'est que son sens charnel l'aveugle sur la vraie pensée de la loi. — Mais si Paul envisageait réellement la loi comme incompréhensible pour le cœur irrégénéré des Juifs, comment l'appellerait-il ailleurs un pédagogue pour les amener à Christ ([Gal.3.23-24](#)), à moins d'admettre que c'était par son incompréhensibilité même que ce pédagogue devait remplir sa tâche de

conducteur ? Puis le moment de prouver la nécessité d'une révélation supérieure de la vraie justice est passé ; il se trouvait au ch. 3, entre v. 20 et 21. Avec le ch. 5 s'est terminée la tractation du mode de justification révélé par l'Évangile. Il serait impossible de comprendre ce que dit Paul de son accord profond avec la loi, de sa sympathie intime pour elle durant son passé de pharisien, si à cette même époque son sens charnel lui en avait absolument voilé le vrai sens. Qu'il nous soit permis de le dire à M. Westphal : il nous paraît difficile que l'Église entière se soit abusée sur la portée de ce passage. — Nous ne saurions mieux formuler notre conclusion que par ces paroles de M. Bonnet (*Comment.* p. 85) : « L'apôtre ne parle ici ni de *l'homme naturel* dans son état d'ignorance et de péché volontaire, ni de *l'enfant de Dieu*, né de nouveau, affranchi par la grâce et animé de l'Esprit de Christ, mais de l'homme dont la conscience, réveillée par la loi, a engagé avec sincérité, avec crainte et tremblement, mais encore *avec ses propres forces*, la lutte désespérée contre le mal » ; — tout en ajoutant seulement que dans nos circonstances actuelles la loi qui réveille ainsi la conscience et l'appelle à la lutte contre le péché, c'est la loi sous la forme de l'Évangile et de l'exemple de Jésus-Christ, dès qu'on l'isole de la justification en lui et de la sanctification par lui.

## TROISIÈME SECTION (8.1-17).

### L'ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT DANS LE CROYANT JUSTIFIÉ.

En arrivant à la fin de la section précédente, l'apôtre avait, opposé *la vieillesse de lettre*, terme par lequel il désigne l'obéissance du Juif sincère sous la loi, à la *nouveauté d'Esprit*, par où il entend l'état du chrétien régénéré. Il vient de décrire, d'après sa propre expérience, le premier de ces deux états, afin de montrer combien peu le chrétien doit regretter l'assujettissement à un principe de moralité aussi extérieur et inefficace que l'est la loi. Il tourne maintenant la page de sa vie spirituelle et décrit le second de

ces deux états, œuvre du Saint-Esprit. Ce principe divin n'impose pas le bien du dehors ; il l'inspire en faisant pénétrer l'amour de Dieu, du Bien vivant, dans la volonté elle-même. Les conséquences de cette transformation intérieure se déploient dès ce moment de degré en degré jusqu'au parfait accomplissement du dessein de Dieu en faveur de l'humanité rachetée. Tel est le sujet développé dans ce chapitre, que l'on a qualifié en deux mots quand on a dit que c'est « celui qui commence par *plus de condamnation !* et qui finit par *plus de séparation !* » Spener pensait que si l'Écriture sainte était une bague et que l'épître aux Romains en fût la pierre précieuse, le ch. 8 serait le sommet étincelant du joyau.

Cette section comprend deux morceaux :

Dans le premier, v. 1-11, le Saint-Esprit est présenté comme le principe de la *sanctification* et de la *résurrection corporelle* du fidèle.

Dans le second, v. 12-17, l'état de sainteté dans lequel le Saint-Esprit place le fidèle, est présenté comme un état d'*adoption* qui lui confère la dignité d'*héritier* de Dieu.

Quel est le rapport entre les ch. 6 et 8, qui paraissent traiter le même sujet ? Dans le premier l'apôtre a montré comment l'objet même de la foi justifiante, Christ crucifié et ressuscité, s'impose à la volonté de celui qui se l'approprie comme un principe de mort au péché et de vie pour Dieu. Mais pour que cette volonté nouvelle et sainte se réalise dans la vie, il faut en même temps une *force* nouvelle qui lui communique l'efficacité créatrice et surmonte les obstacles intérieurs et extérieurs qui s'opposent à sa réalisation. Cette force, l'apôtre a prouvé au ch. 7 qu'elle ne peut provenir de la loi, qui produit bien plutôt l'effet contraire ; il montre maintenant au ch. 8 que cette force est le Saint-Esprit, par lequel la sainteté que réclamait la loi, mais qu'elle ne pouvait produire, est accomplie dans le fidèle, ce qui prépare dès ici-bas son entrée dans la gloire.

## MORCEAU 17 : LA VICTOIRE DU SAINT-ESPRIT SUR LE PÉCHÉ ET SUR LA MORT<sup>a</sup>.

### (8.1-11)

Dans les v. 1-4 est décrite la substitution de la *sainteté* au péché par le Saint-Esprit ; les v. 5-11 montrent comment de la disparition du *péché* résultera celle de la *mort*. Ainsi sont enlevés les deux obstacles à notre salut qui restaient encore debout après notre réconciliation opérée.

#### Versets 1 à 4.

**8.1 Il n’y a donc maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ<sup>b</sup> ; 2 car la loi de l’Esprit de vie en Christ-Jésus m’a<sup>c</sup> affranchi de la loi du péché et de la mort.**

Le ἄρα, *donc*, porte, d’après Bèze, Philip., Oltram., sur l’exclamation du v. 25 : « Je rends grâces à Dieu... ; *ainsi donc*. » Mais cette parole de délivrance n’a été que jetée en passant et par anticipation ; elle n’appartenait pas au tissu de l’exposition. Selon Rück., de W., Mey., Weiss, etc, le *donc* porterait sur la seconde partie du v. 25 : « Moi-même donc... », dans ce sens : « Laisse à moi-même, je sers par l’entendement la loi de Dieu, par la chair la loi du péché ; il résulte de là, par conséquent, que lorsque je ne suis plus laissé à moi-même cet état de condamnation a cessé. » cette relation

---

<sup>a</sup>On peut intituler aussi ce morceau, comme le fait Weiss : *L’Esprit, principe de justice et de vie*.

<sup>b</sup>T. R. ajoute ici avec E K L P : μη κατα σαρχα περιπατουσιν, αλλα κατα πνευμα (qui ne marchent pas selon la chair, mais selon l’Esprit) ; A Syr<sup>sch</sup> n’ajoutent que les mots : μη κατα σαρχα περιπατουσιν (qui ne marchent pas selon la chair) ; la leçon suivie dans la traduction se trouve dans N B C D F G.

<sup>c</sup>N B F G Syr<sup>sch</sup> lisent σε (toi) au lieu de με (moi).

logique est peu naturelle. Je crois plus vrai d'envisager tout le morceau 7.7-25, comme un épisode, un retour en arrière qui a interrompu l'exposition progressive de la sainteté du croyant, commencée au ch. 6. Et maintenant Paul renoue le fil interrompu depuis 7.6, et revient à ces mots : ἐν καινότητι πνεύματος, *en nouveauté d'esprit*, pour les développer, comme il venait de développer ceux-ci : ἐν παλαιότητι γράμματος, *en vieillesse de lettre*, dans le morceau 7.7-25. C'est donc sur cette idée : que le croyant est affranchi du péché et libéré de la loi, développée 6.1 à 7.6 (et rappelée seulement en passant 7.25), que porte le *donc* de 8.1. — Νῦν, *maintenant* : après que la foi au Christ mort et ressuscité nous a transportés dans un état de justification et de sanctification. — L'expression : *aucune condamnation*, ne peut s'appliquer, comme le veut *Oltramare*, à la peine du châtement éternel ; que signifierait le οὐδέν, *aucune* ? Paul veut parler de l'enlèvement de toute espèce de condamnation : d'abord de la grâce de la justification qui nous a déchargés de *la coulpe* qui pesait sur notre vie antérieure à la foi ; puis de celle de la sanctification qui fait graduellement disparaître le *péché* lui-même ; enfin la pensée de Paul s'étend sans doute à une troisième condamnation, celle de la *mort* du corps, dont il va montrer aussi l'abolition par l'œuvre de l'Esprit, v. 11. — Les mots : *ceux qui sont en Christ-Jésus*, font opposition à l'expression αὐτὸς ἐγώ, *moi, tel que je suis en moi-même*, 7.25. — Nos traductions présentent d'après le T. R., à la fin du verset, cette adjonction : *qui marchent, non selon la chair, mais selon l'Esprit*. Ces mots sont, d'après de nombreuses autorités et d'après le contexte lui-même, une interpolation tirée par anticipation du v. 4 : « Une glose de précaution contre la gratuité du salut, » dit très heureusement *Bonnet*. — Les v. 2-4 exposent les moyens divins par lesquels la délivrance, annoncée 7.25 et proclamée au v. 1, est accomplie. L'expression : *la loi de l'Esprit*, a quelque chose d'étrange. L'Esprit n'est-il pas la liberté même ? Mais il faut se rappeler ce que nous avons dit (3.27 ; 7.21, etc.) du sens général que prend souvent le terme de *loi* chez Paul : un régime qui s'impose à la volonté ou qui, comme dans le cas actuel, devient la volonté elle-même. Toute vie a sa loi de naissance et de déve-

loppement. L'Esprit a aussi en lui-même sa loi, comme tout ce qui vient de Dieu (*Schlatter*); et il l'impose à la volonté qui s'ouvre à lui. — Le génitif τῆς ζωῆς, *de la vie*, est à la fois complément d'essence et d'effet : l'Esprit qui est et qui produit la vie. Le souffle saint émanant de Jésus glorifié pénètre et vivifie le fidèle; comp. [Jean.20.22](#). — Le régime *en Christ-Jésus*, est rapporté par plusieurs au verbe *a affranchi* : L'Esprit de vie nous a affranchis *en Christ-Jésus*, c'est-à-dire par le fait que nous sommes en communion avec lui. Mais dans ce sens-là Paul n'aurait-il pas dit plus simplement ἐν αὐτῷ, *en lui*, de manière à rappeler le : *en Jésus-Christ*, du verset précédent? Il est plus naturel de faire dépendre ce régime de la locution qui précède immédiatement : *la loi de l'Esprit de vie* ou de l'un des termes qui la composent. Les uns le font dépendre de *la loi*; d'autres de πνεύματος, *l'Esprit*; d'autres de πνεύματος τῆς ζωῆς, *l'Esprit de vie*, ou enfin de ζωῆς, *la vie*, seul. Je crois préférable de le faire dépendre de la locution entière : *la loi de l'Esprit de vie*. Cette relation est conforme à l'esprit du contexte qui oppose loi à loi, loi de l'Esprit à loi de péché et de mort. — Au lieu du pronom μέ, *moi*, que lit le T. R. avec la majorité des Mss., on lit dans le *Sinaït.* et le *Vatic.*, ainsi que dans deux gréco-lat. σέ, *toi* : « t'a affranchi. » cette leçon doit être très antique; car elle se trouve dans les plus anciennes versions et chez Tertullien. *Tischendorf* l'a admise dans la huitième édition. Elle n'en est pas moins fort improbable. Pourquoi l'apparition subite de la 2<sup>e</sup> personne au terme de toute cette exposition à la 1<sup>re</sup> personne, et dans cette unique phrase? Ce σέ est probablement provenu du redoublement de la dernière syllabe de ἠλευθέρωσε (*Meyer*). Le μέ, *moi*, est la continuation toute simple de la forme d'expression employée dans le passage précédent. Il est naturel que le malheureux captif qui s'est écrié : « Qui me délivrera? » soit aussi celui qui ajoute maintenant : « La loi de l'Esprit de vie m'a délivré. »

On a appliqué l'expression : *la loi du péché et de la mort* à la loi mosaïque; comp. [7.9-10](#) et [2Cor.3.7](#). Mais Paul vient d'appeler la loi : *sainte*, et l'a désignée

comme la *loi de Dieu*. Pourrait-il l'appeler une *loi de péché*? Le mot de *loi* doit se prendre ici dans le sens général dans lequel nous l'avons rencontré si souvent. Le péché a un mode de faire qui s'impose. « Celui qui fait le péché est esclave du péché » (Jean.8.34). Paul oppose régime à régime, la puissance de l'Esprit à celle du péché qui pousse toujours plus loin dans le mal, et à celle de la mort, qui engloutit, comme un abîme, les captifs du péché. — La *mort* désigne ici la séparation d'avec Dieu qui, après avoir abouti à la mort physique, laisse le pécheur tomber dans la mort éternelle. L'affranchissement de ces deux puissances, la loi du péché et, celle de la mort, est le sujet du développement suivant, jusqu'au v. 11.

Et d'abord, v. 3-4, l'affranchissement de la loi du péché. Le Saint-Esprit n'agit pas magiquement. Son action se rattache toujours à un fait historique que la foi saisit et qui devient chez le croyant la matière que féconde l'Esprit; comp. Jean.16.14 : « L'Esprit, prendra de ce qui est à moi. » Paul expose ici l'acte historique d'où l'Esprit tire la sanctification des croyants. C'est l'œuvre de sanctification que Dieu a accomplie en la propre personne de Jésus-Christ homme; comp. Jean.17.19) : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité. »

**8.3 Car — chose impossible à la loi en ce qu'elle était faible par l'effet de la chair — Dieu, ayant envoyé son propre Fils dans la ressemblance d'une chair de péché et pour le péché, a condamné le péché dans la chair, 4 afin que la justice prescrite par la loi soit accomplie en nous qui marchons non selon la chair, mais selon l'Esprit.**

Le *car* du v. 3 étend son influence jusqu'à la fin du v. 4. — L'expression τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου doit s'expliquer comme celle de Xénophon : τὸ δύνατον τῆς πόλεως, ce que la ville peut faire ou donner (Meyer). Ainsi : l'œuvre impossible à la loi. — Notre traduction fait voir à quelle construction nous nous rattachons. Le τὸ ἀδύνατον est un nominatif absolu, tel que nous en trouvons Luc.21.6 et Hébr.8.1, qui a pour apposition l'acte suivant indiqué par κατέκρινε, *a condamné* : « Ce qui était hors de la puissance de la



loi, Dieu a condamné, » c'est-à-dire : « Dieu l'a fait en condamnant, » sans qu'il soit nécessaire de sous-entendre ἐποίησε τοῦτο, *a fait cela*, dans ce qui suit. Cette construction est simple et lucide et préférable aux constructions compliquées proposées par *Schott* et *Hofmann*. Le ἐν ᾧ peut être envisagé comme pronom relatif à ἀδύνατον : l'œuvre impossible dans (à l'égard de) laquelle échouait la loi (*Holst, Weiss*); ou bien comme conjonction : *en ce que*, parce que; ce second sens me paraît plus simple. — Cette faiblesse de la loi ne provenait pas de quelque imperfection qui lui fût inhérente, mais d'une résistance qu'elle rencontrait dans l'homme, et qu'elle n'avait pas les moyens de vaincre : διὰ τῆς σαρκος, *par un effet de la chair*. La chair s'oppose à l'action de la loi parce que l'amour de la jouissance et la crainte de la souffrance, qui sont l'effet immédiat de la chair, voilent à l'intelligence la vue de l'obligation morale et entraînent instinctivement la volonté de leur côté. La loi a beau condamner les actes qui résultent de cette inclination héréditaire, elle ne peut extirper celle-ci et la remplacer par le mouvement saint de l'amour. Elle condamne le péché *par écrit*, elle grave sa sentence de mort sur la pierre : mais c'est tout. Elle ne réussit point à effectuer cette sentence dans la vie humaine réelle.

Cette faiblesse de la loi une fois constatée par la longue expérience du judaïsme, Dieu s'est mis à l'œuvre; le ὁ θεός est énergique : Dieu lui-même, de sa propre initiative, et par un moyen dû à sa propre sagesse. — La relation du participe aoriste πέμψας; avec le verbe κατέκρινε n'est ni celle de l'antériorité, ni celle de la simultanéité; ce n'est point ici la relation du temps, c'est celle du mode : « en faisant l'acte d'envoyer. » Comp. [Act.1.24](#) : προσευξάμενοι εἶπον, ils dirent en faisant l'acte de prier; Platon (*Phæd.* p. 60) : εὖ ἐποίησας ἀναμνήσας με : « tu as bien agi en te souvenant de moi. » — L'expression : *son propre fils*, littéralement « le fils de lui-même, » ne désigne Jésus ni comme le roi théocratique, ni comme le Messie, ni comme l'Elu divin, ni comme le Bien-Aimé de Dieu; il s'agit d'une relation *personnelle* (τὸν ἑαυτου, *de lui-même*); c'est en quelque sorte

de son propre moi que Dieu a donné une partie. Il tire *de lui-même* celui qu'il envoie pour faire ce que la loi ne pouvait faire ; comp. [Jean.1.18](#). La notion de la préexistence de l'envoyé ne résulterait point nécessairement de l'expression *envoyer* ; [Jean.1.6](#) montre que ce terme peut s'appliquer à l'apparition d'un simple homme revêtu d'une mission divine. Mais l'idée de la préexistence résulte dans notre passage de l'expression : « dans la ressemblance d'une chair de péché, » qui indique un mode d'existence particulier que cet envoyé a dû prendre, et qui différait de son mode d'existence avant l'envoi. cette même notion est exprimée d'une manière plus accentuée par le terme ἐξάπέστειλεν, *il a envoyé hors de* (évidemment hors du ciel), [Gal.4.4](#) ; elle est pleinement expliquée par [Philip.2.6](#) : « lequel étant en forme de Dieu a pris la forme de serviteur, ayant paru dans la ressemblance des hommes. » Ces derniers mots (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) rappellent tout particulièrement notre passage.

La locution assez complexe ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, *dans la ressemblance d'une chair de péché*, a été évidemment formulée par l'apôtre avec un soin particulier. S'il eût dit : ἐν σάρκι ἁμαρτίας, « en chair de péché, » il eût paru attribuer à Jésus un minimum de péché, comme l'ont fait *Menken, Irving, Holsten, etc.*, ce qui serait contradictoire avec [2Cor.5.21](#). S'il eût écrit : ἐν ὁμοιώματι, « en ressemblance de chair, » il n'eût attribué à Jésus qu'une apparence corporelle et eût enseigné le docétisme, comme le croit réellement. *Pfeiderer*, assurément bien à tort ; car il ressort de tous les écrits de Paul, particulièrement de ce qu'il dit de la filiation davidique de Jésus et de sa résurrection corporelle, qu'il lui attribuait un corps réel et matériel comme le nôtre. Paul a évité ces deux écueils par l'expression qu'il a employée, expression dans laquelle le terme de *ressemblance* porte, non sur le mot *chair* isolément, mais sur la locution entière : *chair de péché*. Jésus a été réellement revêtu de chair, tout comme nous ; la substance de son corps a été matérielle et sensible comme celle du nôtre ; mais sa chair n'a pas été, comme la nôtre, une *chair de péché*, c'est-à-dire à laquelle le péché se soit

attaché. Cette expression rappelle celle de *corps du péché*, 6.6, dont le sens était, non que le corps est par sa nature même entaché de péché, mais que, dans l'état de l'humanité actuelle, il est par ses convoitises l'agent habituel du péché. L'expression de *chair de péché* va cependant plus loin encore. La chair désigne, comme nous l'avons vu, au sens littéral les parties molles du corps, sensibles à la jouissance et à la douleur, puis au sens neutre (moralement parlant) cette sensibilité elle-même qui n'est en soi ni bonne ni mauvaise, et enfin, dans le sens défavorable, la domination héréditaire et instinctive qu'exerce sur la volonté de l'homme déchu la recherche du plaisir et la crainte de la souffrance. C'est cette domination qui constitue la *chair de péché*. Jésus a possédé la chair dans les deux premiers sens ; dans le troisième il n'en a eu que *la ressemblance*, les dehors. Il a eu les mêmes sensations et les mêmes besoins que nous ; mais il n'a pas laissé un moment l'attrait de la jouissance et l'effroi de la douleur dominer sa volonté ; il les a constamment tenues en échec par la vue distincte de l'obligation morale et la reconnaissance de son autorité absolue. et c'est ainsi qu'en lui la liberté d'adhésion soit à l'attrait sensible, soit à la sollicitation morale est toujours restée intacte, tandis que la nôtre est originairement affaiblie, quoique non entièrement supprimée, par l'inclination naturelle à se laisser déterminer, par la sensation espérée ou redoutée. Nous n'avons donc pas besoin, pour échapper à la conséquence que *Holsten* a tirée de notre passage (l'existence du péché originel dans la personne de Christ), de recourir au sens que *Wendt* donne ici au mot chair : la personne humaine tout entière, comme dans les expressions *nulle chair, toute chair*, employées pour dire : nul homme, tout homme<sup>a</sup>.

Et quelle a été la raison pour laquelle Dieu a envoyé son Fils sous cette forme, tandis qu'il eût pu paraître dans sa *forme de Dieu* (son état divin) ? Cette raison est indiquée par les mots : καὶ περὶ ἁμαρτίας, *et pour le péché*. Si l'homme eût encore été dans l'état normal, l'apparition du Fils n'aurait

---

<sup>a</sup>*Die Begriffe Fleisch und Geist*, p. 190.

pas dû prendre ce caractère anormal. Mais il y avait un fait contre-nature à détruire, le péché. Et c'est là ce qui a rendu nécessaire la venue du Fils dans une chair semblable à notre chair pécheresse. L'expression : *pour le péché*, est prise parfois dans l'A. T. (version des LXX) comme substantif, dans le sens de *sacrifice pour le péché* (Ps.40.6, p. ex.), et elle a passé dans ce sens dans le N. T. (Hébr.10.6,18); aussi quelques interprètes ont-ils pensé que Paul s'appropriait ici cette locution alexandrine. Mais ce sens si spécial, qui pouvait se présenter naturellement à l'esprit des lecteurs d'un livre tel que l'épître aux Hébreux, tout rempli d'allusions aux cérémonies du culte lévitique, eût difficilement été compris sans explication dans une lettre comme la nôtre et par les chrétiens de Rome, païens pour la plupart. Puis le contexte n'appelle point l'idée de *sacrifice*, parce qu'il n'est pas question de *faute* à expier, mais uniquement, de l'inclination mauvaise à déraciner. Non que l'on doive exclure complètement du contenu de cette expression la notion d'expiation; mais ce n'est pas ici l'idée dominante. Paul veut dire, dans un sens large, que c'est le fait du *péché* et l'intention de le *détruire* (par tous les moyens, l'expiation, la *sanctification*), qui ont motivé l'envoi de Christ ici-bas sous cette forme si opposée à sa glorieuse nature.

Cet envoi était le moyen du moyen, c'est-à-dire la condition de l'acte décisif exprimé par les mots : *il a condamné le péché*. Condamner, c'est déclarer mauvais et vouera la ruine; et nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de s'éloigner de ce sens simple et ordinaire. La plupart des interprètes l'ont jugé inapplicable et y ont substitué celui de *vaincre, abattre, détruire*; Chrys. : ἐνίκησεν ἁμαρτίαν; Théod. : κατέλυσεν; Bèze : abolevit; Calvin : abrogavit regnum; Grot. : interfecit; Beng. : virtute privavit; Meyer, Weiss : il lui a ôté son pouvoir; Beet : il l'a destitué; ainsi encore Thol., Fritzs., de W., etc. Mais Paul a un mot consacré pour cette idée; c'est le terme καταργεῖν, *abolir, annuler*; comp. 6.6; 1Cor.15.24, etc. Il y a dans le mot κατακρίνειν, *condamner*, la notion de sentence juridique, que ne contient pas le sens indiqué par ces auteurs. Baur, Holsten, Pfeleiderer trouvent dans ce mot l'idée que Dieu, en

tuant sur la croix la chair de Jésus, a tué le péché lui-même. Mais condamner ne signifie pas tuer ; et comment la destruction du péché en la chair de Jésus le détruirait-elle chez nous ? D'ailleurs, cette idée implique celle de l'existence du péché en Jésus, idée contraire non seulement à 2Cor.5.21, mais encore au témoignage de la conscience de Jésus lui-même. D'autres interprètes retrouvent ici l'idée de *V expiation*, développée au chap. 3 : Dieu a condamné le péché en la personne du Christ immolé sur la croix comme représentant du péché (*Baur, Olsh., Philip., Hofm.*), idée à laquelle plusieurs joignent celle de la *destruction* du péché par ce moyen ; ainsi *Philippi* : « *détruire en expiant* » ; *Gess* : « la destruction de la puissance du péché par le Saint-Esprit fondée sur une sentence juridique, c'est-à-dire sur la mort, expiatoire de Jésus. » Mais la loi aussi condamnait le péché et le menaçait, de châtimement ; seulement elle était impuissante à le détruire, à rendre l'homme victorieux de son pouvoir. Et ne serait-il pas étonnant que Paul, après avoir développé le sujet de l'expiation en son lieu, au ch. 3, y revint ici et en termes si différents ? Nous sommes donc conduits par le contexte et par la relation étroite entre le verbe *a condamné* et le participe *πέμψας*, *ayant envoyé*, à penser à toute la vie terrestre de Christ, comme ayant été la condamnation vivante du péché. La chair était là chez lui comme chez nous, offrant incessamment accès à toutes les tentations qui résultent de la jouissance ou de la douleur en perspective ; néanmoins il a constamment tenu bon, refusant toute entrée au péché dans sa volonté et dans son activité. Dans une chair de même nature que la nôtre, il a tenu le péché étranger à sa personne, et par cette exclusion persévérante, absolue, il l'a déclaré mauvais, indigne d'exister dans l'humanité. Ce que la loi avait fait en quelque sorte sur le papier, il l'a fait, lui, *dans la chair*, cette chair par le moyen de laquelle le péché entraîne la volonté et la pousse à la désobéissance. Ce sens est (non sans une différence grave) celui auquel a été conduit *Menken* ; c'est celui de *Wendt* ; c'était certainement l'idée de *Théophylacte* quand il disait : « Il a sanctifié la chair et l'a couronnée en condamnant le péché dans la chair qu'il s'était appropriée, et en montrant que la

chair n'est pas pécheresse par nature » (voir le passage cité par *de Wette*<sup>a</sup>). Peut-être Irénée lui-même avait-il la même pensée, quand il s'exprimait ainsi : *Condemnavit peccatum* (dans son for intérieur ?) *et jam quasi condemnatum ejecit extra carnem.* — Le régime suivant ἐν τῇ σαρκί, *dans la chair*, dépend non du substantif τὴν ἁμαρτίαν (« le péché *qui est* dans la chair »), mais du verbe κατέκρινε, *a condamné*. Non seulement dans le premier cas l'article τὴν serait nécessaire après ἁμαρτίαν, mais ce régime serait, oiseux, rapporté au mot *péché*. C'est dans la relation de ce régime avec le verbe *a condamné* que se concentre tout le nerf de la pensée : Christ a du apparaître *dans la chair* pour condamner le péché *dans la chair*. Il faut bien se garder de traduire avec plusieurs : « dans *sa* chair. » Dans ce sens, le pronom αὐτοῦ ne pourrait manquer, et par là la pensée se trouve même faussée. Car l'expression : dans *sa* chair, n'indiquerait qu'un fait individuel, tandis qu'en disant : dans *la* chair, Paul fait ressortir la notion générale qui est renfermé dans le fait particulier. Semblable au héros dont parle la fable, il a dû, si l'on ose s'exprimer de la sorte, descendre lui-même dans l'étable infecte qu'il avait la mission de nettoyer.

De cette vie parfaitement sainte de Jésus, émane la condamnation éclatante du péché. Et c'est ce grand fait moral, le plus prodigieux des miracles qui ont signalé cette vie, que le Saint-Esprit va désormais reproduire dans la vie de chaque croyant et propager dans toute l'humanité. Ce sera là la victoire remportée sur la *loi du péché* (v. 2). On comprend ainsi le rapport entre le : *a condamné*, du v. 3 et le : *aucune condamnation*, du v. 1 : Il a *condamné* dans sa vie le péché qui, en continuant à dominer dans la nôtre, eût ramené sur elle *la condamnation*.

<sup>a</sup>Les trois théologiens cités introduisent ici l'idée que Christ par sa sainte vie devait justifier la chair, c'est-à-dire l'humanité du reproche d'être pécheresse par essence, et cela en montrant qu'on pouvait à la fois être réellement homme et parfaitement saint. On se demande aux yeux de qui une telle justification était nécessaire ; en tout cas, pas aux yeux de Dieu.

Sur le verset 8.3 — Ce passage implique un certain ensemble de pensées christologiques dans l'esprit de Paul, que nous devons faire brièvement ressortir :

1. L'apôtre part de l'idée de la préexistence de Christ (quoi qu'en dise *Oltramare*);
2. Il admet sa complète humanité, l'existence corporelle comprise (quoi qu'en ait dit autrefois *Marcion*);
3. Il l'envisage comme parfaitement exempt de péché, malgré sa vie dans la chair (contrairement à l'opinion de *Holsten*);
4. Il n'a donc pu lui attribuer la filiation humaine ordinaire d'où provient l'hérédité du péché;
5. Il n'y a pas lieu de conclure, comme le fait *Meyer*, du καὶ περὶ ἁμαρτίας, et pour le péché, que l'incarnation n'aurait pas eu lieu, selon Paul, sans la chute; ce que Paul dit seulement c'est que la forme de l'incarnation a été déterminée par la nécessité d'enlever un obstacle, le péché. L'apparition glorieuse de Christ a dû être précédée et préparée par son apparition en chair de péché, c'est-à-dire dans la bassesse et la souffrance; voilà ce qui n'aurait pas eu lieu sans le péché.

Verset 4. Si l'on interprète le v. 3 comme nous l'avons fait, sa relation avec le v. 4 est aisée à comprendre : La condamnation du péché en la personne de Christ a été le *moyen voulu* de Dieu (ἵνα, afin que, v. 4) pour que la sainteté, réclamée par la loi, fut réalisée en notre personne. Le mot δικαίωμα signifie ici : *ce que la loi statue juste*; nullement *la sentence d'absolution*, comme le veulent plusieurs, *Philippi*, par exemple. Il n'est plus question de *coulpe* à enlever; d'ailleurs, pour exprimer l'idée qu'en vertu de l'œuvre de Christ la loi elle-même peut maintenant nous *déclarer* justes, le terme de πληρωθῆναι, *être accompli*, ne conviendrait point, il s'agit, d'après le contexte et les termes employés, de *ce que la loi exigeait* de l'homme. Tous

les postulats renfermés dans la justice réclamée par la loi (comp. le sermon sur la montagne, p. ex.) sont, *accomplis en nous*, qui, une fois que nous avons reçu l'Esprit, marchons sous son impulsion et non plus sous celle de la chair. En effet, comme nous l'avons vu, la loi est *spirituelle* (7.14) ; elle doit donc coïncider de tous points dans ses statuts avec les impulsions de l'Esprit. Le participe περιπατοῦσιν, *qui marchons*, indique la condition en vertu de laquelle Paul peut, affirmer des croyants ce qu'il dit ici : que la justice de la loi se trouvera accomplie en eux. — Les interprètes diffèrent sur le sens du mot πνεῦμα, *esprit*. D'après Lange, il s'agirait ici de la *vie spirituelle* produite chez les fidèles. Mais serait-ce là une norme bien sûre, et le v. 2 permet-il ce sens subjectif ? La plupart entendent donc par cette expression : *le Saint-Esprit*. Ce sens ne nous paraît pas douteux (comp. aussi v. 9 et 11). Seulement, de l'emploi du mot *esprit* dans ce qui suit (v. 5-8), il résulte que l'apôtre ne parle pas du Saint-Esprit indépendamment de son union avec le πνεῦμα humain, mais du premier comme habitant dans le second ou du second comme dirigé entièrement par le premier. Voilà pourquoi, dans le passage suivant, domine tantôt l'idée de l'Esprit lui-même, tantôt celle de la vie nouvelle produite par lui. — Mais que signifie le mot si important *afin quel* ? En d'autres termes, comment l'accomplissement de la loi chez les fidèles résulte-t-il du fait exposé au v. 3, la condamnation du péché opérée en la personne du Christ ? Dans cette question est renfermée celle de la vraie notion de la sanctification chez Paul. Gess, qui applique le terme : « a condamné le péché, » v. 3, à la mort de Christ, pense que le rôle de la mort de Christ dans notre sanctification a été de rendre possible le don de l'Esprit qui seul a la vertu de sanctifier (comp. Gal.3.13-14). Mais Paul ne dit point au v. 4 : « afin que l'Esprit put être donné » (comme il le fait Gal.3.14 : *afin que nous reçussions l'Esprit*). Il montre l'accomplissement de la justice de la loi résultant directement chez les fidèles de la condamnation du péché en Christ (v. 3). La relation entre les deux faits est bien plutôt celle-ci : la sainteté du croyant n'est autre que celle que Jésus a réalisée lui-même durant son existence terrestre. « Je me sanctifie moi-même pour eux,



afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés en vérité » (Jean.17.19). La sainte vie terrestre du Seigneur est le type que le Saint-Esprit a mission de reproduire en nous, le trésor auquel il puise le renouvellement de notre vie (Col.3.10; 2Cor.3.17-18). Notre sainteté à tous et à chacun est cette sainteté unique, réalisée par Christ, dont l'Esprit fait la nôtre : *il est notre sanctification*, aussi bien que *notre justice* (1Cor.1.30) : celle-ci par sa mort (dont la foi fait notre mort), celle-là par *sa vie* sainte (dont l'Esprit fait notre vie). Que l'on se rappelle les deux *διά*, *par*, de 5.1-2, et le mystérieux *par sa vie*, ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, de 5.10. Tel est le sens riche et profond du *afin que*, v. 4. — L'expression ἐν ἡμῖν, *en nous*, convient parfaitement à ce sens. Elle dit d'abord que nous sommes en cela réceptifs ; puis elle renferme aussi le : *par nous*. — Le terme de περιπατεῖν, *marcher*, est l'image ordinaire chez Paul de la conduite morale. — La négation subjective μή provient de ce que Paul parle non du fait en lui-même, mais du fait comme *condition* reconnue et admise de l'affirmation précédente.

Ainsi a été démontrée la première thèse de ce morceau : notre affranchissement de la *loi du péché*. Sans doute la puissance du péché n'est pas anéantie, mais elle ne domine plus en nous le περιπατεῖν, *la marche*. Reste la seconde idée : l'affranchissement de la dernière condamnation, celle de *la mort* : de la mort *spirituelle*, v. 5-10, et par là enfin de la mort *corporelle* elle-même, v. 11.

**8.5 Car ceux qui sont selon la chair, aspirent aux choses de la chair; mais ceux qui sont selon l'Esprit, aspirent aux choses de l'Esprit. 6 Car l'aspiration de la chair est la mort; mais l'aspiration de l'Esprit est vie et paix;**

Voici le lien entre le v. 5 et le précédent : Paul vient d'affirmer que la justice exigée par la loi ne peut manquer d'être pleinement réalisée chez celui qui est guidé dans sa conduite non par la chair, mais, comme c'est le cas chez les croyants, par l'Esprit. Il le prouve (*car*) en appelant à l'action déterminante qu'ont l'état intérieur charnel et l'état intérieur spirituel

sur les aspirations et les préoccupations de l'homme et par là même aussi sur sa conduite. Autant l'homme que la chair conduit à aspirer aux choses de la chair, est poussé par là à transgresser la loi qui y est contraire, autant celui que l'Esprit conduit, à aspirer aux choses de l'Esprit, est poussé par là à conformer sa conduite à la loi de l'Esprit dont ces biens sont le véritable but. — Εἶναι κατὰ être sous l'impulsion de : il s'agit ici du fond même de la vie morale, d'où procède avec une sorte de nécessité le φρονεῖν. Bengel : *Sensus statu fluens*. Φρονεῖν est un terme qui en grec renferme et le penser et le vouloir ; c'est l'aspiration à quelque chose avec la préoccupation qui l'accompagne. Comp. les locutions μεγαφρονεῖν, penser grandement de soi-même, viser haut. Le φρονεῖν est déterminé par le εἶναι, l'être, et détermine à son tour le περιπατεῖν, la conduite. — Les choses de la chair, de l'Esprit, sont les choses conformes aux aspirations de la chair, de l'Esprit, les biens propres à les satisfaire. Donc : tel état moral, telle aspiration ; telle aspiration, telle conduite.

Verset 6. Le v. 5 disait : la chair et l'Esprit poussent tous deux à chercher ce qui les satisfait. Le v. 6 justifie cette, grande loi, ce que Paul a appelé, v. 2, la loi du péché et de la mort, d'une part, et la loi de l'Esprit, de l'autre. En effet (*car*) il y a dans la chair et dans l'Esprit une aspiration à atteindre tous deux leur terme, terme qui pour la chair est *la mort*, pour l'Esprit *la vie*. Il est clair que si l'apôtre appelle le but de l'aspiration charnelle *la mort*, il le désigne ainsi non au point de vue de l'intention de l'homme qui vit selon la chair, mais en se mettant, au point de vue de la réalité et en appelant, si je puis ainsi dire, la chose par son nom. Il en est autrement du côté de l'Esprit : ici le but atteint se confond avec l'intention de celui qui y arrive. — Le *car* s'explique donc tout naturellement, sans qu'il soit besoin de recourir avec Tholuck, Meyer, à quelque emploi exceptionnel de cette particule dans le grec profane. — Weiss prend le mot φρόνημα dans le sens non de l'aspiration, mais de ce qui en est le but : l'objet recherché ; c'est-à-dire ce que Paul vient d'appeler : les choses, de la chair, les choses de l'Esprit. Mais

ce sens ne peut se soutenir dans le v. 7 ; et les lexiques (*Passow, Schleussner, etc.*) ne citent pas un exemple qui y soit favorable ; φρόνησις est la faculté de φρονεῖν et φρόνημα le *mode* du φρονεῖν ; comp. les nombreuses expressions τυραννικόν, ὑπέρολμον, γενναῖον, πάτριον. Ce terme désigne donc non l'objet du (φρονεῖν, v. 5, mais le φρονεῖν lui-même, avec son caractère moral, soit charnel, soit spirituel.— *La mort* est le terme auquel la chair aspire et conduit ses esclaves. Il lui faut en effet la séparation d'avec Dieu, c'est-à-dire la mort toujours croissante, pour se satisfaire elle-même toujours plus complètement. La perte absolue de Dieu est ainsi le but final, conscient ou inconscient, de la vie dans la chair et pour la chair. Le but de l'aspiration de l'Esprit est au contraire *la vie*, la complète union avec Dieu, et dans cette union, le plein essor et le complet déploiement de toutes les facultés de l'âme. L'apôtre ajoute *la paix* ; c'est la quiétude intérieure qui accompagne en nous le développement de la vie : elle est opposée au malaise et au trouble profond qui accompagne la marche à la mort. Il est clair que ces deux termes de mort et de vie sont pris ici au sens spirituel, mais non sans laisser entrevoir les conséquences finales de ces états moraux. — On n'arrête ni ne détourne le cours de la première de ces deux marches vers son terme ; pour échapper à ce terme fatal, il n'y a qu'un moyen : c'est de passer de cette voie à l'autre en se plaçant sous la loi de l'Esprit pour être affranchi de celle de la chair.

Les deux thèses du v. 6 sont justifiées dans les versets suivants ; la première dans les v. 7 et 8, la seconde dans les v. 9-11.

**8.7 vu que l'aspiration de la chair est haine contre Dieu, car elle ne se soumet pas à la loi de Dieu ; car elle ne le peut pas non plus ; 8 et ceux qui sont dans la chair, ne peuvent plaire à Dieu.**

Le διότι, *vu que*, annonce une explication qui suit en effet. Si la chair, la vie par et pour le moi, tend à la mort, c'est-à-dire à la séparation complète d'avec Dieu, c'est qu'elle est dans son essence *haine de Dieu*. Elle sent bien que tout ce qu'elle donne à son idole, elle l'ôte à Dieu, et que tout

ce qu'elle accorderait à Dieu, elle en priverait son idole. L'inimitié contre Dieu est donc le revers de l'attachement au moi ; elle appartient à l'essence de la chair, c'est là l'explication du fanatisme athée d'une partie de la génération actuelle. Cette inimitié est prouvée par deux faits, dont l'un est l'acte de l'homme à l'égard de Dieu (v. 7<sup>b</sup>), l'autre celui de Dieu à l'égard de l'homme (v. 8). Le premier est la révolte de la chair contre la volonté divine qui ne cesse de la contrarier et de la gêner. — A moins de renoncer à sa nature, la chair *ne peut* faire autrement que de haïr la loi et celui qui l'a donnée, lesquels ne peuvent changer.

Verset 8. D'autre part, comment Dieu prendrait-il plaisir à un tel état de révolte ? Il ne peut pas plus être ami de la chair que la chair ne peut l'être de lui. Le conflit est donc sans issue ; c'est bien le chemin de la mort. Le δέ ne peut signifier *donc*, comme le pensent *Calvin, Flatt*, etc. Il indique la corrélation : *et d'autre part*. cette inimitié est réciproque. — Au principe abstrait, *la chair*, Paul substitue les individus charnels ; il se rapproche par là de l'application directe à ses lecteurs qui suit au v. 9. — *Etre en la chair* est une expression plus forte encore que *être selon la chair*, v. 5. D'après cette dernière, la chair est la *norme* de l'existence morale ; d'après la première, elle en est le *principe*, la source. Or, comment Dieu prendrait-il plaisir en des êtres qui ont pour principe de vie la recherche du moi ? N'est-ce pas le principe opposé à son essence ? — Par conséquent, les êtres charnels, déjà plongés dans la mort spirituelle, s'y enfoncent toujours davantage ; tandis que les hommes spirituels s'élèvent sur les degrés de la vie jusqu'à l'existence parfaite où le dernier vestige de la condamnation, *la mort* physique elle-même, disparaîtra ; c'est là la loi de l'Esprit de vie qui est développée v. 9-11 ; et ainsi sera épuisé le contenu de la parole qui sert de texte à ce morceau : *plus de condamnation !* (v. 1).

**8.9 Mais vous, vous n'êtes pas sous l'empire de la chair, mais sous celui de l'Esprit, si réellement l'Esprit de Dieu habite en vous ; mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ, il n'est point à lui.**

La nature et les conséquences du φρόνημα τῆς σαρκός (sens charnel) ont été développées sous forme abstraite. En passant au développement du φρόνημα τοῦ πνεύματος (sens spirituel), l'apôtre s'adresse directement à ses lecteurs, parce qu'il voit en eux les représentants de la vie de l'Esprit. Il commence par exprimer le sentiment de confiance qu'il éprouve à leur égard, toutefois en ajoutant immédiatement une restriction par laquelle il les invite à se sonder eux-mêmes pour savoir si leur état réel répond vraiment à cette supposition : εἴπερ, *si réellement*. Ce mot exprime, non pas positivement un doute, comme le ferait εἴγε, *si du moins* (Col.1.23), mais une espérance dont la vérité a besoin d'être contrôlée : elle repose sur leur profession chrétienne ; mais encore faut-il que cette profession soit sérieuse. A eux de vérifier le fait. Dans l'expression πνεύματι εἶναι, *être en esprit*, le mot esprit paraît plutôt désigner la vie spirituelle, comme effet de la présence du Saint-Esprit, que le Saint-Esprit lui-même. C'est ce qui résulte aussi des mots suivants : « Si réellement *l'Esprit de Dieu* est en vous, » dans lesquels l'expression : *l'Esprit de Dieu*, diffère intentionnellement de la précédente : *être en esprit*. — Le terme οἰκεῖν *demeurer*, étant simplement l'opposé du οὐκ ἔχειν, dans le verset suivant, exprime uniquement l'idée de la présence de l'Esprit, sans y ajouter (comme je le disais dans l'éd. précédente) celle d'une habitation permanente (voir Weiss. — Le terme *l'Esprit de Christ* remplace évidemment, dans la dernière proposition celui de *l'Esprit de Dieu*, dans la proposition précédente. Jésus s'est absolument assimilé l'Esprit de Dieu ; il en a fait sa vie personnelle ; et c'est ainsi qu'il le communique à l'Eglise comme *son* Esprit. Par conséquent, là où ce lien vital n'existe pas entre une âme et lui, cette âme est étrangère à sa communion et à son salut ; quelle que soit sa profession, elle n'est pas au nombre *des siens*. Après cet avertissement sérieux, qui rappelle le passage 6.20-23, l'exposé des conséquences de la vie de l'Esprit recommence en se rattachant à la supposition favorable énoncée v. 9<sup>a</sup>.

**8.10 Or, si Christ est en vous, le corps est bien mort à cause du péché, mais l'Esprit est vie à cause de la justice.**

Comme l'apôtre avait substitué *l'Esprit de Christ* à *l'Esprit de Dieu*, il substitue maintenant à l'Esprit de Christ sa personne elle-même : *Or, si Christ est en vous*. « Là où est l'Esprit de Christ, dit *Hofmann*, il est aussi lui-même. » En effet, l'œuvre de l'Esprit qui procède de Christ, est de faire vivre Christ en nous. « Je reviendrai à vous, » dit Jésus [Jean.14.17-18](#), en décrivant l'œuvre de l'Esprit. Cette nouvelle expression fait ressortir plus énergiquement que la précédente la solidarité entre la *personne* de Jésus et la *nôtre* et prépare ainsi le v. 11, dans lequel la résurrection de Jésus est présentée comme le gage de la nôtre. — Le fidèle doit partager la résurrection corporelle de Christ. Cette espérance repose précisément sur ce que la vie de Christ a déjà pénétré la partie spirituelle de son être, lors même que son corps, est encore condamné à mourir. Nous connaissons par [5.12,15,17](#) la pensée de l'apôtre touchant la cause de la mort : « Par la faute d'un seul, *les plusieurs* sont morts. » Le fait de la mort universelle ne provient donc pas des péchés des individus, mais de la faute primordiale. Le sens de ces mots : *à cause du péché*, est ainsi fixé ; il s'agit du péché d'Adam. On demande parfois pourquoi les croyants meurent encore, si réellement Christ est mort pour eux ; et l'on tire de là un argument contre la doctrine de l'expiation. Mais on oublie que la mort, n'étant point un châtement individuel, il n'y a aucune relation entre ce fait et le pardon des péchés accordé aux individus croyants. La mort, en tant que jugement humanitaire, s'applique à *l'espèce*, comme telle, et demeure par conséquent jusqu'à la consommation *générale* de l'œuvre de Christ ; comp. [1Cor.15.26](#). *Oltramare* appelle l'explication qui prend ici le mot de *mort* au sens propre, « un non sens » parce que, comme qu'il en soit, « que Christ soit ou ne soit pas en nous, le corps est toujours sujet à la mort, » et il entend le mot *mort* au sens figuré : la privation de toute énergie productrice pour commettre désormais des actes charnels. Les mots : *à cause du péché* signifieraient. : à cause

des péchés que fait commettre le corps par l'entraînement des sens. cette explication se réfute d'elle-même. Plusieurs interprètes (*Chrys., Er., Grot., Holst.* etc.), entendent ce terme de *mort* de la *mort au péché* (VI, 2 et suiv.). Ni le : *à cause du péché*, ni le verset suivant où est développée l'idée de la résurrection corporelle, ni l'ensemble du contexte ne permettent ce sens. Le non-sens que trouve Ultramaré dans le sens naturel du mot *mort*, vient de ce qu'il ne comprend pas que cette idée est une simple concession (μὲν). Sans doute la vie nouvelle n'a pas encore pénétré ce corps frappé de mort ; mais déjà l'esprit est vivant, et le corps suivra (v. 11). Le mol νεκρόν, *mort*, est employé ici au point de vue du résultat inévitable (*Weiss*, ou en raison de la condamnation irrévocable dont le corps a été frappé et du principe de mort qui ne cesse d'agir en lui durant toute la vie. — Si la mort règne encore sur le corps du croyant, il y a déjà chez lui un domaine où la vie déploie sa puissance, celui de *l'esprit*. *Hofmann* insiste fortement pour que ce terme soit ici rapporté à l'Esprit divin. Il faudrait dans ce cas entendre ces mots : *l'esprit est vie*, dans ce sens : l'Esprit produit et entretient la vie. Mais le contraste entre *l'esprit* et *le corps* conduit plutôt à appliquer le premier de ces termes à l'élément spirituel dans la personne même du fidèle. Dans le passage 1Thess.5.23, Paul distingue dans l'homme ces trois éléments : le *corps*, l'*âme* et *l'esprit*. Par ce troisième terme il désigne l'organe dont est douée l'âme de l'homme, et de l'homme seul entre tous les êtres animés, pour percevoir le divin et se l'approprier ; c'est par cette faculté spirituelle que l'Esprit de Dieu peut pénétrer dans l'âme et par elle dominer le corps. La pensée de Paul est non seulement que l'esprit chez le fidèle participe à la vie, mais que, par l'union du Saint-Esprit avec lui, il devient lui-même foyer de vie. Cette idée forme la transition à celle de la résurrection physique, au v. 11. — Les mots : *à cause de la justice*, ne peuvent se rapporter au rétablissement de la sainteté, comme le veulent *Er., Thol., Beck, Weiss*, etc. ; l'esprit ne vit pas à cause de la justice morale ; d'après Paul, la justice ainsi comprise est au contraire le fruit de l'esprit devenu vivant. Il s'agit donc de la justice dans le sens de la justification accordée au croyant (ch. 1 à 5) et en

vertu de laquelle il reçoit l'Esprit divin qui, en s'unissant à son esprit, rend celui-ci vivant et actif. C'est à ce sens que conduit, également le membre de phrase parallèle dans la première propos. : « *cause du péché*. Comme le corps meurt à cause d'un péché qui n'est pas le nôtre individuellement, ainsi l'esprit vit en raison d'une justice qui nous est gratuitement accordée. — Mais ce corps, condamné à la mort, lui sera-t-il abandonné à toujours ? Non ; cette dernière trace de la condamnation doit aussi être effacée.

**8.11 Or, si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus<sup>a</sup> des morts, habite en vous, Celui qui a ressuscité Christ-Jésus<sup>b</sup> des morts, vivifiera aussi<sup>c</sup> vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite<sup>d</sup> en vous.**

Le εἰ δέ, *or si*, indique la gradation de la vie de l'esprit, déjà reçue, à la résurrection du corps encore attendue. Dans la première proposition l'apôtre emploie le nom *Jésus*, parce qu'il s'agit d'un fait historique concernant sa *personne* ; le τόν, ajouté par les alex., accentue l'idée de cette personnalité connue. Dans la seconde proposition l'apôtre emploie le terme de *Christ*, afin de qualifier ce Jésus comme médiateur et de faire ressortir son rôle par rapport à nous. Comme le remarque *Hofmann*, la résurrection personnelle de Jésus nous garantit que Dieu *peut* nous ressusciter ; mais sa résurrection, envisagée comme celle *du Christ*, nous garantit qu'il le *fera* réellement. On voit encore ici combien Paul pèse chacun de ses termes. Faut-il maintenir d'après plusieurs Mjj. le nom Ἰησοῦν dans la seconde proposition ? La question est douteuse. — Les deux termes ἐγείρειν, *réveiller* (appliqué à Jésus), et ζωοποιεῖν, *vivifier* (appliqué aux fidèles), sont également choisis à dessein. La mort de Jésus avait été un sommeil qu'aucun commencement de dissolution du corps n'accompagnait ; il suffisait

<sup>a</sup> N A B lisent τον devant Ἰησοῦν.

<sup>b</sup> Trois leçons principales : T. R. avec K L P : τον Χριστον ; B E F G : Χριστον Ἰησοῦν ; N A D : Χριστον Ἰησοῦν (C Syr<sup>sch</sup> : Ἰησοῦν Χριστον).

<sup>c</sup> N B omettent και.

<sup>d</sup> La 3<sup>e</sup> éd. d'Et. avec B D E K G K L P 10 Mnn. It. Syr<sup>sch</sup> Or. Ir. : δια το ενοικουον αυτου πνευμα (à cause de l'Esprit...); T. R. avec N A C beaucoup de Mnn. Cop. Clém. Athan. Epiph. etc. lit : δια του ενοικουοντος αυτου πνευματος (par l'Esprit...).



de le *réveiller*. Chez nous, le corps, ayant été livré à la destruction, doit passer par une reconstitution totale ; c'est ce qu'indique bien le mot ζωοποιεῖν, *vivifier*, — Le mot καί, *aussi*, qu'omettent le *Sinait.* et le *Vatic*, convient au contexte : une fois que l'esprit a été vivifié, le corps doit l'être *aussi*. — L'apôtre avait dit du corps au v. 10 qu'il est *mort*, νεκρόν. Pourquoi substitue-t-il ici à ce terme celui de *mortel*, θνητόν ? On a supposé qu'il employait ce terme, dont le sens est plus étendu, dans le but de comprendre ceux qui *vivront* à l'avènement du Seigneur et dont le corps sera non ressuscité, mais transformé. La vraie explication de ce terme me paraît plus simple : au v. 10 Paul veut parler du *fait* (mort) ; au v. 11 de la *qualité* (mortel). La résurrection changera non seulement le *fait* de la mort en celui de la vie, mais elle transformera la *nature* même du corps, qui de mortel deviendra *incorruptible* (1Cor.15.43-44).

Les derniers mots de ce verset ont joué un rôle dogmatique assez considérable dans les premiers siècles de l'Eglise. Ceux qui soutenaient la divinité et la personnalité du Saint-Esprit lisaient plus volontiers, comme le font quelques anciens Mjj. alex., διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος... « *par* le Saint-Esprit qui habite en vous. » En effet, par cette manière de s'exprimer l'apôtre attribuerait l'opération *divine* de ressusciter (Jean.5.21) au Saint-Esprit, ce qui impliquerait, avec sa libre causalité, sa divinité. Les adversaires de ce dogme alléguaient l'autre leçon, qui est celle d'Etienne et qui diffère ici de la leçon reçue : διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα..., « *à cause de* l'Esprit qui habite en vous. » Cette leçon se trouve dans des autorités des trois familles, l'égyptienne (*Vatic*, *Sah.*, *Or.*), l'occidentale (*Irén.* *It.*), la syrienne et la byzantine (*Pesch.*, *K L P*, *Mnn.*), tandis que la leçon reçue ne se trouve que dans trois alex. et un Père de la même contrée (*Clément*). Dans cet état de choses, on ne peut qu'attribuer à la prédilection fâcheuse de *Tischendorf* pour le *Sinait.* l'adoption de la première leçon dans sa huitième édition. Le sens décide également en faveur de la leçon la mieux appuyée. Le διὰ avec l'accusatif, *à cause de*, se rattache tout naturellement aux

deux διὰ semblables du v. 10 : à cause du péché, la mort ; à cause de la justice, la vie de l'Esprit ; et enfin : à cause de la vie de l'Esprit, la résurrection du corps. Toute la marche de la pensée se résume dans ces trois à *cause de*. Paul ne tient point d'ailleurs à expliquer ici par quel agent a lieu la résurrection. Ce qui lui importe, d'après toute la suite des idées depuis le v. 5, c'est de dire en vertu de quel *état moral* elle pourra être accordée. Ce à quoi Dieu regardera, c'est l'habitation de son propre Esprit chez le fidèle ; c'est l'usage saint qu'il aura fait de son corps pour le glorifier ; c'est la dignité de *temple de Dieu* que cet Esprit aura conférée au corps (1Cor.6.19). Un semblable corps, il le traitera comme il a traité celui de son propre Fils. Voilà la pensée glorieuse par laquelle l'apôtre termine ce morceau et achève le développement de ce mot : *Plus de condamnation !* — Cette différence de leçon est la seule, dans toute l'épître aux Romains, qui soit propre à exercer quelque influence sur l'enseignement chrétien. Et encore ne croyons-nous pas que la question de savoir si la résurrection des corps a lieu *par* l'opération du Saint-Esprit ou *à cause* de son habitation en nous, ait été bien souvent discutée dans nos dogmatiques ou traitée dans nos Catéchismes.

L'apôtre ne parle point du sort réservé aux corps des non croyants ou des croyants non sanctifiés. Il en agit de même dans le passage I Cor. XV, 20-28. Ce silence s'explique par son but qui est d'exposer l'œuvre du *salut* jusqu'à son terme, sans traiter ce qui concerne ceux qui n'y participent pas.

Nous ne pensons pas qu'après tout cela il soit encore besoin de réfuter l'opinion de ceux qui, comme *de Wette, Philippi, Holsten*, croient devoir appliquer ici (soit exclusivement, soit en réunissant le sens propre et le sens figuré) l'expression : *vivifier le corps*, v. 11, à la *sanctification* du corps chez le chrétien dans le sens de 6.12-13. Paul ne mêle pas ainsi les questions : il a parlé, v. 2, de deux lois à détruire, celle du *péché* et celle de la *mort*, et il suit rigoureusement l'ordre qu'il s'est tracé.

**MORCEAU 18 : AFFRANCHI DU PÉCHÉ, LE  
CHRÉTIEN EST FILS ET DEVIENT PAR LÀ  
HÉRITIER.  
(8.12-17)**

Ce morceau n'est pas, comme plusieurs l'ont pensé d'après la forme des v. 12 et 13, une application pratique du morceau précédent. La pensée de l'apôtre est plutôt de montrer comment aux divers maux enlevés par le Christ et son Esprit ont succédé chez le fidèle les plus glorieux privilèges, au péché la sainteté, à la condamnation l'état d'adoption, à la mort la vie. Ce morceau est ainsi la transition à la section suivante qui a pour sujet la consommation finale du salut par la gloire.

La vie du Saint-Esprit ne se réalise pas chez le fidèle sans son concours et par le seul fait que l'Esprit la lui communique. Il faut de la part de l'homme une docilité énergique et persévérante à se tenir sous l'action de l'Esprit et à détruire par ce moyen l'activité de la chair. Car l'Esprit tend à l'immolation de la chair, et celle-ci n'a pas lieu sans souffrance ; c'est une mort.

**8.12 Ainsi donc, frères, nous sommes redevables, non à la chair pour vivre selon la chair; 13 car si vous vivez selon la chair, vous devez mourir; mais si par l'esprit vous mortifiez les œuvres du corps<sup>a</sup>, vous vivrez. 14 Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont enfants de Dieu<sup>b</sup>.**

---

<sup>a</sup>D E F G It. Ir. Or. lisent : της σαρκος ; (*de la chair*), au lieu de του σωματος ; (*du corps*).

<sup>b</sup>T. R. avec K L P lit : εισιν υιοι θεου ; N A C D E : υιοι θεου εισιν ; B F G : υιοι εισι θεου.

Après avoir reçu l'Esprit, il faut marcher selon l'Esprit. Le *ainsi donc* se rapporte à la pensée du morceau précédent : « Puisque vous avez été affranchis par l'Esprit de la loi du péché et de la mort, ne vous replacez pas en marchant selon la chair sous cette malédiction. »— L'allocution : *frères*, se retrouve chaque fois que l'apôtre veut se rapprocher de ses lecteurs en vue d'un avertissement pratique et personnel. — Quand il écrivait : *nous sommes redevables*, littéralement *débiteurs*, Paul se proposait de continuer en disant : à l'esprit, pour vivre selon lui. Mais il s'interrompt, parce qu'il sent le besoin d'écarter expressément la manière d'agir contraire, toujours prête à reparaître dans la pratique, et il s'empresse d'ajouter ; *non à la chair*. « L'homme naturel, observe *Hofmann*, se figure devoir à sa chair de la satisfaire. » Le soin de sa personne, la satisfaction de ses goûts et de sa vanité, la réalisation de ses plans terrestres, lui paraît la première et la plus importante de ses obligations. Mais c'est là une dette qu'il ne faut ni reconnaître, ni payer. L'apôtre dit pourquoi dans le verset suivant.

Verset 13. Sur cette voie, le régénéré lui-même irait à la mort. Or on n'est pas débiteur envers son meurtrier. *Μέλλετε* : « vous ne manquerez pas de... , c'est là l'avenir qui vous attend infailliblement. » — Après cela, c'eût été le moment de reprendre la phrase commencée : « Vous êtes redevables... à l'esprit. » Mais l'apôtre pense que cette idée résulte assez clairement du contraste énoncé : *non à la chair*, et il continue, comme s'il l'avait exprimée, en disant : « *Mais si par l'esprit*, etc. » Ce principe, dont l'impulsion se substitue à celle de la chair, où nous conduit-il ? A une mort aussi ; mais à une mort qui est le chemin de la vie : « Si vous faites mourir... , vous vivrez. » Le rythme de ce verset est celui que faisait remarquer *Calvin*, à l'occasion de 7.9-10 : v. 13<sup>a</sup>, la vie de la chair est la mort de l'homme ; v. 13<sup>b</sup>, la mort de la chair est la vie de l'homme. L'apôtre dit ici : *les œuvres* ou plus exactement « les pratiques *du corps*, » et non « de la chair. » Ce changement d'expression a déjà frappé certains copistes gréco-lat., qui ont essayé de corriger le texte en lisant τῆς σαρκός, au lieu de τοῦ σώματος. Mais cela

n'est point nécessaire. Le corps est envisagé ici comme l'instrument dont la chair se sert pour se satisfaire. Il lui faut le jeu organique des membres du corps pour réaliser ses desseins. Le corps est opposé non à la chair, mais à l'esprit. — Le terme  $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$  est souvent employé dans le sens défavorable d'intrigue, de trahison, comme notre mot *pratique*. ; il en est évidemment, ainsi dans ce cas. Il s'agit des opérations criminelles du corps, que foment la chair. — Le  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ , *par l'esprit*, opposé comme il l'est à  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  désigne non l'Esprit divin (*Weiss*), mais l'esprit comme élément de la personne humaine, toutefois en tant que pénétré de l'Esprit divin. Ce sens est confirmé par l'expression  $\pi\nu\epsilon\ddot{\upsilon}\mu\alpha \theta\epsilon\omicron\ddot{\upsilon}$  dans le verset suivant. Tout acte d'immolation par lequel l'indépendance du corps est niée, et sa soumission à l'esprit énergiquement affirmée, amène chez l'homme un accroissement de vie spirituelle. C'est à mesure qu'un vide se produit dans le domaine de la chair, que la puissance de l'esprit se déploie en nous avec une force nouvelle. Ainsi s'explique le : *vous vivrez*. Ce terme, tout en s'appliquant déjà à chaque moment de l'existence du fidèle, embrasse ici tout son développement jusqu'à l'état parfait. C'est le thème des versets suivants, v. 14-17 : « *Vous vivrez* : car vous êtes *fil*s de Dieu (v. 14-16) et par conséquent ses *héritiers* (v, 17) ».

Verset 14. La liaison du v. 14 au v. 13 est aisée à comprendre : Vous vivrez ; car, étant conduits par l'Esprit, vous êtes fils de Dieu ; or être fils de Dieu, c'est la condition de la vie.  $\text{ὅσοι}$ , littéralement : « *autant qu'il y en a qui sont conduits*. » Ou bien Paul veut dire (ainsi dans la 1<sup>re</sup> éd.) : « Le fait que vous êtes conduits par l'Esprit de Dieu vous élève au rang de fils de Dieu ; » ce qui ferait dépendre la qualité de fils de Dieu de la possession de l'Esprit et de la docilité à ses impulsions. *Weiss* pense que ce sens serait contraire à la théologie de Paul ; mais je crois qu'il pourrait s'expliquer d'une manière compatible avec elle. Cet interprète objecte de plus, et avec raison, les expressions  $\pi\nu\epsilon\ddot{\upsilon}\mu\alpha \upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$  dans le verset suivant, dans lesquelles le génitif peut difficilement se prendre comme génitif de cause

(l'esprit *produisant* l'adoption, la servitude) et doit plutôt s'entendre dans le sens d'un génitif de qualité : l'esprit, qui est en rapport avec la position de fils, d'esclave, sens qui suppose l'état de fils ou d'esclave déjà existant et l'esprit filial ou servile accompagnant simplement cette position. La raison principale en faveur de ce second sens, c'est le passage parallèle Gal.4.6 : « *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils.* » L'on devient d'abord fils par la foi en Christ et, par la justification accordée à la foi ; après cela le justifié reçoit, comme sceau de sa dignité filiale, l'Esprit du Fils. A la position Dieu ajoute l'esprit de la position. S'il en est ainsi, le sens du v. 14 est celui-ci : « Vous vivrez ; car, le fait que vous êtes conduits par l'Esprit, prouve que vous possédez la position de fils. » Ἀγεσθαι, vivre sous l'impulsion de. — Οὗτοι : ceux-ci ; non, comme le dit Weiss, ceux-ci *seulement* ; mais : ceux-ci *certainement*. Le sujet est répété en vue d'une forte affirmation. — Le mot θεοῦ, de Dieu, est répété également avec intention dans les deux propositions de ce verset. C'est lui qui établit le lien entre les deux idées : être fils et être conduit par l'Esprit. Le fils obéit à l'impulsion de son père. — Le terme de υἱός, fils, implique, avec la communauté de nature, tous les privilèges qui en découlent ; et quand c'est Dieu qui est le père, ce titre renferme l'idée de la participation à sa vie, qui est la vie. — Des trois leçons indiquées en noie, celle du T. R. ; « *ils sont fils de Dieu,* » convient bien au contexte. Cependant celle du *Sinait.* et de l'*Alexandr.* : « *fils de Dieu ils sont,* » y convient encore mieux ; elle justifie plus énergiquement le : *vous vivrez*. Celle du *Vatic.* ne me paraît pas convenir : « *fils ils sont de Dieu.* » Ce mot *fils*, ainsi isolé de son complément, implique un contraste qui ne pourrait être que l'état d'esclave. Mais cette antithèse n'était préparée en rien par les v. 12-14 ; elle appartient au v. 15.— La dignité de fils de Dieu est si élevée que l'apôtre sent le besoin d'en démontrer la réalité. Il le fait par les deux preuves suivantes : la première, tirée du caractère même de l'Esprit qu'ils ont reçu : un esprit filial (v. 15) ; la seconde, tirée du témoignage que rend cet Esprit au fidèle qui l'a reçu (v.16).

**8.15 Car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption par lequel nous nous écrions : Abba, Père !**

Les anciens ont conclu des mots : *Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude*, qu'un esprit servile devait avoir été donné précédemment aux lecteurs par Dieu lui-même ; de là l'explication de *Chrysostome*, qui appliquait l'expression d'esprit de servitude à la *loi mosaïque*. Ce sens n'est pas admissible. Il faudrait plutôt penser dans ce cas à l'esprit mercenaire et craintif qui accompagnait l'obéissance légale. Mais comment Paul attribuerait-il cet esprit à une communication divine ? Si l'on rapporte, comme on doit le faire, l'adverbe *πάλιν*, *de nouveau*, non au verbe *ἐλάβετε*, *vous avez reçu*, mais uniquement au régime : *εἰς φόβον*, *dans la crainte*, rien dans l'expression n'oblige à admettre que Paul pense à une communication divine antérieure ; car le sens est celui-ci : « L'Esprit que vous avez reçu de Dieu n'est point un esprit servile qui vous replonge dans la crainte dans laquelle vous viviez autrefois. » Comp. *2Tim.1.7*. Le caractère des religions païennes est en effet le sentiment de la crainte, (*δεισιδαιμονία*, *Act.17.22*). Et n'en était-il pas à certains égards de même des Juifs, quoique la crainte de Jéhova eût pris chez eux un caractère plus élevé que la crainte des dieux chez les païens ? Le sentiment dont l'Esprit de Dieu remplit au contraire le cœur du fidèle est la confiance et la liberté d'un homme élevé à la position de fils. On pourrait envisager ici le mot *esprit* comme désignant uniquement une disposition subjective, de même que dans cette parole de l'Éternel au sujet de Sanchérib (*Es.37.7*) : « Je vais mettre en lui *un tel esprit* qu'il retournera en son pays ; » comp. aussi *1Cor.4.21* : un *esprit de douceur* ; *Rom.11.8* : un *esprit d'étourdissement*. Ce serait le *sentiment filial* du fidèle par rapport à Dieu. Ce qui pourrait appuyer ce sens, c'est le contraste qui existe entre ce verset et le suivant où le sens objectif du mot *Esprit* est fortement, accentué : « *L'Esprit lui-même* rend témoignage. . .

fg Néanmoins il est impossible, si l'on considère la liaison entre le v. 15

et le verset précédent, de ne pas reconnaître dans *l'Esprit d'adoption* dont il est parlé au v. 15, l'Esprit de Dieu lui-même ; comp. surtout Gal.4.6, passage très semblable au nôtre et où l'incertitude n'est pas possible. La différence entre le v. 15 et le v. 16, quant au sens du mot *esprit*, n'est donc pas celle qu'il y a entre une disposition intérieure et l'Esprit de Dieu qui en est la source, mais plutôt, comme nous le verrons, celle qui distingue deux manières d'agir différentes du même Esprit saint. — *L'Esprit d'adoption* désigne l'Esprit de Dieu en tant que produisant chez le fidèle l'état qui répond à la glorieuse position de fils. On peut dire que c'est l'Esprit du Fils lui-même, Gal.4.6, et que nous sommes placés par lui à l'égard de Dieu dans la même relation que Jésus, quand il disait : Père ! Le terme de υἰοθεσία, *adoption*, rappelle le fait que Jésus seul est *Fils* par essence (υἱὸς μονογενῆς, *filis unique*). Pour devenir fils, nous devons avoir été incorporés en lui par la foi. (Eph.1.5). — Le pronom ἐν ᾧ, *dans lequel*, indique que c'est *sous l'inspiration* du sentiment filial produit en nous par cet Esprit, que nous pouvons prier de la sorte, et le terme *s'écrier* fait comprendre l'émotion profonde avec laquelle ce cri d'adoration soit du cœur du fidèle reconnaissant. — *Abba* est la forme qu'avait prise le mot hébreu *ab*, *père*, dans la langue araméenne que l'on parlait en Palestine au temps de Jésus. C'était sous cette forme que Jésus parlait à Dieu quand il l'appelait *Père* ; comp. Marc.14.36. On a pensé que Paul avait employé ici cette forme, parce qu'il s'en servait habituellement dans ses propres prières. Puis il aurait ajouté la traduction grecque ὁ πατήρ, *père*, en écrivant aux Romains et aux Galates, parce que le terme araméen eût été inintelligible pour eux comme anciens païens. Mais pourquoi ne pas dire dans ce cas τοῦτ' ἔστιν, *c'est-à-dire*, comme il le fait ailleurs ? L'emploi de cette expression (qui se trouve dans trois écrits du N. T.) doit reposer sur un usage déjà devenu général. Comme les termes *Amen*, *Hosanna*, *Alléluia*, ce mot *Abba* avait passé sans doute de la langue liturgique de l'Eglise primitive judéo-chrétienne dans la langue ecclésiastique générale. En adaptant, au culte des chrétiens ce terme saint, qui avait passé par la bouche de Jésus



lui-même, non seulement on obéissait à cet ordre : « Quand vous priez dites : *Notre Abba (notre Père)*, qui es aux cieux ; » mais l'Église s'élevait à la hauteur du sentiment de son grand-sacrificateur, qui s'était exprimé ainsi en priant pour lui-même et pour ses frères. Puis, en vue des chrétiens parlant grec, des néophytes en particulier, on prit probablement l'habitude de juxtaposer simplement la traduction grecque ὁ πατήρ, *père*, comme le l'a fait déjà Marc. *Augustin* et *Calvin* ont supposé que par ces deux formes juxtaposées on avait voulu exprimer l'union en un seul corps spirituel des chrétiens d'origine juive et de ceux d'origine païenne.

#### **8.16 L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.**

L'asyndeton (absence de particule de liaison) entre le v. 15 et le v. 16 est ici, comme toujours, l'indice d'une émotion qui rompt la trame logique du discours ; cette forme annonce la réaffirmation plus énergique du même fait, mais présenté sous un aspect nouveau. L'expression αὐτὸ τὸ πνεῦμα ne signifie point : *le même Esprit* (αὐτὸ πνεῦμα), mais *l'Esprit lui-même*, comme organe immédiat de Dieu. L'apôtre avait fait l'expérience de la différence outre un état formé en nous par l'Esprit divin et qui s'exprime sous forme de prière (v. 15), et le langage dans lequel Dieu nous répond lui-même par le moyen de l'Esprit (v. 16). Une différence analogue ressort dans le morceau suivant où Paul distingue expressément le soupir de ceux qui ont reçu les prémices de l'Esprit (v. 23) du soupir de l'Esprit priant en eux (v. 26). Dans la vie de Jésus ce n'est point la même chose quand c'est lui qui dit de Dieu : *mon Père* (Luc.249 et ailleurs), ou lorsque c'est Dieu qui dit. *Tu es mon Fils* (Luc.3.22). Ainsi, l'apôtre tire ici une seconde preuve de notre état filial, du fait que ce n'est pas seulement notre cœur qui est filialement disposé envers Dieu et dit : *mon Père*, mais que c'est le cœur de Dieu lui-même qui par la voix du Saint-Esprit nous donne cette réponse : *mon enfant*. Comp. la gradation Gal.4.9. En même temps que nos bras s'étendent pour saisir le Dieu qui se donne à nous en Jésus-Christ, les siens aussi

nous entourent, et nous attirent sur son sein. *Oltramare* juge cette distinction arbitraire. *Weiss* lui-même, se séparant ici de Meyer, ne trouve dans les versets 15 et 16 qu'un seul et même témoignage intérieur, qu'il oppose au témoignage objectif, exprimé par le ἄγεσθαι, *être poussé*, v. 14 ; comme si la gradation du v. 15 au v. 16 n'était pas évidente. — Le σύν, *avec*, dans le verbe συμμαρτυρεῖν, conserve son sens naturel de *témoigner avec* ; l'Esprit de Dieu témoigne avec notre esprit, dont le sentiment filial s'exprimait comme il est dit au v. 15. Néanmoins le datif : τῷ πνεύματι ἡμῶν, *à notre esprit*, n'est pas pour cela le régime de ce σύν, *avec* ; il est le régime du verbe tout entier : (« rend témoignage à *notre esprit* ») ; notre esprit, tout en exprimant son sentiment filial (v. 15), reçoit le témoignage du sentiment paternel de Dieu par le témoignage de l'Esprit divin. — Le terme τέκνον, *enfant*, diffère de celui de υἱός, *fil*, v. 14, en ce que celui-ci fait ressortir davantage la dignité et l'indépendance personnelles, la qualité officielle de représentant de la famille, tandis que le premier a un sens plus intime et se rapporte plutôt à la communauté de vie. Dans l'un ressort la position d'honneur, dans l'autre la relation de nature.

**8.17 Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers ; héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ ; si vraiment nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui.**

Les mots : *Or, si nous sommes enfants*, montrent clairement où tendait l'argumentation de l'apôtre. Il voulait en venir à la qualité d'héritiers, qui dépendait de celle d'enfants et achevait de justifier le : *vous vivrez*, du v. 13. — Sans doute Dieu ne meurt pas, comme le père qui laisse après lui un héritage ; c'est du sein de sa gloire qu'il enrichit ses fils en la leur communiquant, c'est-à-dire en se communiquant lui-même à eux. Car, à le bien prendre, son héritage, c'est Lui-même. Ce qu'il peut donner de mieux à ses enfants, c'est son habitation en eux. Saint Paul l'exprime quand il formule l'état parfait en ces mots (1Cor.15.28) : *Dieu tout en tous*. — Il ajoute ici une expression particulière ment propre à nous faire comprendre la subli-

mité d'un tel état : *cohéritiers de Christ*. L'idée si élevée du titre d'*héritiers de Dieu* pourrait facilement se perdre pour nous dans le vague, si, pour donner du corps à cette idée abstraite, l'apôtre n'ajoutait ce fait concret : hériter en commun avec Christ ; non pas hériter *de* lui, mais partager *avec* lui le divin avoir. Pour entrevoir ce que signifie le titre d'*héritiers de Dieu*, contemplons la relation de Christ lui-même avec Dieu durant son séjour sur la terre, et nous aurons une idée de ce que nous fait, espérer le titre de *filis-héritiers* ; comp. le v. 29. — Seulement, pour parvenir à la possession de l'héritage, il y a encore une condition à remplir : *si nous souffrons avec lui*. Paul sait bien qu'autant nous sommes avides de la gloire, autant nous reculons facilement devant la souffrance. Or, c'est précisément dans la souffrance que se resserre étroitement le lien entre Christ et nous, en vertu duquel nous devenons ses cohéritiers (2Tim.2.11-12). La fidélité au service de Christ ne peut pas ne pas attirer des souffrances, soit extérieures de la part du monde (v. 35), soit intérieures par la lutte contre le péché (v. 13). On n'entre en possession de l'héritage commun de la gloire qu'en acceptant sa part de cet héritage commun de souffrance. Le εἴπερ, *si réellement*, exprime non un doute sur l'accomplissement de cette condition par les lecteurs, comme le ferait εἴγε, mais la nécessité absolue de cet accomplissement. « Si, dites-vous le bien... » Le ἵνα, *afin que*, exprime, comme dit Weiss, le but *divin*, auquel le fidèle souffrant doit s'associer avec foi. — Ces derniers mots : *Si nous souffrons avec lui, afin que nous soyons glorifiés...*, sont la transition au morceau suivant.

### III

## LA GLOIRE FINALE, TERME ASSURÉ

### DES SOUFFRANCES PRÉSENTES

#### 8.18-39

L'apôtre a développé depuis le chap. 6 le grand fait de la sanctification chrétienne sous ses différents aspects. Pour achever l'exposé du salut, il

ne lui reste plus qu'à démontrer la certitude de la gloire future qui doit en être la consommation.

Ainsi : après la *justification*, base de l'édifice (1.18 à 5.21), et la *sanctification*, qui est l'édifice lui-même (6.1 à 8.17), la *glorification*, qui en est la faite (8.17 à 8.39)<sup>a</sup>.

L'apôtre ne vivait pas dans une béatitude factice. Quoique fils et héritier, il se trouvait chaque jour aux prises avec les misères de la vie présente. Il venait de le faire entendre par ces mots significatifs : « Si nous souffrons avec lui. » C'est en face de cette carrière de souffrances à traverser encore qu'il sent le besoin d'affirmer en terminant ce but de la gloire auquel Dieu a prédestiné et conduit infailliblement les croyants.

La marche de la pensée apostolique, dans cette courte troisième partie, me paraît avoir été généralement bien mal comprise, et cela jusque dans les commentaires les plus récents. Les uns ont vu dans le morceau suivant une série de motifs de consolation offerts par l'apôtre aux fidèles souffrants. Ce seraient les trois suivants selon *Meyer* : 1° la supériorité de la gloire future sur les souffrances présentes (v. 18-25) ; 2° l'assistance du Saint-Esprit (v. 26 et 27) ; 3° la coopération de toutes choses au bien de ceux qui aiment Dieu (v. 28-30). *Reuss* dit en arrivant au v. 28 : Après l'*espérance* (v. 18-25) et l'*Esprit* (v. 26 et 27), l'apôtre mentionne encore un troisième fait qui est de nature à nous soutenir, c'est que « tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu. » Un peu plus loin il continue en disant : « A ce propos Paul récapitule la série des actes par lesquels Dieu intervient dans le salut de l'individu. » *Un troisième fait... à ce propos!* De telles expressions ne conviennent guère au mode de composition de l'apôtre ; quand

---

<sup>a</sup>Je ne puis concevoir que *Weiss* méconnaisse ce pas décisif dans l'exposé apostolique au point de réunir v. 12-27 en un seul morceau sous le titre : « L'Esprit comme principe de la certitude du salut. » Qu'a donc à faire avec l'action de l'Esprit le soupir de la nature (v. 20-23) ou l'action de la Providence par laquelle Dieu fait tourner toutes choses au bien des fidèles (v. 27) ? Le progrès signalé, de la justification à la sanctification et de la sanctification à la glorification, ne donne-t-il pas une idée plus nette et plus complète de la conception apostolique ?

on est obligé d'y recourir, cela prouve simplement qu'on n'a pas compris la marche de ses idées. *Philippi* compte quatre motifs d'encouragement : 1° la grandeur de la gloire future ; 2° l'ordre divin qui veut que cette gloire soit un objet d'attente persévérante ; 3° l'assistance du Saint-Esprit ; 4° la coopération de toutes choses à notre bien. Selon *Holsten*, l'espérance chrétienne est ici fondée : 1° sur l'état de la création ; 2° sur le soupir des fidèles ; 3° sur le soupir de l'Esprit ; 4° sur la conscience qu'ont les fidèles que leurs souffrances même doivent leur tourner en bien. Comment peut-on se flatter d'avoir compris saint Paul quand on le lacère de la sorte ? Il ne juxtapose pas ainsi trois, quatre points, comme on le fait d'ordinaire dans les sermons. Le procédé de sa pensée est plus organique. *Schlatter* seul a senti le besoin de comprendre d'une manière plus profonde l'exposé de l'apôtre dans cette partie. Il saisit nettement l'opposition marquée par le *δέ, mais*, du v. 28, et divise d'après cela ce passage en deux sections, destinées toutes deux à prouver la certitude de l'espérance chrétienne : 1° par un fait venant d'en bas, le soupir qui monte de la terre au ciel, v. 18-27 ; et 2° par un fait venant d'en haut, le décret divin qui a décidé la consommation du salut, v. 28-30. C'est à la fois grand et ingénieux, trop ingénieux peut-être. J'ai exprimé dans la 1<sup>re</sup> éd. la conviction que le *δέ, mais*, du v. 28 indique une forte antithèse, celle qui domine tout ce passage ; mais dans un sens plus simple que celui de *Schlatter*. Après que dans v. 18-27 l'apôtre a décrit l'état de souffrance universelle qui appelle un renouvellement *extérieur*, propre à consommer l'œuvre du salut fondée spirituellement par les deux grands faits de la justification et de la sanctification, dès le v. 28 il montre le décret divin de glorification finale qui correspond à ce soupir et qui assure l'achèvement de la rédemption en Christ. Toute cette partie était donc contenue en germe dans les derniers mots de la partie précédente : « *Si nous souffrons avec lui*, — c'est l'idée développée v. 18-27 ; — *afin d'être glorifiés avec lui* » — c'est l'idée développée v. 28-30 ; comp. spécialement pour le *avec lui* le v. 29. — Que le lecteur se rappelle la manière dont Paul avait annoncé tout le passage 7.7 à 8.11 dans les derniers mots du morceau

qui précédait : *en nouveauté d'esprit* (8.1-11) et *non en vieillesse de lettre* (7.8-25), et il comprendra comment travaillait l'apôtre.

**MORCEAU 19 : LE PLAN DU SALUT  
S'ACCOMPLISSANT À TRAVERS LES  
SOUFFRANCES PRÉSENTES.  
(8.18-30)**

Le thème général, v. 18, formule nettement les deux idées à développer : 1° *les souffrances du temps présent*, et 2° *la gloire qui doit les suivre* ; le συμπάσχειν et le συνδοξασθῆναι.

**Versets 18 à 27.**

**8.18 Car j'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas dignes d'être comparées à la gloire qui doit être manifestée en nous.**

Le terme λογίζομαι, *j'estime*, signifie ici : « je juge après calcul fait. » Les expressions suivantes impliquent en effet l'idée d'un calcul. L'adjectif ἄξιος, *digne*, vient, comme le disent les anciens lexicologues, du verbe ἄγω, *pousser, faire mouvoir*, et indique proprement une chose assez pesante pour imprimer le mouvement au plateau de la balance. La préposition πρὸς est employée ici, comme si souvent, pour désigner la proportion. Par conséquent, l'apôtre veut dire que, quand il compare les misères que lui impose l'état présent des choses, avec la gloire qui l'attend dans l'avenir, il ne trouve pas que les premières puissent être d'un poids quelconque

dans la balance de ses résolutions, ni par conséquent ébranler jamais sa fidélité. — Pourquoi emploie-t-il la première personne du singulier *j'estime*, au lieu de parler au nom de tous les chrétiens ? Sans doute, parce que c'est ici une impression et une résolution personnelle, et pour inviter ses frères à refaire le même calcul et à en tirer la même conséquence. Et il a bien le droit de prendre cette initiative vis-à-vis d'eux, lui qui souffre évidemment plus qu'eux tous. — Le *temps présent* désigne les conditions actuelles de l'existence terrestre en opposition à celles du monde nouveau qui la remplacera. Ce sont, d'un côté, les misères provenant des infirmités du corps et des nécessités de la vie ; de l'autre, celles qui procèdent de l'inimitié des hommes et des péchés des fidèles eux-mêmes. Paul, qui a souffert de ces deux genres de souffrance plus que tout autre, les appelle cependant, 2Cor.4.17 : *la souffrance légère du moment présent*, en opposition au *poids éternel de gloire* qui l'emporte infiniment dans son appréciation. — Il n'est nullement nécessaire de voir dans ces παθήματα une allusion aux souffrances qui doivent caractériser la fin des temps (*Meyer*) ou à quelque persécution présente (*Oltramare*). — La gloire dont il parle doit être *manifestée* ; cela signifie qu'elle est déjà là, non seulement dans le plan de Dieu qui nous l'a destinée, mais encore en la personne du Seigneur glorifié ; c'est à l'apparition du Christ qu'elle éclatera visiblement (Col.3.4). L'apôtre ajoute εἰς ἡμᾶς, *en et pour nous*. Il eut pu écrire ἐν ἡμῖν, *en nous* ; mais cette expression n'eût pas suffi. Car la gloire ne consistera pas seulement dans *notre* propre transformation, mais encore dans la venue du Seigneur lui-même et dans la transformation de l'univers qu'il opérera en notre faveur. Ne pouvant rendre en français les deux relations *en nous* et *pour nous* par une seule préposition, nous avons préféré la première dont le sens est le plus large.

Dès le v. 19 commence un développement dont le but est de constater l'état général de misère et d'attente du temps présent, tel qu'il a été affirmé au v. 18.

### 8.19 Car l'attente de la création aspire à la révélation des enfants de Dieu.

Le sens de ce *car*, et par conséquent le but de tout le passage suivant, a été très diversement compris. Selon les uns (*Chrys., Calv., Thol., Hofm.*), la vérité du calcul, v. 18, serait démontrée par la *grandeur* de la gloire attendue ; selon d'autres (*de Wet., Mey., Weiss, Oltram.*) par sa *certitude* ou par son *imminence* (*Reiche*) ou enfin par son caractère absolument *futur* (*Philip.*). Mais aucune de ces notions ne trouve à son tour sa preuve (*car*) dans le v. 20. Comment le soupir douloureux de la création démontrerait-il quoi que ce soit, à l'un ou l'autre de ces divers points de vue ? Un désir peut-il être la garantie de sa propre satisfaction, surtout quand c'est le désir d'un être livré, comme va le déclarer l'apôtre en parlant de la nature, à la vanité ? Non, ce que Paul démontre, et très logiquement, par ce soupir universel auquel les fidèles eux-mêmes ne sont pas étrangers, c'est simplement ce fait : que si le salut est déjà accompli spirituellement (par la justification et la sanctification des croyants), il ne l'est point encore extérieurement ; c'est-à-dire, en langage biblique, que par la vie du corps nous appartenons encore *au siècle présent*, tandis que pour l'esprit nous sommes déjà dans *le siècle à venir*. Il y a donc dans notre état actuel une étrange disharmonie : sauvés en un sens, nous ne le sommes pas encore dans un autre. Et c'est cette anomalie que démontre sans réplique le soupir universel qui doit faire place à une harmonie parfaite entre le dedans et le dehors. Le *car* du v. 19 ne porte donc ni sur οὐκ ἄξια (la grandeur) ni sur μέλλουσιν (le caractère futur), mais sur l'expression παθήμ. τ. ν. καιροῦ, *les souffrances du temps présent* : « Oui, ces souffrances existent ; car tout soupire ! » *Holsten*, préoccupé de l'application prétendue de notre épître aux judéo-chrétiens de Rome, introduit ainsi ce sujet : « Les judéo-chrétiens demandent : Mais, si toute colère est enlevée, pourquoi encore tant de souffrances ? » Nous demandons à notre tour : Ne sont-ce que les judéo-chrétiens, n'est-ce pas toute conscience chrétienne qui interroge de



la sorte ? — Le premier soupir qui arrive à l'oreille de l'apôtre est celui de la création. Le terme grec que nous avons rendu par *l'attente*, est un de ces mots admirables que la langue grecque permet de former. Il est composé de trois éléments : *κάρα*, *la tête* ; *δοκέω*, *δοκάω*, *δοκεύω*, *s'attendre à, épier* ; et *ἀπό*, *de, de loin* ; ainsi : « attendre la tête levée, le regard fixé vers le point de l'horizon d'où doit venir l'objet attendu. » Quelle représentation plastique ! Un artiste ferait une statue de l'espérance sur ce terme grec. Le verbe *ἀπεκδέχεται*, que nous avons traduit par *aspire à*, n'est pas moins remarquable ; il se compose du verbe simple *δέχομαι*, *recevoir*, et de deux prépositions : *ἐκ*, *des mains de*, et *ἀπό*, *de, de loin* ; ainsi : « recevoir quelque chose des mains de quelqu'un qui vous le tend de loin. » Ce substantif et ce verbe réunis décrivent avec vivacité l'attitude de la création souffrante qui tout entière tourne en quelque sorte un regard impatient vers l'avenir attendu. — Que faut-il entendre ici par *la création* ? La variété des réponses faites à cette question par les interprètes est étonnante. Le mol lui-même, *ἡ κτίσις*, peut désigner soit l'acte créateur, soit le résultat de cet acte, l'ensemble des choses créées. Mais bien souvent aussi il prend un sens plus restreint qui est indiqué par l'ensemble du passage. Ainsi dans ce contexte nous devons commencer par exclure de la création *les croyants*. Car au v. 23 ils sont mentionnés comme appartenant à une classe différente. Nous devons également en retrancher *les hommes non croyants*, soit Juifs, soit païens. Car Paul ne dirait pas d'eux sans doute que c'est sans leur faute qu'ils sont assujettis à la vanité (comp. ch. 1), ni non plus qu'ils soupiraient après l'affranchissement des enfants de Dieu. Enfin, s'ils se convertissent un jour, ils seront eux-mêmes parmi ces enfants de Dieu affranchis à la Parousie ; sinon, ils ne participeront pas, comme il est dit de *la création* (v. 21), aux effets de ce glorieux affranchissement. On a aussi pensé aux *anges* ; mais, quant aux démons, cela n'aurait aucun sens, et quant aux bons anges, comment dire qu'ils sont assujettis à la corruption (v. 21) ? Il ne reste donc qu'à appliquer ce terme : *la création*, aux êtres inintelligents que nous comprenons ordinairement dans l'expression : *la nature*, en opposi-

tion à l'humanité. C'est le sens dans lequel est employé ce mot dans la *Sap. de Salomon*, [Sap.16.24](#); [19.6](#). Ainsi se trouvent exclues l'interprétation d'Origène, suivie par *Oltramare* et d'autres : les *créatures humaines* en général, chrétiens, Juifs et païens ; celle d'Augustin, de *Schleierm.* : l'humanité universelle non convertie ; celles de *Locke* et de *Böhme*, l'un : les Juifs ; l'autre : les païens ; l'explication socinienne et arminienne, qui prend ici le mot *création* dans le sens de la *nouvelle création*, c'est-à-dire les chrétiens ; celle de *Zyro* enfin, qui propose d'entendre, par  $\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$ , la *chair* chez les régénérés, etc. L'explication que nous avons donnée est la plus généralement adoptée (*Calv., Mél., Grot., Beng., Thol., de Wette, Mey., Philip., Hofm., Weiss*, etc.). Elle est confirmée par les parallèles suivants : [Matth.19.28](#), où Jésus parle de la *palingénésie*, ou renouvellement universel, qui doit arriver ; [Act.3.21](#), où Pierre annonce la « restauration de toutes choses, » et [Apoc.21.1](#), où ce renouvellement est décrit comme la substitution d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre aux cieux et à la terre actuels. La même perspective de rénovation universelle dans les derniers temps est déjà ouverte dans l'A. T. ([Es.11.1](#) et suiv. ; [Es.65.17](#) ; [Ps.102.26-27](#) ; [Ps.104.35](#)) ; elle résulte du fait de la chute de l'homme dans laquelle a été enveloppée la nature. A la solidarité dans la chute se rattache la solidarité quant à la restauration. *Oltramare* objecte qu'on ne peut attribuer un soupir, une attente à des êtres inintelligents ; mais il est clair que c'est ici une manière figurée de désigner le malaise dont souffrent les êtres de la nature capables de sentir et les fléaux dont sont si souvent atteints les êtres inanimés eux-mêmes. Dans ce morceau prophético-poétique, la destination de la nature est présentée comme sa propre aspiration. — L'heure de la transformation est appelée le moment de la *manifestation des fils de Dieu*. cette expression s'explique par [Col.3.4](#) ; « Quand Christ, notre vie, sera manifesté, alors vous aussi serez manifestés avec lui en gloire. » L'apparition des fils de Dieu dans leur vraie nature sanctifiée rompra les liens de malédiction qui enchaînent encore aujourd'hui la création à la vanité et à la mort ; comp. [Matth.13.43](#) ; [1Jean.3.2](#). La nature elle-même est impatiente de voir arriver ses nouveaux habitants, parce qu'elle sait qu'elle revêtira pour les

recevoir sa plus belle parure. — Dans les versets suivants, Paul développe d'une manière plus complète ce caractère anormal de de l'état actuel qu'il vient d'affirmer v. 19.

**8.20 Car la création a été assujettie à la vanité, non volontairement, mais à cause de celui qui l'y a assujettie, avec espérance, 21 parce que<sup>a</sup> la création elle-même sera aussi délivrée de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. 22 Car nous savons que toute la création soupire ensemble et qu'elle est comme en travail jusqu'à maintenant.**

La *vanité* à laquelle est maintenant assujettie la nature, est l'état de caducité auquel sont réduits tous les êtres terrestres. « Partout, dit *Reuss*, nous avons sous les yeux des images de mort et de dépérissement ; le fléau de la stérilité, la fureur des éléments, les instincts destructeurs des bêtes, les lois mêmes qui régissent la végétation, tout donne une teinte sombre à la nature... » Ce règne de mort qui plane sur tout ce qui naît, ne peut être l'état normal d'un monde créé par Dieu. D'autre part, ce ne peut être la nature qui l'a attiré sur elle-même, puisqu'elle n'est pas moralement libre. Aussi l'apôtre dit-il que ce n'est pas *de son plein gré* qu'elle se trouve dans cet état, mais à *cause de celui qui l'y a assujettie*. De qui veut-il parler ? D'après la plupart des interprètes modernes : de *Dieu*. N'est-ce pas lui qui a prononcé la sentence de malédiction : « La terre sera maudite à cause de toi » (*Gen.3.17*) ? Cependant, si c'était bien là la pensée de l'apôtre, il serait étrange qu'il employât l'expression à *cause de* (*διό* avec l'accus.) ; car Dieu n'est pas la cause morale, mais l'auteur effectif de la malédiction de la nature. Puis, si l'expression : *non de son plein gré*, signifie : non par sa propre faute, il est naturel de chercher dans le terme opposé (*mais à cause de...*) l'indication de celui sur lequel pèse la responsabilité morale de cette catastrophe ; aussi ne peut-on s'étonner de l'explication de *Chrysostome*,

---

<sup>a</sup> D F G lisent *διότι* (*en raison de ce que*), au lieu de *οτι* (*que* ou *parce que*) que lit le T. R. avec tous les autres Mjj.

*Schneckenburger, Tholuck*, qui appliquent le terme ὁ ὑποτάξας, *celui qui a assujetti*, au premier homme ; comp. 5.12 et l'expression Gen.3.17 : « La terre sera maudite à cause de toi. » Toutefois dans ces deux sens on se demande ce qui a engagé l'apôtre à se servir de cette expression un peu mystérieuse : *celui qui*. Il lui eût été si facile de dire : par la volonté de Dieu, ou : par la faute de l'homme. Et, quant au second sens, le terme : *celui qui a assujetti*, s'appliquerait-il bien à l'homme, qui a joué dans cet événement, en ce qui concerne la nature, un rôle purement, passif ? C'est, ainsi qu'un interprète, *Hammond*, a été conduit à rapporter ce terme à *Satan*, le prince de ce monde (comme s'exprime Jésus), qui, en faisant pécher l'homme, a entraîné la création dans l'état misérable constaté ici. La vraisemblance est, me paraît-il, pour ce dernier sens. Il est en tous cas impossible de combiner les deux derniers, comme *Gess* serait disposé à le faire (p. 321). — Le régime : *avec espérance*, ne pourrait se rapporter au terme : *celui qui a assujetti*, qu'autant qu'on appliquerait celui-ci à Dieu, il dépend donc plutôt du verbe principal *a été assujetti à la vanité*, et signifie que dès l'abord, quand ce châtement a été infligé, il ne l'a été que dans la perspective d'une restauration future. Celle espérance, tout comme *l'attente* v. 19, est attribuée à la nature elle-même ; elle possède dans le sentiment de sa souffrance imméritée comme un pressentiment de sa restauration future.

Verset 21. On peut faire de ce verset soit le contenu de l'espérance, en lisant ὅτι et en l'entendant dans le sens de *que* ; soit le motif de cette espérance, en lisant διότι, à cause de ce que, ou en donnant à ὅτι le sens de *parce que*. Le second sens est plus naturel ; car il rend mieux compte de la répétition *in extenso* du sujet de la phrase : αὐτὴ ἡ κτίσις, *la création elle-même*. Aucun écrivain ne dira : La nature a été assujettie dans l'espérance que la nature elle-même serait affranchie. Mais il est tout simple de dire que la nature a été assujettie, mais non sans espérance, puisque la nature elle-même (et non pas seulement l'Eglise) doit être affranchie. Ce *elle-même* suggère l'idée qu'on n'attendrait rien de semblable en faveur

d'un tout composé d'êtres inintelligents. — Le καί, *aussi, même*, se rapporte à cette même pensée : la création inintelligente aussi bien que les enfants de Dieu. — Dans l'expression : *la servitude de la corruption*, le complément peut signifier : « la servitude *qui consiste* dans la corruption. » Ou bien le complément peut être le génitif de l'objet : l'assujettissement à la corruption, comme joug. Ce second sens vaut mieux, car l'idée d'asservissement est ainsi plus accentuée, en opposition à celle de la liberté dans ce qui suit. — Le terme de φθορά, *corruption, pourriture*, est plus énergique que celui de vanité, et sert à le préciser. Dès que la mort a fait son œuvre, la corruption commence la sienne. — Paul dit que la nature aura part, non point à *la gloire*, mais seulement à *la liberté* de la gloire des enfants de Dieu. La liberté est un des éléments de cet état glorieux, et c'est le seul auquel puisse participer la nature. Il faut entendre par là le développement sans entraves, le libre épanouissement de toutes les puissances de vie, de beauté, de perfection dont sera douée cette nature nouvelle, et par la *gloire* la splendeur de la vie céleste de l'humanité sanctifiée, vie dont cette nature affranchie sera le théâtre. Rien n'indique que l'apôtre pense au retour à la vie des êtres particuliers dont se compose la nature actuelle. L'individu n'est, dans les domaines inférieurs à l'homme, que l'apparition temporaire de l'espèce. Nous devons donc penser ici uniquement à une nature nouvelle dans son ensemble, différant de l'ancienne par sa constitution et par ses lois.

Verset 22. Ce verset renferme la confirmation de l'espérance exprimée au v. 21. Par le mot : *nous savons*, Paul en appelle, non, comme l'a supposé *Ewald*, à un ancien livre perdu, mais à un livre constamment ouvert aux yeux de ceux qui savent y lire, la nature elle-même, dont le spectacle journalier proclame assez haut tout ce que dit ici l'apôtre. Un cri de souffrance universelle, un soupir douloureux ne se dégage-t-il pas incessamment de toute la vie de la nature ? L'oreille des poètes a recueilli ce vaste gémissement dans tous les temps ; leur voix s'en est l'ait l'organe. Comme le disait *Schelling* : Dans le plus beau jour de printemps, au moment même

où la nature étale tous ses charmes, le cœur, en s'abreuvant d'admiration, y suce un venin de cuisante mélancolie. — La préposition *σύν*, *avec*, qui entre dans la composition des deux verbes, ne peut se rapporter qu'au *concours* de tous les êtres dont se compose la nature à ce commun soupir. Mais il y a là plus qu'un soupir ; il y a effort, il y a travail. C'est ce qu'exprime avec force le second verbe, *συνωδίνειν*, littéralement *être en travail d'enfantement*. Il semble que la vieille nature porte en son sein le germe d'une nature plus parfaite et, comme dit le poète, « sente bondir en elle un nouvel univers. » — Qu'on se garde de donner au mot *jusqu'à maintenant* l'un des sens que *de Wette* et *Meyer* lui attribuent : *de tout temps* ou *sans interruption*. Cette observation serait oiseuse. Le contexte fait comprendre ce que Paul veut dire : jusqu'à maintenant, même après que la rédemption est déjà accomplie dans la sphère spirituelle. Le principe rénovateur a transformé le domaine intérieur où la Pentecôte l'a fait pénétrer. Mais le domaine extérieur est resté jusqu'à maintenant en dehors de son action. Comp. le ἕως ἄρτι, *1Cor.4.13*. Il en est à cet égard de l'ensemble comme de l'individu ; comp. v. 10.

*Sur le passage 8.18-22.* — En poursuivant l'exposé de l'œuvre du salut, l'apôtre en est venu à effleurer un domaine, celui de la *nature*, où il se trouve en contact avec le travail de la science. Y a-t-il harmonie ou désaccord entre son enseignement et les résultats de l'étude scientifique ? Il est un premier point sur lequel l'accord est complet. Depuis un siècle, l'étude de notre globe a prouvé que la condition actuelle de la terre n'est que le résultat d'une série de transformations profondes et graduelles ; ce qui nous conduit naturellement à la conclusion que cet état n'est point définitif et qu'il ne doit être envisagé que comme une étape, une phase temporaire destinée à frayer le chemin à quelque transformation future. C'est précisément ainsi que notre terre se présente aux regards de l'apôtre éclairé sur la nature du salut par l'Esprit saint.

Mais il est un second point sur lequel l'accord ne semble pas si complet. L'apôtre paraît faire de l'état actuel de souffrance et de mort qui règne ici-bas, le résultat d'une catastrophe intervenue dans le monde moral, et qui aurait eu son contre-coup dans la nature extérieure. Or, la science moderne semble prouver que la condition actuelle de la terre est un résultat naturel de tout son développement précédent, et que les misères qui y sont attachées sont plutôt un reste des états par lesquels a passé précédemment la terre que les effets d'un état de chute intervenu depuis l'existence de l'homme. La mort, en particulier, qui règne également dans l'animalité, se présente à l'esprit comme un fait que l'époque actuelle a hérité des phases antérieures du globe. Cette objection est grave. On peut, en se plaçant au point de vue de l'apôtre, y répondre de deux manières, selon que l'on entend par le ὑποτάξας (*celui qui a assujetti*) l'homme ou Satan. Dans le premier cas, l'apôtre pouvait répondre : L'homme créé mortel (« tu es poudre et tu retourneras en poudre ») devait, sur la voie de l'obéissance, être affranchi de cette loi par la transformation de sa nature physique (le fait figuré par le manger de l'arbre de vie) ; puis, en développant toutes ses facultés d'intelligence et de puissance dans le lieu favorisé où il avait été placé dans ce but, étendre graduellement l'état prospère dont il eût joui, à la terre entière et la changer en un paradis. L'histoire naturelle prouve qu'une action bienfaisante sur l'animalité elle-même n'est pas une impossibilité. Mais lorsqu'au contraire l'homme a failli et qu'il est tombé lui-même sous la loi de la vanité et de la mort, il s'est privé du pouvoir de travailler à l'affranchissement de la nature et l'esclavage de celle-ci est ainsi devenu définitif. Que si l'on admet le second sens, un coup d'oeil plus vaste encore sur le développement de la nature s'ouvre à notre pensée. Satan est appelé — et Jésus lui-même lui donne ce titre — *le souverain de ce monde*. Celui qui croit à l'existence personnelle de Satan peut donc admettre aussi qu'il a joué un rôle dans le développement de cette portion de son domaine appelée la terre. Vassal révolté, il a constamment travaillé à faire dévier de sa marche normale l'œuvre de la création divine. Nous sa-

vons que c'est là son rôle dans l'histoire des hommes. Il épie chaque œuvre de l'Esprit divin pour l'altérer aussitôt. Pourquoi n'en aurait-il pas agi ainsi à l'égard de l'œuvre divine dans la nature ? Cette puissance de déviation qui s'est fait sentir immédiatement après l'apparition de l'homme, sur la scène même du paradis, elle n'a pas commencé sans doute à exister dans ce moment-là. N'avait-elle point joué un rôle dans les crises antérieures qui ont signalé le développement de la nature terrestre ? Ne discerne-t-on pas dans cette histoire, comme dans celle de l'humanité, des traces d'un conflit entre la force bienfaisante qui pose un certain état de choses, et une puissance hostile qui le fait dévier de son développement normal, jusqu'à ce que cette apparition gâtée fasse place à une œuvre supérieure qui subira à son tour une altération analogue, mais deviendra par la même aussi le point de départ d'un progrès nouveau dans l'œuvre divine ? L'apparition ; de l'homme a mis fin à cette lutte persévérante dans le domaine de la nature, mais pour offrir aussitôt un champ nouveau à l'action hostile, qui s'exerce maintenant dans le domaine de l'histoire, celui du développement de l'être libre. Ainsi s'est produite la déviation anormale du péché qui a tout replacé sous le joug de la mort. C'est au second Adam qu'il appartient de clore cette ère nouvelle, comme le premier avait clos l'ancienne, en opérant d'abord dans le domaine moral, puis enfin dans le domaine physique, la défaite définitive de la puissance ennemie du bien. Ces vues, que développait *Steffens* dans son cours d'anthropologie, ne paraîtront sans doute à plusieurs que pures rêveries. A celui qui en juge de la sorte, il ne reste qu'une solution, si une solution est envisagée par lui comme désirable : c'est que Dieu, dans la prévision du péché, n'a point préparé à l'homme une demeure parfaite, comme celle qui eût convenu à un être saint, mais qu'il lui a assigné pour le temps de sa guérison et de son éducation morale un séjour en rapport avec les jugements qu'exigeait cette œuvre de transformation.



Il est un troisième point à relever ici, sur lequel la science nous paraît s'accorder sans difficulté avec la pensée de saint Paul. C'est la solidarité étroite qui existe entre l'homme et la nature. Le physiologiste ne peut se refuser à voir dans le corps humain le terme voulu et le couronnement de la série des organisations animales, qui n'apparaît que comme un long effort pour enfanter ce chef-d'œuvre. On comprend par conséquent que, comme l'avortement du bouton frappe de stérilité le rameau qui le portait, ainsi la chute de l'humanité ait entraîné celle du monde. Voici ce que disait *Schelling*, dans une de ses admirables leçons sur la philosophie de la révélation : « La nature, dans son charme mélancolique, ressemble à une fiancée, qui, déjà toute parée pour l'heure de l'hymen, a vu mourir, au moment même de la noce, l'époux auquel elle allait s'unir. Elle est encore là, avec sa fraîche couronne sur la tête et dans sa parure d'épouse ; mais ses yeux sont pleins de larmes<sup>a</sup>. » L'âme du philosophe-poète a ici rencontré celle de l'apôtre. Les anciens penseurs parlaient beaucoup d'une âme du monde. Cette idée n'était pas un rêve. L'âme du monde, c'est l'homme. La Bible entière, ce passage important, en particulier, reposent sur cette idée profonde.

Le soupir de la nature dont vient de parler l'apôtre est l'expression et la preuve de l'état anormal auquel elle est soumise, avec tous les êtres qui la composent. Mais cet état d'imperfection, elle n'est pas seule à en souffrir. D'autres êtres, qui appartiennent déjà à un ordre de choses supérieur, et qui au point de vue spirituel sont déjà entrés dans l'état normal, en souffrent aussi avec elle, et leur soupir se joint au sien. C'est ce que développent les v. 23-25.

---

<sup>a</sup>Nous citons de mémoire.

**8.23 Et non seulement cela, mais nous aussi<sup>a</sup>, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous-mêmes aussi<sup>b</sup>, nous soupirons en nous-mêmes, attendant l'adoption<sup>c</sup>, la délivrance de notre corps.**

Le lien entre le passage suivant et le précédent saute aux yeux ; c'est l'idée de ce soupir commun à la nature et à l'humanité rachetée. Les hommes, déjà animés du souffle de Dieu, partagent l'aspiration douloureuse de la création. — Les trois et même quatre leçons que présentent les documents, ont au fond le même sens. Le *Vatic.* omet entièrement le ἡμεῖς, *nous* ; les autres alex. et les byz. le placent au milieu du verset ; les gréco-lat. au commencement. Il me paraît que ce pronom est indispensable pour accentuer le contraste entre les fidèles et la nature. Et s'il n'était pas authentique, d'où serait-il venu dans les trois autres textes ? Nous écartons donc la leçon de B ; et, de plus, celle des gréco-latins, qui, en plaçant le pronom *nous-mêmes* au commencement de la phrase, après les mots : *non seulement, mais*, efface l'énergique réaffirmation que renferment ces mots placés au milieu de la phrase : « *Nous aussi... , nous-mêmes aussi...* » Les deux autres leçons ne diffèrent que d'une manière insignifiante par la position donnée à ἡμεῖς, *nous*, soit devant καὶ αὐτοί (alex.), soit entre ces deux mots (byz.). Il me paraît probable que ce sont les alex. qui ont déplacé le ἡμεῖς pour le rapprocher du participe ἔχοντες. C'est par ces raisons que nous avons traduit d'après le T. R. — Plusieurs interprètes ont cru qu'en disant d'abord *nous-mêmes*, puis en ajoutant *nous-mêmes aussi*, l'apôtre voulait parler de deux sujets différents ; par ex. des *chrétiens* et des *apôtres* (Mél.), ou des *chrétiens*

<sup>a</sup>DEFG It. lisent ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ au lieu de ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ.

<sup>b</sup>Quatre leçons principales : 1. T. R. avec KLP et Mnn. : ἔχοντες καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ — 2. NAC : ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ — 3. DFG : ἔχοντες αὐτοὶ — 4. B : ἔχοντες καὶ αὐτοὶ, variantes qui avec la précédente nous conduisent aux quatre formes (principales) suivantes :

- Byz. : ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ... ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ...
- Gréco-lat. : ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ... ἔχοντες, αὐτοὶ...
- Alex. (moins B) : ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ...
- B : ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ... ἔχοντες, καὶ αὐτοὶ.

<sup>c</sup>DFG It. omettent υιοθεσίαν (*l'adoption*).

et de *Paul* lui-même (*Reiche*). Mais, dans ce cas, l'article οἱ devant le participe ἔχοντες ; serait indispensable ; et quel pourrait être le but d'une pareille distinction dans le contexte ? — Le rapport, logique entre le participe ἔχοντες, *ayant, possédant*, et le verbe στενάζομεν *nous soupirons*, est évidemment celui d'une opposition ; il y a contradiction apparente entre ce gémissent des fidèles et leur qualité d'enfants de Dieu, possédant déjà l'Esprit. Il faut donc le rendre par la conjonction *quoique*. « Quoique possédant déjà, nous gémissons encore (*ipsi nos habentes*). » *Weiss*, qui trouve dans ce morceau une preuve de la *certitude* de la gloire à venir, explique au contraire cette relation par un *parce que* : Parce que nous avons reçu l'Esprit, nous trouvons dans ce fait la garantie de la gloire prochaine. Mais l'expression : « *nous-mêmes* aussi nous soupirons, » indique bien plus naturellement un contraste avec ce qui suit : « Nous, non seulement la nature, mais *nous-mêmes*, privilégiés, comme nous le sommes, par l'habitation de l'Esprit en nous, nous soupirons *néanmoins* aussi. » — L'expression : *les prémices de l'Esprit*, est si claire, que l'on comprend à peine qu'elle ait pu donner lieu à contestation. Comment est-il venu à l'esprit de commentateurs, tels que *de Wette, Olshausen, Meyer*, de la rapporter spécialement à l'Esprit accordé aux *apôtres* et aux *premiers* croyants, en opposant ce don primitif à l'Esprit accordé postérieurement aux autres fidèles ? Quelle importance peut avoir cette différence pour la vie spirituelle, et, où trouver une trace d'une pareille distinction dans le N. T. ? On pourrait plutôt voir dans ce mot de *prémices* (avec *Chrys., Calv., Thol., Philip., Bonnet*) une allusion à ce fait que les chrétiens ne reçoivent *ici-bas* qu'une effusion imparfaite encore de l'Esprit, tandis que là-haut ils recevront toute la plénitude. Dans ce sens le génitif serait le complément de l'objet : les prémices, c'est-à-dire les avant-goûts, les premiers *afflatus* de l'Esprit. Mais dans ce contexte l'apôtre n'oppose nullement un état spirituel imparfait à un état spirituel supérieur ; il oppose un état intérieur déjà renouvelé et sanctifié à un état extérieur qui n'a point encore participé au renouvellement messianique. C'est ce qui ressort clairement des derniers mots : *attendant la délivrance*

de notre corps. Le génitif est donc le complément de qualité ou d'apposition : « les prémices consistant dans l'Esprit lui-même. » Ce sens résulte d'ailleurs de la comparaison attentive de 2Cor.1.22 et de Eph.1.14. L'apôtre veut dire : « Nous-mêmes qui, par la possession de l'Esprit, sommes déjà entrés intérieurement dans l'ordre de choses nouveau, nous soupirons cependant encore, parce qu'il y a une partie de notre être, l'homme extérieur, qui ne jouit pas encore de ce privilège. » Hofmann applique le régime *en nous-mêmes* au participe ἔχοντες : nous qui possédons en nous-mêmes. Mais n'est-il pas inutile de dire que l'on possède le Saint-Esprit intérieurement ? Ce régime est au contraire très significatif si on le rapporte, comme cela est grammaticalement naturel, au verbe nous soupirons : « Nous gémissons bien souvent intérieurement, lors même que les autres ne s'en doutent pas et qu'ils nous entendent parler du salut comme d'un fait déjà accompli. » Au-dedans de lui le fidèle sent douloureusement le désaccord qui règne encore en lui entre le fils de Dieu et l'enfant de la poudre ; et voilà ce qui produit en lui continuellement ce soupir d'attente. Il espère ce que Paul appelle ici l'adoption, mot expliqué par cette apposition : la délivrance de notre corps. Sans doute, notre adoption est accomplie en droit (Gal.4.6). Elle l'est même en fait sous le rapport spirituel ; car nous possédons l'Esprit de notre Père (v. 14-16). Mais l'état de fils de Dieu ne sera pleinement réalisé en nous que lorsqu'à la sainteté du dedans viendra s'ajouter l'éclat extérieur, la beauté du corps glorifié. A peine est-il besoin de dire que par l'expression : la délivrance de notre corps, Paul ne veut pas dire que nous devons être délivrés de notre corps (Reuss, Oltram.). Il serait anti-biblique de dire que le croyant aspire à n'avoir plus de corps ; il aspire à posséder un corps nouveau, semblable à celui de Christ ressuscité ; comp. Philip.3.21. Le complément du corps est donc le génitif du sujet : c'est le corps lui-même qui doit être délivré des misères de sa condition présente. On voit par 2Cor.5.4 que Paul désirait non d'être dépouillé, mais d'être revêtu par-dessus, c'est-à-dire de recevoir son corps glorifié, par la puissance duquel devait être absorbé ce qu'il y avait en lui de mortel. Par cette transformation extérieure vien-

dra s'ajouter à la conscience et à la dignité filiales, que nous possédons déjà, l'état glorieux de fils de Dieu ; comp. ce que Paul dit de Jésus lui-même 1.3-4. — Les versets suivants continuent à justifier le στενάζομεν, nous soupirons, du v. 23. Quoique fait, notre salut n'est pas accompli.

**8.24 Car c'est en espérance que nous avons été sauvés ; or, l'espérance vue n'est plus espérance ; car ce que l'on voit, pourquoi l'espérerait-on encore<sup>a</sup> ? 25 Mais, si nous espérons ce que nous ne voyons pas, c'est avec persévérance que nous l'attendons.**

Le régime τῇ ἐλπίδι, en espérance, a évidemment l'accent. C'est, comme dit Bengel, un *dativus modi* qui signifie : « sous la forme de l'espérance. » Si notre salut est fait (ἐσώθημεν, nous avons été sauvés), nous ne le possédons encore que sous la forme d'une grande espérance. Sans cette espérance rien n'aurait été réellement fait (1Cor.15.19). Il ne faut donc point identifier, comme le font Chrys., de Wette, Rück., l'espérance avec la foi et retrouver ici l'idée du salut par la foi. Aux yeux de Paul l'espérance était l'un des éléments constitutifs de la vie chrétienne, aussi distinct de la foi que l'amour lui-même (1Cor.13.13). Déjà dans le temps apostolique nous trouvons des gens qui, enivrés d'un faux spiritualisme, prétendaient que le salut ne concernait que la nature supérieure de l'homme et qui abandonnaient le corps à la destruction éternelle ; ainsi ces chrétiens de Corinthe qui niaient la résurrection du corps (1Cor.15) et ces docteurs d'Asie-Mineure qui prétendaient que la résurrection était déjà arrivée (2Tim.2.18), probablement parce qu'ils la confondaient avec la régénération morale. Y avait-il de pareilles gens à Rome ? Paul doit avoir eu quelque raison d'insister, comme il le fait ici, sur le couronnement extérieur et futur de l'édifice du salut.

Le sens des deux dernières propositions du v. 24 est clair : L'espérance implique la non possession. Dans l'expression : *l'espérance vue*, le terme *es-*

---

<sup>a</sup>T. R., avec A G K L P, lit : τὶ καὶ (pourquoi encore), devant ἐλπίζει ; D F G It. Syr. : τὶ (sans καὶ) ; N omet τὶ ; B omet τὶ καὶ. — N A lisent : ὑπομένει (attend), au lieu de ἐλπίζει (espère).

*pérance* est pris pour *l'objet espéré*, comme cela arrive souvent, *Col.1.5*, par ex. Dans les mots suivants, ce mot reprend son sens subjectif. La dernière proposition a été amendée de toute sorte de manières par les copistes. Nous avons rendu dans la traduction le T. R. que *Weiss* accepte également. Le *καί*, *aussi*, *encore*, renferme l'idée de l'inutilité de l'espérance, quand une fois la vue est là. Le texte gréco-lat. offre le même sens un peu affaibli par l'omission du *καί*. De même le *Vatic.* malgré le retranchement du *τί καὶ* : « ce qu'il voit, qui l'espère ? » *Volkmar, Westcott et Hort* préfèrent cette leçon qui est pourtant bien dure. Celle du *Sinait* signifie : « Ce que qu'il voit, il l'attend aussi. » — Par le fait constaté ici que l'espérance est un des éléments essentiels de la vie chrétienne, l'apôtre ne veut évidemment pas prouver, comme le croit *Weiss*, que nous pouvons compter certainement sur la gloire prochaine, — le raisonnement serait peu solide, — mais bien que nous ne la possédons pas encore.

Verset 25. Le *δέ* est adversatif : « mais si, au lieu de voir, nous espérons. » — L'accent est sur le mot *δι' ὑπομονῆς*, *avec persévérance*. Dans l'obligation où nous sommes encore d'espérer sans voir, c'est à force de persévérer que nous demeurons dans l'attente. D'après son sens étymologique, le mot *ὑπομένειν* signifie : tenir bon sous le fardeau. Il faut savoir endurer pour ne pas laisser fléchir sous le fardeau des souffrances présentes ces mains que l'on étend vers l'avenir espéré. Nous sommes donc encore loin de la situation normale.

**8.26 Et même aussi l'Esprit soutient notre faiblesse<sup>a</sup> ; car nous ne savons pas ce que nous devons demander<sup>b</sup> pour prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède<sup>c</sup> par des soupirs inexprimables. 27 Mais Celui qui sonde les cœurs sait quelle est l'aspiration de l'Esprit, parce que**

<sup>a</sup>T. R. lit avec K L P : *ταῖς ἀσθενείαις* ; (*nos faiblesses*) ; *ℵ A B C D F G Syr<sup>sch</sup>* lisent : *τῆ ἀσθενείᾳ* (*notre faiblesse*), mot auquel F G ajoutent : *τῆς δεησεως* (*de prière*).

<sup>b</sup>T. R. lit avec *ℵ A B C* : *προσευξόμεθα* (*nous devons demander*) ; *D K L P* lisent *προσευχομεθα* (*nous demanderons*) ; et F G : *προσευχομεθα* (*nous demandons*).

<sup>c</sup>*ℵ A B D F G* omettent les mots *ὑπερ ἡμῶν* (*pour nous*).

### **c'est selon Dieu qu'il intercède pour les saints.**

L'apôtre avait passé du soupir de la nature à celui des enfants de Dieu ; il s'élève maintenant à un soupir plus sublime encore, à celui du Saint-Esprit lui-même. Cette gradation est si manifeste que l'on ne comprend pas qu'elle ait pu rester inaperçue de tant d'interprètes ; voir par ex. *Meyer* et *Reuss* qui expliquent ainsi la transition de 25 à 26 : « L'espérance nous soutient, et, si elle nous manque, nous avons l'Esprit. » On ne saurait plus complètement manquer la pensée de l'apôtre, — Il faut remarquer la différence significative entre cette seconde transition et la précédente. En passant du soupir de la nature à celui des fidèles, Paul disait : *non seulement... mais aussi*. Maintenant il dit simplement : *et de même aussi*. Il n'y a plus ici de contraste indiqué, comme au v. 23 ; le soupir de l'Esprit est homogène à celui des fidèles (*de même*), quoiqu'il en soit distinct (*aussi*). — Si on lisait avec les byz. le pluriel ταῖς ἀσθενείαις, *nos faiblesses*, ce mot désignerait toutes les infirmités physiques et morales des fidèles. Mais une idée aussi générale n'aurait pas d'à-propos dans le contexte. Il faut donc préférer la leçon alex. : τῆ ἀσθενείᾳ, *notre faiblesse*. Cette expression se rapporte à l'état de défaillance dont le fidèle se sent parfois atteint sous le poids des souffrances actuelles ; c'est comme un déficit qui se produit dans son ὑπομονή, cette *constance* dont parlait le verset précédent. *Bengel*, *Weiss*, etc., pensent plutôt à la faiblesse dans la prière ; c'est de cette même pensée qu'est provenue la leçon de F G. L'infirmité dans la prière rentre sans doute dans la faiblesse générale dont parle l'apôtre, mais elle ne la constitue pas tout entière. Le verbe ἀντιλαμβάνεσθαι, *soutenir, venir en aide*, est un de ces beaux mots que compose si aisément la langue grecque : λαμβάνεσθαι (le moyen), *prendre sur soi un fardeau* ; ὑν, *avec quelqu'un* ; ἀντί, *à sa place* ; ainsi : partager un fardeau avec quelqu'un dans le but de le soulager ; comp. *Luc.10.40*. Ce verbe est suivi d'un régime personnel ; c'est ce qui nous engage à prendre le substantif abstrait : *notre faiblesse*, dans le sens de : *nous faibles* (ἡμῶν ἀσθένεσιν). L'Esprit nous soutient au moment où,

prêts à défaillir, nous ne savons plus comment prier. — Avant de décrire cette assistance, l'apôtre fait ressortir le symptôme le plus douloureux de ces états de défaillance. La tribulation est telle qu'en voulant prier nous ne discernons plus nous-mêmes quel serait le bien capable d'apaiser la tourmente de notre cœur. Nous n'avons plus de remède à proposer. Le mot τó est article par rapport à toute la proposition suivante prise substantivement : « *Le : ce que nous devons demander.* » Les mots : *comme il faut*, ne se rapportent pas à la *manière* de prier (il y aurait καθώς ;), mais à l'*objet* de la prière : ce qu'il nous faudrait dans le moment donné. Jésus lui-même s'est trouvé une fois dans cette situation d'âme : « Maintenant mon âme est troublée, » dit-il [Jean.12.27](#), « et que dirai-je : Père, délivre-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela même que je suis venu jusqu'à cette heure. » Après cet instant de trouble et d'hésitation, sa pensée se fixe et sa demande se formule : « Père, glorifie ton nom ! » Comp. une situation analogue chez Paul, [2Cor.12.7-9](#). — Dans ces situations extrêmes un soutien s'offre tout à coup : le fidèle sent passer dans son cœur et s'élever à Dieu un soupir qui n'est pas le sien, qui procède d'un être supérieur à lui, *l'Esprit*. Ce mot ne peut désigner ici que l'Esprit saint lui-même (v. 16-23), et non, comme le veut *Oltramare*, « le sentiment de confiance filiale » qui anime le chrétien. C'est précisément ce sentiment qu'il n'éprouve plus lui-même à ce moment-là. Le verbe ὑπερευτυχάειν est de nouveau un terme composé de trois mots : τυγχάειν, *se trouver, se rencontrer* avec quelqu'un ; ἐν, *en* un lieu convenu ; ὑπέρ, *en faveur de*, c'est-à-dire pour parler *en faveur*, d'un autre. Le régime ὑπὲρ ἡμῶν, *pour nous*, dans le texte byz., doit être retranché d'après les deux autres familles. — Comment nous représenter cette *intercession* de l'Esprit ? Elle ne s'accomplit pas dans le sanctuaire céleste, comme celle du Christ glorifié ([Hébr.7.25](#)). Elle a pour théâtre le propre cœur du fidèle. Le terme même de *soupir* le dit déjà, et l'expression : « le Dieu *qui sonde les cœurs* » (v. 27), le confirme. — On peut expliquer de trois manières l'épithète ἀλάλητος que nous avons traduite par *inexprimable* :

1. *Bèze* et *Grotius* lui ont donné le sens de *muet*, c'est-à-dire purement,



intérieur et spirituel. Mais à quoi servirait ici cette détermination ?

2. D'autres entendent *informulable* ; c'est le sens de notre traduction : c'est-à-dire que l'intelligence ne peut en sonder complètement ni l'objet, ni la profondeur ; et que par conséquent elle ne peut pas non plus le formuler en paroles distinctes.
3. Seulement, nous aurions préféré traduire, si la langue le permettait, par le mot *informulé* ou *inexprimé*. Celui que l'Esprit soutient de cette manière, sent, que nulle parole intérieurement formulée n'exprime distinctement à Dieu le bien infini après lequel il soupire. Ce fait prouve que cette aspiration est produite en lui par l'Esprit de Celui dont Jean a dit : « qu'il est plus grand que notre cœur » (1Jean.3.20).

Nous nous trouvons ici dans un domaine analogue à celui du  $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$   $\lambda\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ , *parler en langues*, auquel se rapporte le chap. 14 de 1 Corinthiens ; comp. v. 14 et 15 où Paul dit : « Quand je prie en langue, mon *esprit* ( $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ ) prie bien, mais mon intelligence ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) reste stérile. » L'intelligence ne domine plus et même ne peut suivre l'élan du cœur qui, sous l'action de l'Esprit, saint, se plonge dans les profondeurs divines. Et ainsi, au moment où le fidèle sent l'espérance prête à succomber chez lui, un soupir plus élevé, plus saint, plus intense que tout ce qui peut sortir même de son cœur renouvelé, passe en lui, venant d'en haut comme un souffle rafraîchissant, et relève ce pauvre cœur abattu<sup>a</sup>.

Verset 27. Le  $\delta\acute{\epsilon}$ , *mais*, oppose le savoir de Dieu qui pénètre parfaitement l'objet de ce soupir, à l'inintelligence du cœur au travers duquel il passe. Dieu est appelé souvent dans l'A. T. le  $\kappa\alpha\rho\delta\iota\omicron\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\tau\eta\varsigma$  le scrutateur des cœurs. Ce bien, auquel aspire l'Esprit dans le cœur du fidèle, Dieu en sonde la nature ; il en discerne la sublime réalité. Pourquoi ? C'est ce que dit la seconde partie du verset : parce que l'objet de ce soupir est le bien parfait que Dieu lui-même nous a destiné. Le soupir de l'Esprit est

---

<sup>a</sup>M. Renan (*Saint Paul*, p. 469) voit dans ces soupirs de la l'Esprit « des gémissements indistincts et inarticulés. » comme si le mot  $\acute{\alpha}\lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\tau\omicron\iota\varsigma$  ; désignait un puéril balbutiement physique. Serait-ce donc là ce que Paul appelle un  $\varphi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\mu\alpha$  τοῦ πνεύματος, v. 27 ?

κατὰ θεόν, *selon Dieu*, conforme au dessein divin qu'il s'agit de réaliser en nous. S'il en est ainsi, comment Dieu ne comprendrait-il pas un tel soupir ? L'Esprit le puise dans le plan même de Dieu qu'il sonde jusqu'au fond (1Cor.2.10). Grot., Mey., Oltram., Hofm. et d'autres prennent ὅτι dans le sens de *que*, et non de *parce que*. Cette proposition serait ainsi l'objet de οἶδεν et parallèle à τί τὸ φρόνημα. Mais peut-on concevoir une pensée plus oiseuse que celle-ci : Dieu sait que l'Esprit intercède pour les saints ! Ce savoir de Dieu a-t-il besoin d'être affirmé ? Le sens *de parce que* rend bien compte de la position accentuée de κατὰ θεόν, *selon Dieu*, Si Dieu connaît le sens de cette prière, c'est que c'est *selon lui* qu'elle a lieu. — Les derniers mots : ὑπὲρ ἁγίων, littéralement pour *des saints*, sont importants : Ce sont des êtres précieux comme instruments consacrés à l'accomplissement de la pensée divine ; comment Dieu ne s'intéresserait-il pas à l'achèvement de leur salut ? — Dans les mots : *selon Dieu et pour des saints*, s'annonce déjà la pensée du passage suivant, celle d'un plan conçu à l'avance que Dieu travaille à réaliser en la personne des élus. C'est à ce but que tend le soupir et l'activité de l'Esprit.

Quelle démonstration de l'inexprimable malaise qui pèse encore sur la création et de l'imperfection où elle demeure, même après la venue du Christ et la rédemption spirituelle accomplie ! La nature tout entière en a le sentiment confus, et de son sein s'élève une plainte continue réclamant du ciel un renouvellement. Les rachetés eux-mêmes ne sont pas exempts de ce soupir et attendent leur propre rénovation, qui sera le signal de la restauration universelle ; et l'Esprit, enfin, qui est au fait des plans de Dieu *pour notre gloire* (1Cor.2.7), et qui contemple l'idéal que nous ne faisons qu'entrevoir, en réclame avec ardeur la réalisation. Ainsi est épuisée la première des deux idées qui président à ce morceau, celle du συμπάσχειν, *souffrir avec Christ*. L'apôtre passe maintenant à la seconde, celle du συνδοξασθῆναι, *être glorifié avec lui*. L'idée de la victoire sur les souffrances par l'attente persévérante (εἴπερ, *si réellement*), est le lien qui les unit.

## Versets 28 à 30.

**8.28 Mais nous savons que pour ceux qui aiment Dieu toutes choses concourent<sup>a</sup> en bien, pour eux qui sont les appelés selon le dessein formé à l'avance ;**

Nous avons montré la grave erreur des interprètes qui font du  $\delta\acute{\epsilon}$  une simple particule de transition : *or*, et qui disent : troisième, quatrième motif d'encouragement. Le  $\delta\acute{\epsilon}$  est fortement adversatif : Au soupir universel qui est l'expression de l'état de malaise universel ou, comme a dit Paul (v. 18), *des souffrances du temps présent*, ce *mais* oppose la certitude que possède le fidèle du terme glorieux arrêté d'avance, auquel doit, aboutir ce douloureux état de choses qui dure encore. Ce but que Dieu s'est proposé est le point lumineux sur lequel les fidèles souffrants tiennent leurs regards fixés et dont l'éclat tempère les obscurités du chemin : « *Nous soupirons... mais nous savons...* » *Weiss* objecte contre ce sens que pour exprimer une aussi forte opposition il faudrait  $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$  non un simple  $\delta\acute{\epsilon}$ . Il suffit, pour réfuter cette objection, du  $\delta\acute{\epsilon}$  3.21 qui oppose la seconde section de la première partie de l'épître (la justification universelle, 3.21 à 5.11) à la première (1.18 à 3.20) ; c'est là une opposition bien plus considérable que celle dont il s'agit ici. Un  $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$  indiquerait au contraire une antithèse plus spéciale. — Cette opposition est en même temps un progrès, une gradation énergique dans la pensée générale de ce morceau : « Oui, nous souffrons, cela est vrai ; mais en même temps (*d'e*) nous savons... »<sup>b</sup> L'opposition indiquée par *Schlatter* se rapproche de celle que nous venons de formuler : Le soupir commun s'élève vers le ciel ; mais nous savons que le décret divin en descend pour

<sup>a</sup>A H lisent  $\sigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$  ; (*Dieu*) après  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota$ .

<sup>b</sup>Je ne puis comprendre comment *Weiss*, *Gess*, *Luthardt* peuvent méconnaître, comme ils le font, le vrai sens de cet admirable contexte. Le second va jusqu'à trouver dans le v. 27 (le soupir de l'Esprit) une preuve de la grandeur de la gloire future en raison de l'honneur accordé aux chrétiens d'être les organes de l'Esprit qui daigne prier au-dedans d'eux. Indépendamment de ce malentendu, cette belle remarque du même auteur n'en reste pas moins vraie et digne d'être citée : « Ce qu'il y a de plus étonnant, ce n'est pas que cet Esprit prie pour nous, mais qu'il consente à faire de notre cœur l'organe de son propre soupir. »

y répondre. Seulement cette antithèse entre le soupir d'en bas et le décret d'en haut me paraît appartenir plutôt à l'esprit du commentateur qu'à la pensée de l'apôtre.

Le régime : *pour ceux qui aiment Dieu*, est placé en tête, comme désignant la qualité morale à laquelle est attaché le privilège indiqué ici. Toutefois une chose peut étonner : c'est que ce titre donné aux croyants ne paraît motivé par rien dans ce qui précède. L'épithète de ἅγιοι, *saints*, dans le verset précédent, ne l'explique pas suffisamment. Je pense que ce qui l'amène sous la plume de l'apôtre, c'est l'idée du soupir des fidèles et de celui de l'Esprit en eux. Le fond de cette aspiration intense ne peut être en effet que l'amour pour Dieu, le désir de l'accomplissement de sa volonté salutaire. Cet amour est en réalité le côté humain du φρόνημα τοῦ πνεύματος, de *l'aspiration de l'Esprit* (v. 27). — Le mot πάντα, *toutes choses*, comprend tout ce qui nous survient ici-bas, même ce qu'il y a de plus pénible dans les misères du temps présent, mais non nos péchés ; car cette idée ne serait pas en harmonie avec le terme : *ceux qui aiment Dieu*. D'après la leçon du *Vatic.* et de l'*Alexandr.* qui donne ὁ θεός, *Dieu*, pour sujet à συνεργεῖν, le mot πάντα serait ou l'objet ou un déterminatif de ce verbe. Dans le premier cas il faudrait prendre ici συνεργεῖν dans le sens factitif (faire concourir), sens dont on ne peut citer un seul exemple. Dans le second ce serait de Dieu lui-même qu'il serait dit qu'il *concourt*, « en se servant de toutes choses, » au résultat voulu. Mais à qui se rapporterait le σύν, *avec*, dans συνεργεῖν ? Au fidèle lui-même ? Dire que Dieu concourt avec le fidèle serait une manière de s'exprimer très insolite. Cette leçon doit certainement être écartée. — Le σύν ne peut se rapporter qu'à la coopération commune de toutes les choses qui constituent les πάντα ou bien à celle du fidèle avec ces πάντα. Ce dernier sens est bien développé par *Philippi*. Le régime εἰς ἀγαθόν, *en bien*, n'a pas dans la pensée de l'apôtre le sens banal qu'on lui donne fréquemment. Le mot *bien* a une application déterminée par le contexte ; c'est l'accomplissement du plan divin, c'est-à-dire de la

destination que Dieu a assignée aux croyants et que l'apôtre va développer dans les versets suivants. Une fois que le cœur s'est livré au courant de l'amour de Dieu, toutes choses doivent contribuer à le rapprocher de ce terme glorieux.

Les derniers mots : *pour ceux qui sont appelés selon le dessein arrêté à l'avance*, présentent sous un jour nouveau les individus désignés d'abord par l'expression : « ceux qui aiment Dieu. » Cette forme nouvelle sert à les qualifier comme ceux au bien desquels toutes choses doivent en effet concourir. S'il en est ainsi, c'est que leur salut, la réalisation de leur destination, n'est pas simplement un heureux accident dû au cours de leur existence terrestre ; c'est le résultat d'un plan préconçu, à l'accomplissement duquel doivent par conséquent contribuer toutes les circonstances qui forment le tissu de leur existence subordonnée à ce but. Le terme de *πρόθεσις*, *dessein arrêté à l'avance*, est employé par Paul dans un sens plus ou moins étendu ; *2Tim.1.9*, il est appliqué au décret du salut par grâce, sans les œuvres ; *Eph.1.11*, il désigne l'élection d'Israël ; *Rom.3.24*, l'objet du verbe *προτιθέναι* est le sacrifice expiatoire de Christ comme moyen de salut fixé à l'avance. Le sens le plus général de ce mot se trouve dans les passages *Eph.1.3-10* (v. 9) et *Eph.3.11*, où il désigne le décret de l'adoption des croyants, Juifs et païens, comme datant d'avant les siècles, fondé en Christ, et procédant uniquement du bon plaisir de la volonté divine. *Beck* résume le sens très riche de cette expression en ces termes : « la divine prédétermination de la marche de l'univers en vue de Christ comme but final. » Les Pères grecs, puis *Pélage* et quelques modernes ont donné ici à *πρόθεσις* le sens de *bonne volonté*, pour désigner la bonne volonté *humaine* ; comp. *Act.11.23*. Mais dans ce dernier passage le sens du mot est clairement déterminé par le complément *τῆς καρδίας*, *du cœur*, et par le contexte ; ici rien de semblable. Il est impossible de supposer que Paul ait voulu dire que l'appel de la miséricorde divine ait été motivé par la bonne volonté des hommes pécheurs. – *Weiss* et *Otto* pensent que le *πρό*, *avant*, dans ce mot *πρόθεσις*,

ne signifie point : avant les siècles, dès l'éternité ; selon eux, il renfermerait uniquement l'idée d'une décision prise par Dieu « avant le moment de l'appel, » mais dans le temps. S'il en était ainsi et que le dessein d'appeler ou de ne pas appeler tel ou tel eût été formé seulement dans le temps présent, il faudrait naturellement placer cette résolution divine dans le cours de l'histoire de la l'individu et entendre la *πρόθεσις* dans ce sens : que Dieu discernant l'état moral des individus prévoit leur disposition à accepter le salut dont les conditions ont été fixées à l'avance, et que c'est là ce qui l'engage à leur faire adresser l'appel par la prédication évangélique. Il résulterait de là que la vraie explication du *τοῖς ἀγαπῶσιν*, *ceux qui aiment Dieu*, est celle-ci : ceux qui aspirent au salut, qui éprouvent la soif de Dieu, telle qu'elle peut se trouver chez celui qui n'est pas encore croyant. Ainsi Dieu, avant de former son dessein d'appel à l'égard des individus, aurait à faire chaque fois un calcul de probabilité relativement aux chances d'acceptation, d'après ce qu'il connaît des prédispositions morales de chacun. Mais, d'abord, il faudrait conclure de là qu'il se trompe bien souvent ; car à combien de milliers d'individus l'appel n'est-il pas inutilement adressé ! Puis il serait difficile aux deux savants susnommés de citer dans le N. T. un seul exemple en faveur du sens si étonnamment atténué qu'ils donnent ici à l'expression *ἀγαπᾶν τὸν θεόν*, *aimer Dieu*. Et quelle serait l'importance du *πρό* dans les verbes « préconnaître » et « prédestiner » du v. 29, s'il ne se rapportait qu'aux quelques jours ou aux quelques années qui séparerait le moment où Dieu perçoit la prédisposition morale et décide l'appel, de celui où il réalise cet appel ? Enfin il reste à savoir — c'est ce qui importe dans le contexte — comment Dieu aurait pu tracer un plan général de l'histoire en ne se fondant que sur des données qui arriveraient successivement à sa connaissance et dont le résultat espéré, la liberté humaine supposée, pourrait se trouver démenti à chaque instant par l'événement. Ce n'est pas ainsi que l'apôtre se représente Dieu, formant son plan, d'après les passages précédemment cités (comp. 16.25 : « le mystère tenu secret dès les temps éternels ; » 1Cor.2.7 : « la sagesse cachée que Dieu avait

décrétée *avant* les siècles ; Eph.1.4 : « selon qu'il nous avait élus *avant* la fondation du monde ; » Eph.3.9 : « le mystère caché depuis les siècles. ») On voit clairement par ces passages 1° quel est le sens que Paul attachait au πρό, *avant*, dans la composition du mot πρόθεσις ; 2° que ce terme comprenait, dans sa pensée, non seulement la fixation des *condition* dont Dieu voulait faire dépendre la participation au salut (*Weiss*) mais aussi la connaissance des *individus* qui rempliraient ces conditions et qui seraient ainsi conduits jusqu'à la réalisation complète du plan divin à leur égard (v. 29).

Quant au sens du mot οἱ κλητοί, *les appelés*, tout le monde est d'accord sur ce point : qu'il s'agit de l'appel au salut par la prédication évangélique. Mais les uns, comme *Oltramare*, prétendent qu'il faut se borner à ce fait extérieur de la vocation par la parole, qui ne garantit nullement l'acceptation de la part de l'homme, tandis que les autres, comme *Weiss*, rattachent à l'appel extérieur une action intérieure de la grâce qui en garantit l'acceptation. A ce dernier point de vue, vocation et élection sont deux idées inséparables. La première explication me paraît inadmissible, parce qu'il est moralement impossible que, si l'Esprit de Dieu peut avoir une action sur le cœur de l'homme, comme Paul l'admet certainement, cette action ne s'exerce pas en quelque manière au moment le plus décisif de la vie de l'individu, celui où l'appel au salut retentit à son oreille. L'appel divin, s'il est sérieux de la part de Dieu, ne saurait être purement extérieur ; ou bien faudrait-il avoir le courage de parler avec les prédestinés d'appels de Dieu qui sont *sérieux* et d'autres qui ne le sont pas ? D'autre part le sens de *Weiss* ne me paraît pas non plus admissible. Faudrait-il donc refuser le titre d'*appelés* à tous ceux qui, tout en entendant la prédication de l'Évangile, ne l'acceptent pas réellement ? Dans quelle catégorie placer de telles personnes ? Et comment Jésus parlerait-il de nombreux *appelés* qui ne sont point *élus* (Matth.22.14) ? Que seraient ces chrétiens de nom qu'il représente sous l'image de l'homme qui, sur l'invitation du Maître, a consenti à entrer dans la salle du festin, mais sans avoir revêtu l'habit de nocé ? Il

faut bien conclure de là que tout appel, quoique accompagné de l'action de l'Esprit, n'est pas nécessairement efficace. La liberté humaine est une réalité ; elle peut frapper de stérilité la vocation extérieure et intérieure la plus sérieuse de la part de Dieu. Une autre question est sans doute celle de savoir si en disant : *les appelés selon le dessein préconçu*, Paul a voulu opposer ces appelés à d'autres qui seraient appelés, mais non d'après le dessein ; ou bien au contraire s'il les qualifie ainsi uniquement en opposition à ceux qui ne sont pas appelés du tout. Cette seconde alternative nous ramènerait au sens de Weiss, d'après lequel tout appelé est nécessairement élu ; sens que nous avons reconnu faux. Le premier sens me paraît donc seul pouvoir être admis. L'expression de l'apôtre implique réellement une opposition tacite entre des hommes qui sont appelés d'après le dessein, et d'autres qui sont appelés en dehors du dessein. Il faut bien l'admettre, si tout appelé n'est pas élu et si Dieu connaît ceux qui seuls accepteront l'appel (v. 29). Dieu appelle sérieusement (extérieurement et intérieurement) même les hommes dont il sait qu'ils ne se convertiront pas. L'expérience ne nous le démontre-t-elle pas tous les jours ? L'histoire religieuse de l'humanité n'est une réalité qu'à ce prix (voir plus bas, ⇒). Sans doute les apôtres, en s'adressant dans leurs épîtres à des croyants, emploient le terme de *κλητοί*, *appelés*, en y attachant toujours la notion de l'appel *accepté*. Cela est naturel puisque le fait de l'acceptation avait été la condition de leur entrée dans l'Eglise. C'est ainsi qu'un homme, voyant autour de lui ses hôtes réunis dans sa demeure, leur dirait : « Usez de tout ce que vous voyez ici, vous êtes mes *invités*, » L'idée de l'acceptation de l'invitation rentrerait tout naturellement dans l'expression d'invités. Le terme de *κλητός*, *croyant* dans les épîtres, fait ressortir le côté divin dans l'acte du salut individuel, sans que le côté humain, la foi, soit nié pour cela ; tandis que le terme de *πιστός*, *croyant*, fait ressortir le côté humain, sans que par là soit nié le côté divin. — Le participe *οὔσων*, *qui sont*, me paraît destiné à appuyer sur la réalité *actuelle* de l'état d'appelés, en opposition à son caractère idéal aussi longtemps que la vocation n'existe encore que sous la



forme de décret divin.

**8.29 parce que ceux que Dieu a préconnus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit un premier-né entre plusieurs frères.**

Le lien logique exprimé par ὅτι, *parce que*, ne peut être que celui-ci : « Si toutes choses concourent au bien des appelés selon le dessein, c'est que les appelés ont été préconnus de Dieu dès l'éternité et prédestinés par lui à la gloire éternelle. » Tout a donc été ordonné d'avance en vue d'eux et en leur faveur. L'expression : *ceux qu'il a préconnus*, met à la base de ce décret d'élection individuelle un acte de *connaissance* (*Chrys. Jér., Néand., Thol., Mey., Phil., Weiss, Luth.*). En effet le mot *connaître* n'a nullement dans l'Écriture le sens purement moral d'aimer ou de *choisir* par amour. Il suffit d'examiner les passages cités en faveur de ce sens et surtout ceux qui se rapportent au composé *pré-connaître*, pour constater que là même où les notions d'aimer et de choisir se rattachent à l'emploi de ce verbe, celle de connaissance, au sens propre du mot, est et reste toujours à la base de cet emploi (*Act.26.5 ; 2Pier.3.17 ; Rom.11.2*). Il est clair que quand l'objet de la connaissance ou de la préconnaissance divine répond aux vues de Dieu, les notions d'*aimer*, d'*approuver* (*Er., Grot., Hofm., etc.*), ou d'*élire* (*Calv., Rück., de W., Reuss, Oltram.*), par lesquelles on a expliqué ici le mot προγινώσκειν, se rattachent naturellement à ce terme, mais en vertu d'une simple relation d'idées, et non comme sens réel du mot. Il n'y aura donc rien d'arbitraire dans le décret de la volonté divine, dont Paul parle dans ce passage : car il repose sur un acte d'intelligence. C'est un décret dicté par la sagesse divine, non un pur acte d'amour. L'amour non fondé sur une connaissance ne serait pas même de l'amour ; ce ne serait qu'une simple attraction instinctive, dont l'idée est indigne de Dieu. — Sur quoi porte cette préconnaissance ? Serait-ce uniquement sur la future personnalité des élus, indépendamment de toute qualification morale de leur personne ? Cette réponse nous ramènerait à l'arbitraire du bon plaisir que Paul lui-même veut

écarter. *Weiss* pense que la qualité qui fait l'objet de la préconnaissance a été indiquée par Paul lui-même dans les mots : *ceux qui aiment Dieu* (v.28). Dieu, discernant chez certains hommes l'aspiration au salut, décide, en raison de cette prédisposition favorable, de leur faire adresser l'appel de sa grâce qui ne peut par conséquent manquer de réussir. Nous avons déjà examiné cette idée ; et je ne vois pas en quoi elle est préférable à l'idée que *Weiss* appelle « cette de la vieille dogmatique » et d'après laquelle le fait préconnu de Dieu est tout simplement *la foi*, cet acte qui, d'après toute la théologie de saint Paul, est la condition et la condition unique du salut : « quos prævidit credituros esse, » ou, si l'on préfère : ceux qu'il a prévus devoir devenir siens par la foi, c'est-à-dire par l'acceptation de sa grâce. L'antiquité de cette solution n'en démontre pas la fausseté. Nous avons déjà vu à 3.25 comment l'apôtre fait de la foi un élément intégrant de la *πρόθεσις*, du décret du salut par le sang de Christ (*ὃν προέθετο ἰλαστήριον*). N'est-il pas tout naturel que ce que Paul déclare sans cesse être la condition unique de la justification, soit aussi le fait moral que Dieu a prévu comme la condition de l'élection au salut ? tandis que l'idée d'une élection au salut fondée sur la prévision de l'amour pour Dieu de la part de l'homme est entièrement étrangère, pour ne pas dire opposée à la conception de Paul. — Ainsi donc : selon l'apôtre, Dieu a connu et par là même aimé et choisi éternellement pour être siens ceux qui croiraient ; il n'eût pas créé l'homme libre et décrété la Rédemption pour cette humanité dont il prévoyait la chute, sans être assuré d'avance de trouver en elle un certain nombre d'individus dans lesquels le dessein de son amour créateur pourrait se réaliser. — Le *οὗς*, *ceux que*, ainsi que les *οὗς*, et *τούτους* du v. 30, montrent clairement que ces croyants ont été personnellement présents à sa pensée quand il a conçu le dessein du salut et que le dessein arrêté d'avance porte sur les *personnes* qui participeront au salut, et non pas seulement sur les conditions de cette participation.

De l'acte de *préconnaissance*, Paul passe, comme à un acte complètement distinct, à celui de la *prédestination*. Quand *Reuss* dit que ces deux actes n'en sont au fond qu'un seul et même, il méconnaît trois choses :

1. le *καί*, *aussi*, par lequel Paul établit entre les deux une gradation marquée ;
2. la différence entre le verbe *προγινώσκειν*, *préconnaître*, qui est un acte d'intelligence, et le verbe *προορίζειν*, *prédéterminer*, décréter à l'avance, qui est un acte de volonté ;
3. enfin le fait que l'objet des deux actes est tout différent ; car celui du *préconnaître* est, comme nous venons de le voir, la *personne* des croyants futurs ; celui du *prédéterminer*, est, comme le montre la suite, la ressemblance finale de ces élus avec la personne du fils glorifié.

Cette dernière différence est particulièrement importante. En effet, si l'objet du décret de prédestination était la foi, ce décret devrait se formuler ainsi : « Toi, tu croiras ; toi, tu ne croiras pas. » C'est ainsi que le décret de prédestination a été formulé par toute une partie de l'Eglise. Mais il n'en est point ainsi dans la pensée de Paul. Le décret de prédestination se rapporte selon lui uniquement à la *gloire finale* des préconnus. Le sens de ce décret est donc : « Toi, préconnu comme croyant, je te conduirai certainement à la ressemblance parfaite avec ton divin frère glorifié ; par conséquent, tout ce qui surviendra dans le cours de ta vie terrestre, devra concourir à la réalisation du décret rendu éternellement en ta faveur. » Ainsi se lient étroitement et clairement les v. 29 et 30. En deux mots : l'objet de la préconnaissance est la *foi* des futurs croyants, l'objet de leur prédestination est leur *gloire* parfaite. On voit avec quelle rigueur est formulée la pensée apostolique dans ces versets. — D'après v. 29<sup>b</sup>, la gloire destinée aux croyants (celle dont parle Paul [1Cor.2.7](#)) sera de devenir les images vivantes du Christ glorifié, leur frère aîné. L'adjectif *σύμμορφον*, *conformes à*, est rattaché directement au verbe *προώρισεν* sans l'intermédiaire d'un : *pour être* ou *pour devenir* ; cette ellipse n'est pas rare ; comp. [Phil.3.21](#) (d'après

la vraie leçon). — L'apôtre ne dit pas : « conformes à son Fils, » mais : « à l'image de son Fils. » Par cette manière de s'exprimer il veut dire que Christ a réalisé en sa personne un type d'existence (εἰκῶν, *une image*) qui doit devenir le modèle de notre propre existence future. Cet état de l'Homme-Dieu que nous contemplons en sa personne est le vêtement glorieux dont il revêtira les croyants sanctifiés. C'est là aussi ce que signifiait cet « autre image : « héritiers de Dieu, *cohéritiers* de Christ » (v. 17). Comme le dit *Gess.* : « Avant les siècles le regard de Dieu a contemplé l'image du Fils éternel s'abaissant à partager la nature humaine, puis montant sur le trône comme le Dieu qui est homme et l'homme qui est Dieu. » C'est en vue de cette image à reproduire que l'humanité a été créée. Dieu a voulu avoir une famille de fils semblables à ce frère aîné, et le Fils a voulu la procurer à son Père (Eph.1.4-6). La gloire du Fils lui-même ne sera complète que quand elle resplendira dans une multitude de frères, tous semblables à Lui. Le terme de πρῶτότοκος renferme avant tout une notion de temps : Jésus est le premier qui possède la gloire, non seulement par son existence éternelle, mais encore comme homme, par sa résurrection et son ascension (Col.1.15,18). Mais la relation d'antériorité (πρῶτο) renferme celle de supériorité ; cette image, que nous devons revêtir, est la *sienne*, qu'il nous communique. Dans l'égalité même, il reste le prototype, l'original.

Et comment parviendrons-nous, nous hommes pécheurs, à cet état sublime ? Une telle œuvre ne peut se réaliser comme par un coup de baguette magique. Une transformation morale complète doit s'accomplir en nous et préparer notre glorification, car la sainteté est la condition de la gloire. C'est pourquoi Dieu, après avoir éternellement fixé le but et rendu le décret, a mis la main à l'œuvre dans le temps. Il les a contemplés au port, tous ces préconnus, avant de les lancer sur la mer de l'existence ; et, une fois lancés, *il a agi* pour eux et en eux. C'est là le contenu du v. 30. Autant le but est certain, autant la marche est sûre.

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

Voilà les actes successifs par lesquels s'exécute dans le temps l'éternel décret. Ils se placent, en quelque sorte, entre l'éternité où le décret a été rendu et l'éternité où il sera accompli. Ils procèdent de l'une et conduisent à l'autre. L'apôtre ne fait ressortir, dans ce tracé rapide de la marche de l'œuvre, que les jalons principaux de l'activité *divine* : *vocation, justification, glorification*. Cela est naturel : s'occupant ici du décret de prédestination, il ne relève que les faits qui ressortissent à la causalité divine. S'il eût voulu exposer *l'ordre du salut* dans la totalité de ses éléments *divins et humains*, il eût placé entre la vocation et la justification *la foi*, et entre la justification et la glorification *la sanctification*. C'est pour avoir méconnu sur ce point la pensée de l'apôtre que Weiss identifie ici la foi avec la vocation et renferme la sanctification dans la justification.

Le δέ, *or*, au commencement du verset, indique le passage du décret à sa réalisation. Celui qui veut la fin doit employer les moyens. Le premier moyen que Dieu met en œuvre est *l'appel*, qui, comme nous l'avons vu, désigne l'invitation extérieure par la prédication, avec la sollicitation intérieure par l'Esprit de grâce. Paul ne veut pas dire que Dieu n'adresse cet appel qu'à ceux qu'il lui a plu d'élire pour la gloire, mais il affirme que ceux dont Dieu a d'avance contemplé la foi, sont tous infailliblement appelés au jour et à l'heure les plus favorables à l'accomplissement du décret en leur personne. Ces préconnus, le πᾶν, la totalité dont parle Jésus (Jean.17.2), apparaissent successivement dans le temps pour être tous conduits de degré en degré jusqu'au terme fixé à l'avance. La série des καί, *et*, signifie qu'il y aurait de l'inconséquence en Dieu s'il en agissait autrement. — Les pronoms pluriels *ceux que...*, *les*, disent clairement qu'ils étaient tous individuellement présents à la pensée de Dieu, lorsqu'il décrétait la hauteur à laquelle il voulait les élever.

L'appel une fois accepté — et il ne peut pas ne pas l'être, puisqu'il s'agit de ceux dont Dieu a préconnu la foi — un second acte divin succède au premier : *la justification*. Chaque grâce suivante est comme impliquée dans la précédente (καί). *Grâce sur grâce*, dit [Jean.1.16](#). A ces appelés qui deviennent maintenant des acceptants, est appliquée la sentence par laquelle a été d'avance déclaré *juste* tout croyant.

Le troisième degré, *la glorification*, est lié au précédent non plus par καί, *aussi*, mais par δέ, *or*. cette légère différence indique une nuance dans la pensée. L'apôtre arrive au terme voulu, annoncé dès le v. 29 ; le δέ signifie ici : *et enfin*. C'est le sentiment de celui qui, après une course pénible et périlleuse, touche enfin au but. — Plutôt que de faire rentrer la sainteté dans la justification, comme le fait *Weiss*, on pourrait être tenté de la placer dans la glorification ; car, comme on l'a dit, la sainteté n'est que le revers de la gloire. Mais nous avons indiqué plus haut la vraie raison pour laquelle la sanctification est omise ici aussi bien que la foi. Il faut intercaler dans l'ordre du salut la foi entre l'appel et la justification, et la sainteté entre la justification et la gloire. — On ne s'étonne pas de voir indiqués par des verbes au *passé* les deux premiers de ces actes divins, puisqu'au moment où écrivait Paul, ils étaient déjà réalisés à l'égard d'une multitude d'individus qui représentaient tous les autres. Mais comment peut-il employer ce même temps passé pour désigner l'acte de la *glorification* qui est encore à venir ? Plusieurs interprètes (*Thol., Mey., Weiss, Philip.*), pensent que par ce passé Paul veut exprimer la certitude absolue du fait à venir. D'autres, comme *Reiche*, rapportent, ce passé à l'accomplissement éternel du décret dans l'entendement divin. Ou bien on applique le terme de gloire à l'adoption et aux dons du Saint-Esprit que le croyant possède déjà ici-bas (*Chrys., Hofm., etc.*). *Hodge* pense que Paul emploie le passé, comme parlant au point de vue de Dieu qui voit la fin des choses dans leur commencement. Mais, s'il est vrai que les deux aoristes précédents fussent motivés par un fait déjà accompli, ne doit-il pas en être de même de celui-ci ? Si les fidèles

ne sont pas encore glorifiés en leur propre personne, ils le sont déjà dans la personne de leur chef. « Nous sommes assis en lui dans les lieux célestes, » Eph.2.6. C'est sur le fondement de ce fait historique déjà accompli, qui est le gage certain de celui qui s'accomplira en chaque fidèle, que Paul peut prononcer son ἐδόξασε, *il a glorifié*. Quand la tête d'un corps porte une couronne, le corps tout entier est couronné.

Paul est ainsi arrivé au terme qu'il indiquait dès l'abord par les derniers mots du morceau précédent (v. 17) : « afin que nous soyons glorifiés avec lui. » Et c'est en même temps ici la clôture non seulement du développement relatif à la *glorification* (v. 18-30), mais de tout le tableau de l'œuvre du salut commencé par l'exposé de la *justification* (1.18 à 5.23), continué par celui de la *sanctification* (6.1 à 8.17), et couronné par celui de la prédestination des préconnus à *la gloire*.

Arrivé à ce faîte, la certitude de la gloire, l'apôtre s'arrête pour contempler la position faite aux croyants par cette série des actes divins, et à cette vue il éclate en un chant de triomphe, qui termine magnifiquement toute cette première partie de l'épître renfermant l'exposé du salut individuel.

*Sur la prédestination enseignée versets 28 à 30.* — En quoi consiste la prédestination divine indubitablement enseignée par l'apôtre dans ce passage ? Exclut-elle dans sa pensée le libre arbitre de l'homme, ou au contraire l'implique-t-elle ? Deux raisons nous paraissent décider la question en faveur de la seconde alternative : 1° L'apôtre met à la base du décret de prédestination un acte de prévision ou de *préconnaissance*, ce qui prouve que ce décret est déterminé par un fait quelconque qui tombe d'avance sous le regard divin. Or, peu importe que la connaissance soit éternelle, tandis que le fait, qui en est l'objet, n'a lieu que dans le temps. Il n'en résulte pas moins de cette notion de prévision que ce fait doit être considéré comme dû en quelque manière à un facteur distinct de la causalité divine, facteur qui ne peut être autre que la liberté humaine. 2° L'apôtre ne

fait point de l'acte de croire, l'objet du décret de *prédestination* proprement dit. Dans ce décret là foi est déjà supposée, et son objet est uniquement, d'après la parole de l'apôtre, la participation finale des croyants à *la gloire du Christ*. Non seulement donc, dans la pensée de saint Paul, la pleine liberté humaine dans l'acte de croire n'est pas exclue, mais elle y est même impliquée. Car elle seule motive la distinction clairement établie entre les deux actes divins de la *préconnaissance* et de la *prédestination*.

Une fois la liberté humaine dans l'acceptation du salut reconnue, en quoi consistera la *prédestination*, telle que la comprend saint Paul ? Elle renferme, croyons-nous, les trois éléments suivants :

1° Le *décret* (προορισμός), par lequel Dieu a décidé de conduire à *la ressemblance parfaite de son Fils* quiconque croira. Rien de plus conforme à sa grâce et à sa sagesse qu'un tel décret : « Tu adhères par la foi à celui que je te donne pour Sauveur ; il t'appartiendra donc tout entier, et je ne te laisserai point que je ne t'aie rendu parfaitement semblable à Lui, l'homme-Dieu. »

2° La *prévision* (πρόγνωσις), par laquelle Dieu connaît d'avance *tous les individus* qui adhéreront librement à l'invitation divine de participer à ce salut. Ce second élément est aussi nécessaire au décret du salut que le premier. Le plan de Dieu courrait risque d'échouer, si Dieu ne pouvait prévoir à l'avance d'abord la fidélité parfaite de l'Elu sur lequel repose sa réalisation, puis la foi de ceux qui croiront en cet Elu. Si le Sauveur ou les croyants venaient à manquer, il n'y aurait plus de salut. Le plan de Dieu suppose donc la *préconnaissance assurée* de l'un et des autres.

3° L'*arrangement* de toutes les circonstances de *l'histoire* dans le but de servir à la réalisation du plan conçu en faveur des préconnus. C'est cet arrangement que saint Paul fait ressortir au v. 28, quand il dit que « *toutes choses doivent concourir en bien* pour ceux qui sont appelés selon l'éternel dessein. » Quoi de plus magnifique ! Une fois croyants, nous avons beau naviguer au milieu des tempêtes sur les hautes eaux du temps présent ;



non seulement nous savons qu'aucune vague ne peut nous engloutir, mais nous sommes assurés que chacune d'elles travaille à nous rapprocher du but de la course.

Ainsi trois points :

1. Le *but* marqué par le décret ;
2. Les *individus*, personnellement préconnus, qui doivent l'atteindre ;
3. Le *chemin* par lequel ils doivent y être conduits.

Celui auquel cette prédestination-là ne suffit pas peut s'en formuler une autre ; dans notre conviction, ce ne sera plus celle de l'apôtre.

Quant à l'objection d'*Oltramare*, que, en faisant reposer la prédestination des élus au salut et à la gloire sur la prévision de leur foi, nous ramenons l'idée si contraire au sentiment de Paul d'un salut *mérité*, elle repose sur une fausse notion de la foi. Il n'y a pas de mérite à accepter une position avantageuse gratuitement offerte (voir l'appendice à la fin du chap. 9).

*Otto* prétend qu'étendre « le dessein arrêté d'avance » aux individus, c'est réduire le drame divin-humain de l'histoire au simple déploiement d'un *Fatum* surhumain. Si cette objection était fondée, c'est à l'apôtre qu'elle s'adresserait, non à l'interprète. Car nous avons vu que la relation entre le v. 28 et le v. 29 exige absolument le rapport du dessein et de la prévision divine aux individus. Mais l'objection ne porte pas, par la simple raison que les actes libres n'arrivent pas parce que Dieu les prévoit, mais qu'il les prévoit comme les *voyant* arriver ; car pour un être élevé au-dessus du temps, prévoir c'est voir ; et jamais personne n'a prétendu que la vue d'un acte pût être la cause efficiente de cet acte ; voir à la fin du chap. 9.

Que si l'on nous demande comment, malgré la connaissance qu'a Dieu à l'avance de l'inutilité de la vocation adressée à tant d'appelés, il peut cependant la leur adresser, il n'y a précisément à répondre que ceci : c'est que l'histoire est une réalité et que cette réalité, c'est le développement des êtres libres vers l'un des deux termes possibles de la liberté. L'un ou

l'autre de ces termes doit être atteint par chaque homme dans le sens du bien ou dans celui du mal. Dieu l'a voulu ainsi ; c'est là l'essence, la réalité, le sérieux de l'histoire.

## MORCEAU 20 : L'HYMNE DE L'ASSURANCE DU SALUT. (8.31-39)

Ce morceau est une conclusion (*donc*, v. 31) découlant directement de l'enseignement précédent sur la prédestination (v. 28-30); et comme cet enseignement est le couronnement de tout ce que l'apôtre avait exposé auparavant sur la justification et la sanctification des élus, il résulte de là que cette conclusion est celle de toute la portion de l'épître déjà parcourue. Elle est présentée sous la forme d'une série de questions adressées comme une sorte de défi à tous les adversaires de ce salut dont Paul proclame la certitude. Cette forme a quelque chose de triomphant ; elle nous donne l'idée de ce que signifiait dans sa bouche l'expression de ἐν θεῷ καυχᾶσθαι, *se glorifier en Dieu* (5.11).

Les v. 31 et 32 renferment une question d'un caractère tout à fait général ; les v. 33-37 énumèrent les différents genres d'adversaires qui pourraient provoquer une réponse négative ; les v. 38 et 39 sont comme le cri de victoire sur le champ de bataille abandonné par l'ennemi.

**8.31** Que dirons-nous donc à ces choses ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? **32** Lui qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas aussi avec lui toutes choses ?

La question : *Que dirons-nous donc ?* n'introduit pas ici une objection, comme ailleurs chez Paul ; elle invite les lecteurs à se rendre compte de la position qui leur est faite par les actes divins jusqu'ici exposés et à chercher un langage en rapport avec de tels bienfaits. Il ne faut pas donner aux mots *πρὸς ταῦτα*, à ces choses, le sens de *en outre*, comme le fait *Bengel* ; il eût fallu dans ce sens *πρὸς τοῦτοις*. *Πρὸς* signifie ici *par rapport à*. *Ταῦτα*, ces choses, sont la justification des croyants (ch. 1 à 5), la sanctification des justifiés (6.1 à 8.17), la glorification encore future, mais certaine, des sanctifiés (8.18-30). Par tous ces actes accomplis ou promis, Dieu s'est mis désormais de notre côté ; tous les adversaires de notre salut sont, par là rendus impuissants. « Non pas qu'il n'y en ait plus, dit *Calvin*, mais avec un tel défenseur aucun d'entre eux n'est à redouter : *Hic munis nobis est abeneus*. » Avoir Dieu pour soi, et non plus contre soi, c'est la sécurité absolue.

Verset 32. Cette assurance en Dieu, Paul la puise dans le grand acte de miséricorde accompli envers nous. L'expression ὅς γε, littéralement *qui du moins*, est usitée en grec dans le sens de : *qui assurément*. Il est permis cependant de chercher le sens plus précis de cette forme restrictive, et nous croyons qu'il est rendu par cette paraphrase : « lequel, quand il n'aurait fait que cela. » — Il y a un contraste saisissant entre l'expression *son propre Fils* et le verbe : n'a pas épargné (en quelque sorte : n'a pas ménagé). — On voit bien ici que le sens du mot *Fils* ne saurait être ramené à celui de *Roi-Messie*. Que signifierait l'expression : *son propre Messie* ? Il s'agit d'un être qui est uni à Dieu personnellement, qui participe à sa propre nature, qu'il tire en quelque sorte de ses entrailles (ἐκ τοῦ ἰδίου). Les expressions de l'apôtre reproduisent certainement, malgré le doute de *Weiss*, la parole de l'Ange de l'Éternel à Abraham, à la suite du sacrifice d'Isaac : « Parce que tu n'as pas épargné ton fils, ton unique » (Gen.22.12). Il y a eu comme une victoire de Dieu sur lui-même, quand il livrait son Bien-Aimé à cette carrière de honte et de douleur, de même qu'il y eut une victoire sans exemple remportée par Abraham sur lui-même lorsqu'il

gravissait avec Isaac la montagne du sacrifice. Il *l'a livré* à tout ce que les hommes voudraient faire de lui et à tout ce que la justice divine exigerait de la lui (3.25). Les mots : *pour nous tous*, pourraient comprendre la totalité des humains. Mais le *nous* doit sans doute avoir le même sens que celui du v. 31, tous les croyants ; cette totalité, est opposée à *l'unique* que Dieu a livré pour les sauver : « Un seul pour tous, » 2Cor.5.15. — Comme *tous* étaient l'objet de ce sacrifice, *toutes choses* aussi sont comprises d'avance dans ce don. Le mot τὰ πάντα, *toutes choses*, avec l'article, indique une totalité déterminée. Ce sont toutes les grâces que réclamera l'accomplissement parfait de notre salut. Si on retranchait l'article avec les gréco-lat., ce serait : *toutes choses*, absolument parlant ; ce qui dans l'application revient au même. — Il y a une nuance très sensible entre le verbe *faire une faveur* (χρίζεσθαι) et les verbes précédents *ne pas épargner, livrer*. Tandis que ceux-ci expriment quelque chose de douloureux, celui-là désigne un acte plein de douceur pour le cœur de celui qui l'accomplit. Comment, après avoir accompli le sacrifice, n'accorderait-on pas avec plaisir *la gracieuseté* ? De même qu'en donnant Isaac, Abraham donnait implicitement à Dieu tout ce qu'il possédait, ainsi *tout* de la part de Dieu a été donné d'avance dans ce don de son Fils. Donner *toutes choses*, n'est-ce pas peu de chose, après qu'il a donné le meilleur ? C'est précisément ce qu'exprimait d'avance le γέ, *du moins*, au commencement du verset, et ce que confirme le καί, *aussi*, ajouté au *avec lui*.

Le v. 32 a répondu à la question générale : *Qui sera contre nous ?* mais implicitement seulement. Paul reprend maintenant cette même question pour montrer en détail la victoire déjà remportée sur tous les adversaires possibles renfermés dans ce τίς, *qui* ? Et d'abord deux attaques de nature juridique, de la part d'ennemis qui contestent le *droit* du croyant au pardon et au salut ; puis une attaque par la *force* brutale, de la part d'un ennemi qui cherche à rompre violemment le lien entre Christ et le fidèle. Tout ce passage rappelle vivement celui d'Ésaïe.50.7-9 : « Je sais que je ne serai point

rendu honteux. Celui qui me justifie est près de moi : qui se déclarera contre moi ? Paraissons ensemble : qui est ma partie ? Qu'il approche de moi ! Voilà, le Seigneur Eternel m'aidera ; qui me condamnera ? »

### 8.33 Qui intentera accusation contre les élus de Dieu ? Dieu est celui qui justifie.

Paul n'ignore pas combien chaque croyant peut avoir d'accusateurs ; la conscience, la loi, Satan, *l'accusateur de nos frères* (Apoc.12.10), toutes les personnes offensées ou scandalisées par nous : autant de voix qui à chaque moment peuvent subitement s'élever contre nous ! Lui-même, en écrivant ces mots, pouvait-il ne pas se souvenir des cris de douleur qu'avaient poussés tous ces chrétiens traînés par lui en prison et qu'il avait fait, fouetter, et surtout de ce sang d'Etienne qui, semblable à celui d'Abel le juste, réclamait vengeance ? Tous ces griefs ne sont que trop réels. Mais de la bouche de Dieu est sortie une parole qui sert au croyant de bouclier et contre laquelle se brisent en s'éteignant ces traits enflammés : Dieu l'a *déclaré juste*. C'est bien ici que l'on voit le sens juridique du terme *justifier* chez saint Paul. Ces mots : *Dieu est celui qui justifie*, sont le sommaire de toute la première partie de l'épître, ch. 1 à 5. — L'expression *les élus de Dieu*, littéralement : *des élus de Dieu*, a une valeur argumentative ; elle démontre d'avance l'impuissance de l'accusation : Ils ont été préconnus de Dieu ; le décret a commencé à se réaliser à leur égard ; ils peuvent compter sur Dieu jusqu'à la fin. Cette expression d'élus repose sur ce qui vient d'être dit, v. 28-30, de l'éternelle prédestination des croyants au salut et à la gloire ; ἐκλεκτός, *élu*, de ἐκλέγεσθαι, *tirer hors de*. Arrachés par l'appel de Dieu lui-même à la solidarité d'un monde plongé dans le mal, Dieu pourrait-il les y replonger ?

Depuis *saint Augustin* plusieurs interprètes (en dernier lieu *Olshausen, de Wette, Reuss*) ont pris la dernière proposition du verset dans un sens interrogatif : « Qui accusera ? Serait-ce Dieu, lui qui justifie ! » Ce serait un argument *ad absurdum*. Ce sens paraît au premier coup d'œil plus éner-

gique. Mais le rôle d'*accusateur* peut-il, même par supposition, être attribué à Dieu ? Accusateur auprès de qui ? demande *Weiss*. Il est d'ailleurs plus simple, plus grave et, en réalité, plus fort de voir dans cette proposition une calme affirmation. C'est ici le rocher contre lequel toutes les accusations se briseront.

Les accusateurs sont réduits au silence. . . aujourd'hui ; mais en sera-t-il encore ainsi au moment suprême, quand le tribunal se dressera, au jour de la δικαιοκρισία, « du juste jugement de Dieu, » où la sentence sera rendue « sans acception de personnes » et « selon l'œuvre de chacun » (2.5,6,11) ? Alors l'absolution des croyants tiendra-t-elle encore ? On se rappelle que c'était la question posée à la fin de la première partie (5.9-10) et résolue dans la seconde (ch. 6 à 8). Saint Paul la relève dans ce sommaire, et d'un ton également triomphant, parce que, sur ce point aussi, il sait que la victoire est remportée.

**8.34 Qui sera celui qui condamne ? Christ Jésus<sup>a</sup> est celui qui est mort, bien plus<sup>b</sup> qui est ressuscité<sup>c</sup>, qui aussi<sup>d</sup> est à la droite de Dieu, qui aussi<sup>e</sup> intercède pour nous.**

La forme τίς ὁ κατακρίνων, littéralement *qui sera le (ὁ) condamnant ?* ne laisse supposer qu'un seul juge possible, tandis que la forme de la question précédente : *Qui accusera ?* admettait une pluralité d'accusateurs. Pourquoi cette différence ? Quand il s'agit d'accuser, tous les êtres peuvent élever la voix. Mais *juger* ? Un seul est établi pour cela, celui qui est appelé par Pierre (Act.10.42) « le juge des vivants et des morts » et à qui, selon Jean, « Dieu a donné tout pouvoir de juger » (Jean.5.27) ; comp. aussi Act.17.31 et Rom.14.10 ; de sorte que la question posée revient à celle-ci : Comme juge, celui qui a été pour nous le Sauveur nous condamnera-t-il ? Le verbe sous-

<sup>a</sup> N A C F G L lisent Ἰησοῦς (*Jésus*), après Χριστός ; omis par T. R. avec B D E K Syr.

<sup>b</sup> N A B C retranchent καὶ après μάλλον, que lit T. R. avec D E F G K L It.

<sup>c</sup> N A C ajoutent ἐκ νεκρῶν (*des morts*).

<sup>d</sup> N AC omettent καὶ entre ος et ἐστιν.

<sup>e</sup> Καὶ se lit dans tous les Mjj. et presque tous les Mnn.

entendu doit être *sera*, non *est* ; comp. v. 33 et 35. La réponse négative ressort de chacun des quatre faits, énumérés dans ce verset même, que Christ a accomplis en notre faveur. Une condamnation finale serait en contradiction avec cette série d'opérations miséricordieuses. — Le nom *Jésus*, qui est omis dans le *Vatic.* ne me paraît pas être une adjonction des copistes ; il convient trop bien au contexte ; il a pu aisément être omis. — On a été surpris de ce qu'à ces mots : *Christ est mort*, Paul n'ait pas ajouté « pour nous ; » mais il s'agit uniquement de sa qualité *personnelle* de victime en opposition à celle de juge : Celui qui a expié, ne saurait condamner (naturellement : à la condition que cette expiation n'ait pas été repoussée). L'article ὁ devant ἀποθανών rappelle que lui seul a accompli et pouvait accomplir cette œuvre expiatoire ; comment après cela serait-il *celui* qui condamne ? — Si la *résurrection* est mentionnée avec une gradation marquée (*et bien plus*) par rapport à la mort, ce ne peut être qu'au point de vue exposé au ch. 6 ; il a repris vie pour ajouter une nouvelle œuvre salutaire à celle qu'il avait accomplie par sa mort, c'est-à-dire pour nous élever à une vie affranchie du péché. *Weiss* pense plutôt que la *résurrection* est mentionnée dans le but de prouver que Christ n'est pas mort pour ses propres péchés. Mais le μᾶλλον δέ, *et bien plus*, s'explique bien plus naturellement si la *résurrection* est mentionnée ici comme gage d'une nouvelle victoire qui doit s'ajouter à celle déjà obtenue par la mort. — Le καί, après μᾶλλον δέ, n'est peut-être pas authentique. — *La séance à la droite de Dieu* est rappelée ici comme le fait qui a placé entre les mains de Christ le gouvernement du monde et la direction des événements de notre vie. — Enfin *l'intercession* du Christ glorifié rappelle sa précieuse intervention dans les moments comme ceux auxquels s'applique ce mot de Jean (1Jean.2.1) : « Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste, » ou celui de Jésus à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. » Comment, celui qui a parcouru pour nous toute cette carrière dont chaque pas est un acte de salut, détruirait-il son ouvrage en prononçant sur ceux pour qui il a ainsi souffert et travaillé, une sentence finale

de condamnation ? — Quelques interprètes ont donné à toute cette énumération une tournure interrogative : Qui condamnera ? Sera-ce ce Christ qui est mort, ressuscité. . . etc ? S'il ne s'agissait que d'une seule question, cette tournure pourrait être admise, car elle a quelque chose de vif et de piquant ; mais cette longue série de questions qui se succéderaient dans un sens interrogatif touchant à l'ironie, ne nous paraît guère compatible avec le sentiment si sérieux et si profond de tout ce morceau.

A l'exemple d'*Erasme*, plusieurs (*Meyer, Gess, Luthardt*) adoptent une division toute différente des questions et des réponses renfermées dans ce passage. Ils y voient deux questions principales ; celle du v. 33 : *Qui accusera ?* et celle du v. 35 : *Qui nous séparera ?* La réponse à la première serait contenue dans les mots : *Dieu est celui qui justifie : Qui [donc] condamnera ?* La seconde serait préparée par v. 34<sup>b</sup> : *Christ est celui qui est mort, bien plus ressuscité. . . , etc.*, ou, si on y voit une interrogation : *Christ n'est-il pas mort, bien plus ressuscité. . . etc ?* Puis, comme conséquence, la question : *Qui [donc] nous séparera ?* avec toute l'énumération suivante. Mais qu'on prenne ces mots : « Christ est celui qui est mort, » interrogativement ou affirmativement, cette mention des œuvres de Christ arrive en tout cas dans ce sens très brusquement, sans que l'on puisse comprendre qu'elle va devenir l'occasion d'une nouvelle question. D'ailleurs pour expliquer la relation entre le v. 34 et la question du v. 35 Paul n'eût pu se dispenser d'ajouter au τίς, *qui ?* un οὖν, *donc* ; car la liaison entre le v. 34 et la question suivante était loin de sauter aux yeux. De plus, si l'on admet au v. 35 la leçon τοῦ χριστοῦ, « l'amour du Christ, » comme cela me paraît le plus naturel, la relation si étroite qu'on établit avec le verset précédent est exclue, car il eût fallu dans ce cas le pronom αὐτοῦ, « son amour. » Enfin, dans ce sens, la réponse à la question du v. 35 serait renfermée d'avance dans le v. 34, tandis qu'elle est donnée plus tard au v. 37, à la suite de la série de questions qui développent le τίς, *qui ?* Nous en restons donc avec *Weiss* à la construction la plus ordinairement admise, celle qui divise le tout en ces



trois questions : Qui accusera ? qui condamnera ? qui séparera ?

L'apôtre a défié les accusateurs ; leur voix s'est brisée contre la sentence de justification dont les fidèles sont couverts. Puis il s'est demandé si au jour suprême le juge ne finira point par condamner, et il a vu l'objet de la condamnation, le péché, disparaître au souffle de l'Esprit du Christ ressuscité et glorifié. Reste à savoir si quelque puissance hostile ne parviendra pas à rompre violemment le lien qui nous unit au Seigneur et sur lequel reposent ces grâces de la justification et de la sanctification. cette troisième question a rapport aux *παθήματα*, aux *souffrances du temps présent*, dont il vient de traiter en dernier lieu. C'est ainsi que dans les trois questions de ce passage se trouve réellement résumée l'épître entière. La forme logique ne fait pas un instant défaut à l'esprit de Paul, même au moment où le sentiment le plus surabondant entraîne sa plume.

**8.35 Qui nous séparera de l'amour du Christ<sup>a</sup> ? La tribulation ou l'angoisse ou la persécution ou la faim ou la nudité ou le péril ou l'épée, 36 selon qu'il est écrit : A cause de toi nous sommes mis à mort tout le jour ; nous avons été envisagés comme des brebis de boucherie ? 37 Mais dans toutes ces choses nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés<sup>b</sup>.**

Le pronom *τίς, qui ?*, se rapporte proprement à des personnes ; ici il est appliqué à toutes les épreuves de la fidélité chrétienne qui vont être énumérées, comme si Paul voyait dans chacune d'elles un ennemi qui en veut au lien qui l'unit à Christ. — *L'amour du Christ*, dont rien ne le séparera, n'est pas celui que nous avons pour lui (*Orig., Ew.*) ; ni non plus le sentiment que nous avons du sien pour nous (*de W., Thol., etc.*). D'après le v. 37 (« celui qui nous a aimés ») et le v. 39, c'est l'amour même que le Seigneur a eu et a pour nous, dans le sens dans lequel Paul dit [2Cor.5.14](#) : « L'amour de

<sup>a</sup> A B : του Θεου (*de Dieu*), au lieu de του Χριστου (*du Christ*).

<sup>b</sup> D E F G H : δια τον αγαπησαντα (*à cause de celui qui nous a aimés*), au lieu de δια του αγαπησαντος (*par celui qui nous a aimés*).

Christ nous étreint (nous tient pressés). » Dès le moment où par la foi nous avons ouvert notre cœur à cet amour, il exerce une puissance irrésistible sur notre cœur et sur notre volonté et forme entre la personne de Christ et la nôtre un lien auquel nous ne pouvons nous soustraire. — La séparation à laquelle pense ici l'apôtre est par conséquent celle qui résulterait de notre infidélité, si en face de l'hostilité du monde et par crainte de la persécution et des supplices nous venions, comme Pierre, à nous soustraire à l'action de l'amour du Seigneur sur notre cœur, afin d'être libres de renier son nom. — La leçon τοῦ θεοῦ, *de Dieu*, dans le *Vatic.* et l'*Alex.* est probablement provenue du v. 32 et surtout du v. 39. C'est ce que confirment les mots τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ qu'ajoute ici le *Vatic.* Les anciennes versions sont en faveur de la leçon τοῦ Χριστοῦ, *du Christ*. — Θλίψις, *la tribulation* : les circonstances extérieures accablantes ; στενοχωρία, *l'angoisse*, littéralement le serrement de cœur : c'est la pression intérieure que produit la tribulation ; διωγμός, *la persécution juridique*. Pour comprendre les mots : *la faim, la nudité, le péril*, il suffit de relire le tableau de la vie de saint Paul tracé dans les passages [2Cor.6.4-10](#) ; [11.23](#) et suiv. *L'épée* : le symbole de la peine capitale. En écrivant, ce mot, Paul désigne, comme l'observe Bengel, son futur genre de mort.

Verset 36. L'apôtre cite ici la plainte douloureuse mise par un psalmiste dans la bouche des fidèles de l'ancienne alliance dans un temps de cruelle oppression, [Ps.44.23](#). La citation est faite d'après les LXX. *Tout le jour* : à toute heure du jour (*Meyer*). Chaque heure est bonne pour les traîner au supplice. *Pour l'amour de toi* : Jéhova dans l'ancienne alliance correspond à Christ dans la nouvelle. *Nous avons été envisagés* : il y a longtemps que la sentence est prononcée par la haine et plane sur leur tête, lors même qu'elle n'est pas encore exécutée.

Verset 37. Paul exprime la certitude que tous ces efforts ne réussiront pas à arracher le croyant des bras de l'amour du Christ qui le tiennent enserré. Il y a dans cet amour une puissance qui surmontera toutes les

faiblesses du découragement, toutes les défaillances du doute, toutes les craintes de la chair, toutes les horreurs du supplice. Paul ne dit pas seulement νικῶμεν, nous sommes vainqueurs, mais ὑπερνικῶμεν, nous sommes plus que vainqueurs, ce qui peut signifier soit qu'il reste après chaque victoire de la force de surplus, pour surmonter même des épreuves plus dures encore si Dieu les envoie, soit que non seulement nous supportons sans faillir les souffrances, mais que nous les changeons en bénédictions (Weiss), soit enfin, et peut-être mieux, que notre victoire est plus qu'une victoire, qu'elle est une joyeuse victoire, un triomphe (Luthardt). — Et comment cela ? L'apôtre l'explique dans les mots suivants : *par le Seigneur qui nous a aimés* ; ce n'est pas seulement son amour, c'est sa vivante personne elle-même qui agit en nous et qui nous soutient. Son amour n'est pas une simple pensée de notre esprit ; c'est une force émanant de lui, qui devient notre victoire. La leçon gréco-lat δὲ τὸν ἄγ. . . , à cause de celui . . . , ferait de Jésus la cause morale seulement de cette victoire. C'est évidemment trop faible. — On demandera peut-être si l'on n'a jamais vu un chrétien renier sa foi dans la souffrance et dans la persécution. Il est vrai ; et ce n'est pas non plus une certitude mathématique que l'apôtre veut exprimer ici. Il est clair qu'il s'agit d'un fait de vie morale, et dans lequel par conséquent la liberté a toujours son rôle, comme elle l'a eu dès le premier moment de la foi. Ce que Paul veut dire, c'est que rien ne nous arrachera des bras du Christ contre notre gré, et tant que nous ne refuserons pas nous-mêmes d'y demeurer ; comp. Jean.10.28-30.

**8.38 Car je suis assuré que ni mort, ni vie, ni anges, ni dominations<sup>a</sup>, ni choses présentes, ni choses à venir, ni puissances<sup>b</sup>, 39 ni hauteur, ni profondeur, ni quelque autre création ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Christ Jésus, notre Seigneur.**

Le défi que l'apôtre venait de jeter à la condamnation, au péché et aux

<sup>a</sup>T. R. lit ici οὐτε δυνάμεις ; (ni puissances) avec K L Syr<sup>sch</sup>.

<sup>b</sup>Ν A B C D E F G It placent ici οὐτε δυνάμεις ; (ni puissances).

souffrances de toutes sortes, il l'étend dans ces derniers mots à toutes les puissances possibles de l'univers. Le *car* renferme un raisonnement *a fortiori* : « Aucun des ennemis indiqués. . . , car même aucun être dans l'univers réel ou possible. » — Paul revient à la forme *je*, qu'il avait abandonnée depuis le v. 18 ; c'est qu'il s'agit ici comme là d'une conviction personnelle, de nature morale plutôt que logique. Il ne faut, pas oublier, en effet, le : « *si du moins* vous persévérez, » sorti de la main de Paul lui-même, [Coloss.1.23](#), ni les exemples tels que celui de Démas, [2Tim.4.10](#). Il faut, comme il l'a dit v. 25, ὑπομονή, la constance dans la foi en l'amour de Christ pour nous, pour que cet amour exerce son irrésistible puissance sur nous. — Au v. 39 il étend cette conviction à tous les fidèles (ἡμεῖς, *nous*).

Les adversaires qui se présentent, à son regard, semblent s'avancer par paires. La première est celle de la *mort* et de la *vie*. La mort est placée la première, en relation avec les v. 35 et 36. L'ordre inversé que nous trouvons [1Cor.3.22](#) est motivé là par la différence du contexte. *La mort* : l'apôtre pense au martyr, dont la crainte peut entraîner au reniement. A la mort et à ses angoisses il oppose *la vie* avec ses distractions, ses intérêts et ses séductions, qui peut conduire à la tiédeur et à l'infidélité, comme dans le cas de Démas. — La seconde paire : *anges* et *dominations*. On pourrait voir dans celles-ci (les ἀρχαί un ordre d'anges supérieur aux anges ordinaires, les archanges ; ainsi Meyer et Oltramare. Mais dans les autres paires il y a toujours entre les deux termes un contraste de qualité ; il est donc plus naturel d'appliquer ici le premier aux *bons* anges (quoique ce sens ne soit pas exclusivement celui d'ἄγγελοι, comme le prétend Meyer ; comp. [1Cor.4.9](#) ; [6.3](#)) ; le second aux anges malfaisants, comme [1Cor.15.24](#) ; [Ephés.6.12](#) ; [Col.2.15](#) (Hofmann). Weiss préfère appliquer le mot ἀρχαί aux puissances terrestres ; mais les passages cités prouvent combien ce terme était familier à Paul pour désigner des puissances invisibles. On demandera comment les bons anges pourraient travailler à nous séparer de Christ ; mais ce peut n'être ici qu'une hypothèse telle que celle de [Gal.1.8](#). Et le bien même ne peut-il pas

contribuer à nous égarer, si notre attachement ou notre admiration s'arrête à la créature, au lieu de s'élever jusqu'à Dieu ; il est parlé Col.2.18 du culte des (bons) anges. — Les byz. lisent ici un troisième terme à peu près synonyme : δυνάμεις, *les puissances*, et un Mj. (G) avec quelques Mnn. en ajoute même un quatrième : ἐξουσίαι, *les souverainetés*. Ce dernier terme est évidemment une interpolation pour former une paire avec le troisième. Quant à celui-ci, d'après les Mjj. des deux autres familles, il a sa place, s'il est vraiment authentique, après la paire suivante. — Troisième paire : *choses présentes* et *choses à venir*. Le premier terme peut désigner les choses *imminentes (instantia)*, en opposition à de plus éloignées encore, ou bien aussi les circonstances *présentes*, en opposition à celles qui suivront. Dans ce second sens on pourrait appliquer les premières à toutes les choses de la vie présente en général, et les secondes aux circonstances inconnues de la vie future, quoiqu'il soit difficile de comprendre comment l'apôtre se représenterait ces dernières comme pouvant compromettre notre relation avec le Seigneur. — Si le terme : *les puissances*, δυνάμεις, est authentique en cet endroit (alex. et gréco-lat.), il doit, comme le pense Weiss, être pris dans le sens le plus général (puissances personnelles et impersonnelles, terrestres et supraterrrestres) et envisagé comme résumant la paire précédente, de même que le dernier terme : *ni quelqu'autre créature*, résumera, selon le même, la paire qui va suivre. Cette construction est ingénieuse. Si l'on veut maintenir dans le texte le mot δυνάμεις, c'est la seule manière plausible de le justifier. Mais, malgré les autorités, il y a lieu de suspecter son authenticité.

Le contraste dans la quatrième paire est emprunté à l'intuition de l'espace, comme celui de la troisième l'était à celle du temps. Mais il n'en résulte pas qu'il faille voir là un contraste local, comme celui de ciel et terre, ou de ciel et enfer (ou *scheol*) ; ce qui ne présente absolument aucun sens dans le contexte ; car il s'agit de dangers pour la fidélité. La *hauteur* est donc l'emblème de tout ce qui nous élève spirituellement, les visions par

exemple, telles que celle dont il est parlé 2Cor.12.1 et suiv. ou les succès remportés, les forces déployées qui nous exaltent jusqu'au troisième ciel, mais qui en un instant, par un effet de l'orgueil ou même de la sensualité violemment réveillée, peuvent être pour le pauvre cœur humain l'occasion des plus affreuses chutes. La *profondeur* désigne en échange les circonstances déprimantes, les revers humiliants, les atteintes subites d'une mystérieuse et indicible angoisse, comme celle de Jésus à Gethsémané, quand il s'écrie : « Mon âme est triste jusqu'à la mort, » et qu'il ajoute bientôt après : « C'est ici votre heure et la *puissance des ténèbres*. » Il est à peine besoin de réfuter les interprétations suivantes qui ont été proposées : le bonheur et le *malheur* (Kopp.) ; les honneurs et l'ignominie (Grot.) ; la sagesse des hérétiques et les préjugés vulgaires (Mél.) ; les hauteurs d'où l'on précipitait les martyrs et les profondeurs de l'océan où ils restaient ensevelis (Thomas d'Aquin) ; ou enfin les dimensions de l'espace (Meyer). — On traduit ordinairement le dernier terme κτίσις ἕτερα par : *aucune autre créature* ; ce qui en ferait une espèce de : *et cætera*. Mais, même si l'on acceptait ce sens assez trivial, le terme de *créature* ne conviendrait pas. Car la hauteur et la profondeur ne peuvent point être rangées dans cette catégorie. Il me paraît donc que le terme de κτίσις doit signifier ici non *créature*, comme s'il s'agissait de quelque être particulier à mettre à côté de beaucoup d'autres, mais *création*. Paul voit en pensée disparaître cette création tout entière, sur le théâtre de laquelle s'est accompli le plus grand prodige de l'amour divin ; et il se demande si, une création nouvelle venant à surgir et de plus magnifiques merveilles s'étalant aux regards de l'homme, dans ces siècles nouveaux la croix ne risquera pas d'être éclipsée et l'amour de Dieu en Jésus-Christ d'être relégué dans l'oubli du passé. Et il affirme hardiment que, quelles que soient les créations nouvelles qui pourront se succéder, à jamais la première place restera dans le cœur des fidèles à l'amour rédempteur dont ils ont été les objets ici-bas. — Paul parle ici de l'amour de Jésus, comme étant celui de Dieu même ; car c'est dans le premier que le second s'incarne pour nous et devient l'ancre éternelle que saisit notre

foi pour l'éternité ; comp. 5.15 et Luc.5, où la compassion de Dieu est complètement identifiée avec celle de Jésus. Jamais le sentiment de saint Paul ne s'est déployé avec une pareille surabondance, et pourtant, nous l'avons constaté, le fil de la déduction logique ne s'est pas rompu un instant. Ce morceau résume tout le salut individuel, tel que Paul l'a exposé jusqu'à présent. Il nous laisse, au terme de ce chapitre, en face de ce don divin complet et assuré, à saisir et à ressaisir toujours de nouveau par la seule foi. Puis, après ce moment de contemplation et de repos, il nous prend de nouveau par la main pour nous conduire sur le théâtre de l'histoire et nous montrer l'œuvre divine, qu'il a décrite sous son aspect individuel, se déroulant en grand dans les destinées de l'humanité.

## DEUXIÈME PARTIE

### LA MARCHE DU SALUT DANS L'HUMANITÉ OU LE PROBLÈME DE LA RÉJECTION DES JUIFS.

#### 9.1 à 11.36

En indiquant 1.16-17 le thème qu'il se proposait de traiter, l'apôtre avait introduit dans cette espèce de programme un élément de nature historique qu'il ne pouvait manquer de relever et de développer dans le cours de son écrit. C'était celui-ci : *pour le Juif premièrement, et puis pour le Grec*. Dans quelle relation se trouvait le salut de l'individu, tel qu'il l'avait exposé jusqu'ici, avec ces deux grandes fractions de l'humanité ? Comment se faisait-il, en particulier, que le peuple juif, auquel le salut paraissait destiné en premier lieu et qui semblait être le mieux préparé à le recevoir,

se montrât le plus rebelle à cette révélation suprême des miséricordes divines ? Ne résultait-il pas de ce fait une objection grave contre la vérité de l'Évangile lui-même et contre la dignité de Messie attribuée à la personne de Jésus par la foi nouvelle ? Un Juif ne pouvait-il avec une certaine apparence de raison argumenter ainsi : Ou bien l'Évangile est vrai et Jésus est réellement le Messie ; mais, dans ce cas, que signifient les promesses divines faites à ce peuple juif qui rejette ce Messie et son salut ? Ou bien Israël est et reste à toujours, conformément à l'élection divine, le peuple de Dieu, et dans ce cas, l'Évangile doit être faux et Jésus un imposteur. On était ainsi conduit à cette alternative : ou d'affirmer la fidélité de Dieu à sa propre élection en niant l'Évangile, ou d'affirmer l'Évangile, en donnant un démenti à l'élection et à la fidélité divines.

Chaque fois que l'apôtre annonçait l'Évangile, il devait rencontrer ce problème sur son chemin et sa démonstration du salut par la foi sans la loi eût renfermé une lacune grave s'il n'eût pu en présenter une solution conforme au caractère de Dieu et résoudre ainsi la plus grande énigme que pose l'histoire : la *réjection* du peuple *élu*.

En général, quand une doctrine nouvelle se présente, après avoir démontré sa vérité intrinsèque, elle a envers l'humanité qu'elle prétend sauver, une double tâche à remplir : 1° prouver qu'elle est capable de réaliser ce qui *doit être*, le bien moral ; c'est ce que Paul a fait en montrant, ch. 6 à 8, que la doctrine de la justification par la foi (exposée ch. 1 à 5) était capable de produire la sainteté ; 2° démontrer qu'elle peut rendre un compte satisfaisant de *ce qui a été* et de *ce qui sera*, de l'histoire en un mot ; c'est ce que l'apôtre va faire ch. 9 à 11.

Le domaine que l'apôtre aborde ici est l'un des plus difficiles et des plus profonds qui puissent, se présenter à l'esprit de l'homme. C'est celui de la *théodicée*, c'est-à-dire de la justification du gouvernement divin dans la marche des choses humaines. Mais il ne l'expose pas en philosophe, ni dans sa totalité ; il le traite relativement à un point spécial, le problème du



sort d'Israël, et il le fait comme remplissant par là sa charge d'apôtre.

On s'est trompé à deux égards dans la manière d'interpréter la pensée de Paul dans ce passage. Les uns y ont vu une dissertation dogmatique sur la prédestination en général, comme élément de l'enseignement chrétien. Mais cette opinion ne rend point compte de la marche de la tractation, qui tourne tout entière autour de la question du rapport d'Israël au mode de salut que vient d'exposer Paul. Il ne s'agit donc point, à proprement parler, d'une question dogmatique, mais d'un problème historique : Paul n'expose pas la doctrine de l'élection ; il justifie la réjection d'Israël. C'est ce qu'a parfaitement compris *Calvin*, qui formule ainsi le dilemme que l'apôtre cherche à résoudre dans ces trois chapitres : « Ou Dieu est infidèle à ses promesses (à l'égard des Juifs), ou Jésus que Paul prêche n'est pas le Christ du Seigneur promis particulièrement à ce peuple. »

L'autre point de vue erroné auquel on s'est placé pour expliquer ces chapitres, c'est de les envisager comme destinés à réconcilier avec la mission de l'apôtre chez les païens la majorité judéo-chrétienne de l'église de Rome (*Baur, Mangold, Holsten, Lipsius, Sabatier*<sup>a</sup> avec des nuances diverses). Mais cette idée d'une majorité judéo-chrétienne dans l'église de Rome, que M. Sabatier déclarait en 1881 « prouvée d'une manière définitive, » est aujourd'hui généralement abandonnée<sup>b</sup>. *Weizsäcker*, dans son beau travail sur l'église romaine primitive<sup>c</sup>, demande avec raison pourquoi, si l'apôtre s'adressait à des judéo-chrétiens, il désignerait les Juifs, 9.3, « comme ses frères, » et non pas plutôt « comme nos frères, » et comment il se ferait que 10.1 il allègue, comme preuve de ce qu'Israël tout entier n'est pas rejeté, uniquement sa propre conversion et non celle de ses lecteurs. Il démontre également, sans réplique à nos yeux, que dans le passage 11.13 les mots : « Je parle à vous, Gentils, » s'adressent nécessairement à l'église entière, et

---

<sup>a</sup>Voir quant à ce dernier : *L'apôtre Paul*, 2<sup>e</sup> éd., p. 166.

<sup>b</sup>Voir *Meyer, Weizsäcker, Schürer, Harnack, H. Schultz, Pfeiderer, Grau, Weiss, Hoffmann, Th. Scholt, Oltramare, Schlatter*, etc.

<sup>c</sup>*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, p. 257 et suiv.

non à une partie seulement des chrétiens de Rome (voir à ce passage). S'il en est ainsi, il est inadmissible que, s'adressant à d'anciens païens, Paul se croie obligé de démontrer dans trois grands chapitres la légitimité de sa mission auprès des Gentils. Non ; ce n'est pas sa mission, encore moins sa personne, que Paul veut défendre en traçant ce vaste tableau des voies de Dieu ; c'est Dieu lui-même et son œuvre dans l'humanité par l'Évangile. Il travaille à dissiper l'ombre que pouvait jeter sur la véracité et la fidélité de Dieu le fait imprévu et mystérieux de sa rupture avec son ancien peuple et la substitution actuelle des païens à ce peuple élu. L'école de Tubingue commet à l'égard de cette partie de notre épître la même erreur qu'à l'égard du livre des Actes. Elle voit en général dans ce dernier écrit le produit d'une manœuvre ecclésiastique, destiné à accréditer auprès des chrétiens d'origine juive la personne et le ministère de Paul, tandis qu'il est destiné à démontrer, par l'exposé simple des faits, la manière pleine d'égards et de fidélité en laquelle Dieu a procédé envers son ancien peuple dans la fondation de l'Église. C'est également le but que s'est proposé Jean dans le passage si remarquable de son évangile, [12.37-43](#), où il jette un coup d'œil général sur le fait de l'incrédulité juive dont il vient de décrire le développement, et où il cherche à en approfondir les causes. Il y avait là, en effet, pour l'Église, au moment de sa fondation, l'une des plus importantes questions, dans laquelle se concentrait celle du rapport entre les deux révélations.

Comment Dieu peut-il, à un moment donné, rejeter un peuple qu'il a élu ? Le fait est-il possible ? L'apôtre traite ce problème en se plaçant successivement à trois points de vue :

1. celui de *liberté* absolue de Dieu à l'égard de tout *droit acquis* prétendu, de la part de l'homme ; c'est le sujet du ch. 9 ;
2. celui de la légitimité de l'*usage* que Dieu a fait de sa liberté dans le cas dont il s'agit ; c'est le sujet du ch. 10, où Paul montre qu'Israël s'est attiré lui-même par son inintelligence le sort qui le frappe ;

3. celui de l'*utilité* de cette mesure si inattendue ; c'est le sujet du ch. 9, où se déroulent les conséquences bienfaites de la réjection d'Israël jusqu'à leur glorieux résultat final.

Ce passage ne renferme pas toute la philosophie de l'histoire ; mais c'est à nos yeux le plus bel échantillon et comme le chef-d'œuvre de cette science.

## MORCEAU 21 : LA LIBERTÉ DE DIEU.

### (9.1-29)

L'apôtre ouvre ce morceau par un préambule où il exprime la douleur profonde qu'il éprouve en face du fait mystérieux qui va l'occuper, la réjection d'Israël (v. 1-5) ; puis il montre comment la liberté que possédait Dieu de prendre une telle mesure, est mise dans son plein jour par les antécédents théocratiques (v. 6-13) et par les enseignements scripturaires les moins équivoques (v. 14-24) ; et enfin il rappelle que l'usage que Dieu fait présentement de cette liberté à l'égard des Juifs, avait été clairement annoncé par les prophètes (v. 25-29). Cette dernière idée est la transition au morceau suivant, qui expose le motif pour lequel Dieu a ainsi usé envers Israël de son droit souverain.

*Versets 1 à 5 : La douleur de Paul.*

L'apôtre exprime la profonde douleur que lui cause le rejet de son peuple (v. 1-3) ; puis il la justifie par les prérogatives magnifiques dont Israël avait été honoré (v. 4-5).

**9.1 Je dis la vérité en Christ — je ne mens point, ma conscience me rendant témoignage dans le Saint-Esprit — 2 que j'éprouve une grande douleur et qu'un gémissement incessant est dans mon cœur.**

Aucune particule de liaison ne rattache cette partie à la précédente. L'*asyndeton* est ici comme toujours l'indice d'une vive émotion qui brise le lien logique ; mais cette forme atteste en même temps avec d'autant plus d'énergie la relation profonde de sentiment qui unit ce morceau au précédent. L'apôtre vient de faire apparaître avec une émotion triomphante, à la fin du ch. 8, ce peuple d'élus justifiés, sanctifiés, glorifiés, qui a surgi à l'appel divin du sein de l'humanité perdue — et Israël presque tout entier manque dans ce peuple ! Telle est la relation, toute de sentiment, entre ces deux parties. Le malheur d'Israël rejeté lui apparaît comme le sombre revers du bonheur incomparable des fidèles adoptés en Jésus-Christ. — L'apôtre ne prononce pas le mot qui exprime le sujet de sa douleur. Ce n'est pas un oubli, comme le croit *Reuss* ; mais il lui en coûte trop de prononcer ce mot fatal ; chaque lecteur doit le deviner par ce silence même. — Il faut joindre les mots *en Christ* aux précédents : *Je dis la vérité*, et non à ce qui suit : *En Christ je ne mens point*. Faire dire à Paul : « En Christ je ne mens point, » serait lui mettre dans la bouche une banalité. Le v. 2 et surtout le v. 3 diront quel est le fait qu'il tient à affirmer si solennellement. — Un homme, même véridique, peut s'exagérer ses propres sentiments ; mais Christ est pour Paul un être si saint que, dans le milieu pur et lumineux de sa présence sentie, aucun mensonge, aucune exagération même ne lui paraît possible. — On voit généralement dans la parenthèse suivante : « je ne mens point. . . , » une seconde déclaration confirmant, sous forme négative celle qui précède. J'ai dans la 1<sup>re</sup> édition proposé de faire porter plutôt le témoignage de *sa conscience* et du *Saint-Esprit* sur le fait même du ἐν Χριστῷ λέγειν, de son *parler en Christ*. Le témoignage de sa conscience, renforcé par celui de l'Esprit, lui attesterait la réalité de cette communion avec Christ du sein de laquelle il déclare parler. Mais je dois reconnaître

qu'il est plus naturel de voir dans le : « *Je ne mens pas...*, etc., » la confirmation sous forme négative de la déclaration qui précède. Seulement il devient malaisé dans ce sens — c'est la difficulté à laquelle j'avais cherché à échapper — de comprendre la relation que Paul veut établir entre les trois témoins de ce qu'il affirme ici : Christ, sa conscience et le Saint-Esprit. Remarquons d'abord que le ἐν Χριστῷ, *en Christ*, porte sur la vérité de son *dire* : c'est dans la communion de Christ, en sa présence et sous son regard qu'il parle, par conséquent avec une entière *sincérité*. Mais il peut se tromper lui-même sur ses propres sentiments : or c'est la *réalité* de l'état d'âme dont il parle (v. 2) et dont il va donner une preuve si extraordinaire qu'elle est presque incroyable (v. 3), que lui attestent à lui-même les deux autres témoins : οὐ ψεύδομαι il ne trompe ni les autres ni lui-même : sa conscience et sa conscience éclairée par le Saint-Esprit lui rend témoignage à *lui-même* (μοί, à moi) que ce qu'il va dire est exactement vrai, dénué de toute exagération volontaire ou involontaire. La loi disait : « Sur la parole de deux ou de trois témoins » ; il semble que Paul veuille appliquer ici cet adage. — Pourquoi tant de solennité dans cette entrée en matière ? On le comprend si l'on se rappelle comment les Juifs accusaient Paul d'être mû dans toute son œuvre par un esprit d'hostilité contre son peuple. Voici l'expression de ses vrais sentiments attestés par tout ce qu'il y a pour lui de sacré.

Verset 2. Les v. 2 et 3 renferment le contenu de cette *vérité* dont Paul a parlé au v. 1. Le parallélisme des deux propositions du verset est comme toujours l'indication d'un sentiment qui s'exalte. On remarque une triple gradation entre ces deux propositions. D'abord, entre les deux sujets : λύπη, *douleur*, qui indique une tristesse intime ; ὀδύνη, *lamentation*, qui se rapporte à l'explosion violente de la douleur, lors même qu'elle n'a lieu que privément ; puis gradation entre les deux épithètes : μεγάλη, *grande*, et ἀδιάλειπτος, *incessante* ; elle est si *intense* qu'elle accompagne *tous* les moments de sa vie ; enfin, entre les deux régimes : μοί, à moi, et τῆ καρ-

δίξ μου, à mon cœur, ce dernier terme désignant le foyer le plus profond des émotions du *moi*. — Encore ici Paul laisse lire entre les lignes le mot tragique qui exprime le sujet de cette douleur.

### 9.3 Car je souhaiterais d'être anathème moi-même<sup>a</sup> loin de<sup>b</sup> Christ en faveur de mes frères, mes parents selon la chair ;

Ce fait intime est la preuve de l'intensité du sentiment exprimé au v. 2 (*car*) ; et l'on comprend à l'ouïe de cette parole étrange les affirmations exceptionnelles du v. 1. — L'imparfait indicatif ηὐχόμην littéralement *je souhaitais*, a en grec la vertu de reporter ce vœu dans le passé, et dans un passé qui reste à jamais inachevé, de sorte que cette expression retire à ce vœu toute possibilité de réalisation<sup>c</sup>. Le sens est donc : « Je souhaiterais, si un tel vœu était réalisable. » Si l'apôtre eût voulu parler d'un vœu qu'il formait réellement, quoique sous certaines conditions, il eût exprimé cette idée par le présent optatif : εὐχοίμην, ou par l'aoriste εὐξάμην avec ἄν (Act.26.29) ; comp. Gal.4.20 et même Act.25.22 (où Agrippa énonce son désir en le présentant comme irréalisable pour n'avoir pas l'air d'empiéter sur l'autorité de Festus). C'est pour n'avoir pas compris ou appliqué le sens de l'imparfait indicatif grec que l'on a recouru à tant d'explications contre nature, afin de ne pas mettre sur le compte de l'apôtre un vœu qui paraissait avoir quelque chose de choquant pour le sentiment chrétien. Ainsi l'interprétation de l'*Itala* (*optabam*), d'*Ambrosiaster*, de *Pélage*, de la *Vulgate*, de *Luther*, de *Chalmers* : « *Je souhaitais* (autrefois, quand dans mon aveugle fanatisme je persécutais l'Eglise du Christ). » L'apôtre rappellerait que c'était son ardent amour pour son peuple qui l'avait alors poussé à faire divorce avec le Christ (apparu en Jésus). Mais ce n'est pas de ce qu'il fut autrefois,

<sup>a</sup>T. R. lit avec C K L Syr<sup>sch</sup> αὐτος ἐγὼ avant ἀναθεμα εἶναι, tandis que tous les autres le placent après.

<sup>b</sup>D E G : ὑπο (*par*), au lieu de ἀπο (*loin de*).

<sup>c</sup>Curtius, *Schulgramm.*, § 509 et 510 : « L'indicatif des temps historiques indique le contraste avec la réalité, dans les *désirs* qui doivent être signalés expressément comme étant d'un accomplissement impossible ; ainsi ἠβουλόμην je voudrais assurément, mais cela ne peut avoir lieu. »

c'est de ce qu'il est aujourd'hui comme *apôtre des Gentils* que Paul veut rendre témoignage ; et pour que l'expression *loin de Christ* prouve la vivacité de son amour pour Israël, il faut qu'elle parte d'un cœur qui a reconnu Jésus comme le Christ et sait l'apprécier à sa valeur. Enfin, une indication quelconque du temps où il formait ce vœu eût été nécessaire (ποτέ, *autrefois*, 7.9). Lange a fait, à l'exemple de *Michaëlis*, une tentative malheureuse. Il traduit : « J'avais fait un vœu, » et rapporte cette expression à un engagement, accompagné sans doute d'imprécation, qu'il aurait pris entre les mains du souverain sacrificateur lorsqu'il se préparait à partir pour Damas afin d'aller y persécuter les chrétiens (Act.9.2). Il se serait engagé, en quelque sorte sur son bonheur messianique, à sauver le judaïsme en extirpant l'hérésie. Pour écarter une telle explication il suffit, au besoin, de l'imparfait ηὐχόμεν qui devrait — car il s'agirait d'un fait positif — être remplacé par l'aoriste ηὐξάμεν ou du moins être accompagné d'une détermination chronologique quelconque. — Il n'y a donc pas à rechercher comment ce vœu pourrait jamais se réaliser. Paul lui-même déclare que c'est une impossibilité ; mais, si son accomplissement ne dépendait que de son amour, il formulerait certainement un tel souhait devant le Seigneur. Il est faux de comparer ce vœu non formé avec la prière de Moïse Exode.32.32. Celui-ci ne demande pas d'être rejeté pour éloigner du peuple le malheur qui le menace, mais il demande, si Israël doit périr, de périr avec lui.

Le mol ἀνάθημα, *anathème*, de ἀνατίθημι, *exposer, mettre en vue*, désigne toujours un objet publiquement, consacré à Dieu. Mais cette consécration peut avoir pour but sa conservation, comme offrande pieuse, dans un sanctuaire (*donaria*), — dans ce cas, les LXX et le N. T. emploient la forme ἀνάθημα, par ex. 2Macc.5.16 et Luc.21.5 ; — ou bien elle peut s'accomplir par la destruction de l'objet consacré, comme dans le cas d'*interdit* (*chérem*) ; les LXX et le N. T. emploient alors plus volontiers la forme ἀνάθημα (par ex. Jos.7.12 ; Gal.1.8-9 ; 1Cor.16.22). Cette distinction entre les deux formes du mot n'existe pas dans le grec classique. — L'expression est si forte, surtout avec

le régime ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, *loin du Christ*, qu'il est impossible de l'appliquer, avec *Grotius*, à l'excommunication ecclésiastique. *Jérôme* pense à une mort violente infligée par Christ, selon la leçon peu probable ὑπό, *par*. Paul pense évidemment à la rupture du lien qui l'unit à Christ, comme Sauveur. Il consentirait, si cela était possible, à retomber pour toujours dans l'état de *condamnation* où il vivait avant sa conversion, si par le sacrifice de son salut il pouvait obtenir la conversion de son peuple. Les mots : *loin de Christ*, expriment tout ce qu'aurait de poignant pour son cœur un semblable anathème ; et pourtant il l'affronterait si cet échange de sort avec son peuple était possible. C'est ici comme le paroxysme de son dévouement patriotique. — Le pronom *moi-même*, si on le place, comme dans le texte byz., avant le terme *être anathème*, oppose Paul aux Juifs qui sont en effet dans cet état : « Je voudrais être *moi* (plutôt qu'eux) anathème. » Mais si avec les autres documents on le place après les mots : *être anathème*, il sert à opposer le Paul réel au Paul que l'on représentait comme l'ennemi acharné des Juifs, en raison de la mission qu'il accomplissait auprès des Gentils : « être anathème *moi-même*, moi cet ennemi prétendu de ma nation, et qui ai, en effet, la douloureuse mission de consacrer le divorce entre Israël et son Dieu ! » — A la notion de *parenté religieuse*, théocratique, exprimée par le titre de *frères*, le terme de *parents selon la chair* ajoute l'idée de la parenté humaine naturelle par le *sang* et la *nationalité*.

Les v. 4 et 5 sont destinés à justifier le vœu énoncé au v. 3, par l'énumération des prérogatives glorieuses accordées à Israël et qui rendent ce peuple précieux par-dessus tout à un cœur vraiment israélite. L'apôtre les répartit en trois catégories (ὧν, ὧν, ἐξ ὧν) : les institutions, les ancêtres, le grand descendant.

#### 9.4 eux qui sont Israélites, à qui appartient l'adoption et la gloire et les alliances<sup>a</sup> et la législation et le culte et les promesses<sup>b</sup> ;

<sup>a</sup>B D E F G lisent ἡ διαθήκη (*l'alliance*), au lieu de αἱ διαθήκαι (*les alliances*).

<sup>b</sup>D E F G lisent ἡ επαγγελία (*la promesse*), au lieu de αἱ επαγγελιαὶ (*les promesses*).



Le pronom ὅτινες, *eux qui*, les qualifie comme des êtres pour lesquels il vaudrait la peine d'accepter la damnation même. — Le nom d'*Israélites* est le nom d'honneur du peuple ; c'est un titre reposant sur le fait glorieux raconté Gen.32.28. Il renferme toutes les prérogatives qui suivent. — Ces prérogatives sont énumérées dans le v. 4 au nombre de six, toutes liées par des καί, *et*, forme d'accumulation en rapport avec l'exaltation croissante du sentiment. — Υἱοθεσία, *l'adoption* : Israël est toujours représenté comme le *fils* ou le *fils aîné* de l'Éternel entre tous les peuples, Ex.4.22 ; Deut.14.1 ; Os.11.1. — Δόξα, *la gloire* : ce terme ne désigne nullement, comme le pense Reuss, *la gloire finale* du règne de Dieu ; car cette gloire appartient aux Gentils aussi bien qu'aux Juifs. Ce terme est pris ici dans le sens spécial qu'il a souvent dans l'A. T. : *l'apparition visible*, lumineuse, de la présence de l'Éternel au sein d'Israël (Ex.24.16 ; 40.34-35 ; 1Rois8.11 ; Ez.1.28). Les rabbins avaient inventé un terme particulier pour désigner cette apparition glorieuse, celui de *Schékina*, de *schakan*, *habiter*. — Διαθήκαι, *les alliances* : ce mot désigne les nombreuses alliances conclues par Dieu avec les patriarches. La leçon de quelques Mss. : *l'alliance*, est une correction fautive. On pensait au terme : *l'ancienne alliance*. — Νομοθεσία, *la législation* : ce terme comprend, avec le don de la loi elle-même, la promulgation solennelle qui en a été faite sur le mont de Sinaï ; comp. la parole du psalmiste Ps.147.20 : « Il n'en a pas fait ainsi à toutes les nations. » — Λατρεία, *le culte* : c'est l'ensemble des cérémonies instituées par la loi, fêtes, sacrifices, assemblées de culte, etc. — Ἐπαγγελίαι, *les promesses* : ce terme rappelle les grâces à venir, plus grandes encore que les bienfaits déjà accordés, que les prophètes promettaient au peuple. La leçon : *la promesse*, dans les gréco-lat, est encore une correction erronée.

### 9.5 à qui appartiennent les pères, et desquels provient le Christ, lui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement, amen.

Aux bienfaits de nature impersonnelle Paul ajoute, comme couronnement, les dons qui consistent dans des personnes vivantes et qui ont été

accordés avant ou après les précédents : *les patriarches*, desquels est sorti le peuple et qui en sont comme la racine, et *le Messie*, qui est sorti du peuple et qui en est comme la fleur. — La première proposition signifie littéralement : « desquels (Israélites) sont les pères, » c'est-à-dire : auxquels les pères appartiennent comme propriété nationale. Les héros d'un peuple sont envisagés par lui comme son trésor le plus précieux. — Mais l'apôtre se garde bien d'appliquer la même forme au Messie, ce qui signifierait que le Christ est la propriété des Juifs. Il dit ici ἐξ ὧν, *du sein desquels* ; il provient d'eux, quant à l'origine, mais il ne leur appartient point exclusivement, quant à la destination. L'antithèse entre les deux formes ὧν, *à qui*, et ἐξ ὧν, *du sein desquels*, est certainement intentionnelle ; comp. [Jean.4.22](#) : « Le salut vient des Juifs. » *Oltramare* pense que le terme de *Christ* doit se prendre dans le sens abstrait de Messie, sans application à la personne de Jésus. Le verbe à sous-entendre serait : *vient* (en principe ou d'après l'élection divine), non : *est venu*. Mais la détermination suivante τὸ κατὰ σάρκα, *quant à la chair*, ne permet pas de douter que Paul n'entende par le terme de *Christ* la personne de Jésus que ses lecteurs, aussi bien que lui, envisagent comme le Messie : l'origine juive du Christ est mentionnée comme un fait historique aussi certain que celle des patriarches. C'est le plus haut titre d'honneur d'Israël, d'avoir donné au monde celui qui doit régner sur le monde. L'expression : τὸ κατὰ σάρκα, *quant à la chair*, peut être comprise de deux manières : ou comme simple affirmation, ou comme détermination restrictive : « *du moins* quant à la chair. » *Oltramare* insiste en faveur du premier sens. Pour prouver que cette expression ne suppose point une antithèse dans ce qui suit, il cite [Act.2.30](#) : « Parce que Dieu avait promis que Dieu ferait naître de lui selon la chair ( τὸ κατὰ σάρκα) le Christ, » et le passage suivant de la 1<sup>re</sup> ép. aux Cor. de Clément Romain : « De lui (Dieu) est provenu le Seigneur Jésus *selon la chair*... » Ces deux exemples prouvent sans doute que l'antithèse peut ne pas être toujours exprimée, mais non qu'elle n'existe pas dans l'esprit de celui qui parle. Comparez les formes semblables [1.15](#); [12.18](#), où l'antithèse du τὸ κατὰ...

se comprend d'elle-même. — La seule question dans notre passage sera donc de savoir si l'antithèse est ici exprimée ou seulement sous-entendue. Avant d'examiner ce point, nous devons déterminer le sens du mot σάρξ dans cette phrase. *Oltramare* prétend que σάρξ, la *chair*, désigne ici, comme toujours, la substance corporelle en opposition à πνεῦμα, la nature spirituelle ; comp. 1.3. Mais ce dernier passage renferme une analyse des éléments constitutifs de la *personne* de Jésus, dans le but d'expliquer par le mode de son existence terrestre le fait de sa résurrection. Ici il s'agit de tout autre chose, de la relation de Jésus Messie avec le peuple d'où il est issu. Il est donc plus naturel de donner au mot *chair* dans ce contexte le sens que, quoi qu'en dise *Oltramare*, il a très souvent et d'après lequel il désigne la personne humaine tout entière ; ainsi dans les expressions fréquentes : *toute chair, nulle chair* (Gen.6.12 ; Matth.24.22 ; Rom.3.20 ; 1Cor.1.29), et dans le v. 3 qui précède immédiatement : « mes parents selon la chair. » Jean.1.14, le terme de *chair* est employé pour désigner la nature humaine tout entière de Christ lui-même, en opposition à son être divin : « La Parole a été faite chair ; » ce qui signifie bien certainement que l'être divin est entré dans une existence humaine complète, qu'il est devenu homme (corps, âme et esprit), comme nous le sommes nous-mêmes. Il est bien évident que c'est également ici le sens du κατὰ σάρκα. Paul n'a pas voulu dire que Christ n'ait dû à son origine juive que l'élément corporel de sa personne, à moins qu'il ne prétendît nier chez lui l'existence des éléments supérieurs de la nature humaine ou qu'il ne supposât qu'il les avait puisés directement dans l'espèce humaine sans l'intermédiaire de la nationalité juive !

Ce qu'il reste à examiner, c'est si l'antithèse sous-entendue de cette origine juive de l'homme Jésus est dans ce qui suit exprimée ou sous-entendue. Depuis *Erasme*, il existe une manière d'interpréter les derniers mots du verset qui rompt tout lien logique entre eux et ce qui précède. Sous l'impression très vive de la grandeur des prérogatives dont Dieu a honoré son peuple, l'apôtre s'écrierait dans un élan d'action de grâces : « Que le Dieu

qui est au-dessus de tous soit éternellement béni de ce qu'il a fait pour Israël ! » Ce sens a été adopté par *Seml., Fritzs., Ew., Holst., Mey., Beyschl., Otto, Tisch.* (8<sup>e</sup> éd.) ; il est énergiquement défendu par *Oltramare*, par les raisons suivantes : Si on rattachait directement ce qui suit à ce qui précède, le participe ὁ ὢν, *qui est*, se rapporterait à Christ, et ces mots devraient énoncer l'antithèse de τὸ κατὰ σάρκα, *selon la chair* ; or cette antithèse ne pourrait être que l'expression τὸ κατὰ πνεῦμα, *selon l'esprit* ; mais il n'y a pas trace d'une telle expression dans les mots suivants. Puis Christ serait ici appelé *Dieu*, ce dont il n'y a pas un seul exemple dans les épîtres de Paul. Enfin une exclamation de reconnaissance envers le Messie serait déplacée dans le contexte, où il s'agit des bienfaits de Dieu envers Israël. D'ailleurs il n'y a pas d'exemple chez Paul d'une doxologie en l'honneur de Jésus-Christ ; toutes celles que l'on rencontre chez lui se rapportent à Dieu. — A la première objection j'ai déjà répondu : l'antithèse de l'origine humaine de Jésus (*selon la chair*) ne peut pas être ici sa nature spirituelle, mais ne peut être que son origine, sa nature et sa dignité divines. Et c'est par là que se résout l'objection qu'*Oltramare* tire du contexte : la grandeur divine du Messie, devenu membre du peuple juif selon sa nature humaine, est le titre d'honneur suprême conféré à ce peuple, et convient ici parfaitement comme point culminant des prérogatives énumérées. *Oltramare* a raison de dire qu'il ne peut être ici question d'une expression de reconnaissance envers le Christ. Aussi n'y a-t-il pas trace de ce sentiment dans les paroles qui nous occupent : c'est devant la *grandeur* divine de Jésus que s'incline Paul, et cela dans un sentiment non de reconnaissance, mais d'adoration. — Le titre de θεός, *Dieu*, n'est jamais donné à Jésus par Paul. Cela est-il bien sûr en face de deux passages tels que [Tite.2.13](#) et [Eph.5.5](#) ? Et si même ce titre ne lui était donné qu'une seule fois, dans ce passage-ci, y aurait-il là rien d'impossible ? Personne ne conteste que Jean appelle Jésus θεός dans son prologue (1.1) ; or ce titre ne reparaît qu'une fois dans son évangile, et en quelque sorte incidemment, dans l'exclamation de Thomas. Toute la question est de savoir s'il est incompatible avec

le sentiment que Paul portait à Jésus ; et comment le prétendre quand on lit ces mots [Philip.1.6](#) : « Lui qui était *en forme de Dieu*, » et cette parole : « Toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement » ([Col.2.9](#)) ; ou quand on le voit identifier le Christ avec Jéhova qui accompagnait Israël dans la nuée ([1Cor.10.4](#)) et parler de lui comme du Créateur de toutes choses ([1Cor.8.6](#)) ? Quant à l'assertion que l'on ne trouve dans les écrits de Paul aucune doxologie en l'honneur de Jésus, sans parler du dernier verset de notre épître (voir à ce passage), il ne faut pas oublier [2Tim.4.18](#) ; ou bien l'inauthenticité de cette épître serait-elle envisagée comme tellement certaine, que cet écrit ne puisse plus compter dans l'exégèse ?

Ajoutons que l'interprétation défendue par Oltramare est sujette elle-même à des difficultés bien plus considérables. Et d'abord, cette locution limitative, τὸ κατὰ σάρκα, *selon la chair*, qui, malgré les exemples cités par Oltramare, fait naturellement attendre l'énoncé d'un autre élément de la personne de Jésus, par lequel il est autre chose que le descendant d'Israël. Puis, l'épithète ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, *qui est au-dessus de tous*, appliquée à Dieu, et qui n'aurait dans ce contexte aucun à-propos. En quoi était-il nécessaire de faire ressortir la souveraineté de Dieu, et cela avec l'insistance particulière qu'ajoute à cet énoncé la forme ὁ ὢν ? Oltramare interprète ces mots dans ce sens : le Dieu qui est sur tout, qui gouverne tout, et à qui par conséquent Israël doit les privilèges dont il a été honoré. Mais les locutions qu'il cite comme analogues : ὁ ἐπὶ τῆς οἰκίας, celui qui est préposé à la maison, οἱ ἐπὶ τῶν πραγμάτων, ceux qui sont aux affaires, etc., supposent toujours que l'individu dont il est ainsi parlé, a été placé là comme préposé par une autorité supérieure, ce qui ne s'applique pas à Dieu. Il faudrait donc plutôt voir avec Meyer dans cette forme une paraphrase de l'expression ὁ θεός, le Dieu tout-puissant, dans les LXX ; mais, encore une fois, l'attribut de la *puissance* divine n'est pas celui que l'on s'attendrait à voir relevé dans ce contexte ; et ces exemples ne justifient pas l'emploi du participe ὢν, surtout appliqué, comme il l'est ici, à Dieu. L'interprétation

qui fait de cette fin du verset, depuis les mots ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, une exclamation à l'honneur de Dieu est d'ailleurs très peu naturelle. « Cette doxologie est, comme dit *Reuss*, suspendue en l'air. » Quelle différence avec la doxologie si naturellement amenée de 1.25 ! Enfin il est une raison qui rend cette explication grammaticalement inadmissible : c'est la position de l'adjectif εὐλογητός, *béni*, après le substantif θεός, *Dieu*. Dans de pareilles doxologies le mot exprimant le sentiment qui a dicté l'exclamation, le terme εὐλογητός ou εὐλογημένος, *béni*, est naturellement placé en tête, avant le substantif. Il n'y a pas dans tout le N. T. une seule exception à cette règle ; comp. [Matth.23.39](#) ; [Marc.11.9](#) ; [Luc.1.68](#) ; [13.35](#) ; [19.38](#) ; [2Cor.1.3](#) ; [Eph.1.3](#) ; [1Pier.1.3](#). Cet usage est également constant dans l'A. T., soit en hébreu, soit en grec ; voir les 34. exemples cités par *Morison*, de toutes les parties de l'A. T. ([Gen.9.26](#) ; [14.20](#) ; [Ps.18.46](#) ; [28.6](#) ; [31.21](#) ; [41.13](#) ; [66.20](#) ; [68.36](#) ; [72.18-19](#) ; [89.52](#), etc. La seule exception que l'on puisse citer est [Ps.68.20](#) : κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν καὶ κατευοδώσει ἡμῖν ὁ θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν. Mais d'abord tout ce texte est vraisemblablement corrompu. Puis le futur *fera réussir*, qui suit l'expression doxologique, parle plutôt en faveur de la traduction *est béni* que *sait béni* : « le Seigneur est béni et fera réussir. . . » Ce qui le confirme, c'est que dans le psaume voisin, [66.20](#), le *barouk Elohim* est traduit régulièrement par εὐλογητός ὁ θεός. Cet usage repose tellement sur la nature des choses qu'il ne peut guère y être réellement dérogré.

A. côté de l'interprétation dont nous venons de reconnaître l'impossibilité, *Erasmus* en avait proposé une autre : C'est de rattacher les mots ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, *celui qui est au-dessus de tous*, à la proposition précédente ; ce serait là l'antithèse que fait naturellement attendre l'expression κατὰ σάρκα, *selon la chair*. La doxologie en l'honneur de Dieu ne commencerait dans ce cas qu'avec les mots : τὸς εὐλογητός, *Dieu soit béni. . .*, et les mots précédents, exprimant la souveraineté universelle de Christ, feraient ressortir toute la portée du privilège d'Israël du sein duquel il est sorti. cette construction a été admise par *Clarke* et *de Wette* ; elle est bien défen-

due par *Reuss*. Elle est certainement préférable à la précédente, en ce que l'énumération des privilèges d'Israël se termine ainsi beaucoup mieux que dans l'autre, et que la mention de la souveraineté universelle du Christ est mieux appropriée au contexte que celle de la souveraineté de Dieu. Mais elle se heurte aux deux mêmes écueils que la précédente : 1° le caractère brusque de la doxologie, qui est encore plus « suspendue en l'air » que dans l'autre construction ; et 2° la position du εὐλογητός après θεός, qui reste tout à fait irrégulière, et qui est plus choquante même que dans la première construction parce que l'apparition du nouveau sujet θεός est encore moins préparée.

Il faut donc, avec la grande majorité des interprètes modernes (*Thol., Olsh., Beck, Phil., Ritschl, Gess, Weiss, Schultz*<sup>a</sup>, *Luthardt*), maintenir la construction qui s'était déjà imposée à tous les anciens interprètes (*Ir., Tert., Or., Athan., Chrys., Théod., etc.*) ainsi qu'aux Réformateurs (*Luth., Calv., Bèze, etc.*), d'après laquelle les derniers mots du verset sont une apposition du mot Χριστός, *Christ*, destinée à faire ressortir toute la grandeur du privilège accordé au peuple qui a eu l'honneur d'enfanter et de compter parmi ses membres celui qui possède la souveraineté universelle et même la nature divine. — Je ne pense pas, avec plusieurs de ceux qui admettent cette explication, que toute la fin du verset ne forme qu'un seul membre de phrase : « lui qui est Dieu au-dessus de toutes choses béni à toujours. » Il me paraît qu'il y a là deux idées qui se nuisent si on les réunit si étroitement : *au-dessus de toutes choses* et *Dieu*, et qu'il vaut mieux les distinguer nettement en les séparant par une virgule : D'abord : ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, *lui qui est au-dessus de toutes choses*. Ce premier prédicat, qui désigne la souveraineté universelle ([Eph.1.22](#) : κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα), est opposé à ἐξ ὧν, *desquels* : ce personnage issu d'Israël est en même temps le souverain de l'univers. Puis : *Dieu béni à toujours* : ce second prédicat renferme l'anti-thèse réclamée par τὸ κατὰ σάρκα, *quant à la chair* : « Israélite quant à son

<sup>a</sup>Dans son travail remarquable, *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1868.

existence humaine et à son apparition terrestre, Dieu éternellement béni quant à sa véritable essence. » Non seulement on obtient ainsi la corrélation désirable entre les deux parties du verset, mais on peut se rendre compte de la forme ὁ ὢν, *lui qui est*. Ce participe fait, ressortir énergiquement l'identité de la personne qui réunit des attributs si contraires en apparence : *étant* (en même temps qu'Israélite) Seigneur sur toutes choses. Si le ἐπὶ πάντων faisait partie du même prédicat que θεός, *Dieu*, on ne comprendrait pas pourquoi Paul n'aurait pas dit plus simplement : ὁ ὑπὲρ πάντων θεὸς εὐλογητός. Le ὢν serait oiseux.

Aller plus loin et diviser avec Gess et d'autres cette apposition en trois termes : qui est sur toutes choses, Dieu, béni à toujours... (souveraineté, divinité, adoration due), me paraîtrait plutôt affaiblir cette conclusion solennelle. Une phrase si brisée ne répondrait pas bien à la solennité du sentiment qui inspire ce morceau. — Πάντων peut être pris comme masculin, *tous les hommes*, tous les peuples en opposition au peuple juif (comp. Eph.4.6), ou bien comme neutre, *toutes choses*, comp. le ὑπὲρ πάντα, Eph.1.22. D'après le contexte l'apôtre veut plutôt désigner l'univers dans son ensemble, hommes et choses, afin de caractériser Jésus comme le représentant absolu de la souveraineté et de la majesté divine.

Il me paraît très vraisemblable que l'acte d'adoration renfermé dans les paroles de la l'apôtre, tout en ayant le but ci-dessus indiqué et réclamé par le contexte, en a secondairement un autre, celui de laver l'affront fait au Messie par l'incrédulité juive qui le taxe de vil imposteur, de même que la doxologie de 1.25 était une protestation indignée contre l'injure faite au vrai Dieu par l'idolâtrie païenne.

Schultz, tout en démontrant admirablement, dans son travail sur ce passage, l'impossibilité d'attribuer à un autre sujet que Χριστός la fin de ce verset, insiste cependant sur ce point : que dans la pensée de Paul cette affirmation de la divinité du Christ ne s'applique qu'à Jésus *glorifié*, c'est-à-



dire que le titre de Dieu ne lui convient qu'en vertu et depuis le moment de sa glorification ; ce titre le désignerait uniquement comme l'homme élevé à la souveraineté universelle. Mais 1° il s'agit dans le contexte d'opposer à son *origine* et à sa *nature juive* une autre *origine* et une autre *nature* ; la notion de *l'élévation* du Messie à telle ou telle position ne suffit pas pour justifier cette antithèse ; il faut ici l'idée de la *préexistence* et de la *divinité* de nature. 2° Les passages que nous avons cités (1 Corinthiens ch. 8 et 10 et Colossiens ch. 1) énoncent clairement la vraie pensée de Paul sur ce sujet. 3° Au point de vue du monothéisme biblique, *devenir* Dieu est une monstruosité. On *l'est* de nature ou on ne le sera jamais.

Telles ont été les prérogatives extraordinaires conférées à la nation israélite ; néanmoins elles ne mettaient point ce peuple à l'abri de la possibilité d'une réjection. Il y avait même dans son histoire si riche en bénédictions des antécédents propres à le mettre en garde contre ce sérieux danger. C'est ce que l'apôtre fait voir dans le passage suivant, v. 6 à 13, où il emprunte à l'histoire israélite deux faits qui prouvent que dès les origines Dieu a procédé par voie d'exclusion à l'égard de toute une portion de la race élue. Ainsi, lorsque Isaac seul reçut, le caractère de *postérité* à l'exclusion d'Ismaël qui était pourtant aussi enfant d'Abraham, v. 6 à 9 ; et de nouveau, lorsque d'entre les deux fils d'Isaac Jacob fut préféré et son aîné rejeté, v. 10 à 13. — L'apôtre en vient ainsi au fait qui avait motivé l'introduction douloureuse v. 1 à 5.

*Versets 6 à 13 : Deux antécédents prouvant la liberté de Dieu  
même à l'égard de la race élue.*

Versets 6 à 9. Ismaël et Isaac.

**9.6 Mais non que la chose soit telle que la parole de Dieu ait été annulée ; car tous ceux qui sont d'Israël ne sont pas Israël<sup>a</sup>, 7 et, pour**

---

<sup>a</sup>DEFG lisent Ἰσραηλιται (*Israélites*), au lieu de Ἰσραηλ (*Israël*).

**être postérité d'Abraham, tous ne sont pas enfants; mais : « En Isaac te sera appelée ta postérité ; »<sup>8</sup> ce qui signifie que ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, mais que les enfants de la promesse sont réputés postérité.**

Le δέ, *mais*, entre le v. 5 et le v. 6, est fortement adversatif : *Mais* tous ces privilèges, si excellents qu'ils fussent, ne pouvaient garantir à Israël ce que la parole de Dieu ne promettait pas : c'est que l'élection divine dût s'appliquer à tous les enfants d'Abraham selon la chair. — Comme la locution ὅλον signifie : *il est possible*, ce sens a été appliqué ici par Bèze et d'autres : « *Mais il n'est pas possible que* la parole de Dieu soit annulée ; » ce qui supposerait que cette parole annonçait comme inévitable l'exclusion de la nation juive, et que par conséquent cette exclusion ne pouvait pas manquer d'arriver une fois. Mais l'apôtre ne va pas si loin. Dans la démonstration suivante, il prouve la *possibilité* de la réjection de la masse du peuple, mais non sa nécessité ; puis ὅλον n'a le sens de *il est possible* que lorsqu'il est suivi de la particule τέ, et enfin, lorsqu'il a ce sens, le verbe suivant est à l'infinitif, tandis que nous avons ici le parfait ἐκπέπτωκεν. Ce sens doit donc être abandonné, et il faut en rester à la signification du mot ὅλος, *tel que* : « La chose n'est pas telle que, » c'est-à-dire : qu'il ne faut pas donner à la réjection d'Israël ce sens, que la parole de Dieu se trouve par là annulée. Il y a seulement une difficulté grammaticale à cette explication ; c'est la conjonction ὅτι, *que*, qui vient s'intercaler entre ὅλον et le verbe ἐκπέπτωκεν, « *telle que : qu'elle ait été annulée.* » Ce *que*, déjà renfermé dans ὅλον, fait pléonasme. On l'a expliqué de plusieurs manières ; il me paraît, que la plus simple est de supposer qu'il dépend d'une idée sous-entendue : « *telle que l'on puisse dire que...* » ou : « *telle qu'il soit arrivé que...* »

fg — Le terme de *parole de Dieu* désigne ici les paroles par lesquelles Dieu avait contracté alliance avec Abraham et ses descendants et fait d'eux son peuple (Gen.12.3 ; Ex.19.5-6). Il ne s'agit point spécialement des promesses mes-

sianiques, comme le veut *Oltramare* d'après le v. 4. — *Hofmann*, suivi dans ce cas de *Volkmar*, interprète la transition du v. 5 au v. 6 assez différemment. Il applique le οὐχ οἶον, *non que la chose soit telle que*, au souhait de Paul d'être rejeté pour l'amour de son peuple, et donne au v. 6 ce sens : « Non que mon vœu ait cette signification que, sans l'abandon que je suis prêt à faire de mon salut, la promesse de Dieu à Abraham serait annulée. » Ce sens est plus que forcé. Comment Paul pourrait-il supposer que le maintien de la promesse de Dieu dépende, même hypothétiquement, du vœu qu'il vient d'énoncer, surtout quand il l'a énoncé en le déclarant lui-même irréalisable ? *Holsten* fait porter le οὐχ οἶον sur la douleur que ressent l'apôtre : « Non que je m'afflige comme si la parole de Dieu était annulée. » Mais Paul ne peut même pas un instant faire une pareille supposition, et la suite montre que dès maintenant il s'occupe d'autre chose que de sa douleur. — Le verbe ἐκπίπτειν, *tomber de* désigne la non réalisation de la promesse, sa mise à néant par les faits, comme si ce elle eût cessé d'être la norme de l'histoire » (*Weiss*). Et certainement la réjection actuelle d'Israël serait un démenti donné à l'élection divine, si réellement tous les individus dont se compose le peuple appartenaient véritablement à Israël, dans le sens profond de ce mot. Mais c'est là précisément ce qui n'est pas, comme le déclare l'apôtre dans la seconde partie du verset. Dans cette proposition, *Meyer*, *Weiss* et d'autres appliquent le premier *Israël* à la personne du patriarche Jacob, le second au peuple issu de lui. Mais l'antithèse οἱ Ἰσραήλ et οὗτοι Ἰσραήλ n'a son sens que si ce mot est employé les deux fois dans le même sens, c'est-à-dire collectivement, quoique avec deux applications différentes. *Ceux qui sont d'Israël* désignent tous les individus constituant la nation au moment dont on parle, en tant qu'issus d'une commune origine israélite (ἐκ), tandis que dans les derniers mots : *ne sont pas d'Israël*, ce terme désigne cette partie de la nation qui constitue le *vrai* Israël, le peuple élu, ce *saint reste*, dont il est constamment parlé dans l'A. T. *Oltramare* ne pense pas que Paul distingue ici entre un faux et un vrai Israël ; mais que veut donc l'apôtre dans tout ce morceau, sinon

opposer au vrai Israël, que ne saurait atteindre la réjection, le faux Israël qui, malgré les promesses, peut en être l'objet ?

Verset 7. La première proposition de ce verset a à peu près le même sens que la seconde du v. 6, seulement avec une légère nuance indiquée par la particule οὐδέ, *ni non plus*. A l'expression : *ceux qui sont d'Israël* (v. 8 et 9), l'apôtre, pour faire la transition à la discussion suivante, substitue celle de *postérité d'Abraham*. C'est qu'il va discuter sur le sort des deux fils d'Abraham, Ismaël et Isaac. Tous deux étaient *postérité d'Abraham* ; mais tous deux pour cela n'ont pas mérité le titre de τέκνα, *enfants*. Ce terme, employé d'une manière absolue, désigne ceux d'entre les enfants d'Abraham qui, par l'adoption divine, deviennent enfants dans le plein sens du mot, membres de la famille divine (4.11 ; 8.17). — Le simple fait de descendre d'Abraham confère si peu le caractère d'*enfant*, dans ce sens, qu'il existe au contraire une parole d'exclusion pour toute une partie de sa race, parole sortie de la bouche de Dieu même, Gen.21.12 (littéralement) : « En Isaac te sera appelée postérité. » Cette déclaration met évidemment en dehors de la vraie postérité d'Abraham tous ses descendants qui ne le sont pas par l'intermédiaire d'Isaac. On pourrait entendre le ἐν, *en*, dans ce sens : « En la personne d'Isaac consistera ta postérité. » Dans ce sens *Reiche* entend le terme καλεῖν, *appeler*, comme 4.17, de l'acte d'*appeler à l'existence*. Mais ce sens est exclu par le fait qu'Isaac était déjà né depuis longtemps quand Dieu prononça cette parole. Il faudrait plutôt, dans ce sens de ἐν, expliquer autrement : « C'est en la personne d'Isaac que tu auras un fils qui sera vraiment la postérité d'Abraham » (*Weiss*). Cependant le v. 8 montre qu'il s'agit plutôt de la *postérité* d'Isaac comme renfermée en sa personne : « C'est *en* et *par* Isaac que te naîtra la race qui portera légitimement le titre de *postérité d'Abraham*. » Le côté exclusif de cette déclaration portait évidemment sur Ismaël et ses descendants. — Après le ἀλλά, *mais*, est supprimée la formule ordinaire : « il est dit » ou « écrit, » parce que c'est ici une parole biblique bien connue.

Verset 8. Paul explique le contenu de la parole citée en dégagant le principe moral sur lequel elle reposait ; c'est là le sens du τοῦτ' ἔστι, *c'est-à-dire*. Que manquait-il à la naissance d'Ismaël pour qu'il fût la vraie postérité d'Abraham, celle à laquelle le salut du monde devait rester attaché ? Il était l'enfant de la chair uniquement. Quel était au contraire le trait spécial qui distinguait la naissance d'Isaac de celle de son frère ? Son existence était l'effet d'une divine promesse ; et ce caractère n'est pas seulement celui d'Isaac ; c'est à toujours celui par lequel seul un homme peut devenir un vrai enfant d'Abraham, « *Les enfants de la promesse, eux et eux seuls sont réputés postérité.* »

Mais suit-il de là que toute la race d'Isaac lui-même, en tant que née de la promesse en la personne de son, premier père, soit par ce fait seul la postérité d'Abraham, dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire celle qui reste dépositaire de la promesse du salut ? Non, car le principe demeure ; une intervention d'En-haut doit se répéter à l'égard de chacun des membres de la race élue, et cela aussi par le moyen d'une promesse. On peut donc prévoir par cette raison qu'un nouveau triage ne manquera pas de s'opérer en dedans même du cercle des enfants d'Isaac ; voir au v. 10. Avant d'exposer ce nouveau fait analogue au premier, l'apôtre justifie au v. 9 l'expression qu'il vient d'employer : *les enfants de la promesse*.

### **9.9 Car c'est une parole de promesse que celle-ci : En ce temps-ci je reviendrai et Sara aura un fils.**

Une *parole de promesse*, pour dire : une parole ayant la forme d'une divine promesse. — La parole citée, tirée de [Gen.18.10,14](#), a en effet le caractère de promesse ; c'est la déclaration qui a présidé à la naissance d'Isaac. — *En ce temps-ci* : l'année prochaine, quand cette saison où je te parle renaîtra.

Dieu venait de promettre à Abraham qu'Isaac serait exclusivement le père de sa postérité ; mais cela n'impliquait nullement que tout ce qui naîtrait d'Isaac en ferait partie, et l'exemple suivant prouve le contraire ; il est

fourni par l'histoire des enfants d'Isaac lui-même.

Versets 10-13. Esaü et Jacob.

**9.10 Et non seulement cela, mais il en arriva de même à Rébecca, qui conçut d'un seul, d'Isaac notre père. 11 Car, avant que les enfants fussent nés et sans qu'ils eussent fait encore ni bien, ni mal<sup>a</sup>, afin que le dessein de Dieu<sup>b</sup> formé d'avance par choix demeure comme provenant non des œuvres, mais de celui qui appelle, 12 il lui fut dit que l'aîné serait assujetti au plus jeune, 13 selon qu'il<sup>c</sup> est écrit : J'ai aimé Jacob, mais j'ai haï Esaü.**

Ce second fait est plus significatif encore que le précédent. Nous sommes en pleine filiation d'Abraham par Isaac, père de la postérité *promise* ; et cependant, sa femme voit se reproduire entre ses propres enfants cette sélection qui s'était exercée à l'égard des fils d'Abraham. — Le nom de *Rébecca*, en grec, pourrait être envisagé comme un nominatif provisoire, dont la véritable relation logique serait exprimée au v. 12 par le datif αὐτῆι, à elle (*lui*) ; comp. la construction semblable [Jean.17.2](#). Mais il est plus naturel de tirer de ce qui précède un verbe dont ce nominatif est le sujet : Elle a été traitée de la même manière ou elle a subi le même sort (ἐπάθη τὸ αὐτό). *Weiss, Oltramare* et d'autres préfèrent admettre une proposition brisée par la parenthèse du v. 11 et reprise au v. 12 avec une construction modifiée. Cela me paraît plus compliqué. — L'expression *d'un seul* n'est pas amenée par la comparaison avec Isaac et Ismaël qui étaient aussi nés d'un seul ; mais elle insiste sur la complète communauté d'origine rendue plus évidente par le fait qu'ils étaient jumeaux ; aucun motif extérieur de préférence ne pouvait donc influencer sur le choix divin. Les derniers mots : *Isaac, notre père*, font encore mieux ressortir le fait que les deux enfants possédaient bien la filiation privilégiée. Rien en effet ne pouvait démontrer plus évidemment

<sup>a</sup> N A B lisent φαλον, au lieu de καλον.

<sup>b</sup> T. R., avec quelques Mnn, seulement, place του θεου (*de Dieu*) avant προθεσις (*dessein*), tandis que tous les Mjj. It., etc., le placent après ce mot.

<sup>c</sup> B : καθαπερ, au lieu de καθως.

l'insuffisance de la descendance charnelle. Le ἡμῶν, *notre*, s'applique sans doute avant tout aux Juifs, mais aussi aux chrétiens en tant qu'enfants d'Isaac par la foi (4.1).

Verset 11. La préférence librement accordée à Jacob s'exprima même avant la naissance des jumeaux, avant qu'ils eussent fait un acte quelconque ; tant il est vrai qu'elle ne fut pas fondée sur quelque mérite particulier que possédât Jacob. Les deux négations subjectives μήτε et μηδέ sont employées ici parce qu'elles renferment une réflexion de l'auteur sur le fait ; c'est ce que nous avons cherché à exprimer dans la traduction. On eût pu répondre sans doute à l'apôtre que Dieu avait *prévu* les œuvres bonnes de Jacob et les actes mauvais d'Esäü, et que sa prédilection pour le premier était fondée sur cette prévision. Mais l'apôtre n'a l'intention ni d'enseigner ni d'écarter le caractère arbitraire de la décision divine. Il affirme simplement que le choix de Jacob n'a reposé sur aucune œuvre méritoire (pas plus accomplie que prévue). Ce n'est aucun *mérite* de Jacob qui a contraint Dieu à organiser son plan comme il l'a fait, en lui donnant la préférence et en écartant son frère aîné. Rien dans ce choix ne lui donne le caractère d'une dette. La conjonction ἵνα, *afin que*, dépend de ἐρρέθη : il lui fut dit déjà avant... afin de maintenir la pleine indépendance de Dieu dans le dessein qu'il avait formé. En choisissant le plus jeune des deux fils et mettant de côté l'aîné, il constatait sa liberté à l'égard de tout privilège de naissance. — Nous savons déjà ce que c'est que la πρόθεσις, *le dessein formé auparavant* ; voir à 8.27. Ce dessein a besoin pour se réaliser d'instruments humains par qui et d'individus en qui il se réalise, et c'est au choix de ces personnes que se rapporte le mot ἐκλογή, *élection*. L'expression : *le dessein de Dieu selon l'élection* (non comme dans le T. R. : *le dessein conforme à l'élection de Dieu*), désigne un plan de conduite relatif au salut, que Dieu se trace en y faisant intervenir le libre choix des personnes qu'il appelle à le réaliser. Ce mode de procéder est le contraire d'un dessein dans lequel il aurait dû tenir compte des mérites de l'un d'entre ces individus.

Qu'arriverait-il en effet si un homme quelconque pouvait dire à Dieu : « J'ai le *droit* d'être choisi et employé par toi plutôt que tel autre ? » A supposer que Saül eût été élu roi en raison de quelque mérite propre, quand le moment serait venu de lui substituer David, Dieu aurait eu les mains liées. De même si, en vertu de son droit d'aînesse, Esaü avait dû nécessairement, devenir l'héritier de la promesse, un homme qui convenait moins à l'exécution des desseins divins qu'un autre se fût imposé à Dieu. Il faut donc que le plan et le choix de Dieu ne soient liés par aucun mérite humain, afin que la volonté du seul sage et du seul bon puisse s'exercer sans entraves. C'est ce principe de son gouvernement que Dieu a voulu sauvegarder en choisissant, dans le cas dont parle Paul, le cadet au lieu de l'aîné. — Le mot μένῃ, *demeure*, peut être compris dans le sens logique : « demeure bien établie dans la conscience » ; mais il nous paraît qu'il y a quelque chose de plus dans la pensée de Paul et qu'il veut dire : « demeure *en réalité*. » Ce n'est pas seulement dans la pensée de l'homme, c'est réellement que la liberté de Dieu serait compromise, si quelque mérite humain devait régler son choix. Dieu, qui avait décidé d'employer Jacob et de mettre de côté Esaü, aurait pu faire naître Jacob le premier. S'il ne l'a pas fait, c'est précisément *afin que* son droit de libre choix demeure non seulement établi, mais intact. — Tholuck fait observer avec raison que l'apôtre, en employant le présent μένῃ, *demeure*, au lieu de l'aoriste μείνῃ, *demeurât*, étend cette conséquence du fait à tous les temps ; elle s'applique donc aussi aux Juifs du temps de l'apôtre. — Les deux régimes : « *non d'après les œuvres, mais...* » peuvent dépendre du participe sous-entendu οὖσα, *étant* : « demeure comme provenant de » ; comp. 1.17. On peut cependant aussi, quelque dure que soit cette construction, rattacher directement ces deux régimes au verbe μένῃ, *demeure* : « que le dessein fait avec choix demeure [indépendant] de toute œuvre... »

Verset 12. Les deux formes ἐρρέθη et ἐρρήθη se trouvent dans les Mss., comme aussi dans le grec profane. Il est probable que dans les épîtres de



Paul il faut lire avec *Tischendorf*, d'après  $\aleph$  A B etc., ἐρρ'ϑη. — L'oracle cité est tiré de [Gen.25.23](#). Chacun reconnaît que dans le contexte de l'A. T. cette parole se rapporte aux deux peuples représentés dans leurs deux pères ; mais *Meyer* et *Weiss* insistent pour que chez Paul elle s'applique à la personne des deux pères seulement. *Morison*, d'autre part, pense qu'il ne peut être question dans Paul, comme dans la Genèse, que des peuples. Si même il en était ainsi pour le passage de Malachie, ce ne pourrait être le cas dans celui de la Genèse. Il me paraît qu'en vertu de la solidarité profonde, à la fois physique et morale, entre le caractère de la race et celui du père, ni la Genèse, ni Paul ne parlent des pères sans les peuples, ou des peuples sans les pères. L'infériorité théocratique d'Esäü, personnellement parlant, et l'exclusion des Edomites de tout rôle dans l'œuvre de la préparation du salut résultèrent historiquement du mépris d'Esäü pour son droit d'aînesse et furent scellées par la bénédiction d'Isaac, qui assigna à Jacob la terre promise et fixa l'héritage d'Esäü hors des limites de Canaan. Le δουλεύσει, *servira*, est tiré de [Gen.27.29](#) (la bénédiction de Jacob) où les Septante traduisent : γίνου κύριος τοῦ ἀδελφοῦ σου, « sois le seigneur de ton frère. » Quant au peuple sorti d'Esäü, cette même infériorité, déjà manifestée par le fait de son habitation hors de la terre promise, s'accrut de plus en plus, dans toute l'histoire subséquente, par la soumission de ce peuple à David, puis, après plusieurs alternatives d'affranchissement et d'assujettissement, par son incorporation définitive à l'Etat juif au moyen de la circoncision sous Jean Hyrcan et par sa radiation du nombre des peuples. La traduction des mots μείζων et ἐλάσσων par : *aîné* et *cadet*, est rejetée par *Meyer* comme contraire au sens naturel des termes. Mais il faut bien l'admettre [Gen.29.16](#), où au mot ἡ μείζων, *la plus grande*, est opposé celui de ἡ νεωτέρα, *la plus jeune*, ce qui ne permet de traduire le premier que par *l'aînée*. Et comment admettre avec *Meyer* que ce mot μείζων désigne Esäü comme le plus fort des deux jumeaux ? *Morison*, appliquant ces épithètes aux deux peuples, pense que le μείζων se rapporte au fait que pendant des siècles le peuple iduméen surpassa en force celui des Israélites. *Weiss*,

se rattachant à Meyer, pense que μεῖζων se rapporte à la supériorité du *rang* ; ce qui revient au sens d'aîné, si on prend cette idée en y rattachant ses conséquences naturelles.

Verset 13. Cette seconde citation, tirée de [Mal.1.2-3](#), confirme et complète la première ; la parole de la Genèse ne disait pas lequel des deux jumeaux serait préféré ; Malachie le dit expressément (*Morison*). La conjonction *selon que* peut être comprise de deux manières : elle peut signifier ou que la préférence de Dieu pour Jacob a été la cause de la supériorité accordée à Jacob sur Esaü, ou bien que Malachie a trouvé dans les événements de l'histoire la preuve de la préférence annoncée dans la Genèse. Vivant à l'époque où, par son retour de captivité, Israël venait de recevoir une preuve merveilleuse de la protection de son Dieu, tandis qu'Edom était encore plongé dans la désolation où l'avaient jeté les conquérants orientaux, Malachie pouvait en effet résumer dans cette formule cette grande expérience. Dans la 1<sup>re</sup> éd. j'avais admis ce second sens ; je reconnais que dans le contexte de Paul le premier est plus naturel.

La locution : « *aimer l'un et haïr l'autre*, » signifie bien certainement dans le passage [Gen.29.30-31](#) : préférer l'une (Rachel) à l'autre (Léa). Mais ici, où il s'agit de Dieu, le sens de ces deux expressions ne peut être affaibli de la sorte. *Calvin* traduit ces mots par les deux termes *assumere* et *repellere*, ce qui pourrait signifier simplement que Dieu a fait de l'un des frères le dépositaire de la promesse messianique et exclu l'autre de toute coopération à l'établissement de son règne ; mais comme cette différence dans la conduite divine n'a pu être accidentelle, elle reposait certainement sur une différence de sentiment à l'égard des deux frères. D'un côté nous trouvons une communauté d'action fondée sur un sentiment de sympathie ; de l'autre, une rupture résultant d'une antipathie morale. Sur le mot *haïr* pris dans ce sens, comp. [Luc.14.26](#) : « Si quelqu'un ne hait son père, sa mère... , sa propre vie... , » et [Jean.12.25](#) : « Celui qui hait sa propre vie en ce monde... » Ces exemples prouvent qu'il y a dès cas où il faut écarter de l'idée de

haine tout élément de ressentiment personnel, tout mouvement de malveillance coupable. Comme le dit *Philippi* : « Le terme de haïr signifie dans les exemples cités qu'en cas de collision entre l'homme et Dieu il faut savoir repousser l'homme aussi fermement que l'on repousse ce que l'on hait. » Telle est la haine sainte dont Dieu lui-même hait le mal. Il rompt toute solidarité avec lui et avec ceux qui le représentent. — La préférence de Dieu pour Jacob ne saurait être ni *méritée* ni *arbitraire*. Elle ne peut être méritée ; Paul le nie expressément v. 11. Et que l'on se rappelle les fautes graves qui ont marqué du sceau du péché chacune des phases importantes de sa vie ! Arbitraire ? Ce mot répugne au caractère d'un Dieu dont toutes les décisions sont empreintes d'un caractère de sagesse et de sainteté. Si ce problème n'est pas insoluble, sa solution ne peut se trouver que dans le fait de la prescience portant non sur quelque œuvre méritoire, mais sur un élément de la vie humaine qui, tout en étant de nature morale, laisse subsister dans son intégrité la gratuité du dessein divin. Cet élément, c'est la foi (voir l'appendice suivant).

*Sur la πρόθεσις κατ' ἐκλογήν, le dessein préconçu par voie de choix.* — On a rattaché à ces expressions la notion d'un dessein complètement arbitraire soit quant au fait du salut, soit quant aux individus qui y participeront. Dieu, en vertu de sa souveraineté absolue, aurait rendu éternellement deux décrets, l'un de salut, l'autre de damnation, en rangeant dans l'un ou dans l'autre Jacob et Esaü, puis tous les individus humains, selon qu'il lui plaisait, sans aucun motif résidant en eux, uniquement en raison de sa volonté propre.

Mais des expressions de *dessein* et de *choix* on n'a pas le droit de conclure à une décision de Dieu non motivée. Et d'abord quant au *salut* en lui-même, il est évident que Dieu en a tiré le plan de sa propre initiative et que ce bienfait n'est nullement mérité par l'homme. Mais il n'est pas moins clair qu'en arrêtant ce plan Dieu a dans sa sagesse consulté nos besoins et

choisi le moyen le mieux approprié au but que se proposait son amour.

Il en est de même quant au *choix* des instruments qu'il a voulu employer dans l'exécution de ce plan et des individus en qui le salut doit se réaliser. C'est sur ce point que l'on pourrait être porté à soutenir l'idée d'une liberté de choix absolument arbitraire, afin d'éloigner toute notion de mérite du côté de l'homme. Les expressions mêmes des v. 11-13 paraissent donner quelque appui à une telle idée, car Paul nie que la préférence accordée à Jacob et le rejet d'Esau fussent fondés sur la prévision divine des œuvres morales de l'un et de l'autre. *Oltramare* conclut de là que, comme la foi est certainement une œuvre morale, l'idée de la prévision divine de la foi de Jacob et de la non-foi d'Esau est tout aussi bien exclue que la prévision d'une œuvre morale quelconque, et qu'en maintenant la foi comme motif d'élection et le non croire comme motif de rejet, je ramène le mérite que Paul a voulu exclure. *Weiss* déclare aussi que ce que j'ai exposé à ce sujet, va directement contre la tendance du texte de l'apôtre. Il ne reste par conséquent à ces deux théologiens qu'à borner l'idée du *dessein par choix* à la fixation des *normes* d'après lesquelles Dieu acceptera les uns et rejettera les autres. L'erreur me paraît être de confondre la prévision de la foi avec celle d'une œuvre méritoire. La foi consiste non à faire, mais à accepter ce qu'un autre a fait ou veut faire. Consentir à accepter un don, comme gratuit et immérité, ce n'est certes pas le mériter. Comment l'acte qui consiste dans la renonciation à tout mérite, serait-il lui-même un mérite? Mais, dit-on, si ne pas croire est un démérite, croire doit être un mérite. Cette conséquence est fautive. Ne pas remplir sa tâche est un démérite, et pourtant Jésus enseigne ([Luc.17.10](#)) que la remplir n'est point un mérite. Nier la vérité attire justement le blâme et provoque la punition; reconnaître la vérité — et c'est là la foi — ne donne nul droit à un éloge et ne mérite point une récompense. Faire ce qu'il est criminel de ne pas faire, ne peut fonder un mérite. La foi n'est pas un mérite, c'est une aptitude. Saint Paul lui-même a fait comprendre par [8.28](#) l'importance capitale de la

prévision de la foi dans l'établissement du plan divin. S'il ne relève pas ici ce côté humain, c'est que le côté divin seul lui importe dans la défense du droit de Dieu. Voilà pourquoi Paul oppose ici au : « non par les œuvres, » le : « mais par celui qui appelle, » au lieu du : « mais par la foi. » Chaque lecteur des ch. 3 et 4 ne pouvait manquer de suppléer mentalement cette idée. Car elle est partout chez Paul le complément de celle *d'appel* qu'il relève seule ici. C'est en vain que Weiss et Oltramare, qui rejettent la prévision de la foi, prétendent l'un que Dieu se borne à fixer d'avance la condition du salut (la foi), et l'autre, que, dans le cas de Jacob, et d'Esäü, il ne s'agit pas de salut ou de perdition, mais uniquement du rôle à jouer dans la préparation théocratique. Weiss est bien obligé de reconnaître (p. 460) que, dans le cas de Jacob et d'Esäü il ne s'agit pas d'une condition abstraite, mais d'une question de personnes ; et s'il répond que le mode de procéder admis dans ce cas ne fait pas règle pour d'autres cas, non seulement cet expédient est très malheureux en soi, mais il se heurte tout droit au ἴνα μένη du v. 11 qui prouve que dans la pensée de Paul ce cas particulier avait toute la valeur d'un principe permanent. — Quant à l'idée d'Oltramare, que j'avais aussi développée moi-même dans la 1<sup>re</sup> éd., elle me paraît encore vraie en soi ; mais elle ne résout pas la difficulté : car, comme l'a bien montré *Bonnet* en en appelant au vœu si grave de saint Paul (v. 3) et aux expressions de *perdition* et de *gloire* (v. 22 et 23), il s'agit réellement dans l'*application* de ces exemples, à laquelle vise l'apôtre, non d'avantages temporaires, mais de vie et de mort éternelles. — Je suis donc d'accord avec *Philippi* (p. 429) quand il reconnaît que le décret d'élection personnelle repose sur la foi prévue. Seulement je ne puis admettre avec lui que pour éviter toute idée de mérite, il faille s'appuyer sur le fait que c'est Dieu lui-même qui est l'auteur de la foi chez les croyants. Sans l'appel divin, personne ne pourrait croire ; mais l'adhésion libre de l'homme à cet appel doit toujours être maintenue, si l'on ne veut pas retomber dans l'idée d'une prédestination arbitraire.

L'apôtre, n'ayant point voulu traiter systématiquement la question du rapport entre la prédestination divine et la liberté humaine, s'est borné à rappeler quelques faits de l'histoire sainte d'où se dégage la grande vérité de la liberté divine ; mais il pouvait aisément résulter de cette manière de faire que cette liberté, présentée de la sorte et sans contre-poids, parût dégénérer en arbitraire. De là l'objection posée au v. 14 et discutée ensuite jusqu'au v. 18. L'apôtre démontre 1° par l'Écriture sainte, que Dieu possède le droit de gracier et d'endurcir selon sa volonté ; or l'Écriture ne peut lui attribuer rien d'injuste (v. 14-18) ; 2° par la distance infinie entre le Créateur et l'homme, qu'une accusation d'injustice portée par le second contre le premier est en elle-même absurde et blasphématoire (v. 19-24).

*Versets 14 à 24 : La liberté divine de gracier et d'endurcir.*

Versets 14 à 18. Preuve scripturaire.

**9.14 Que dirons-nous donc ? N'y a-t-il pas de l'injustice en Dieu ? Qu'ainsi n'advienne !** **15 Car il dit à Moïse : Je ferai miséricorde à celui à qui je fais miséricorde, et j'aurai pitié de celui dont j'ai pitié.** **16 Ainsi donc cela ne vient ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde<sup>a</sup>.**

L'objection est celle-ci : Dieu n'a aucun égard au mérite humain ; n'y a-t-il pas là une réelle injustice ? — Plusieurs interprètes, et en dernier lieu *Mangold*, ont vu dans les v. 15-18, non la réponse à l'objection élevée au v. 14, mais la continuation et la justification de cette objection elle-même. Il suffit, pour réfuter cette opinion, de l'exclamation : *μη γένοιτο, qu'ainsi n'advienne !* qu'il faudrait prendre pour une simple parenthèse, ce qui n'est pas possible. Puis la forme de la question par la négation *μή*, au v. 14, fait attendre une réponse négative sous-entendue, précisément celle dont le développement sera donné dans ce qui suit. — La réponse est

<sup>a</sup>Le T. R. lit avec K : *ελεουντος* ; au lieu de *ελεωντος* ; qui se lit dans tous les autres Mjj.

tirée de l'Écriture, qui fait autorité pour l'adversaire avec lequel discute Paul, aussi bien que pour Paul lui-même. Cet adversaire part de l'idée que la liberté absolue que l'apôtre attribue à Dieu, fait injure au caractère divin. Il est dans la nature du sentiment humain et spécialement de la conscience juive développée sous la loi, de considérer la conduite de Dieu envers l'homme comme dépendant du mérite ou du démérite de celui-ci. L'œuvre de l'homme détermine celle de Dieu.

Verset 15. L'Écriture démontre la liberté divine, telle que vient de l'enseigner Paul. — Et d'abord : une parole qui démontre l'absence, chez l'homme, de tout droit aux *faveurs* de Dieu. Elle est tirée d'Ex.33.19, où Dieu, au moment de condescendre à la demande hardie de Moïse de pouvoir contempler sa gloire des yeux de la chair, lui fait comprendre que rien en lui, malgré tout ce qu'il a pu faire jusqu'à présent pour le service de Dieu, n'a pu lui acquérir le droit à une pareille faveur, de sorte que si Dieu la lui accorde, ce sera pure grâce de sa part. Le nom de Moïse est placé en tête : « Même pour un tel homme ; combien plus pour d'autres ! » Le passage est cité d'après les LXX. La seule différence est que dans l'hébreu le premier verbe de chaque proposition est au passé (ou présent), le second au futur ; tandis que dans le grec le premier est au futur, le second au présent. Peu importe pour le sens. Les deux verbes qui sont au présent (ou passé) expriment le sentiment intérieur, la source, et les verbes au futur, les manifestations externes, les effets successifs. Mais l'accent n'est ni sur les premiers verbes ni sur les seconds ; il est sur le pronom ὅν ἄν, *celui quel qu'il soit*. C'est l'idée du libre choix de Dieu qui reparaît. ἂν : Si jamais je gracie quelqu'un, ce ne sera que dans ces conditions (*Weiss*). Ainsi donc, la condescendance de Dieu, s'il daigne, en user envers Moïse, ne sera pas telle que, s'il s'y refusait, Moïse eût le droit de s'en plaindre comme d'une injustice. Dans l'exercice de sa miséricorde Dieu doit n'être dépendant de rien en dehors de lui-même. — La différence de sens entre les deux verbes ἐλεεῖν et οἰκτεῖρειν est à peu près la même que celle entre les deux sub-

stantifs λύπη et ὀδύνη v. 2. Le premier exprime la compassion du cœur, le second les manifestations de ce sentiment (les cris, les gémissements).

Le v. 16 formule le principe général à tirer de cette parole divine prononcée dans un cas particulier. Quand Dieu donne, il ne donne pas parce qu'une volonté humaine (*celui qui veut*) ou une œuvre humaine (*celui qui court*) s'imposent à lui elle forcent à donner, en sorte qu'il serait injuste en ne donnant pas. C'est en lui-même qu'est l'initiative de tout don ; c'est *lui qui invite (appelle)* à recevoir. Il donne, non comme un dû, mais comme un effet de son amour ; d'où il ne résulte point qu'en cela il agisse arbitrairement. Cette supposition est exclue, comme nous le verrons, par le seul fait qu'il s'agit de Dieu, qui ne *trouve* bon que ce qui *est* bon. Le principe ici posé renferme le droit de Dieu d'appeler au salut qui bon lui plaît, par conséquent aussi les Gentils, quand il trouvera bon de leur accorder aussi cette faveur. Les mots : « de celui qui *veut*, de celui qui *court*, » ont été souvent étrangement compris. On y a vu des allusions à la *volonté* d'Isaac de faire d'Esau l'héritier de la promesse, et à la *course* d'Esau pour rapporter le gibier nécessaire au repas de bénédiction. Mais il n'est plus question ici d'Isaac et d'Esau. Appliqués à Moïse, ces termes signifient que ce n'étaient ni sa volonté exprimée dans sa prière, ni le soin fidèle qu'il avait pris d'Israël dans le désert, qui pouvaient lui mériter la faveur qu'il demandait. Appliqués à Israël, ils sont expliqués par le διώκειν, *poursuivre*, v. 31, et par le οὐκ ἔφθασε, *il n'est point parvenu*, qui suit ; voir à ce passage. Israël s'est imaginé qu'en raison de sa situation théocratique privilégiée et de la multitude de ses œuvres cérémonielles ou morales, il pouvait obliger Dieu à lui donner, quoi qu'il arrivât, place dans son royaume. C'est là le *vouloir* et le *courir* qui n'ont point abouti. Paul en savait quelque chose par son expérience. — Si la parole de Dieu à Moïse prouve que Dieu ne doit ses faveurs à qui que ce soit, il en est une autre qui va plus loin encore et qui prouve qu'il a même le droit d'*endurcir* qui il veut. C'est une parole de Dieu à Pharaon.



**9.17 Car l'Écriture dit à Pharaon : C'est pour cela même que je t'ai suscité, afin que je démontre en toi ma puissance et afin que mon nom soit publié par toute la terre. 18 Ainsi donc il fait miséricorde à qui il veut, et il endure qui il veut.**

Cet exemple est d'autant mieux choisi que les deux personnages mis en scène sont dans l'histoire biblique le pendant l'un de l'autre. La liaison logique exprimée par *car* est celle-ci : Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'Écriture attribue à Dieu le droit de gracier librement, puisqu'elle lui attribue même le droit, plus incompréhensible encore, de condamner librement à l'endurcissement. Ces deux compétences se supposent mutuellement. Le ὅτι n'appartient pas à la parole divine. C'est le ὅτι récitatif. — La parole dont Moïse est chargé pour Pharaon est attribuée par Paul à l'Écriture, parce que c'est elle qui la rapporte. Elle est tirée d'Exode.9.16. Dieu prononce cette parole à la suite de la sixième plaie. Le verbe ἐξεγείρειν (Osterv. : *je l'ai fait subsister* ; Oltram. : *je t'ai suscité*) signifie proprement : tirer d'un état d'insensibilité ou d'inactivité ; du sommeil, par ex., comme dans Xénophon : « Ayant vu ce songe, il se réveilla (ἐξηγέρθη) ; » ou de la mort, comme 1Cor.6.14 : « Dieu nous ressuscitera (ἐξεγερῆι) aussi par sa puissance. » Ce passage est avec le nôtre le seul où ce mot soit employé dans le N. T. Mais il est usité dans les LXX dans le sens de *susciter, faire paraître* ; ainsi Zach.11.16 : « Je vous suscite (ἐξεγείρω) un pasteur » ; Hab.1.6 : « Je suscite (je fais arriver) contre vous les Chaldéens. » C'est dans ce dernier sens que le simple ἐγείρειν est employé dans le N. T. ; Matth.11.11 : « Il n'a pas été suscité (ἐγήγερται)... un plus grand que Jean-Baptiste » ; Jean.7.52 : « Un prophète n'a pas été suscité (ἐγήγερται) de Galilée. » Le verbe simple ἐγείρειν est également employé, Jacques.5.15, pour signifier *guérir* (faire relever) de maladie : « Et le Seigneur le guérira (ἐγερῆι). » Toutes ces nuances diverses ont été appliquées par les interprètes à notre passage. D'après quelques-uns (Aug., Fritzs., de Wet.) le sens serait : « Je l'ai excité à la résistance contre moi-même. » Reuss dit dans le même sens : « Pharaon agit comme il le fait

à l'égard des Israélites, parce que *Dieu l'y excite*. » L'apôtre se serait dans ce cas éloigné complètement du sens du mot hébreu (non *héémid* qui signifie simplement : *faire tenir debout*. Et n'y aurait-il pas quelque chose de révoltant pour la conscience à supposer que Dieu ait pu lui-même pousser intérieurement Pharaon au mal ? Comp. [Jacq.1.12](#). Dieu, qui interdit de faire le mal pour qu'il en arrive du bien, ne saurait agir contre son propre principe. *Hofmann, Morison, Oltramare*, conformément au sens que les LXX ont donné au mot hébreu (διετηρήθης, *tuas été conservé*) et se fondant sur celui du verbe simple ἐγείρειν [Jacq.5.15](#), pensent que Dieu rappelle par là à Pharaon soit qu'il eût pu le laisser mourir de maladie (dans l'une des plaies précédentes), soit qu'il pourrait en ce moment même le frapper de mortalité avec tout son peuple ; comp. [Ex.9.15](#). Mais le verbe hébreu exprime plus que l'idée d'une simple conservation. Des troisièmes donnent à ce mot le sens de : « je t'ai établi pour *roi* » (*Flatt*, par ex). Mais cette détermination si spéciale devrait être exprimée plus nettement. Ce dernier sens se rapproche cependant de celui qui nous paraît être le vrai. La plupart pensent qu'il faut traduire *susciter* et prendre ici ce terme dans le sens le plus général : « Je t'ai fait exister en ce moment, en ce lieu, dans cette position » (*Théoph., Bèze, Calv., Beng., Olsh., Rück., Thol., Philip., Mey., Weiss, Beyschl., Luth.*). D'après cette explication, il s'agit de toute la situation dans laquelle Pharaon se trouve providentiellement placé. Dieu eût pu faire naître Pharaon dans une cabane où son obstination orgueilleuse se fût déployée avec non moins d'opiniâtreté, mais sans aucune conséquence historique notable ; il eût pu placer en échange sur le trône d'Egypte à ce moment-là un homme faible et débonnaire qui eût cédé au premier choc. Que serait-il arrivé ? Pharaon dans sa position obscure n'en n'eût pas été moins arrogant, ni moins pervers ; mais Israël serait, sorti d'Egypte sans éclat. Plus de plaies accumulées, plus de mer Rouge miraculeusement traversée, plus d'armée égyptienne détruite ; plus rien de tout ce qui a creusé un sillon si profond dans la conscience israélite et de ce qui est demeuré le fondement inébranlable de sa relation avec l'Éternel ; plus aucun effet produit sur les popula-

tions d'alentour, Ce sens suffirait assurément au contexte de l'A. T. ; mais suffit-il à celui de l'apôtre ? Le ἄρα οὖν, *ainsi donc*, qui suit au v. 18, ne me permet pas de le penser. Il prouve que de ce terme ἐξεγείρειν, *susciter*, Paul pense pouvoir tirer l'idée d'*endurcir*, et qu'il l'y voit par conséquent renfermée. Il résulte de là qu'à toutes les circonstances providentielles indiquées, il faut, ajouter dans la pensée de Paul l'acte divin rapporté à plusieurs reprises dans l'Exode (voir au v. 18). par lequel Dieu fit perdre à Pharaon le sentiment de sa situation au point de persévérer jusqu'au bout dans sa folle résistance. Cela ne veut point dire que ce soit Dieu qui ait inspiré à Pharaon cet indomptable orgueil afin de se donner en lui un point de résistance et de faire éclater sa gloire. Mais il a voulu employer cette disposition dans ce but et pour cela il a rendu impuissantes les influences qui auraient pu contribuer à le faire céder ; comp. v. 18.

C'est là ce qu'exprime le ὅπως, *afin qu'ainsi*. — Ἐν σοί, *en toi* ; Pharaon est comme la matière en laquelle Dieu opère la manifestation de sa force. — Sur les paroles suivantes : *afin que mon nom*, etc., comp. Ex.15.14-15, ces paroles du cantique chanté après le passage de la mer Rouge : « Les peuples l'ont entendu ; la terreur a saisi les habitants de la Palestine ; les princes d'Edom ont frémi ; le tremblement s'est emparé des puissants de Moab ; les habitants de Canaan se sont fondus ; » Jos.2.9-10, les paroles de Rahab aux espions : « La terreur nous a saisis, les habitants du pays ont perdu courage, car nous avons appris que l'Eternel a tari les eaux de la mer Rouge de devant vous... ; l'Eternel votre Dieu est le Dieu des cieux en haut et de la terre en bas ; » Jos.9.9, les paroles des Gabaonites à Josué : « Tes serviteurs sont venus d'un pays fort éloigné, sur la réputation de l'Eternel ton Dieu ; car nous avons entendu le bruit de sa renommée et de toutes les choses qu'il a faites en Egypte. » C'est ainsi que les catastrophes qui ont signalé la sortie d'Egypte, provoquées par la résistance aveugle de Pharaon, préparèrent la conquête de Canaan. Et aujourd'hui encore, partout dans le monde où on lit l'Exode, se réalise l'intention divine : « afin que je déploie

ma puissance et que mon nom soit publié sur toute la terre. »

Verset 18. De cet exemple particulier Paul déduit, comme au v. 46, le principe général, tout en reproduisant, en forme d'antithèse, la maxime du v. 16, afin de réunir les deux aspects sous lesquels il veut présenter ici la liberté divine : « Nul ne peut dire : Je suis et reste, quoi que je fasse, à l'abri du jugement de Dieu, ou : Tel autre est et reste, quoi qu'il fasse, privé de la faveur divine. » La répétition des mots : *celui qu'il veut*, et leur position en tête des deux phrases, montre bien que c'est sur cette idée qu'est l'accent, et non plus, comme v. 15, sur l'objet ὅν, *celui que*. A un fils qui se plaindrait des faveurs accordées à l'un de ses frères et des traitements sévères dont il est lui-même l'objet, n'a-t-on pas le droit de dire : « Ton père est libre et de favoriser et de châtier » ? Bien entendu que celui qui répond de la sorte ne confond pas la liberté avec le caprice et suppose que le caractère sage et juste du père garantit suffisamment celui de sa volonté. Il faut bien se rappeler ici le mot de *Bengel* qui fixe l'antithèse que Paul a en vue et qui explique sa parole : « Les Juifs estimaient qu'ils ne pouvaient être abandonnés de Dieu dans aucun cas, et que les Gentils ne pouvaient être accueillis de Dieu dans aucun cas. » L'apôtre brise le cercle de fer dans lequel ce peuple prétendait enfermer à son égard et à l'égard des païens la liberté de la conduite divine.

Que signifie le terme *endurcir*, et qu'est-ce qui amène l'apôtre à employer ici cette expression ? Il ne faut pas chercher à atténuer la portée de ce terme, comme l'ont fait *Origène* et *Grotius* en n'y voyant qu'une simple *permission* de Dieu (laisser le pécheur s'endurcir), ou *Carpzov*, *Semler*, etc., en l'expliquant dans le sens de *traiter durement*. Le mot *endurcir* ne peut signifier autre chose comme acte de Dieu que ce qu'il signifie comme acte de Pharaon, là où il est dit qu'il *s'endurcit lui-même* : amortir le sens du bon, du juste, du vrai, de l'utile même, de sorte que ni les avertissements ni les circonstances significatives ne parviennent plus à arrêter l'homme dans sa voie propre. Il faut bien se rappeler ici tout le récit Exode ch. 4 à

14. Il ressort nettement de toute la narration que l'endurcissement de Pharaon a été avant tout *son propre fait*. Cinq fois il est dit de lui qu'il *endurcit* ou qu'il *appesantit* lui-même son cœur (7.13-14; 8.22; 8.15; 8.32; 9.7); nous ne parlons pas de 4.21 et de 7.3 qui sont une prophétie *précédant* le moment où, comme par une terrible revanche, il est dit par cinq fois aussi que Dieu *l'endurcit* (9.12; 10.1,20; 10.27; 11.10; 14.8). Et même, après le commencement de cet endurcissement passif, comme si un reste de liberté lui demeurait encore, il est dit encore une dernière fois (9.34-35) qu'il *s'endurcit* lui-même. Voici donc le cours des choses : Pharaon commence par fermer opiniâtrement son cœur à l'influence exercée sur lui par les sommations de Moïse et les premiers châtiments qui le frappent : c'est là son *péché*. Et après cela, mais avec mesure encore, Dieu lui-même le rend sourd à ce que lui commande non seulement la justice, mais le bon sens et la simple prudence ; c'est sa *punition*. Ce n'est donc pas Dieu qui le pousse au mal, mais il le punit en finissant par le livrer au péché auquel il s'est volontairement livré. Nous retrouvons dans cette expression *endurcir* la même idée que dans le  $\pi\alpha\rho\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\chi\epsilon\nu$  (« Dieu les a livrés ») par lequel l'apôtre exprimait le jugement de Dieu sur les païens, pour leur refus d'accueillir la révélation qu'il leur donnait de lui-même dans la nature et par la conscience (1.24,26,28). Quand l'homme étouffe volontairement les lumières reçues et les réprimandes de la miséricorde divine et persiste à se livrer à ses instincts mauvais, il vient un moment où Dieu lui retire l'action bienfaisante de sa grâce. Alors l'homme devient insensible même aux conseils de la prudence. Il a repoussé obstinément le salut pour sa propre personne : il était libre de le faire ; mais il ne saurait empêcher que Dieu ne se serve maintenant de lui et de sa ruine pour avancer le salut d'autrui. De *but* qu'il était, il est dégradé au rang de *moyen*. Tel fut le sort de Pharaon. Tout le monde en Egypte voyait clairement où conduisait sa résistance insensée. Ses magiciens lui disaient (Ex.8.19) : « C'est ici le doigt de Dieu. » Ses serviteurs lui disaient (Ex.10.7) : « Laisse aller ces gens. » Lui-même, après chaque plaie, sentait son cœur s'amollir. Il alla même jusqu'à s'écrier (9.27) : « J'ai péché cette fois ; l'Eter-

nel est juste. » C'était l'instant décisif ; et pour la dernière fois, après ce moment d'attendrissement, il s'endurcit lui-même (9.34) ! Alors la justice de Dieu le saisit. Il n'est plus que comme une matière dont Dieu se sert (ἐν σοί, *en toi*). Il n'a pas voulu glorifier Dieu activement, il doit le glorifier passivement. Les Juifs ne désapprouvaient nullement cette conduite de Dieu tant qu'elle ne concernait que Pharaon ou les païens ; ce qu'ils affirmaient, en vertu de leur divine élection, c'est que jamais et à aucune condition ils ne pourraient être eux-mêmes l'objet d'un traitement, semblable. Paul revendique pour Dieu dans, notre verset le droit d'apprécier, lui seul, si tel homme possède soit les conditions auxquelles il juge bon de le gracier, soit celles auxquelles il lui convient de le punir en l'endurcissant. — Ainsi comprise — et nous ne pensons pas que le contexte de l'apôtre ni celui de l'Exode permettent de la comprendre autrement — la déclaration de l'apôtre ne présente rien qui froisse la conscience ; elle est tout à la gloire du caractère divin, et *Holsten* n'a plus aucun droit, de paraphraser ou plutôt de caricaturer la pensée de Paul en l'exprimant ainsi : « Dieu gracie, pur arbitraire ; Dieu endurecit, pur arbitraire. »

*Sur 9.14-18.* — En interprétant ces paroles, on a trop peu considéré le caractère occasionnel de cet enseignement. On y a cherché un exposé général de la doctrine des décrets divins ; mais il ne faut pas oublier que l'apôtre combat un adversaire déterminé, et qu'il ne fait ressortir que le côté de la vérité méconnu par lui, celui de la liberté divine. S'il avait discuté avec un adversaire partant du point de vue opposé et disposé à exagérer cette liberté de manière à en faire une volonté capricieuse et tyrannique, il eût bien su mettre en relief l'autre face de la vérité et faire ressortir les conditions morales auxquelles s'adapte une souveraineté infiniment sage et bonne, comme celle de Dieu. C'est ainsi que ce τρέχειν, *courir*, symbole de l'activité humaine, qu'il exclut v. 16, comme source de mérite, il l'exige lui-même comme condition morale — 1Cor.10.24 : οὕτω τρέ-

χετε; comp. Gal.5.7 : ἐτρέχετε κάλῳς, *vous couriez bien*, — et que le θέλειν humain dont il semble ici ne pas se soucier, il en tient sérieusement compte dans toutes ses exhortations. Il faut donc considérer avec soin le point de vue que Paul veut combattre, pour ne pas dénaturer le sens de sa polémique. Voilà ce qui nous a forcés à suppléer dans notre explication certaines clauses qui pour l'apôtre s'entendaient d'elles-mêmes. Aussi ne puis-je accepter comme bien fondée la remarque de Weiss : que mes observations sur le rapport entre l'endurcissement divin et l'endurcissement propre de Pharaon « dépassent entièrement les limites du texte. » Elles y sont réellement impliquées.

Versets 19 à 24 : La distance de la créature au Créateur.

Le discussion continue. Comme l'apôtre avait argumenté au moyen de l'Écriture, l'interlocuteur supposé est bien obligé d'accepter sa démonstration. Mais, tout en acceptant le point de vue de Paul, il se retourne et s'écrie : « Dieu a le droit de m'endurcir ; bien ! Je ne le nie pas. Mais dans ce cas, qu'il cesse de s'irriter contre moi, puisque c'est lui-même qui m'a endurci. » La réclamation paraît juste. L'apôtre y répond par la comparaison du potier (v. 19-21), qu'il applique ensuite au cas donné (v. 22-24).

**9.19 Tu me diras donc : Pourquoi donc<sup>a</sup> se plaint-il encore ? Car<sup>b</sup> qui peut résister à sa volonté ? 20 O homme, bien plutôt<sup>c</sup>, qui es-tu pour répliquer à Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? 21 Ou le potier n'a-t-il pas pouvoir sur l'argile, pour faire de la même masse tel vase comme vase de prix, tel autre comme vase destiné à un usage vil ?**

<sup>a</sup>Le οὖν (*donc*) entre τι et ετι, que lisent B D E F G, est omis par N A K L P.

<sup>b</sup>Le γαρ est omis par T. R. (non par ς) avec quelques Mnn. seulement.

<sup>c</sup>Μενουγγε est placé par T. R. avec K L P Syr. avant ω ανθρωπε, par N A B après ces mots ; il est omis par D F G It.

Le premier *donc* prouve que l'interlocuteur part de la réponse de Paul, v. 14-18, pour élever une nouvelle objection. Le ἔτι, *encore*, après τί signifie : *encore* après m'avoir endurci. Le second *donc* est douteux. Comme il est possible qu'il ait été supprimé à cause du premier, je le maintiens sur la foi du *Vatic.* et des gréco-latins. Le terme μέμψεσθαι, *se plaindre*, parler avec colère, s'applique à la perdition dont Dieu menace les pécheurs endurcis par lui. Dieu peut-il demander, quand il endurecit, qu'on ne s'endurcisse pas ? La question traduite par : *Qui peut résister ?* signifie littéralement : *Qui a résisté ?* ou plutôt : *Qui résiste. . . ?* Car le parfait du verbe ἵστημι et de ses composés a réellement le sens du présent. Cette question signifie naturellement : *Qui est-ce qui peut lui résister ?* *Hofmann* et *Oltramare* pensent au contraire que l'interlocuteur veut dire : *Qui, dans ce cas, a résisté à Dieu ?* Réponse : En tout cas ce n'est pas moi, puisqu'en m'endurcissant je n'ai fait que lui obéir. Ce sens n'est pas impossible ; il est ingénieux, mais plus recherché que le précédent ; et il a une teinte ironique qui ne serait guère en place.

Verset 20. La plupart des interprètes n'admettent pas que dans la réponse suivante Paul en vienne à discuter sérieusement l'objection. *Abrumpit quæstionem*, dit *Mélancton*. *Holsten* déclare que Paul soulève la question, non pour la résoudre, ce qui serait impossible, mais pour l'écraser. Nous reconnaissons que dans les v. 19 et 20 Paul plaide uniquement l'incompétence de l'homme à discuter la conduite de Dieu. Mais il n'en reste pas là et tôt après (v. 22 et suiv.) il entre réellement dans le fond de la question. Ne serait-il pas surprenant qu'une pure fin de non-recevoir se trouvât être le dernier mot de sa logique ? Il eût mieux fait, dans ce cas-là, de ne pas se faire pousser par son interlocuteur dans cette impasse. — La particule μενοὔνγε, que je traduis par *bien plutôt*, est omise par les gréco-lat. ; assurément à tort. Elle se décompose en trois mots : μέν, *certainement* ; οὖν, *donc*, et γέ, *du moins* ; c'est-à-dire que ce qui suit demeure en tout cas vrai (μέν), en raison de ce qui précède (οὖν), lors même que tout le reste



serait faux (γέ)<sup>a</sup>. De, là le sens : *bien plus certainement encore* ; comp. [Philip.3.8](#) ; ce qui veut dire ici : « Je n'examine pas la vérité intrinsèque de ce que tu allègues ; mais, quoiqu'il en soit, ce qui est plus certain encore que tout ce que tu peux dire, c'est que tu n'es pas en position de contester avec Dieu. » L'allocution : *O homme !* rappelle à l'adversaire le motif de cette incompetence ; c'est son infériorité humaine par rapport au Créateur. Cette exclamation est placée par les byz. après, mais par les alex. avant μενοῦγε, ce qui vaut mieux sans doute, puisqu'elle justifie l'emploi de cette particule, et que par là l'antithèse des deux termes *homme* et *Dieu* ressort plus nettement. C'est précisément par l'opposition de ces deux mots qu'est justifié le procédé sommaire par lequel Paul ferme ici la bouche à l'adversaire, le terme d'*homme* impliquant les notions d'ignorance et de faillibilité, et celui de *Dieu* toutes les notions de sagesse, de bonté et de justice qui sont inséparables du caractère de la divinité dans l'Écriture. Le terme ἀνταποκρίνεσθαι ne signifie pas simplement *répondre*, mais, comme le prouve le seul parallèle dans le N. T. ([Luc.14.6](#)), *répondre à une réponse*, en quelque sorte *dupliquer*. Dieu, en effet, avait déjà répondu une première fois dans les paroles précédentes. (v. 17). Ce mot implique chez l'opposant un esprit de contestation.

La comparaison du rapport entre l'homme et Dieu avec celui du vase et du potier paraît au premier abord tout à fait défectueuse. Car l'homme libre et responsable ne saurait être assimilé à une pure matière entre les mains de Dieu. De plus, doué de sensibilité pour la douleur et pour la jouissance, il ne peut être traité comme un être indifférent aux conséquences du traitement qu'il subit. Et certainement, si la question qu'adresse le vase au potier : « Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » signifiait : « Pourquoi m'as-tu fait argile bonne ou argile mauvaise ? » et dans l'application au rapport de

<sup>a</sup>Sur μέν γε Passow dit : « Le contenu de la phrase est relevé par là comme un fait reconnu. » Sur μέν οὖν, il dit : « Le plus souvent dans les répliques cette expression confirme le dire de l'interlocuteur ; mais parfois aussi elle l'écarte nettement et doit se rendre par un : *au contraire*. » C'est à cela que revient notre *bien plutôt*.

l'homme à Dieu : « Pourquoi m'as-tu *créé* avec la disposition au bien ou la tendance dominante au mal ? » la comparaison serait sans valeur. Car le potier ne commet pas l'absurdité de tenir l'argile pour *responsable* de sa qualité supérieure ou inférieure, et il ne prétend ni l'honorer ni la dégrader par l'usage qu'il en fait, comme si elle avait mésusé de ses qualités naturelles. Mais il n'est point question ici de la *création* de l'argile, ni par conséquent de la cause à laquelle est due sa nature bonne ou mauvaise ; il s'agit uniquement de l'*emploi* qui en est fait, par le potier. Celui-ci ne crée pas l'argile ; il l'accepte telle qu'il la trouve, et il l'adapte le mieux qu'il peut aux différents usages qu'il a en vue. Aussi n'est-ce pas l'argile, dans son état naturel, qui demande : « Pourquoi m'as-tu faite ainsi ? » C'est le *vase* déjà fabriqué (τὸ πλάσμα) qui interroge de la sorte celui *qui lui a donné sa forme* (τῷ πλάσαντι). Par conséquent, dans l'application au rapport de l'homme à Dieu, cette question ne signifie pas : « Pourquoi m'as-tu *créé* bon ou mauvais ? » — dans ce cas la question ne pourrait être sommairement écartée par Paul — mais : « Pourquoi, dans le développement de ton œuvre ici-bas, m'as-tu assigné soit « *un emploi honorable* en me favorisant de ta grâce comme Moïse, soit *un emploi vil*, en m'endurcissant comme Pharaon ? Pourquoi tel homme sert-il à ta gloire par son salut ; tel autre à ta gloire par son opprobre ? » Voilà la question à l'égard de laquelle Paul rappelle à l'homme son incompetence. Ce n'est pas une question de création, mais une question de Providence. C'est ici que se trouve l'erreur dans l'exposé de M. Sabatier, quand il dit : (*L'apôtre Paul*, p. 181) : « Dieu est libre de *créer* des vaisseaux de colère... et des vaisseaux de miséricorde... »

fg Mais Paul ne représente pas Dieu sous l'image d'un potier qui *créerait* l'argile avec ses qualités bonnes ou mauvaises — l'image serait grotesque et absurde — mais il le montre faisant simplement usage, comme le potier, non arbitrairement, mais librement, selon les règles de son art, avec l'habileté et d'après l'expérience qu'il a acquise, de l'argile bonne ou mauvaise qui lui est fournie. De même qu'il n'appartient qu'au potier de juger de l'emploi qu'il doit faire des différentes parties de la masse qu'il a sous

la main, pour tirer de chacune le meilleur parti possible, de même c'est à Dieu seul qu'il appartient d'assigner aux différentes parties de l'humanité — et cela s'applique aux Juifs non moins qu'au reste des hommes — le rôle qui convient le mieux au but final qu'il veut atteindre. La question de savoir si, dans cette détermination, il agira sans rime ni raison, ou bien au contraire s'il accommodera ces différents rôles, qu'il distribue, aux dispositions des individus, n'en est pas une aux yeux de quiconque comprend que les perfections de Dieu agissent toujours de concert, et que, par conséquent, l'action de sa puissance est constamment réglée par sa bonté, sa justice et sa sagesse. Ce qui justifie la liberté d'action du potier à l'égard de la masse d'argile n'est pas la supériorité de sa force, c'est celle de son intelligence ; à plus forte raison ce qui motive la souveraineté de Dieu et son droit de disposer de l'humanité, ce n'est pas seulement sa toute-puissance, c'est surtout sa suprême intelligence et sa parfaite justice. Ce qui suit, v. 22-24, où l'apôtre montre les attributs moraux de Dieu déterminant sa manière d'agir, ne permet pas de douter que ce ne soit là sa vraie pensée. L'on comprend aisément que l'*usage* que Dieu fait de Pharaon, par ex., au moment de la sortie d'Égypte, comme vase de déshonneur, bien loin d'exclure la liberté morale de celui-ci, la suppose et l'implique ; car le parti dégradant que Dieu tire de lui en cette occasion n'est point indépendant de l'attitude que lui-même avait prise auparavant vis-à-vis de Dieu. L'*usage* que Dieu fait en ce cas de sa force supérieure n'est pas moins réglé par sa sagesse que le travail du potier par son habileté. Telle est la pensée complète de l'apôtre. Mais il est bien vrai que, comme le dit *Lange*, « lorsque l'homme en vient à se faire un Dieu qu'il prétend lier par des droits qui lui sont propres, Dieu se redresse alors et se pose dans sa souveraineté absolue comme un Dieu libre, en face duquel l'homme n'est qu'un néant semblable à l'argile dans la main du potier. » Telle était la position de Paul, l'avocat de Dieu, dans son procès avec le pharisaïsme juif. C'est là la raison pour laquelle il n'exprime ici qu'*un côté* de la vérité. Le morceau suivant, v. 30 à [10.21](#), montrera qu'il est bien loin de méconnaître ou d'oublier l'autre.

Le ἤ, *ou*, du v. 21 signifie : « Ou, s'il en était autrement, il faudrait admettre que le potier n'a pas... ? » Comp. [Matth.20.15](#). — Le génitif τοῦ πηλοῦ, *de la masse d'argile*, dépend, non de ὁ κεραμεύς, *le potier*, mais de ἐξουσίαν, *le pouvoir* : le pouvoir qu'il a sur l'argile. Le sujet, le *potier*, est placé entre les deux mots, comme pour les mieux dominer. — Que représente la masse d'argile ? Quelques-uns pensent que c'est le *peuple d'Israël*, dont Dieu aurait le droit de tirer soit des élus, soit des rejetés. Ce sens ne convient pas aux v. 23 et 24, où nous voyons que les vases à honneur sont élus d'entre les Gentils aussi bien que d'entre les Juifs. La masse représente donc *l'humanité* tout entière, non l'humanité telle que Dieu la crée, mais dans l'état où il la trouve, à chaque moment où il la fait servir à son règne. Cet état donné renferme chez chaque homme toute la série des libres déterminations qui ont contribué à le former. Qu'Israël ne dise donc pas à Dieu : Tu n'as pas le droit de faire de moi autre chose qu'un vase de prix ; et tu n'as pas le droit de faire de cette autre partie-là (les païens) autre chose qu'un vase ignoble. Il appartient à Dieu lui-même de décider d'après sa sagesse le rôle qu'il veut assigner à chaque être humain. Comp. [2Tim.2.20-21](#), où les mots : « *Si quelqu'un se purifie de ces choses, il sera un vase à honneur,* » montrent clairement la vérité du point de vue tout moral que nous maintenons ici. Il n'est donc pas nécessaire de réclamer pour l'argumentation de Paul le bénéfice des circonstances atténuantes et de dire avec *Oltramare*, comme pour l'excuser, « qu'il s'abandonne à un mouvement esthétique. » — La locution ὁ μὲν, ὁ δέ, pourrait s'expliquer comme un reste de la forme la plus antique de l'article grec ; mais il est peut-être plus vrai d'admettre une ellipse : ὁ μὲν ποιεῖ εἰς τιμὴν, εἰς τιμὴν ποιῆσαι, etc. — Ajoutons que la comparaison développée ici par saint Paul est familière aux écrivains de l'A. T. ([Es.29.16](#) ; [45.9-10](#) ; [Jér.18.6](#), etc.) et qu'elle avait ainsi la valeur d'une citation scripturaire. — Application de l'image : v. 22-24.

**9.22 Or, si Dieu, voulant démontrer sa colère et faire connaître son pouvoir, a supporté avec une grande longanimité les vases de colère déjà**

**tout prêts pour la perdition ; 23 et<sup>a</sup> [si], afin de faire connaître la richesse de sa gloire dans les vases de miséricorde qu'il avait préparés à l'avance pour la gloire, 24 nous qu'il a aussi appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les Gentils...**

Il y a plus ; ce droit que possède Dieu, comme l'être non seulement tout-puissant, mais parfaitement sage et bon, de disposer de l'homme, il n'en a usé dans le cas donné qu'avec la plus grande longanimité. *Tholuck*, *Weiss*, donnent à δέ le sens adversatif, *mais* : « Mais bien loin d'user de ce droit absolu du potier, voici comment Dieu a agi. » Paul opposerait ainsi au *droit abstrait* de Dieu (v. 19-21) l'usage *réel* qu'il en a fait dans l'histoire du peuple juif. Mais une telle opposition eût exigé la particule adversative (ὄλλα). Il est plus simple de voir dans v. 22-24 l'application de la comparaison que Paul vient de faire et dans le δέ, *or*, la transition à cette application. N'est-il pas évident, quoi qu'en dise *Weiss*, qu'à l'image *des vases à déshonneur*, v. 21, répond l'expression *de vases de colère*, v. 22, de même qu'à l'image *des vases à honneur*, v. 21, répond le terme de *vases de miséricorde*, v. 23 ? Il n'est pas moins manifeste qu'au libre emploi de la masse d'argile, dans ses diverses parties, de la part du potier, correspond dans les v. 22 et 23 la souveraineté divine déployée soit sous la forme de la colère, soit sous celle de la grâce. Seulement il faut bien remarquer que la forme : *or si*, indique une gradation qui s'ajoute à la comparaison et en renforce l'application : Dieu avait à l'égard d'Israël aussi bien qu'à l'égard de tout homme le droit du potier sur l'argile. Mais, au lieu de se prévaloir de son droit, il n'en a usé qu'avec la plus grande clémence et longanimité. Or, s'il en est ainsi, à bien plus forte raison qu'auras-tu à dire ?

Où se trouve la proposition principale dont dépend ce *or si*... ? Cette principale est certainement la question : « Qu'auras-tu à dire ? » sous-entendue ; comp. [Jean.6.62](#) ; [Act.23.9](#). Nous verrons plus tard à quel point du passage suivant elle a sa place logique. *Luther* et quelques modernes font de εἰ δέ

---

<sup>a</sup>B Vulg. et quelques Mnn. omettent καὶ (*et*).

une proposition complète, en sous-entendant un οὕτως ἔχει, « s'il en est ainsi » (*derhalben, Luther*). Cette construction, destinée à éviter une anacolouthie dans ce qui suit, ne soutient pas l'examen.

Le v. 22 décrit la conduite de Dieu envers les vases à déshonneur ; les v. 23 et 24 sa conduite envers les vases de prix. On peut expliquer le rapport du participe θέλων, *voulant*, au verbe ἤνεγκεν, *il a supporté*, de trois manières, exprimées chacune par l'une des conjonctions *lorsque, parce que* ou *quoique*. D'après la première liaison le sens serait : Lorsque déjà il avait l'intention de... , au lieu de frapper immédiatement, comme il se proposait de le faire, il patienta. La relation, ainsi comprise, ne se distingue qu'à peine de celle qu'exprime *quoique*. La liaison exprimée par : *parce que* (*Calv., Rück., etc.*), signifierait que le but du long support a été d'amener un plus grand déploiement de colère. Un tel support mériterait-il encore ce nom ? D'ailleurs il ressort du passage 2.4 que la longanimité de Dieu envers Israël avait réellement pour but de le conduire à la repentance et non d'accroître son châtement. La vraie liaison d'idées me paraît, être celle qu'exprime la conjonction *quoique* (*Fritzs., Philip., Meyer, Weiss*). Paul oppose au déploiement, de puissance et de colère que Dieu se proposait d'exécuter envers un peuple qui s'était, comme Pharaon, endurci dans son orgueil, son avarice et son hypocrisie, le long support dont il a usé envers lui en le laissant subsister longtemps encore dans cet état et continuer à profaner son nom qu'il était appelé à sanctifier. Ce support avait pour but le salut des individus encore capables de répondre à l'intention divine. Cette parole de Paul fait penser à celle de Jésus, Luc.13.6-9 (le délai dans la destruction du figuier stérile). N'est-il pas également évident, lors même que Weiss ne veut pas en convenir, que les expressions ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν, *manifeste la colère*, et γνωρίσαι τὸ δύνατον, *faire connaître sa puissance*, reproduisent ici le ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμιν μου, *afin que je manifeste en toi ma puissance*, de la parole v. 17 relative à Pharaon ? C'est qu'en effet le judaïsme incrédule s'attire aujourd'hui un jugement semblable à celui

dont Pharaon fut autrefois l'objet. Car il y a de l'impartialité en Dieu et il est aussi libre de frapper Israël que Pharaon. L'un et l'autre sont de cette même argile (πηλός) humaine dont Dieu dispose librement selon sa justice et sa sagesse. Au moment où écrivait Paul, les manifestations menaçantes de la colère divine planaient sur Israël (Rom.2.5; 1Thes.2.15-16) pour le double crime du meurtre de Jésus et de l'opposition haineuse à l'établissement de son règne chez les païens. *Le déploiement de la puissance* ne peut se rapporter dans la pensée de l'apôtre qu'à la destruction prochaine du peuple par les Romains; τὸ δυνατόν, non proprement sa puissance, mais : ce qu'il peut faire (8.3). — cette destruction méritée dès le jour de la croix et annoncée déjà par Jésus lui-même, Dieu tardait encore après tant d'années à l'exécuter; c'est là ce que Paul entend par la μακροθυμία, *le long support* dont il parle. Il semblait qu'au moment où Israël portait sur la personne du Messie son bras déicide, Dieu eût dû l'anéantir d'un coup de foudre. Mais Jésus disait en ce moment même : « Père, pardonne-leur, » et une époque entière leur fut encore accordée, époque non seulement de support, mais d'invitation tendre et pressante par la prédication des apôtres. Comp. 2.4, les expressions accumulées de *bonté*, de *patience* et de *long support*. D'après Meyer, ce long support n'aurait eu en vue que le salut des païens et nullement celui des Juifs; Dieu, selon Paul, n'aurait différé le jugement du peuple juif que parce que la ruine de Jérusalem devait être le signal de la fin du monde. Cette idée se lie à l'explication que donne Meyer du *afin que*, v.23. Mais Paul qui, d'après 1Thess.2.16, attendait comme prochaine la destruction du peuple juif, plaçait néanmoins, d'après le ch. 11 de notre épître, la conversion de tous les peuples païens et la réintégration des Juifs avant la fin des choses; il ne pouvait donc se représenter toutes ces phases du grand drame humanitaire accomplies en un temps si rapproché. Le support a donc certainement, comme 2.4, les Juifs eux-mêmes pour objet.

Cependant, ces Juifs, que Dieu supporte avec une si étonnante longanimité, n'en sont pas moins déjà *des vases de colère prêts pour la perdition*. Le

terme *vases de colère* signifierait d'après Lange : « Vases sur lesquels tombe la colère, » c'est-à-dire qu'il brisera dans sa colère. Mais le v. 21 et le passage si complètement parallèle [2Tim.2.20](#) montrent qu'il s'agit, non de l'*usage*, mais du *contenu* de ces vases. Le sens est donc : tout saturés de colère; en savourant eux-mêmes toute l'amertume. — Quant au participe parfait *κατηρτισμένα*, *préparés, disposés pour*, on se demande : Par qui ? Meyer répond avec d'autres : Par Dieu, lui-même. Il s'appuie sur le régime suivant : *pour la perdition*, qui indique un jugement de Dieu. Mais nous trouvons [2.4](#) l'explication authentique de l'apôtre sur cette question. Si les Juifs sont actuellement mûrs pour le jugement, dit-il, ce n'est pas la faute de Dieu, qui les a fidèlement conviés à la repentance et au salut ; c'est l'effet de leur propre *endurcissement* et de leur *cœur impénitent* qui a changé les trésors de la grâce divine en trésors de colère amassés sur eux. Meyer répond à cela que l'apôtre se meut entre deux théories inconciliables. Cette dualité irréductible n'est guère compatible avec la lucidité d'esprit de l'apôtre. D'ailleurs, dès le ch. 10 il revient lui-même à l'idée du ch. 11, d'après laquelle le peuple juif est seul l'auteur de la catastrophe. Il faut bien remarquer la manière différente dont s'exprime l'apôtre dans ce verset et dans le suivant. Au v. 23 il attribue expressément à Dieu lui-même la préparation des élus pour le salut : « Ceux qu'il a préparés (*ὃ προετοίσμένα*) pour la gloire, » tandis qu'au v. 22 il évite de s'exprimer de la sorte, en parlant de la préparation des Juifs pour la perdition. Il emploie ici le participe passif *κατηρτισμένα*, *disposés pour*. Le sujet sous-entendu de cette action de *disposer* ne ressort pas seulement de [2.4](#), mais encore plus clairement, si possible, de [1Thess.2.15-16](#) : « Les Juifs qui ont tué le Seigneur Jésus et leurs propres prophètes, et qui nous persécutent partout, et qui ne plaisent point à Dieu, et qui sont ennemis de tous les hommes, nous empêchant de parler aux Gentils pour qu'ils soient sauvés, afin de combler partout la mesure de leurs péchés ; mais la colère se hâte sur eux pour en finir. » L'auteur de la maturité actuelle des Juifs pour le jugement, ce sont donc, d'après saint Paul, les Juifs eux-mêmes. Assurément ce n'est pas Dieu qui a formé ces vases



qui ne lui plaisent pas et avec lesquels il a hâte d'en finir ! Le participe parfait employé par l'apôtre désigne un *état présent* qui s'est formé d'une certaine manière, sans que ce participe indique en rien le mode de formation : ils se trouvent là présentement mûrs ou prêts pour... Ce sens ressort indubitablement de l'emploi de ce participe Luc.6.40; 1Cor.1.10; 2Tim.3.17 (voir Weiss). Pour l'usage du participe parfait comme adjectif, comp. 1Pier.1.8; Apoc.21.8, etc. Le choix du verbe καταρτίζειν, *arranger parfaitement, équiper* (par ex. un vaisseau pour qu'il soit en état de mettre à la voile), montre également qu'il s'agit non du *commencement* de ce développement moral (il faudrait pour cela le terme ἐτοιμάζειν, v. 23), mais de son *terme*. Le résultat du développement historique du peuple est sa *pleine maturité* pour le jugement. C'est là le sens admis par les Pères grecs et par Grot., Calv., Beny., Olsh., Hofm., Philip., Weiss, Oltram., Luth. Quant au mode de formation d'un tel état, il faut nous rappeler ce que l'apôtre a dit au ch. 1 du développement, moral analogue chez les païens qui, en étouffant volontairement la lumière naturelle, ont attiré sur eux le châtement divin du : *être livrés* (1.19-24), et aussi ce que dit l'Écriture de Pharaon, qui s'est endurci lui-même avant d'être châtié par l'endurcissement divin. Il en est de même d'Israël, d'après saint Paul : il est mûr pour le jugement, et cela longtemps avant que Dieu l'ait frappé.

Lange dit avec justesse : « Ces deux points de vue entre lesquels on établit une contradiction (la liberté humaine et l'action de Dieu) se ramènent à un seul d'après lequel chaque développement du péché est un tissu de fautes dues à la volonté humaine et de jugements venant de Dieu. » Israël s'imaginait échapper à cette loi générale en raison de son élection. Mais Paul a donné la réponse à cette prétention dans la comparaison du potier : « Tu n'es pas d'une autre pâte que le reste de l'humanité, pour pouvoir dire : De moi, rien que des vases de prix ! Du reste des hommes, rien que des vases vils ! » — *La perte*, ἀπώλεια comprend, outre le châtement extérieur (la ruine de Jérusalem et la dispersion du peuple), la condamnation

des *individus* israélites volontairement incrédules. D'autre part, cette maturité du peuple pour la condamnation n'empêchait nullement la conversion individuelle d'aucun de ses membres ; et c'est précisément ce résultat, la conversion des individus croyants, qu'avait en vue la *longue patience de Dieu* envers ce peuple déjà condamné. Telle a donc été la conduite de Dieu envers les vases désormais destinés à un usage vil. Le verset suivant nous dit ce que Dieu a fait en échange pour remplir sa maison de vases à honneur (v. 23).

Verset 23. Comment doit-on construire la proposition : *et afin qu'il fût connaître* ? La construction la plus forcée est celle d'*Ewald, Hofmann et Schott*, qui trouvent ici la principale d'où dépend le v. 22 : « Or si Dieu, voulant montrer... , a supporté... , *il l'a fait aussi* (καί) *afin de faire connaître...* » Une ellipse pareille est absolument inadmissible. *Calvin, Grotius, Meyer, Lange, Weiss* font dépendre le καί ἵνα, *et afin de*, du ἤνεγκεν, *il a supporté*, v. 22 : « Si, voulant démontrer sa colère... , Dieu a supporté... , *et a supporté aussi afin de...* »

fg Paul indiquerait ici subsidiairement un second but du support divin. La proposition principale d'où dépend le *si* serait, comme nous l'avons dit en commençant, un : « Qu'y a-t-il à dire ? Peux-tu te plaindre ? » sous-entendu. Le sens reste le même que dans la construction précédente ; mais la forme grammaticale est un peu plus coulante. Cependant il est difficile de croire que la conduite de Dieu envers les vases de prix soit donnée comme un simple appendice supplémentaire de sa conduite envers les vases de colère. Les deux actions divines doivent, pour le moins, comme dans la comparaison du potier, être mises sur le même rang. — *Bèze, Rückert, Beyschlag* font dépendre le ἵνα, *afin que*, du participe κατηγορισμένα, *disposés pour* : « les vases de colère disposés pour la perdition et aussi pour que Dieu fasse connaître la richesse de sa grâce. » Mais l'idée si importante de la manifestation de la grâce envers les élus ne peut être indiquée comme la dépendance d'un adjectif qui a figuré dans la description du jugement

des vases de colère. La seule construction possible est à mes yeux celle de plusieurs anciens, de *Philippi, Reuss, Oltramare*, etc., d'après laquelle on sous-entend ici le εἰ, *si*, du v. 22 et on fait du v. 23 une proposition parallèle à la précédente : « Si Dieu, voulant... , a supporté... , et [si], afin de faire connaître... , il a appelé... » Comme le dit Oltramare : « C'est la phrase qui se continue par la mention du procédé de Dieu envers les vases de miséricorde. » Mais où se trouve, dans ce cas, le verbe dépendant du second *si* et parallèle à *il a supporté* ? Ou il faut admettre une ellipse à ajouter à celle de la proposition principale — ce qui serait extrêmement dur — ou bien il faut, trouver ce verbe dans le ἐκάλεισεν, *il a appelé*, du v. 24. Sans doute le pronom relatif οὗς, *lesquels*, devant ἐκάλεισεν, paraît s'opposer à cette solution. Mais nous avons déjà vu — et c'est une tournure assez usitée en grec — que Paul rattache parfois par un pronom relatif le verbe fini d'une proposition qui avait été interrompue par une proposition accessoire, à l'un des membres de phrase de cette dernière : comp. 3.8 (⇒) et surtout Gal.2.4-5 : « Auxquels nous ne cédâmes pas, » pour : « Nous ne leur cédâmes pas. » C'est pour cette raison sans doute que Paul a ajouté au relatif οὗς, *que*, le pronom ἡμῶς, *nous*, apposition qui témoigne encore de la construction abandonnée. Et pourquoi cette incorrection ? Paul a voulu, par ce relatif οὗς, aussi bien que par le καί, *aussi*, ajouté au verbe *il a appelé*, faire ressortir l'enchaînement étroit qui rattache l'un à l'autre les deux actes de préparer à l'avance, v. 23, et d'appeler, v. 24 ; comp. 8.30, où cette relation est si énergiquement exprimée. Notre traduction a rendu (v. 24), aussi exactement que le permet notre langue, cette tournure de l'original. Luthardt, qui admet pour le commencement du v. 23 la même construction que nous, place avant le v. 24 l'apodose sous-entendue : « Qu'y a-t-il à dire ? » Puis il recommence avec le v. 24 une nouvelle phrase, malgré le pronom relatif. — Par les mots : *faire connaître la richesse de sa gloire*, il me paraît certain, malgré la dénégation de Weiss, que Paul fait allusion à l'exemple de Moïse, v. 15, qui avait demandé à Dieu de lui faire voir sa gloire ; tout comme par les expressions du v. 22 il avait rappelé celles relatives à Pharaon. Cette

richesse de gloire pourrait être celle dont doivent resplendir un jour les vases de miséricorde. Mais le pronom αὐτοῦ, *sa gloire*, fait plutôt penser à l'éclat des perfections de Dieu lui-même, particulièrement de son amour qui se manifeste dans la vocation de ces nombreux élus tirés non seulement du peuple juif, mais aussi de tous les peuples païens (v. 24). Le premier sens indiqué du mot *gloire* est en échange celui de ce mot dans le régime εἰς δόξαν, *pour la gloire*; comp. 1Cor.2.7,9. — L'antithèse des *vases de miséricorde* avec les *vases de colère* correspond évidemment à celle des *vases à honneur* avec les *vases à déshonneur* dans la comparaison du potier. L'expression *qu'il a préparés d'avance* (ἃ προετοίμασεν) est plus énergique que le *prêts à* ou *disposés pour* dans le verset précédent. C'est Dieu lui-même qui a tout préparé pour élever ces êtres à la gloire sublime qui leur est destinée; comp. 8.29-30. Le πρό renfermé dans le verbe peut difficilement ne pas se rapporter au décret éternel. Weiss ne veut y voir que les dispensations de Dieu envers ces individus avant leur vocation. Nous avons reconnu (voir à 8.28-30) l'insuffisance de ce sens de πρό. Jésus exprime, Matth.25.34, une idée analogue à celle-ci : « Possédez le royaume *qui vous a été préparé* dès la fondation du monde. » Ici ce sont les fidèles qui sont préparés pour le royaume. L'une de ces préparations ne va pas sans l'autre. Dans ce terme de *préparer à l'avance* sont renfermées les deux idées de *préconnaissance* (prévision de la foi) et de *prédestination* (destination à la gloire) exposées 8.29. Remarquons les quatre différences frappantes entre cette expression et le terme correspondant du verset précédent (κατηρτισμένα) :

1. La préposition πρό, *à l'avance*, ne se trouve pas dans le participe du v. 22.
2. La forme active est employée ici au lieu de la forme passive.
3. L'aoriste (qui se rapporte à l'acte éternel, comme 8.29) remplace maintenant le parfait qui désignait le fait présent.
4. Le verbe ἐτοιμάζειν, *préparer*, qui indique le commencement du développement, est substitué à celui du v. 22 qui en indiquait le résultat.

tat.

Ces quatre différences ne sont pas accidentelles et ne laissent aucun doute sur la pensée de l'apôtre.

Verset 24. Ces prédestinés à la gloire, il n'a pas manqué de les tirer, au moment venu, non seulement du sein du peuple juif, mais encore du milieu des peuples païens. C'était ce qu'avait déclaré Jésus : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie » (Jean.10.16). Tandis que Paul ne faisait que glaner chez les Juifs, il récoltait une moisson chez les païens, et il accomplissait ainsi, en dépit des prétentions juives, le libre et large plan de salut divinement conçu conformément à la prévision de la foi. Le οὐς, mis pour ἄ, est une attraction du ἡμᾶς. Le καί, aussi, fait ressortir, comme dans 8.29-30, la conformité du καλεῖν, appeler, au προετοιμάζειν (l'élection pour le salut). C'est donc un nouveau peuple d'élus, composé de la portion fidèle du vieil Israël et de toute la multitude des païens croyants, que l'apôtre voit surgir à l'appel divin en remplacement de l'Israël charnel ; comp. Luc.14.21-24 et Apoc.7.9 et suiv. Il est impossible qu'il ne pense pas, avec un profond sentiment de gratitude, que c'est par son propre ministère que s'accomplit ce riche exercice de la grâce ; qu'il est en quelque sorte lui-même la main de Dieu pour former (πλαῖσαι) de la masse de l'humanité païenne cette multitude de vases à honneur !

C'est ici que doit se placer logiquement la proposition principale, interrogative, mais sous entendue, sur laquelle s'appuient les deux propositions subordonnées précédentes, commençant par : *or si*, v. 22, et : *et si aussi*, v. 23 : « Or si ces Juifs, déjà mûrs pour la perdition, Dieu les a ménagés et les épargne encore, retenant son bras prêt à les frapper, et si ces croyants, qu'il a préparés à l'avance, il ne s'est pas borné à les tirer d'Israël, mais que dans sa miséricorde il ait été les appeler jusque chez les païens, l'humanité a-t-elle le droit de se plaindre du Dieu qui dirige, ainsi ses destinées ? Le peuple juif, en particulier, peut-il reprocher à Dieu le déploiement de sa colère envers lui et l'usage qu'il fait de sa miséricorde en faveur de l'huma-

nité païenne ? Oui, ô homme qui prétends contester avec Dieu, qu'as-tu à dire ? » Et je le demande à tout lecteur qui a suivi attentivement cette explication des paroles de l'apôtre, qu'y a-t-il à dire en effet à cette apologie de la conduite de Dieu ? Toutes les perfections divines ne concourent-elles pas harmoniquement à la réalisation du plan de Dieu, et la liberté de l'homme n'a-t-elle pas sa place légitime dans la marche de l'histoire, en accord parfait avec la liberté souveraine de Dieu dans ses grâces comme dans ses jugements ?

La parole de Dieu n'a donc pas croulé par le fait de la réjection de la nation israélite (v. 6). Car 1° le principe de la *sélection* divine qui avait présidé aux premières destinées de la famille patriarcale ne fait que se réaliser de nouveau dans le triage actuel entre les Israélites croyants et la masse du peuple charnelle et rejetée (v. 6-13). 2° Dieu, en choisissant ce peuple pour préparer par son moyen le salut du monde, n'avait nullement songé à abdiquer sa liberté à son égard et à borner à ce peuple ses compassions. Il conservait le droit inhérent à sa majesté souveraine, d'un côté, de l'endurcir et de le rejeter, sous certaines conditions dont il était seul juge, comme aussi d'appeler des élus du sein des autres peuples, sous certaines conditions qu'il avait également seul le droit de fixer, v. 14-24). Et enfin 3° — c'est ce que va montrer l'apôtre — l'usage que Dieu fait aujourd'hui de son inaliénable liberté n'est que l'accomplissement fidèle de sa parole elle-même, car la prophétie avait clairement annoncé d'avance ce qui se passe à cette heure.

*Versets 25 à 29. La conduite actuelle de Dieu clairement prédite.*

Cette conduite avait été prédite sous les deux rapports de la vocation des païens (v. 25 et 26) et du rejet des Juifs (v. 27-29).

**9.25** comme aussi il dit dans Osée : **J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple, et aimée celle qui n'était pas aimée ; 26 et**

**il arrivera que dans le lieu où il leur<sup>a</sup> avait dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là même ils seront appelés fils du Dieu vivant.**

Le *comme aussi* porte naturellement sur les derniers mots du v. 24 : *mais aussi d'entre les Gentils*. Dans le désir de faciliter l'explication de la citation suivante (voir plus bas), *Hofmann* a voulu appliquer plutôt ce *comme aussi* aux premiers mots du v. 24 : « non seulement d'entre les Juifs. » Ce rapport n'est pas conforme à la pensée de l'apôtre ; car quand il passe réellement aux prophéties relatives à Israël, v. 27, il le fait, expressément ressortir. La difficulté qui a poussé *Hofmann* à cette explication est celle-ci : *Osée*, dans les deux passages cités, [Osée.2.25](#) ; [1.10](#), parle, non des païens, mais des Israélites des dix tribus. Paul ne peut l'avoir ignoré. Comment donc applique-t-il cette prophétie aux premiers ? Pierre agit exactement de la même manière ([1Pi.2.10](#)). Sans doute les deux apôtres partent de l'idée que Dieu, ne pouvant être inconséquent, là où les conditions se trouvent les mêmes, agira aussi de la même manière. Les habitants du royaume des dix tribus étaient tellement retombés dans le paganisme, que si cette promesse s'appliquait à eux, elle devait avoir sa vérité pour tout peuple païen. Dans la bouche de Dieu, les expressions : « celui qui n'est pas mon peuple » ; « celle qui n'est pas aimée » ; « je les appellerai mon peuple... , aimée, » formaient un principe du gouvernement divin qui doit se réaliser partout où se reproduit une circonstance semblable à celle à laquelle elles étaient primitivement appliquées. [Esaïe.49.22](#), représente les païens rapportant les fils d'Israël entre leurs bras et leurs filles sur leurs épaules, par conséquent rentrant en grâce avec eux. — Au lieu de *καλέσω*, *j'appellerai*, *Osée* avait dit simplement : *je dirai à* (ἐρῶ, LXX). Le sens est le même ; car *j'appellerai* s'applique au *nom nouveau* qui leur sera donné (voir tout le contexte d'*Osée*). Mais Paul a substitué *j'appellerai* à *je dirai*, pour faire allusion à la *vocation des Gentils au salut*. C'est dans le même but qu'il a renversé l'ordre des deux propositions parallèles, mettant ainsi en tête le

---

<sup>a</sup>B F G omet αυτοις (*leur*).

terme de *peuple*, qui lui importait spécialement.

Verset 26. La seconde parole citée (Osée.1.10) est rattachée à la précédente, comme si elle la suivait immédiatement dans le prophète. Nous retrouvons plus d'une fois dans les chapitres suivants cette réunion de paroles originaires séparées, de sorte qu'il n'est pas besoin d'attribuer avec *Hofmann* le καί, *et*, à Paul et de le séparer par un double point (:) de la citation suivante. On applique ordinairement dans Osée l'expression : *dans le lieu où*, à la terre de Samarie, en ce sens que c'est là que Dieu *avait prononcé* le rejet du peuple et là qu'il l'adoptera de nouveau. Dans ce cas Paul, en appliquant cette parole aux païens, l'aurait réellement détournée de son sens. Mais n'est-il pas plus naturel d'appliquer ce mot : *le lieu où*, à la terre étrangère où les Juifs ont été longtemps captifs et comme abandonnés de Dieu. C'est là aussi qu'ils se convertiront et qu'ils seront reçus en grâce. Dans ce sens on comprend mieux l'application que Paul fait de cette promesse aux païens chez lesquels se trouvent ces Juifs dispersés et avec lesquels ils se sont comme confondus. Peut-être l'omission de αὐτοῖς, dans le *Vatic.* et dans les gréco-lat. F G, est-elle destinée à faciliter la solution de cette difficulté.

**9.27 Mais Esaïe crie sur Israël : Si même le nombre des fils d'Israël était comme le sable de la mer, le reste<sup>a</sup> [seulement] sera sauvé ; 28 car le Seigneur accomplira sur la terre sa parole d'une manière complète et abrégée<sup>b</sup> ; 29 et, selon que l'a prédit Esaïe : Si le Seigneur des armées ne nous eût laissé un germe, nous serions devenus comme Sodome, et nous aurions été faits semblables à Gomorrhe.**

Δέ, *et d'autre part*. La pensée de Paul n'est pas d'opposer Israël aux Gentils, car dans ce cas les mots : *sur Israël*, seraient en tête de la phrase. Il veut plutôt faire ressortir comment un prophète complète l'autre pro-

<sup>a</sup> N B lisent υπολειμμα, au lieu de κατάλειμμα.

<sup>b</sup> Nous retranchons avec N A B Syr<sup>sch</sup>, après συντεμνων, les mots suivants : εν δικαιοσυνη οτι συντεμνημενον (*avec justice, parce qu'une parole abrégée...*)



phète. Sa pensée, en effet, est celle-ci : « A la parole d’Osée sur les païens, qui annonce leur adoption comme peuple, s’ajoute, pour rendre complète la révélation du plan de Dieu, la déclaration suivante d’Esaïe sur Israël. » — L’expression : κράζει, *crie*, indique le ton menaçant d’un héraut qui proclame un jugement. Dans cette relation la préposition ὑπέρ, *sur*, pourrait bien avoir le sens local : cette menace plane désormais *sur la tête* d’Israël. — La citation est tirée d’[Esaïe.10.22-23](#). L’article τό, *le*, devant le mot *reste*, caractérise ce reste comme quelque chose de connu ; et, en effet, c’est une des notions les plus fréquentes dans le livre d’Esaïe que celle du *saint reste*, qui survit à tous les châtiments d’Israël et qui, sortant purifié du creuset, devient à chaque fois le germe d’un meilleur avenir. Le T. R. lit κατάλειμμα, qui est le terme employé par les LXX ; il faut probablement lire avec les alex. ὑπόλειμμα qui est plus énergique (voir *Oltramare*) La pensée de l’apôtre n’est pas, comme le veulent *Hofmann* et d’autres, que ce reste subsistera *certainement* : ce n’est point là la question. Dans le contexte et d’Esaïe et de l’apôtre, il y a contraste entre l’idée de la multitude innombrable du peuple dans ses époques de prospérité et celle du pauvre reste qui demeure *seul* pour participer au salut. Au lieu de *sera sauvé* (σωθήσεται, LXX), Esaïe dit : *reviendra*, soit à Dieu, soit de l’exil, ou bien dans les deux sens à la fois.

Le v. 28 explique cette idée d’un *reste* seulement, qui est sauvé. Cette fois, en effet, le jugement ne s’accomplira ni à demi, ni à la longue. Ce sera une exécution brusque et sommaire qui frappera, non tel ou tel individu, mais la nation dans son ensemble. C’est là le sens de l’hébreu et des LXX, lors même que ces derniers ont passablement modifié la forme de l’original. Esaïe dit littéralement : « La destruction est résolue ; elle fait déborder la justice ; car le Seigneur opère sur la terre destruction et décret. » Les LXX traduisent : « Le Seigneur accomplit la sentence ; il coupe court justement, parce qu’il exécutera un compte sommaire sur toute la terre. » Paul reproduit cette seconde forme en l’abrégeant ; car il est pro-

bable qu'il faut préférer la leçon la plus brève, celle des plus anciens Mjj. et de la Peschito (voir la note), puisque celle du T. R. ne fait que rétablir au complet chez Paul le texte des LXX. Paul dit littéralement : « Car, complétant et abrégeant, le Seigneur accomplira sa parole sur la terre. » Le mot λόγος, *parole*, pourrait avoir ici, comme souvent, le sens de *compte*, d'autant plus qu'il est question de *nombre* et de *reste*. Cependant, comme le fait observer Meyer, ce substantif n'a ce sens qu'avec les verbes λαμβάνειν ou αἰτεῖν, et non avec ποιεῖν. Nous nous en tenons donc à celui de *parole*. Dès longtemps le Seigneur a menacé ; maintenant il va exécuter sa parole, et comment ? Complètement et sommairement. *Sur la terre* ; celle d'Israël. — Le verbe συντέμνειν, *couper court*, s'appliquant à un chemin, signifie : prendre au plus court ; à un discours : le résumer, l'abréger. Ici avec le verbe ποιεῖν il s'agit de l'exécution qui sera brusque et complète. Dans cette parole règne le sentiment de l'indignation, Paul y en ajoute une seconde, v. 29, qui respire plutôt la tristesse et la compassion ; elle est tirée d'Esaië.1.9. Il ne la cite plus en : disant κράζει, *il crie* ; il emploie le terme plus doux προείρηκε, *il a dit à l'avance*. Oltramare, avec Er., Calv., etc., rapporte le πρό, *avant*, renfermé dans le verbe, à cette circonstance que dans le livre d'Esaië ce passage se trouve avant celui qui vient d'être cité. Ce sens est puéril ; la position dans le livre du prophète n'a aucune importance. Paul veut faire ressortir cette idée qu'une fois la bouche prophétique d'Esaië ayant déclaré ce fait, il fallait bien s'attendre à ce qu'il se réalisât un jour ou l'autre. — Le sens de cette parole est que sans une grâce toute particulière de l'Eternel, la destruction annoncée, v. 27 et 28, eût été ; plus radicale encore, aussi radicale que celle qui a frappé les villes de la plaine, dont il n'est pas resté le moindre vestige. — Σπέρμα, *un germe, un rejeton* ; ce mot exprime la même idée que ὑπόλειμμα, *le reste*, v. 27. Mais, comme le dit très bien Lange, il ajoute à l'idée du reste celle de l'avenir glorieux qui en doit sortir. — Au lieu de dire : *nous aurions été assimilés à*, Paul dit, avec les LXX, *assimilés comme*, cumulant ainsi deux formules de comparaison, de manière à exprimer l'assimilation la plus absolue. Tel eût été le cours de la

justice ; et si Israël veut accuser Dieu de quelque chose, ce ne peut être que de ne l'avoir pas anéanti tout à fait, comme la justice l'eût exigé.

Ainsi la parole de Dieu n'est pas annulée par le rejet d'Israël (v. 6) ; toute la conduite de Dieu dans l'histoire patriarcale présentait, des faits du même genre (7-13) ; aucune obligation n'empêchait Dieu de continuer à en agir d'après la même loi envers son peuple actuel (14-24) ; cette manière de faire était même annoncée par la prophétie (25-29). Bien loin d'être une annulation de la parole de Dieu, cette conduite en est donc l'exact accomplissement. Ainsi en concluant une alliance particulière avec Israël, Dieu n'avait nullement abdiqué le droit de le juger et aliéné sa liberté soit à son égard, soit à l'égard de l'humanité en général. Sa promesse n'avait jamais eu cette portée, et la réjection d'Israël n'y porte aucune atteinte. Dieu reste libre et quant, à ses jugements et quant à ses dons ; bien entendu que cette liberté est celle de *Dieu* et n'a par conséquent rien de commun avec l'arbitraire.

Mais l'apôtre n'en reste pas à ce côté formel et en quelque sorte juridique de la question. Le droit de Dieu est établi ; mais il reste à prendre connaissance des raisons qui ont motivé l'*usage* qu'il en a fait. C'est là le sujet du morceau suivant, qui va du v. 30 à la fin du ch. 10.

## **MORCEAU 22 : LA CULPABILITÉ D'ISRAËL. (9.30 à 10.21)**

Solution sommaire : v. 30 à 33.

Dans les v. 30-33 l'apôtre résume brièvement la solution du problème ; puis il la développe au ch. 10.

**9.30 Que dirons-nous donc ? Que les Gentils qui ne cherchaient pas la justice ont obtenu la justice, mais la justice qui vient de la foi ; 31 et qu'Israël qui poursuivait la loi de la justice n'est point parvenu à la loi de la justice<sup>a</sup>.**

La question : *Que dirons-nous donc ?* a dans le cas actuel une gravité particulière : « Puisque l'explication ne consiste pas à dire : Dieu a annulé sa parole, quel est donc le mot de l'énigme ? » Ainsi, après avoir écarté la fausse solution, Paul invite le lecteur à chercher avec lui la vraie, et cette solution il la formule au v. 31 dans une déclaration d'une douloureuse solennité, après l'avoir fait précéder, v. 30, d'une parole relative au sort des païens. Tandis que ceux-ci ont obtenu ce qu'ils ne cherchaient pas, les Juifs ont manqué ce qu'ils cherchaient ; c'est la plus poignante ironie de toute l'histoire. Quelques interprètes ont cru que la proposition qui suit la question : *Que dirons-nous donc ?* était, non pas la réponse à cette question, mais une seconde question explicative de la première. Il faudrait donc prolonger l'interrogation jusqu'à la fin du v. 31. Mais que trouvons-nous là ? Au lieu d'une réponse, une question nouvelle : *διὰ τί, pourquoi ?* On voit que cette construction est impossible. Il en est de même de la tentative de *Schott*, qui fait une question unique de toute la phrase depuis le *τί οὖν* jusqu'à *δικαιοσύνην* (le second) : « Que dirons-nous donc de ce que les Gentils ont obtenu... ? » et qui découvre la réponse à cette question dans ces derniers mots du verset : « mais la justice de la foi. »— On pourrait exprimer ainsi la solution, donnée par l'apôtre : « Tandis que les Gentils ont obtenu... , Israël, au contraire, a manqué... »— Ἐθνῶν, sans article : des Gentils, des êtres ayant cette qualité. — La négation subjective μή doit se rendre ainsi : « sans qu'ils cherchassent. »— Δικαιοσύνην, sans article, une justice. Il est faux de donner ici à ce mot, comme le font *Meyer* et *Weiss*, le sens de justice monde ; la fin des derniers mots du v. : « mais la justice qui vient de la foi, » ne le permet pas. D'ailleurs Paul ne pourrait pas dire

<sup>a</sup>Le mot *δικαιοσύνης* ; (*de justice*), que lit ici T. R. avec F K L P Syr., est omis N A B D E G.

équitablement des Grecs qu'ils n'ont pas aspiré souvent à une haute moralité. Que l'on pense à Socrate et à d'autres encore. Mais ce qu'ils n'ont réellement jamais cherché, c'est la *justice*, dans le sens religieux du mot, la justification. L'idée qu'ils se faisaient du péché comme d'une simple erreur et de la divinité comme ne regardant pas de si près aux actions humaines, ne les conduisait pas à la recherche de la justice dans ce sens-là. Et cependant les païens l'ont obtenue, cette justice-là, précisément parce qu'ils étaient exempts des fausses prétentions qui en ont fermé l'accès aux Juifs. Ils ont été semblables à l'homme dont parle Jésus qui, traversant un champ, y découvre un trésor qu'il ne cherchait point et s'en assure sans hésiter la possession. Le verbe *κατέλαβεν*, littéralement : *ont mis la main sur*, convient bien à ce mode d'acquisition, qui est celui par lequel on s'empare d'une chose toute faite. — Il faut néanmoins expliquer encore comment la chose a pu se passer de la sorte ; c'est là le but des derniers mots : « mais la justice qui vient de la foi. » Le *δέ*, *mais*, est explicatif (comme 3.22). La justice obtenue de la sorte ne pouvait naturellement être qu'une justice de foi. La justice au sens moral est le fruit d'un effort humain.

Verset 31. Le sort des Gentils contraste avec celui d'Israël et en fait mieux ressortir le caractère tragique. Le peuple qui seul poursuivait la loi de la justice, est précisément celui qui n'a pas réussi à l'atteindre. Plusieurs (*Chrys.*, *Calv.*, *Beng.*, etc.) ont été choqués de cette expression : *la loi de la justice*, et ont traduit comme s'il y avait : *la justice de la loi*. Ils n'ont pas compris l'intention de l'apôtre dans cette manière de s'exprimer. Ce qu'Israël recherchait, c'était moins la justice elle-même, que la loi accomplie dans tout le détail de ses observances extérieures, afin de tirer gloire de cet accomplissement et de faire reposer sa justification sur ce fondement posé de ses propres mains. Si les Juifs en général se fussent préoccupés dans leur obéissance légale, comme le jeune Saul, d'atteindre la perfection morale d'où devait résulter leur justification devant Dieu, la loi ainsi sérieusement appliquée fût devenue pour eux ce qu'elle était par destination,

le pédagogue pour les conduire à Christ (Gal.3.23-24). Mais tout ce qu'ils poursuivaient, prescriptions lévitiques, minuties sabbatiques et alimentaires, jeûnes, dîmes, purifications des mains, du corps, des meubles, etc., ils le poursuivaient comme ayant, une valeur en soi et afin de pouvoir présenter ce travail à Dieu comme un mérite. Il y avait là une profonde déviation morale qui les a conduits au refus de la véritable justice, lorsqu'elle s'est présentée à eux dans la personne du Messie. Il ne me paraît pas possible de donner ici, avec *Weiss, Reuss, Oltram.*, etc., au mot νόμος, *loi*, le sens abstrait dans lequel nous avons nous-même pris ce mot 3.27;7.21;8.2; etc. : règle, norme de justice. En relation si étroite avec Israël, ce mot ne peut désigner que la loi juive qui était pour eux une *loi de justice* en ce sens qu'elle devait les conduire à la justice, s'ils parvenaient à l'accomplir; ainsi *Luthardt* et *Otto*. — Si l'on admet la leçon très fortement appuyée qui retranche le mot δικαιοσύνης, *de justice*, après le second νόμον, Paul dirait : « Ils ne sont pas parvenus à la loi. » Mais l'expression : parvenir à la loi, serait une forme bien étrange pour exprimer l'idée d'accomplir la loi. Ou bien s'agirait-il, comme plusieurs l'ont pensé, de la loi de l'Évangile? Mais où l'Évangile est-il appelé ainsi tout court *la loi*? Cette leçon me paraît donc inadmissible. *Meyer* lui-même, malgré sa prédilection habituelle pour le texte alexandrin, en juge de même. Seulement, si on lit ici δικαιοσύνης, il faut donner à νόμον (la seconde fois) le sens de mode ou de régime : « il n'est pas parvenu à un mode réel de justification. » C'est même cette différence de sens entre les deux νόμον qui explique l'emploi antithétique des deux locutions identiques.

**9.32 Pourquoi cela? Par la raison qu'[ils ont cherché] non par la foi, mais comme par les œuvres<sup>a</sup>, ils ont heurté<sup>b</sup> à la pierre d'achoppement, 33 selon qu'il est écrit : Voici, je place en Sion une pierre d'achoppement et un roc de scandale; et : Celui<sup>c</sup> qui croira en lui, ne sera point confus.**

<sup>a</sup>T. R. lit νομου (*de la loi*) après εργων (*œuvres*), avec D E K L P Syr.

<sup>b</sup>T. R. lit γαρ (*car*) après προσεκοψαν (*car ils ont heurté*) avec E K L P Syr.

<sup>c</sup>T. R. lit πας (*tout*) après και (*et*), avec K L P.

L'apôtre vient d'énoncer, v. 30, le fait moral qui est la cause réelle de la réjection d'Israël, et il demande maintenant, comment ce fait a pu se produire. La question : *pourquoi ?* ne signifie pas : *dans quel but* (εἰς τί) ? mais : *en raison de quoi* (διὰ τί) ? Si on lit, avec le T. R. et quelques Mjj. byz., γάρ, *car*, avec le verbe suivant *ils ont heurté*, on doit voir dans la préposition commençant par ὅτι la réponse au *pourquoi ?* et sous-entendre un verbe fini avec la conjonction ὅτι ; « Parce qu'ils ont cherché, non par la foi, mais comme par les œuvres. » Mais cette leçon n'est pas suffisamment appuyée et la proposition suivante devrait plutôt être liée par *donc* que par *car*. Il faut donc retrancher le *car*. On peut dans ce cas rattacher les deux régimes : *non par la foi*, et : *comme par les œuvres*, au verbe προσέκοψαν, *ils ont heurté*, mais en sous-entendant le participe *cherchant*. Le sens est bon : « Pourquoi n'ont-ils pas trouvé la vraie justice ? Parce que [la cherchant] sur le chemin des œuvres, ils se sont heurtés à la pierre d'achoppement (le Messie qui leur apportait la justice véritable, celle de la foi) » ; toutefois l'ellipse de διώκοντες, *cherchant*, est dure. La plupart admettent donc ici deux propositions : la première qui est la réponse au pourquoi ? « Parce qu'ils [ont cherché] non sur la voie de la foi, mais sur celle des œuvres ; » la seconde, qui suit par *asyndeton* : « Oui ; ils ont heurté... ! » Cependant on attendrait plutôt un καὶ οὕτως devant προσέκοψαν : « et ainsi ils ont heurté. » Je me demande si la construction véritable n'est pas de faire dépendre le ὅτι, *parce que*, ou *par le fait que*, de προσέκοψαν, *ils ont heurté* : « Par le fait qu'ils ont cherché non sur la voie de la foi, mais sur celle des œuvres, ils sont venus se heurter contre le rocher. » Paul peut à bon droit faire aux Juifs un *reproche* de n'avoir pas cherché la justice sur la voie de la foi ; car il avait montré, ch. 4, par l'exemple d'Abraham, que cette voie était déjà tracée dans l'A. T. ; comp. aussi la parole d'Habacuc citée 1.17, et celle d'Ésaïe qui va être rappelée v. 33, etc. Chaque jour les expériences faites sous la loi devaient ramener le Juif sérieux aux pieds de Jéhova sur le chemin de la repentance et de la foi pour obtenir pardon et secours (voir les Psaumes). En suivant cette marche, bien loin de se heurter à la justice mes-

sianique, ils auraient été préparés à l'accueillir des deux mains, comme l'a réellement fait une élite en Israël. — Le *comme*, ajoute au régime *par les œuvres*, signifie : « Comme s'il était possible de trouver la justice par ce moyen » Meyer l'explique un peu différemment. « Chercher la justice par un procédé *tel que* celui des œuvres. » Mais le premier sens caractérise bien mieux le contraste entre le moyen réel et le moyen imaginaire. — Le complément νόμου, *de la loi*, dans le T. R., est omis par les alex. et les gréco-lat. ; il n'ajoute rien à l'idée et doit être considéré comme une glose. — En cherchant sur cette fausse voie ils sont venus heurter contre la pierre qui les a fait tomber. Cette pierre était Jésus qui leur apportait une justice acquise par lui et offerte gratuitement à la foi. L'image de *heurter* est en relation avec toutes celles qui précèdent : *poursuivre, atteindre, parvenir*. Dans sa course folle, Israël pensait s'avancer sur un chemin ouvert, et voilà que tout à coup sur cette voie s'est trouvé un obstacle contre lequel il s'est brisé. Et cet obstacle, c'était ce Messie même qu'il appelait depuis si longtemps de tous ses vœux ! L'article τῆς, « la pierre, » rappelle qu'elle était déjà connue comme telle (par la prophétie d'Ésaïe). En effet, ce dénouement tragique avait été annoncé, comme le montre ce qui suit.

Verset 33. Paul combine dans cette citation [Esaïe.28.16](#) et [Esaïe.8.14](#), et cela de telle sorte qu'il emprunte les premiers et les derniers mots de sa citation au premier de ces passages, et ceux du milieu au second. On ne conçoit pas qu'un grand nombre d'interprètes puissent appliquer la parole d'[Esaïe.28.16](#) : « Voici, je mets pour fondement en Sion une pierre, une pierre éprouvée. . . , etc., » à la théocratie elle-même ; Meyer : « le règne de Jéhova dont le temple est le centre. » La théocratie est l'édifice élevé en Sion ; comment en serait-elle le fondement ? D'après [Es.8.14](#), le fondement est Jéhova, et c'est à cette pierre que se heurte l'Israël incrédule des deux royaumes, tandis que sur ce roc se réfugie celui qui croit. Au ch. 28, l'image est un peu modifiée ; car Jéhova n'est plus le fondement ; c'est lui qui le *pose*. Le fondement est donc ici Jéhova dans sa manifestation suprême, le Messie. Nous compre-



nous ainsi pourquoi Paul a combiné si étroitement ces deux passages ; l'un explique l'autre. C'est dans le sens que nous venons de constater que la même image est appliquée à Christ, [Luc.2.3-4](#) ; [20.17-18](#) ; [1Pier.2.4](#) (comp. *Bible annotée*, aux deux passages d'Esaië cités par l'apôtre). — Les termes  *Pierre*,  *roc*, expriment la notion de la consistance. On se brise en luttant, contre le Messie, plutôt que de le briser. — Les deux mots  *πρόσκομμα* et  *σκάνδαλον*,  *achoppement* et  *scandale*, ne sont pas entièrement synonymes. Le premier désigne le choc, le second la chute qui en résulte ; ainsi le premier, le conflit moral entre Israël et le Messie, et le second, l'incrédulité du peuple. La première image s'applique donc à tous les faux jugements portés par les Juifs sur la conduite de Jésus, à l'occasion de ses guérisons sabbatiques, de son prétendu mépris de la loi, de ses blasphèmes, etc. ; la seconde, au rejet du Messie et, en sa personne, de Jéhova lui-même. — L'adjectif  *πᾶς, τούτ*, que le T. R. ajoute au mot  *celui qui croira*, est omis par les alex. et les gréco-lat., et de plus par la Peschito. Le contexte le condamne également. Il ne s'agit point de dire ici que  *quiconque* croit est sauvé, mais :  *qu'il suffit de croire pour l'être*. Le mot  *tout* (qui n'est point dans Esaië) a été importé de [Rom.10.11](#), où, comme nous le verrons, il est à sa place. — Le verbe hébreu que les LXX ont traduit par :  *ne sera pas confus*, signifie proprement :  *ne se hâtera pas* (de s'enfuir), ce qui donne le même sens. Il n'est donc pas besoin d'admettre avec plusieurs interprètes une différence de leçon dans le texte hébreu ( *jabisch* pour  *jakisch*).

*Considérations générales sur le ch. 9. —* Nous pouvons jeter d'ici un regard en arrière sur l'ensemble du ch. 9. Trois manières de voir principales sur le sens de ce chapitre se font jour dans les nombreux commentaires auxquels il a donné lieu :

1° Les uns ramènent la pensée de Paul à l'unité logique la plus complète, en déclarant qu'elle exclut absolument la liberté humaine et fait procéder toutes choses d'un facteur unique, la volonté souveraine de Dieu.

Quelques-uns sont si sûrs de leur manière de voir, que l'un d'eux, professeur à Strasbourg, écrivait : « Ce serait porter de l'eau dans le Rhin, que de vouloir prouver que le déterminisme est le point de vue de saint Paul. »

2° D'autres pensent que l'apôtre juxtapose simplement les deux points de vue, celui de la prédestination absolue, auquel conduit la réflexion spéculative, et celui de la liberté humaine qu'enseigne l'expérience, sans se mettre en peine de les concilier logiquement. Cette opinion est peut-être à cette heure la plus répandue parmi les théologiens.

3° Des troisièmes enfin pensent qu'aux yeux de Paul le fait de la liberté humaine se concilie logiquement avec le principe de la prédestination divine et croient pouvoir trouver dans son exposition même les éléments nécessaires à la conciliation des deux points de vue. Reprenons chacune de ces manières de voir.

I. Dans la première, nous discernons trois groupes très différents :

En premier lieu : les *prédestinatiens particularistes*, qui, soit dans le salut des uns, soit dans la perte des autres, voient uniquement l'effet du décret divin : ce sont essentiellement saint *Augustin*, les Réformateurs, les théologiens de Dordrecht et les églises qui ont conservé jusqu'à nos jours le type d'enseignement de ces docteurs, soit que l'on pousse la conséquence jusqu'à attribuer la chute même et le péché à la volonté divine (*supralapsaires*), comme *Zwingle* qui va jusqu'à dire en parlant d'Ésaïe : « *quem divina providentia creavit viveret atque impie viveret* » (voir *Thol.* p. 500), soit que l'on s'arrête à moitié chemin et qu'attribuant la chute à la liberté humaine, on fasse porter le décret divin d'élection uniquement sur ceux d'entre les hommes perdus qu'il plaît à Dieu de sauver (*infralapsaires*). — Mais d'abord on oublie que l'apôtre ne songe pas un instant à spéculer d'une manière générale sur la relation entre la liberté humaine et la souveraineté divine, et qu'il s'occupe uniquement de montrer l'accord entre le fait particulier de la réjection *des Juifs* et les promesses relatives à leur élec-

tion. Puis il serait impossible, s'il admettait réellement ce point de vue, de le disculper du reproche de contradiction avec lui-même dans toutes celles de ses paroles qui supposent : 1° la pleine liberté de l'homme dans l'acceptation ou le rejet du salut (2.4,6-10; 6.12-13) ; 2° la possibilité pour le converti de tomber hors de l'état de grâce par manque de vigilance ou de fidélité (8.13; 1Cor.10.1-12; Gal.5.4; Col.1.23, passage où il dit expressément : « si *du moins* vous persévérez »). Comp. aussi les paroles de Jésus lui-même Jean.5.40 : « Mais vous ne voulez pas venir à moi ; Matth.23.37 : « Combien de fois j'ai voulu... , mais vous n'avez pas voulu. » Enfin, le chapitre 10 qui va suivre, ainsi que les quatre versets que nous venons d'expliquer, v. 30-33, expliquent le fait de la réjection des Juifs, non par le mystère impénétrable du décret divin, mais par la faute des Juifs eux-mêmes qui, malgré tous les avertissements de Dieu, ont prétendu établir leur justice propre et perpétuer leur monopole théocratique, qui ne devait, être que temporaire.

Nous rencontrons en second lieu dans cette première classe le groupe des *déterministes latitudinaux* qui cherchent à corriger la dureté du point de départ prédestination par la largeur du point d'arrivée ; le terme final, selon eux, serait le *salut universel*. Le monde est un théâtre sur lequel il n'y a en réalité qu'un acteur unique, Dieu, qui joue la pièce tout entière, mais au moyen de personnages qui se succèdent, agissant sous son impulsion comme de simples automates. Si quelques-uns ont de mauvais rôles, ils ne doivent ni s'en accuser, ni s'en plaindre ; car leur culpabilité n'est qu'apparente, et... le dénouement sera heureux pour tous. Tout est bien qui finit bien ! C'est là le point de vue de *Schleiermacher* et de son école ; c'est

celui auquel se range M. Farrar dans son grand ouvrage sur saint Paul<sup>a</sup>. — Mais comment accorder cette doctrine du salut universel, je ne dis pas seulement avec des déclarations comme celles de Jésus, [Matth.12.23](#) (« ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir »); [Matt.26.24](#) (« il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fût jamais né ») et [Marc.9.43-48](#), mais encore avec les paroles de Paul lui-même, [2Thess.1.9](#); [Rom.8.13](#)? De telles déclarations ne sont-elles pas incompatibles avec l'idée d'un salut final universel? Cette idée ne nous paraît pas ressortir non plus des quelques paroles de l'apôtre d'où Ion croit pouvoir la déduire, telles que [1.Cor.15.22](#) (« tous vivifiés en Christ ») et [1.Cor.15.28](#) (« Dieu tout en tous »); car ces passages peuvent ne se rapporter qu'au développement de l'œuvre du salut chez les croyants. Il est impossible d'admettre qu'un système d'après lequel le péché serait le fait de Dieu lui-même, le remords une illusion provenant de notre point de vue borné et subjectif, et tout le conflit si sérieux entre l'homme coupable et le Dieu sain une simple brouillerie d'apparat destinée à nous procurer ensuite la sensation plus vive de l'harmonie rétablie, — que ce système au fond si peu sérieux ait été un seul instant la pensée de l'apôtre.

Nous pouvons en dire autant de la troisième forme sous laquelle se présente le point de vue déterministe, celle de l'*absorption panthéistique* par la cessation de l'existence individuelle. On ne parviendra jamais à expliquer les paroles de l'apôtre par une semblable formule. Paul accentue avec trop d'énergie la valeur et la permanence de la personnalité, ainsi que la responsabilité morale de l'homme. Il ne faut pas oublier que s'il dit : « Dieu sera tout, » il ajoute : *en tous*. — Sous aucune donc de ces trois formes le sys-

---

<sup>a</sup>*The Life and Work of S. Paul*, vol. II, p.241 et suiv. Après avoir dit que saint Paul ne recule pas devant la contradiction apparente d'un éternel paradoxe, — ce qui ferait supposer qu'il admet chez lui la juxtaposition de deux points de vue contradictoires, — cet écrivain arrive en définitive à la solution de Schleiermacher. La réjection des uns ne fait que paver la voie qui conduit à la réhabilitation universelle. Dieu veut le salut de tous. La dualité de l'élection se résout, dans un conseil de grâce qui embrasse tous les hommes. Le péché humain n'est plus envisagé que comme un degré transitoire (*un moment*) conduisant à ce but absolu : Dieu tout en tous. Telles sont les idées énoncées par M. Farrar, en particulier p. 245 et 246.

tème qui fait tout procéder, même le mal. de la causalité divine, ne peut être attribué à Paul.

II. Faudrait-il recourir à l'idée d'une *contradiction interne* dans la manière de voir de l'apôtre, soit qu'on envisage cette contradiction comme une inconséquence logique imputable à la faiblesse de son esprit (ainsi *Reiche* et *Fritzsche* qui va jusqu'à déplorer que l'apôtre « n'ait pas été à l'école d'Aristote plutôt qu'à celle de Gamaliel ») ; soit qu'avec *Meyer*, *Reuss* et une foule d'autres, on envisage le problème comme insoluble par sa nature même et par suite des limites de l'esprit humain : de telle sorte que, comme dit Meyer, chaque fois qu'on se place à l'un des deux points de vue, il est impossible de l'exposer sans s'exprimer de manière à nier l'autre, ainsi qu'il est arrivé à Paul dans ce chapitre ? — Nous croyons que dans le premier cas on méconnaît l'un des caractères les plus frappants de l'esprit de saint Paul, sa puissance logique, qui ne lui permet de s'arrêter dans l'étude d'une question que lorsqu'il l'a complètement élucidée. C'est ce que nous avons vu dans tout le cours de cette épître. Quant au point de vue de Meyer, si Paul eût réellement pensé de la sorte, il n'eût pas manqué, en face de cette difficulté insoluble, de s'arrêter au moins une fois dans le cours de son exposition pour s'écrier à la façon de Calvin : *Mysterium horribile !*<sup>a</sup>

III. Il est donc certain que l'apôtre n'était pas sans entrevoir une solution réelle de la contradiction apparente qu'il côtoyait dans tout ce passage. Cette solution était-elle peut-être celle qu'a proposée *Julius Müller* dans sa *Doctrine du péché* et qu'on retrouve chez plusieurs exégètes, d'après laquelle il n'aurait exposé au ch. 9 la conduite de Dieu qu'à un point de vue purement *abstrait*, en disant ce que Dieu aurait eu, absolument par-

---

<sup>a</sup>Le point de vue de M. *Sabatier* (*L'apôtre Paul*, p. 304 et suiv.) me paraît revenir à celui de Meyer. Il ne pense pas que Paul oppose l'une à l'autre les deux solutions ou les juxtapose simplement. Elles se pénètrent l'une l'autre de telle sorte que chaque acte, envisagé au point de vue divin paraît nécessaire, et envisagé au point de vue humain, paraît libre. — Ce serait là poser le problème, mais sans rien faire pour le résoudre.

lant, le droit de faire, mais ce qu'il n'a pas fait réellement ? Il est difficile de croire que l'apôtre eût ainsi isolé le droit abstrait de l'exécution historique, et nous avons vu que, v. 22 et suiv., Paul applique directement au cas concret le point de vue du droit qu'il avait établi dans l'exemple du potier. — Faudrait-il préférer la solution défendue par *Beyschlag*, à la suite de beaucoup d'autres interprètes, d'après laquelle il s'agirait ici uniquement de *groupes d'hommes*, et de ces groupes d'hommes seulement quant à leur *rôle providentiel* dans la marche générale du règne de Dieu ; mais non du sort des *individus*, et encore bien moins de la question de leur salut final ? Qu'il en soit ainsi en un certain sens à l'égard d'Esäu et de Jacob, cela ne nous paraît pas douteux, puisqu'il s'agit là de dispensations nationales et qui doivent se réaliser dans le cours de l'économie préparatoire. Mais nous avons reconnu déjà (p. 270) qu'il est impossible de se contenter de cette solution quant à la question en général. Non seulement dans le groupe même des Juifs rejetés Paul constate l'existence d'une élite de rachetés qui le sont certainement en vertu de leur foi individuelle ; et dans le groupe des nations païennes appelées, il est loin de ne voir que des individus sauvés ; de sorte que les vases de colère à ses yeux ne sont point la nation juive, comme telle, mais les individus non croyants de cette nation, et que les vases de miséricorde ne sont pas non plus les peuples païens, comme tels, mais seulement les individus croyants d'entre eux (9.24 : ἐκ Ἰουδαίων, ἐξ ἐθνῶν), ce qui prouve qu'il s'agit dans sa pensée du sort des *individus*, juifs et païens ; mais encore, quand il dit : « prêts pour la perdition » et « préparés pour la gloire, » il est bien évident que sa pensée dépasse l'idée d'une réjection ou d'une grâce momentanées, mais va jusqu'à celle de la condamnation et du salut définitifs de ces individus-là. — Nous ne saurions accéder non plus à la tentative de *Weiss* d'appliquer le droit de Dieu, exposé dans le ch. 9, uniquement à la compétence que Dieu possède de *fixer les conditions* auxquelles il veut attacher le don de sa grâce. La pensée de l'apôtre va évidemment plus loin ; les exemples de Moïse et de Pharaon, avec les expressions *faire grâce* et *endurcir*, expriment non de simples

conditions auxquelles le fait peut avoir lieu, mais une action réelle de Dieu pour le produire, et surtout l'idée de *choix* ne peut se rapporter qu'aux personnes et non uniquement au mode du décret. — Une foule d'interprètes, *Origène, Chrysostome*, les Arminiens et plusieurs modernes tels que *Tholuck, etc.*, ont essayé de trouver une formule au moyen de laquelle on puisse combiner l'action de la liberté morale de l'homme (supposée évidemment dans les v. 30-33) avec la prédestination divine enseignée dans le reste du chapitre. Sans pouvoir trouver qu'ils aient entièrement réussi à montrer la conciliation entre les deux termes, je suis convaincu que c'est sur cette voie seule que l'on peut se rendre compte de la véritable pensée de l'apôtre, et, partant de ce point de vue, je sou mets au lecteur les considérations suivantes, déjà indiquées en partie à l'occasion de l'exégèse :

1° Avant tout, le problème que discute l'apôtre n'est point la question spéculative du rapport entre le décret souverain de Dieu et la libre responsabilité de l'homme. Cette question se trouve bien à l'arrière-plan de la discussion, mais elle n'en est pas l'objet, il s'agit du fait de la *réjection* d'Israël, peuple *élu* ; c'est ce que prouvent particulièrement le préambule 9.1-5 et les v. 30-33 désignés comme conclusion de ce qui précède par les mots : « Que dirons-nous *donc* ? » Il ne faut par conséquent point chercher ici une théorie de saint Paul ni sur les décrets divins, ni sur la liberté humaine ; il ne touchera à cette grande question que dans la mesure où elle rentrera dans la solution du problème posé.

2° Il faut se garder de confondre, du côté de Dieu, *liberté* et *arbitraire*, et, du côté de l'homme, *aptitude* et *mérite*. Pour commencer par cette seconde distinction, l'acceptation libre d'une faveur divine quelconque est une aptitude à la recevoir et à la posséder, mais ne constitue nullement un mérite conférant à l'homme le droit d'en être l'objet. Nous l'avons dit : si le refus du non croyant est un démérite, l'acceptation du croyant n'est pas pour cela un mérite. Renoncer à tout mérite ne peut constituer un mérite ; or le renoncement au mérite est précisément l'essence de la foi. Cette

seconde distinction une fois établie, la première s'explique facilement. En face d'un mérite humain quelconque Dieu ne serait plus libre ; or c'est cette liberté que Paul veut établir dans notre chapitre. Car il s'agit pour lui uniquement de détruire la fausse conclusion que tirait Israël de son élection spéciale, de sa loi, de sa circoncision, de ses œuvres cérémonielles, de son monothéisme, de sa supériorité morale. C'étaient là à ses yeux des titres de gloire dont il faisait autant de liens par lesquels Dieu lui était in-féodé sans retour. Dieu n'avait plus le droit de se dégager de l'union une fois contractée avec lui, à quelque condition que ce fût. L'apôtre repousse toute *obligation* pareille pour Dieu et, en face de ce point de vue revendique la plénitude de la *liberté* divine. Mais il ne songe pas à enseigner par là l'*arbitraire* divin. Il ne veut nullement dire que sans rime ni raison Dieu ait résolu de faire divorce avec son peuple et de contracter, alliance avec les païens. Si Dieu rompt avec Israël, c'est que celui-ci s'est obstinément refusé à le suivre dans la voie nouvelle où il voulait faire entrer dès maintenant le développement de son règne (voir la démonstration au ch. 10). S'il accueille aujourd'hui les païens, c'est que c'était son plan dès le début ([Gen.12.3](#)), et qu'à son appel ils entrent avec empressement et confiance dans la voie que leur ouvre sa miséricorde. Il n'y a donc pas caprice divin dans cette double dispensation. Dieu use de sa liberté, mais en accord avec les normes résultant de son amour, de sa sainteté et de sa sagesse. Aucune élection antérieure ne peut l'empêcher soit de faire grâce à celui qui n'avait pas été compris primitivement dans son alliance, s'il se montre disposé à s'abandonner humblement à sa faveur, soit de rejeter et d'endurcir celui auquel il s'était uni, lorsqu'il prétend s'opposer orgueilleusement à l'élargissement de son œuvre. Autant l'apôtre revendique pour Dieu le caractère de libre initiative, corollaire du vivant monothéisme, autant il écarte de lui l'arbitraire qui serait indigne du Dieu sage, juste et bon.

3° Quant à la question spéculative du rapport entre le plan éternel de Dieu et la liberté des déterminations humaines, il me paraît probable que



Paul la résolvait pour lui-même au moyen de l'idée de la *prescience divine*. Il fait usage de cette idée 8.29-30, en mettant la *préconnaissance* à la base de la *prédestination*. Comme un général, qui se trouverait en pleine connaissance des plans de campagne du général ennemi, organiserait son propre plan en vertu de cette prévision certaine et trouverait moyen de faire tourner toutes les marches et contremarches de son adversaire à la réussite de ses desseins, ainsi Dieu, après avoir fixé le but suprême, se sert des libres actions humaines qu'il contemple du sein de son éternité, et en fait autant de facteurs qui concourent à la réalisation de son éternel dessein, absolument de la même manière qu'il a assigné à chaque acte de prière son rôle parmi ces facteurs prévus de l'accomplissement de ses plans. — Paul ne discute pas ici cette question spéculative ; sa tractation n'en fournit pas moins occasionnellement les éléments propres à nous convaincre que, s'il eût voulu le faire, ce serait dans cette direction qu'il eût conduit notre pensée.

Que conclure de tout cela ? Que, bien loin de chercher à nier la liberté humaine en relevant les droits de la prédestination divine, l'apôtre a voulu uniquement sauvegarder la liberté de Dieu à l'égard de sa propre élection. Son alliance ne le lie nullement, comme le ferait une loi extérieure imposée à sa volonté. Il reste souverainement libre de diriger sa manière d'agir d'après les conditions morales qu'il rencontre dans l'humanité, graciaut, quand il le trouve bon, même des hommes qui étaient en dehors de son alliance, rejetant, quand il le trouve bon, même des hommes qui s'y trouvaient déjà renfermés. Suint Paul ne polémise point contre la liberté humaine : il affranchit uniquement l'action divine des chaînes dont Israël prétendait la charger au nom de sa propre élection. Nous avons ici un traité non *pour*, mais *contre* l'idée d'une prédestination inconditionnelle.

L'inintelligence d'Israël, cause de son rejet : v. 1-13.

L'apôtre a énoncé sommairement dans les v. 30-33 la solution réelle du problème. La prétention orgueilleuse du peuple de maintenir sa justice

propre a fait qu'il s'est heurté à la véritable justice, celle de la foi, que Dieu lui offrait dans la personne du Messie. Le ch. 10 développe et approfondit cette solution. Malgré son zèle religieux, Israël, aveuglé par la prétention d'établir sa propre justice, n'a pas compris que *la fin du régime légal* devait être la conséquence de la venue du Messie (v. 1-4) ; en effet celui-ci venait inaugurer un tout nouvel ordre de choses dont les caractères étaient opposés à ceux du système légal : c'étaient la *gratuité* complète du salut (v. 5-11) et son *universalité* (v. 12-13). Dans son zèle aveugle pour le maintien de sa justice propre et de son monopole particulariste, Israël a repoussé ce dessein de Dieu et rejeté le Messie qui venait le réaliser.

Versets 1 à 4.

Au moment de dévoiler l'inintelligence spirituelle du peuple élu, qui a forcé Dieu à rompre avec lui pour un temps, Paul est saisi d'une émotion non moins vive que celle qu'il avait ressentie en commençant à traiter toute cette matière (9.1 et suiv.). Il s'interrompt pour donner cours au mouvement de son âme et faire comprendre à ses lecteurs que, malgré tout ce qu'il va dire, son cœur ne se sépare nullement de son peuple.

**10.1 Frères, le bon plaisir de mon cœur et la prière<sup>a</sup> que j'adresse à Dieu pour eux<sup>b</sup> vont<sup>c</sup> à leur salut. 2 Car je leur rends ce témoignage, qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais non avec intelligence.**

L'émotion dont le cœur de l'apôtre est rempli se trahit dans l'*asyndeton* entre le v. 33 et le v. 1. Par le mot *frères*, il associe ses lecteurs à l'élan de son cœur, auquel il va donner cours. Le μέν trouve son δέ logique dans v. 2<sup>b</sup> et 3 : « Assurément je désire. . . , mais il y a un obstacle. » — Le mot εὐδοκία, *bon plaisir, complaisance du cœur*, a été pris par plusieurs dans le sens de *vœu*, afin de faire ainsi marcher ce terme avec le suivant : *ma prière*. Mais

<sup>a</sup>Le η que le T. R. place après δεησις ne se lit que dans K L et les Mnn.

<sup>b</sup>Au lieu de υπερ του Ισραηλ (*pour Israël*) que lit T. R. avec K L et Mnn., tous les autres lisent υπερ αυτων (*pour eux*).

<sup>c</sup>Εστι du T. R. ne se lit que dans K L P et Mnn. ; omis chez tous les autres.

il n'est pas nécessaire de lui donner ce sens dont on ne saurait citer aucun exemple. L'apôtre veut dire que c'est vers cette pensée du salut d'Israël que le mouvement de son âme se dirige avec une complaisance constante, que c'est là en quelque sorte l'idéal de son cœur. « Ce n'est pas à leur perte, malgré leur incrédulité et leur haine de l'Évangile, que mon cœur aspire, mais. . . »

fg A cette idée se rattache tout naturellement celle de la prière par laquelle il demande la réalisation de cette aspiration. Les trois leçons indiquées en note que présente le T. R. doivent être écartées. Les deux dernières proviennent sans doute de la circonstance qu'avec ce morceau commençait une lecture publique ; ce qui forçait à compléter la proposition. — Le régime ὑπὲρ αὐτῶν, *pour eux*, pourrait dépendre du verbe sous-entendu *est* ou plutôt *sont* : « Mon bon plaisir et ma prière sont *en leur faveur*, » et cette idée de faveur, renfermée dans la préposition ὑπὲρ, serait précisée ensuite par l'apposition εἰς σωτηρίαν : « sont en leur faveur, c'est-à-dire pour leur salut. » Mais à quoi bon cette explication oiseuse ? Il vaut mieux faire dépendre le régime *pour eux*, aussi bien que le précédent à Dieu, du mot *prière* qui a un sens énergique et verbal, et faire de εἰς σωτηρίαν, à *salut*, le régime de la proposition tout entière : « Le bon plaisir. . . et ma prière pour eux tendent à leur salut. » Il s'entendait bien que Paul priait au sujet d'Israël ; mais priait-il pour son châtement ou pour son salut ? C'est ce qu'on pouvait se demander. — *Bengel* fait observer ici « que Paul n'aurait pas prié pour les Juifs s'ils eussent été absolument réprouvés. » Cette remarque citée par plusieurs avec approbation, ne me paraît pas exacte ; car une réprobation absolue pouvait bien frapper les individus incrédules du temps de Paul, sans que Paul cessât de prier pour la conversion future du peuple.

Verset 2. Dans ce verset Paul justifie cet intérêt si vif pour le sort des Juifs énoncé au v. 1. Que n'ont-ils pas fait, que n'ont-ils pas souffert, ces Juifs dévoués à la cause de Dieu, sous les pouvoirs païens qui se sont suc-

cédé ? Malgré les plus affreuses persécutions, ne sont-ils pas parvenus à maintenir pendant des siècles dans toute sa pureté leur culte monothéiste ? Et dans ce moment même, quel attachement admirable aux cérémonies de leur culte et à l'adoration de Jéhova ! Quand Paul dit μαρτυρῶ *je leur rends ce témoignage*, il semble faire allusion à sa conduite d'autrefois et dire : Je connais un homme qui a ressenti quelque chose de ce zèle-là ! — Malheureusement cet élan n'est pas dirigé d'après la norme (κατά) d'une *connaissance* juste, d'un discernement réel des choses. Et c'est cette inintelligence qui a gâté les effets de ce zèle admirable. Il n'emploie pas le mot γνῶσις, *la connaissance* ; car les Juifs ne manquent certes pas de science religieuse. Le terme composé dont il se sert est plus énergique ; il désigne le *discernement*, l'intelligence qui met le doigt sur la vraie nature du fait. Ils n'ont pas su discerner le vrai sens et la vraie portée de l'institution légale ; ils se sont ardemment attachés à tous ces rites particuliers ; mais ils n'en ont pas saisi le but moral.

### **10.3 Car ne connaissant pas la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre<sup>a</sup>, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu.**

Ce verset est destiné à expliquer le terrible malentendu qui a pesé sur l'esprit d'Israël et qui amène en ce moment le divorce entre lui et son Dieu. Il n'a pas compris par l'A. T. que c'était de Dieu que devait lui venir la justice, et en conséquence il a voulu à tout prix maintenir l'institution légale comme le moyen d'établir la sienne propre. — Le terme ἀγνοοῦντες, *ne connaissant pas*, est en rapport direct avec l'expression précédente : *mais non avec intelligence*. Sous la discipline de la loi, aurait dû se former chez les Israélites l'intuition de la véritable justice, de celle que Dieu accorde à la foi. Car, d'un côté, l'effort consciencieux de pratiquer la loi les eût conduits au sentiment de leur impuissance (comp. le chap. 7) et, de l'autre, l'étude approfondie des Ecritures leur eût appris, par l'exemple d'Abraham (Gen.15.5)

<sup>a</sup>T. R. lit après ἰδίων avec N F G K L Syr. le mot δικαιοσύνην (*justice*), qu'omettent A B D E P.

et par maintes déclarations prophétiques (Es.50.8-9; Hab.2.4), que « la justice et la force viennent de l'Éternel. » Mais en n'usant pas de la loi dans cet esprit de droiture et d'humilité, ils se sont trouvés moralement incapables de comprendre la révélation suprême ; et leur esprit lancé dans une fausse voie s'est heurté à la vérité divine manifestée dans l'apparition du Messie (v. 32). Plusieurs interprètes entendent ἀγνοοῦντες dans un sens très énergique : *méconnaissant*. Meyer insiste en faveur du sens plus simple : *ne connaissant pas*. Ce dernier sens peut suffire, en effet, pourvu qu'on n'oublie pas que dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, l'inintelligence est le résultat des infidélités antérieures ; comp. 1Cor.14.38 et Act.17.30. — Quand nous ne connaîtrions pas par la première partie de l'épître le sens du terme : *justice de Dieu*, ce sens résulterait clairement ici de l'antithèse : *la propre justice*. Celle-ci est une justification que l'homme obtient en raison de son accomplissement de la loi. Dieu ne lui donne rien, il se borne à constater et à proclamer qu'il a de quoi être satisfait. *La justice de Dieu*, au contraire, est la sentence de justification que de son bon vouloir il accorde au pécheur croyant. — Dans la première proposition il s'agit de la *notion* de la justice de Dieu qui n'est pas parvenue à se former dans leur esprit ; dans la seconde ce mot est pris au sens concret ; il s'agit de la justice telle qu'elle leur a été offerte réellement en Christ. — Στήσαι, *établir* ; ce mot signifie : faire tenir debout comme un monument élevé, non à la gloire de Dieu, mais à la leur propre. *Ce chercher à établir* est le θέλειν et le τρέχειν, le *vouloir* et le *courir*, de 9.16. — Cette tentative orgueilleuse a abouti à une révolte ouverte, au rejet du Christ et de la justice de Dieu offerte en lui. Le verbe οὐχ ὑπετάγησαν, *ils ne se sont pas soumis*, caractérise le refus de croire comme une *désobéissance* ; c'est le pendant des passages où la foi est appelée une *obéissance* (1.5; 6.17). Ce verbe peut avoir le sens passif ou moyen ; ici c'est évidemment le second (8.7; 13.1).

Mais ce malentendu, avec la révolte qui en est résultée, a coûté cher à Israël : c'est sur ce point que sa pensée et celle de Dieu se sont heurtées.

#### 10.4 Car Christ est la fin de la loi en justification à tout croyant.

Les mots τέλος νόμου, *fin de la loi*, sont placés en tête comme renfermant l'idée principale. La venue du Messie devait mettre fin au régime légal et par là à toute tentative de l'homme de fonder sa propre justice sur l'observation de la loi. Mais, au lieu de comprendre cela, les Juifs s'étaient représentés que l'œuvre du Messie aurait, pour effet d'étendre le régime mosaïque à l'humanité afin de la faire juive tout entière. Tous les peuples devaient être annexés à Israël par le Christ. C'était dans cette pensée qu'ils « parcouraient, comme dit Jésus, la mer et la terre pour faire des prosélytes. » (Matth.23.15), croyant préluder ainsi à l'œuvre du Messie. On comprend le mécompte et l'irritation qui durent s'emparer du peuple et de ses chefs, quand par son spiritualisme décidé Jésus parut compromettre la stabilité de la *loi des ordonnances* (Matth.5; 9.11-17; 15.1 et suiv.) et déclara sans détour qu'il ne venait pas rapiécer au moyen de nouvelles observances le vieux vêtement judaïque, mais substituer à ce régime, usé désormais, un vêtement complètement neuf. Sous cette forme familière il énonçait la même vérité profonde qu'exprime saint Paul dans notre verset : La loi tombe avec la venue de celui qui apporte au croyant la justification gratuite, une justice toute faite. — Le mot τέλος peut signifier *fin* ou *but* ; mais non, comme quelques-uns l'ont entendu ici (*Orig., Er.*), *accomplissement* (τελείωσις), sens que ce mot ne saurait avoir. Celui de *but*, admis par *Calov, Grot., Lange, etc.*, est conforme à Gal.3.24, où la loi est appelée *le pédagogue* qui doit conduire les Juifs à Christ. Mais le contexte paraît réclamer plutôt le sens de *fin* (*Aug., Mey., Phil., Weiss, Oltram., etc.*). Il y a opposition entre ce mot et le terme στήσαι, *maintenir debout* (v. 3). Le sens de *fin* renferme, il est vrai, celui de *but* ; car la loi ne finit avec Christ que parce qu'en lui elle atteint son but. Mais il n'en est pas moins vrai que l'opposition établie dans le développement suivant entre la justice de la loi et celle de la foi exige, comme explication proprement dite, le sens de *fin*, et non celui de *but*. De deux choses contraires, l'une apparaissant, l'autre

doit prendre fin. Il n’y a plus à gagner la justice quand Christ l’offre à la simple foi. Par conséquent avec lui tout le régime légal tombe. Il est faux de prendre ici, comme *Hofmann*, le mot Χριστός dans le sens de Messie en général, abstraction faite de la personne de Jésus ; il eût fallu l’article ὁ devant Χριστός (voir *Weiss*). Il est faux aussi d’entendre νόμος ; de toute loi en général, comme le font *Weiss* et *Oltramare*, et non de la loi mosaïque. Le manque d’article ne prouve absolument rien (voir à ⇒). La loi de la conscience ne tombe pas avec Jésus-Christ ! — Le εἰς indique à la fois la destination et le don réel de cette justice nouvelle indépendante de la loi. — Ces deux mots : *tout croyant*, expriment, les deux idées corrélatives l’une de l’autre, qui vont être développées dans le passage suivant : celle de la *gratuité* du salut renfermée dans le mot *croyant* (v. 5-11) et celle de son *universalité* renfermée dans le mot *tout* (v. 12-13).

### 10.5 Car Moïse décrit ainsi la justice qui vient de la loi : L’homme qui l’a accomplie vivra par elle<sup>a</sup>.

Dans cette traduction nous avons suivi, quant, à la première des variantes signalées en note, la leçon du T. R. qui est appuyée non seulement par les documents byz., mais encore par le *Vatic.* et les deux anciennes versions, latine et syriaque. On s’explique facilement l’origine de la leçon opposée qui a placé le ὅτι, *que*, après le verbe γράφει, parce qu’il semblait que ces mots devaient signifier : *Moïse écrit que*. Quant à la seconde variante, les autorités en faveur du T. R. qui lit αὐτα, *ces choses*, après ὁ ποιήσας, *celui qui a fait*, sont moins fortes, et il est assez vraisemblable que cet objet, a été ajouté sous l’influence du texte des LXX. On ne comprend pas pour quelle raison il serait omis dans le *Sinait*, l’*Alex.*, le *Claromont.*,

<sup>a</sup>Les nombreuses variantes de ce verset se ramènent à ces trois principales :

- Le οτι, *que*, est placé par T. R., avec B E F G K L P It. Syr., après les mots δικ. την εκ νομου (*la justice de la loi*), tandis que N A D le placent après γραφει (*écrit ou décrit*).
- Le αυτα, *ces choses*, dont T. R., avec B F G K L P, fait l’objet de ο ποιήσας, est omis par N A D E.
- Au lieu de εν αυτοις, *par elles* (ces choses), que lit T. R. avec D E F G K L P Syr., on lit dans N A B εν αυτη, *par elle* (la justice).

etc. Si nous le retranchons, l'objet de ὁ ποιήσας, *celui qui a fait*, ne peut être que le mot δικαιοσύνην (*la justice*, à tirer de ce qui précède, à moins qu'on ne prenne ὁ ποιήσας dans le sens absolu : celui qui a agi). Enfin à l'égard de la troisième variante nous pensons qu'il faut également abandonner le T. R. qui lit à la fin du verset ἐν αὐτοῖς, *par elles* (ces choses), et préférer la leçon ἐν αὐτῇ, *par elle* (cette justice). Cette dernière leçon a pour elle les mêmes raisons qui nous décident à l'égard de la seconde variante et de plus l'autorité du *Vaticanus*. — Nous arrivons ainsi au texte dont nous avons donné la traduction : Μωυσης γαρ γραφει την δικαιοσωνην την εκ νομου οτι ο ποιησας ανθρωπος ζησεται εν αυτη. C'est le texte de *Tischendorf. Le Sinait.* a transposé à tort le mot ὅτι; le T. R. supplée à tort d'après les LXX le αὐτά et substitue à tort αὐτοῖς à αὐτῇ, et le *Vatic.* ajoute à tort αὐτά, tout en maintenant le αὐτῇ, qui contredit le αὐτά. Son texte est mêlé<sup>a</sup>. L'objet du verbe γράφειν n'est donc pas la parole de Moïse citée ensuite; c'est : *la justice qui vient de la foi*, de sorte qu'il faut prendre ici, avec *Calvin*, le mot γράφειν dans le sens de *décrire* (*Moses describit*). Si on prend le participe *celui qui a fait* au sens absolu, on peut comparer le ὁ ἐργαζόμενος de 4.4 et *Luc.12.47*. Enfin le ἐν αὐτῇ, *par elle*, se rapporte à la locution : « la justice qui vient de la loi. » C'est là le moyen de salut et de vie pour celui qui a réellement accompli la loi.

Mais s'il est certain que cette voie du ποιεῖν, le *faire*, est impraticable pour l'homme déchu, comment expliquer que Moïse l'ait sérieusement proposée au peuple de Dieu? Faut-il penser qu'il y a eu là comme une sorte d'ironie : « Essaie, et tu verras que c'est trop fort pour toi? » Il suffit de relire le passage de la loi, *Lév.18.5*, pour se convaincre que ce sens ne

<sup>a</sup>Voici pour plus de clarté le sens des trois principales leçons :

- T. R. : Moïse décrit la justice qui est de la loi, [en disant] que l'homme qui a fait ces choses, vivra par elles.
- *Vaticanus* : Moïse décrit la justice qui vient de la loi. [en disant] que celui qui a fait ces choses vivra par elle (cette justice).
- *Sinaiticus* : Moïse écrit que l'homme qui a fait la justice qui est de la loi vivra par elle.



pouvait être celui dans lequel cette invitation était adressée au peuple par le législateur. Or, si cette exhortation et cette promesse étaient sérieuses, il faut bien admettre que la voie ainsi tracée était praticable. Et en effet il faut se rappeler que la loi de Jéhova n'était point donnée isolément de sa grâce. Prise dans son plein sens, elle renfermait tout un ensemble de moyens de pardon et de secours qu'elle offrait à l'Israélite pieux et qui étaient compris dans le αὐτὰ, ces choses (Lév.18.5). Dès qu'il venait à pécher, il pouvait recourir humblement au pardon de son Dieu, soit avec, soit sans le sacrifice, selon les cas ; comp. Ps.51.18-19 : « Tu ne prends point plaisir au sacrifice... ; le sacrifice de Dieu, c'est l'esprit froissé. » Et le secours du saint Esprit (tel que l'ancienne alliance le possédait déjà) lui était acquis ; v. 12 et 13 : « O Dieu, crée en moi un cœur pur ; que l'esprit d'affranchissement me soutienne... ; rends-moi la joie de ton salut. » La loi ainsi humblement et sincèrement appliquée était certainement le chemin du salut pour le Juif croyant ; elle devait et pouvait le conduire à une communion toujours plus intime avec Dieu, comme nous en avons tant d'exemples dans l'A. T. ; et ce qui manquait encore à ce salut théocratique, devait être accordé par la venue du Messie et de son salut parfait qui formait le terme de la perspective israélite. Rien donc de plus sérieux pour le Juif, qui comprenait et appliquait la loi dans son véritable esprit et dans sa pleine largeur, que la parole de Moïse. Mais il y avait une autre manière d'entendre la loi et d'en user. On pouvait la prendre dans un sens plus étroit, uniquement en tant que commandement, comme *nuda lex*, ainsi que dit *Calvin*, et se faire de cette institution comprise de la sorte un moyen de propre justice et de complaisance en son mérite propre. C'était là l'esprit qui régnait en Israël au moment où Paul écrivait, et particulièrement celui de l'école dans laquelle il avait été élevé. Le pharisaïsme, opposant le commandement à la grâce, voyait dans l'accomplissement du premier par la propre force de l'homme un titre à la faveur divine. C'est contre ce point de vue que Paul tourne ici la loi elle-même. Il la prend telle que l'envisagent ceux qu'il veut convaincre, comme une simple lettre qui interdit et qui commande,

ni plus ni moins. Et il raisonne ainsi : Vous prétendez être justifiés par votre propre *faire*. Bien ! Mais en ce cas, que votre *faire* ne présente pas de lacune. Si votre obéissance doit vous faire vivre, il faut qu'elle soit digne de celui à qui elle est offerte, c'est-à-dire complète. C'était là l'impasse où l'apôtre avait été poussé lui-même par la loi ainsi comprise et pratiquée ; il y pousse à son tour les pharisiens de son temps. Si l'homme veut élever l'édifice de sa propre justice, qu'il fasse abstraction de tout élément de grâce dans la loi ; car, dès qu'il a recours à la grâce, pour peu ou pour beaucoup, c'en est fait de l'œuvre : « l'œuvre n'est plus œuvre ; » comp. 11.6. Une fois arrivé à ce point, l'homme doit prendre un parti : ou rompre radicalement avec le courant légal et s'abandonner sans réserve au courant évangélique, ou renoncer à parler de grâce. Car, mêlée au mérite de l'œuvre, « la grâce n'est plus grâce. » Calvin, qui est admirable dans l'explication de tout ce passage, dit très bien : *Lex bifariam accipitur*, c'est-à-dire : « La loi peut être envisagée sous deux aspects, » selon qu'elle désigne tout l'enseignement mosaïque (*universam doctrinam a Mose proditam*), ou bien cette partie seulement qui était le trait saillant de son ministère, celle qui consiste en commandements et en promesses faites à l'obéissance et en menaces adressées aux violateurs (*quæ præceptis, præmiis et pænis continentur*). En effet, quoi de plus différent, de la vraie loi mosaïque renfermant toutes les offres de grâce en vue d'une justification préalable et d'une sérieuse sanctification commençante, que la loi dépouillée de ces éléments évangéliques, réduite au commandement pur, exploitée en vue du mérite de l'œuvre et ne servant plus qu'à la satisfaction de l'orgueil humain ! La vraie pensée de Moïse a toujours été celle à laquelle répond le premier de ces deux points de vue ; et c'est cette pensée qui s'exprime nettement dans la parole suivante citée par Paul. De cette parole il ne fait que dégager, au moyen de la révélation plus complète qui a suivi, la pensée tout évangélique qui y était réellement renfermée.

#### 10.6 Mais la justice de la foi parle ainsi : Ne dis pas en ton cœur : Qui

**montera au ciel ? — c'est faire descendre Christ; 7 — ou qui descendra dans l'abîme ? — c'est faire remonter Christ d'entre les morts.**

Paul ne peut avoir, eu l'intention de donner dans ces mots une *explication* proprement dite du passage cité, comme l'ont prétendu *Aug., Abail., Bucer, Calov, Olsh., Fritzs., Mey., Reuss*, que cette explication soit envisagée comme vraie par les uns, ou, par les autres, comme une violence faite au texte de Moïse (voir *Meyer*, qui trouve ici une application de la méthode rabbinique de chercher des sens cachés dans les textes les plus simples, ou *Reuss*, qui s'exprime ainsi : Paul trouve un passage auquel il extorque le sens désiré... au moyen d'explications qui contredisent la pensée de l'original). Paul connaissait trop bien le contexte du Deutéronome pour ne pas savoir que Moïse parlait de la loi, non de l'Évangile. On ne peut admettre non plus qu'il ait voulu simplement se servir des expressions de Moïse, en leur donnant un sens que selon lui-même elles n'avaient point, comme le pensent *Chrys., Bèze, Bengel* (« suavissima parodia »), *Tholuck* (« eine tiefsinnige Parodie »), et *Philippi* (« ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn »); voir aussi *Rück., Hofm., Weiss, Oltram.*, etc. L'apôtre n'a certainement pas voulu citer Moïse avec l'intention de lui faire dire le contraire de sa vraie pensée. Il faut donc admettre, avec une troisième classe d'interprètes (*Calvin, Lange, Hodge*), que Paul a reconnu dans cette parole de Moïse une pensée essentiellement analogue à la pensée fondamentale de l'Évangile, et qu'en conséquence il a cru pouvoir prendre cette parole pour texte de la vraie formule évangélique, tout en lui faisant subir quelques changements de forme cadrant avec cette application nouvelle.

Remarquons que Paul ne dit pas, comme précédemment : « . Moïse décrit... » C'est la justice de la foi elle-même qui parle et qui révèle son essence en usant des expressions de Moïse ([Deut.30.11-14](#)). Cette différence, dont *Meyer* cherche en vain à atténuer la portée, provient précisément de ce qu'il ne veut pas donner cet emprunt, comme une citation proprement

dite.

En s'exprimant de la sorte à l'égard de sa propre loi, Moïse voulait engager le peuple à ne pas se livrer à de vaines inquiétudes à l'égard de l'intelligence ou à d'injustes murmures à l'égard de l'observation de cette loi. Il n'y aura pour lui nulle nécessité d'envoyer, comme le faisaient parfois les peuples païens, des messagers au bout du monde pour consulter les oracles célèbres et les sages les plus éminents afin de savoir s'il y a un Dieu et quel il est, et quel culte on doit lui rendre pour lui être agréable, et quels moyens il faut employer pour accomplir sa volonté. Non ! tout est là dans cette loi, si aisée à graver dans son cœur et à réciter de ses lèvres. Moïse, en parlant ainsi, se plaçait-il au point de vue d'une morale indépendante qui fait procéder de la bonne volonté et de la simple force humaine la connaissance et l'accomplissement du bien ? Il voulait bien plutôt amener son peuple à compter sur la proximité et sur l'assistance de Jéhova, qui lui avait donné la loi, et à se reposer sur la possession assurée de son secours, dans la mesure propre à l'alliance conclue à Sinäi. Ce n'était pas en vain que la proclamation de cette loi commençait par ces mots : « Je suis l'Eternel ton Dieu, qui t'ai tiré du pays d'Egypte, de la maison de servitude. » L'accomplissement de la loi, tel que Moïse l'entend, doit être le fruit de la foi israélite, de la confiance en l'Eternel, de la communion du cœur fidèle avec lui. Ce point de vue est infiniment plus rapproché de celui de l'Evangile, que celui de l'œuvre méritoire que combat Paul et dans lequel il voit avec raison l'antipode de l'Evangile et de la loi elle-même bien comprise. De même que Jésus a mis en relief dans le sermon sur la montagne le sens spirituel du commandement, caché dans la lettre du Décalogue, Paul dégage ici des expressions du Deutéronome l'élément de grâce qui était déjà déposé, comme germe de l'alliance future, dans le sol de l'alliance mosaïque, et il a pleinement le droit d'envisager cet élément de grâce, qui accompagnait la loi bien comprise, comme préfigurant le salut évangélique et comme conforme à son essence.

Il y a plusieurs différences entre le texte de Moïse et celui de Paul. Moïse dit : « Ce commandement n'est pas au ciel, en haut, disant (c'est-à-dire : pour que tu dises)... »

fg Paul ajoute : *dans ton cœur*, expression qui, comme le dit *Philippi*, fait ordinairement allusion à une pensée mauvaise que l'on craint de mettre au jour ; comp. [Matth.3.9](#) ; [Apoc.18.7](#). Moïse continue ainsi : « et l'ayant entendu nous le ferons. » Paul retranche ces mots comme n'appartenant pas directement à son but, qui est uniquement de faire ressortir l'élément de la *grâce* renfermé dans ce passage. Il en fait autant à l'égard des mêmes expressions répétées v. 13 et 14. Enfin à l'expression *au delà de la mer*, il substitue celle-ci : *dans l'abîme*, mot qui désigne évidemment le séjour des morts, le schéol ; comp. le v. 7. S'est-il cru autorisé à ce changement par le fait, que le mot *abîme* désigne parfois l'immensité des mers ou bien par l'idée païenne que les Champs-Élysées étaient situés au delà de l'Océan ? Assurément non ; mais plutôt, comme le remarque bien *Calvin*, Moïse avait voulu parler de lieux inaccessibles et les avait figurés par ces images : les hauteurs du ciel, le fond des mers. Paul remplace cette dernière image en y substituant le lieu qui est le plus bas de tous, et que l'Écriture elle-même oppose si souvent au ciel, le schéol ; (comp. [Job.11.8](#) ; [Amos.9.2](#) ; [Ps.107.26](#), etc.). Ce changement, sans importance quant à l'idée, aura sa valeur dans l'application chrétienne que Paul fera tout à l'heure de la parole de Moïse.

Quant à la citation en elle-même, il faut se rappeler que, si sans doute la loi bien comprise renfermait déjà la promesse du pardon (avec ou sans sacrifice) en cas de péché, ainsi que celle, de l'assistance du Saint-Esprit ([Ps.51.9-13](#) ; [143.10](#)), ce n'était pourtant que dans la mesure compatible avec l'état spirituel du peuple de la première alliance. L'épître aux Hébreux montre assez tout ce qu'il manquait aux moyens de grâce de cette économie préparatoire pour réaliser le pardon définitif et permanent, et le renouvellement réel du cœur. La réconciliation n'était que temporaire et devait être renouvelée ; la régénération n'allait pas jusqu'à produire l'obéissance fi-

liale. Eh bien ! cet état de grâce que la loi n'offrait qu'imparfaitement, mais que Moïse avait inauguré et déjà formulé, la justice de la foi le réalise complètement et, personnifiée par Paul, elle l'offre à tout pécheur en s'appropriant dans leur sens le plus riche les termes de Moïse lui-même. — Il était piquant de fermer la bouche aux fanatiques du régime des œuvres par la bouche de Moïse, comme l'avait fait autrefois Jésus lui-même (comp. [Jean.5.45](#)) et de leur dire : Ce que Moïse a dit pour glorifier la loi, c'est cet Évangile, que vous rejetez, qui seul a le droit de se l'approprier pleinement.

Quel est l'interlocuteur auquel s'adresse Paul en ces mots : « Ne dis pas ? » De ce que l'ensemble du passage est dirigé contre le légalisme juif, on a conclu (*Meyer* et d'autres) que ce devait être un Juif incrédule ou sceptique qui n'admettait ni la venue du Messie ni sa résurrection en la personne de Jésus, et déclarait ces faits inadmissibles ou du moins impossibles à contrôler. Mais on ne convainc pas un homme qui ne croit pas en lui interdisant d'énoncer ses doutes. Paul parle bien plutôt à un homme qui est censé admettre les faits du salut, mais qui n'en déduit pas les conséquences pratiques salutaires auxquelles ces faits devraient logiquement le conduire. Il lui dit : En ne tirant pas ces conséquences, tu donnes un démenti à ta propre croyance ; tu nies ce que tu declares affirmer. « *Ne dis pas...*, car en parlant de la sorte, tu contredirais, sans t'en douter, un fait auquel tu fais profession de croire. »Après qu'il a rappelé le langage de la loi (de la loi prise isolément de la grâce, comme dit *Calvin*), Paul expose le langage que la justice de la foi adresse à ceux qui sont disposés à l'écouter, c'est-à-dire à tout homme ajoutant foi aux faits du salut accomplis en Jésus-Christ. Cet homme ne s'est pas encore approprié le salut gratuit et la justification par la foi renfermés dans ces faits ; il envisage encore ces privilèges comme devant être acquis par ses propres efforts et se plaint de les voir tellement au-dessus de la portée de l'homme ; Paul lui montre que ce langage inquiet et mécontent que Moïse interdisait aux Juifs à l'égard de la

loi, la justice de la foi, mise au grand jour par l'Évangile, l'interdit avec plus de raison encore à tout croyant à l'égard d'elle-même, et cela au nom des grands faits du salut accomplis en Jésus-Christ, « Ne te plains pas de ne pouvoir pas accomplir des choses merveilleuses ; elles sont dès longtemps accomplies en la personne du Christ. Demander en ton cœur comment tu peux les accomplir, c'est défaire (logiquement) tout ce que le Christ a déjà fait. »

En expliquant de la sorte, il est clair que je donne au τοὔτ' ἔστιν, c'est là, le sens de : « cela équivaut à, » et que je le mets dans la bouche de Paul lui-même, qui explique ainsi son μὴ εἰπῆς ; *ne dis pas !* C'est l'interprétation communément admise. Mais plusieurs commentateurs (*Grot., Thol., de W., Fritzs., Mey., Reuss, Hofm., Holst., etc.*) voient dans ces mots l'explication de la pensée de l'interlocuteur de l'apôtre, comme si cet homme voulait exposer lui-même dans ce qui suit la raison de son murmure secret : « Qui montera... ? Je veux dire par là : pour aller chercher le Christ dans le ciel et le faire descendre sur la terre. » Mais ce τοὔτ' ἔστιν est complètement parallèle à celui du v. 7 qui ne peut s'entendre ainsi et ne comporte d'autre sens que celui que nous avons donné en premier lieu. Puis, si les infinitifs καταγαγεῖν et ἀναγαγεῖν devaient être pris comme infinitif de but, ils auraient dû être, pour plus de clarté, précédés d'un τοὔ d'un et d'un εἰς τὸ, indiquant cette fonction. Enfin ce qui a besoin d'être justifié, ce n'est pas le but de la question de l'interlocuteur qui se comprend sans peine, c'est la raison pour laquelle, selon Paul, la justice de la foi lui interdit d'interroger de la sorte : par là il nierait, sans s'en douter, des faits qu'il admet théoriquement. — Quels sont ces faits ? Selon la plupart : le premier est l'incarnation. D'après Calvin, Glöckler et moi-même (dans la 1<sup>re</sup> éd.), c'est l'ascension. Cette seconde réponse est celle qui se présente logiquement à l'esprit : « Ne dis pas : Qui montera ? Pourquoi ? Parce que quelqu'un est déjà monté pour toi. » Mais Weiss prétend que l'application que nous faisons ainsi de ces mots à l'ascension y met beaucoup plus que ce qui y

est ; et avec la plupart, des interprètes il les applique à l'incarnation : « Tu parles d'un effort surhumain à faire (monter au ciel) pour te procurer la justice... Mais ne vois-tu pas que c'est là vouloir faire descendre le Christ du ciel pour nous procurer un bien que par son incarnation il nous a déjà apporté d'en haut ? » A cette explication je répons :

1. Que dans cette application la réponse de Paul supposerait chez l'interlocuteur précisément le contraire de sa pensée réelle. Il ne songe pas à faire descendre le Christ du ciel pour lui apporter la justice, puisque au contraire il voudrait pouvoir se la procurer lui-même. C'est à cette pensée que l'apôtre répond : Ce que tu te plains de ne pouvoir aller chercher là-haut, est là devant toi !
2. Un homme a-t-il jamais pu concevoir la pensée étrange, que Paul prêterait ici à l'interlocuteur, de vouloir monter au ciel pour opérer là-haut le prodige de l'incarnation ? La justice de la foi a-t-elle jamais eu, aura-t-elle jamais à combattre une pareille idée ? S'il s'agit d'obtenir l'incarnation par la prière, l'homme peut prier de la terre sans monter au ciel ; s'il s'agit d'exercer dans le ciel un réel pouvoir afin d'opérer l'incarnation, quelle idée absurde ne prête-t-on pas à l'interrogeur !
3. Ce Christ, qu'il s'agirait dans cette explication d'aller chercher dans le ciel, devrait être non le Christ historique dont il est parlé dans la question parallèle, v. 7, mais le Christ préexistant avant sa venue ici-bas. Or c'est là un sens auquel nul lecteur dans ce contexte ne pouvait penser.
4. Enfin dans l'idée de l'incarnation seraient renfermées toute la vie et toute l'œuvre du Christ ; et cependant au v. 7 nous trouvons un *faire monter* qui est le pendant du *faire descendre* et qui montre bien que le premier de ces faits n'était que la moitié de l'œuvre de Christ. Ce dernier point a été parfaitement saisi par *Calvin* : « L'assurance de notre salut, dit-il, repose sur deux fondements : la vie acquise et la



mort vaincue. La parole évangélique nous rassure des deux côtés : en mourant, Christ a absorbé la mort (v. 7) ; en ressuscitant [et montant au ciel], il a reçu la vie [et peut nous la communiquer] (v. 6). Dans ces deux faits est donc compris tout ce qui est exigible pour le salut. »

*Faire descendre Christ* signifie donc : nier son élévation céleste. Celui qui veut à force d'efforts atteindre la vie, entrer dans la communion de Dieu par son obéissance, (*monter au ciel*), nie implicitement que Christ soit monté au ciel pour nous en ouvrir l'entrée et que du haut du trône divin il déploie sa force pour nous y élever en nous faisant, participer à sa vie céleste. Comp. les paroles suivantes de Paul : Eph.2.18 : « Par lui nous avons accès auprès du Père ; » Eph.2.6 : « Il nous a fait asseoir avec lui dans les lieux célestes ; » Col.3.3 : « Notre vie est cachée avec Christ en Dieu. »

Verset 7. Mais la justice de la foi implique un autre fait non moins nécessaire : *l'expiation*. « Qui descendra dans l'abîme ? » demande encore l'interlocuteur inquiet, c'est-à-dire en réalité la conscience humaine qui a besoin de pardon. Qui ira dans le séjour des morts accomplir l'œuvre d'expiation indispensable, éteindre le feu du châtement mérité et me rapporter l'assurance de l'abolition de la condamnation ? La justice de la foi, dit Paul, ne te permet pas non plus d'interroger ainsi. Car par cette question tu donnes un démenti au fait de la mort expiatoire et de la résurrection du Christ ; absolument comme par la précédente tu en donnais un au grand fait de son ascension. Dire : Qui descendra pour expier ? c'est, logiquement parlant, faire remonter celui qui est déjà descendu et ressuscité, c'est remettre les choses au point où elles se trouvaient avant le sacrifice expiatoire dont l'efficacité est certifiée par la résurrection, tout comme dire : Qui montera... ? c'était remettre les choses au point où elles se trouvaient avant que Christ fût assis sur le trône divin. — On objecte à ce sens que la mort et la résurrection auraient dû être placées avant l'ascension ; mais Paul suit l'ordre des questions, tel qu'il se trouvait dans la parole du Deutéronome ; et cela n'importe en rien pour l'usage qu'il en fait relativement au salut

chrétien. *Meyer* pense que dans cette seconde question Paul s'adresse à un homme qui nie le fait de la résurrection. Mais toutes les affirmations de la justice de la foi ne suffiraient pas pour le convaincre de ce fait. *Weiss* interprète ainsi : Vouloir par un effort surhumain descendre au schéol, est aussi absurde que si quelqu'un voulait opérer la résurrection du Christ ; c'est vouloir faire ce qui est fait. Mais la supposition même d'une telle pensée n'est pas admissible, pas plus que celle de vouloir monter au ciel pour aller y opérer l'incarnation ! Quelques-uns ont essayé de donner un sens plus acceptable à la question ainsi comprise en substituant à l'idée d'aller ressusciter Christ, celle de descendre dans l'abîme simplement pour constater cette résurrection, en se convaincant de ses propres yeux, qu'il ne se trouve plus dans l'Adès. Mais il y a loin de cette idée de constater à celle de *faire remonter*. — Il ne faut pas écrire au commencement du verset : *ou* : comme si l'on sous-entendait un second : *ne dis pas*. L'interrogation commencée v. 6 continue après la courte parenthèse explicative *ou*, selon le terme rabbinique, le *midrash* de Paul.

Nous pouvons maintenant résumer le sens du passage : « Qu'il s'agisse de la conquête du ciel par l'obéissance ou de l'abolition de la condamnation par le sacrifice expiatoire, en un mot de tout, ce qui peut, être exigé de toi par la justice de la loi. . . , la justice de la foi te déclare que cela *est fait* et que tu n'as plus à te demander à toi-même comment tu le feras. » Il est clair qu'une fois ce mode de justification inauguré, le régime légal a pris fin ; comp. le  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  *car*, qui lie le v. 5 au v. 4. Il n'y a plus, puisque le salut est fait, qu'à se l'approprier par l'acte intérieur de la foi.

C'est précisément là le sens des derniers mots de la déclaration de Moïse dans le Deutéronome, comme le fait voir l'apôtre dans le v. 8.

**10.8 Mais que dit-elle : La parole est proche de toi, dans ta bouche et dans ton cœur. Or, c'est là la parole de la foi que nous prêchons ;**

Dans la parole citée, Moïse disait : Confie-toi à Jéhova qui t'a donné la

loi et invoque-le de ta bouche ; avec sa lumière et son secours tu comprendras cette loi et tu la feras. L'apôtre juge que c'est là précisément le prélude de la formule évangélique qui enseigne la même chose, tout en faisant un pas de plus dans la même voie, et dit non seulement : Crois, et tu feras ; mais : Tout est déjà fait, crois seulement. La déclaration de Moïse est donc encore plus applicable à la parole de la foi qu'à celle de la loi.

*Près de toi* signifiait dans le sens de Moïse : d'un accomplissement possible, facile même ; c'est l'idée expliquée ensuite par les deux expressions : *dans ta bouche* et *dans ton cœur*. Dans ton cœur : si tu aimes et comprends la loi par l'attachement fidèle à celui qui te l'a donnée. Dans ta bouche : quand tu la réciteras et la professeras en comptant sur l'assistance de ce Dieu qui veut t'aider à l'observer. — Cette formule, dit Paul, est précisément, et dans un sens plus complet encore, celle de la justice évangélique. Elle est *près de toi* : sous ta main comme un fruit qui t'est offert et sur lequel tu n'as qu'à mettre la main ; en opposition à une justice à aller chercher au ciel ou dans le profond du schéol. Elle est *dans ton cœur* : puisque Dieu ne te demande qu'un acte du cœur, la foi, pour te la conférer ; *dans ta bouche* : puisque la confession joyeuse du cœur affranchi est inséparable de la possession de la paix. L'acte de la foi qui reçoit et de la profession qui célèbre est opposé au *monter* et au *descendre*, à un *faire* quelconque de la part de l'homme. A Jésus, tout le faire ; à l'homme, le simple croire ! — Dans l'expression τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, la *parole de la foi*, le génitif τῆς πίστεως est complément de l'objet : l'enseignement qui demande uniquement la foi à l'égard de ce qui a été fait par un autre.

Cette idée de la proximité absolue du salut accompli est *analysée* dans les v. 9 et 10 (en parlant des expressions du v. 8) et *justifiée* encore une fois par une citation scripturaire (v. 11), qui renferme en même temps la transition au morceau suivant.

**10.9 vu que si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus et que tu croies dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ;**

## 10 car du cœur on croit pour être justifié, et de la bouche on confesse pour être sauvé.

Les deux termes : *confesser de la bouche* et *croire du cœur*, ne font qu'appliquer les expressions *dans ta bouche* et *dans ton cœur*, du v. 8. Ce sont là les deux conditions du salut, qui en réalité n'en sont qu'une seule, puisque la foi réelle ne peut pas ne pas s'exprimer par la profession. On peut voir dans le ὅτι l'indication du contenu de ῥῆμα, *la parole* : parole qui enseigne que ; ou bien on peut le faire dépendre d'un λέγει sous-entendu, à tirer du τί λέγει du v. 8 (*Oltram.*). Mais il est plus simple de l'entendre dans le sens de *vu que* : « Je dis : de la bouche et du cœur, vu que si tu confesses de la bouche et crois du cœur, tout est fait. » La *profession* est placée la première, en rapport avec la parole de Moïse, v. 8 (*dans ta bouche*). La pensée remonte de la manifestation extérieure au principe caché ; que serait la profession sans la foi ? — L'objet de la profession est le titre de *Seigneur* donné à Christ, sa souveraineté céleste, telle que le fidèle la proclame par l'invocation dans le culte et tout particulièrement par la profession du baptême, par laquelle il se range publiquement au nombre de ses rachetés et de ses sujets ; comp. 1Cor.12.3 : *Jésus Seigneur !* et Philip.2.9-11, qui montre la relation entre l'élévation céleste de Christ et son titre de Seigneur. Aussi ne puis-je douter que ce titre de *Seigneur* ne soit en relation directe avec l'idée de l'ascension au v. 6. On comprend que Weiss, qui a rapporté le v. 6 au fait de l'incarnation, ne veuille pas reconnaître cette relation.

Le fait indiqué comme formant l'objet proprement dit de la *foi*, est la résurrection du Christ. C'est qu'en effet la résurrection est le gage de la justification accordée (4.25; 1Cor.15.17) ; c'est dans ce fait que le croyant possède la certitude de son salut. — Cette longue phrase se termine par un mot bref, sommaire : σωθήσῃ, *tu seras sauvé*. Rendre à Christ par la profession l'hommage qui lui est dû comme au Seigneur, et le posséder dans son cœur par la foi comme le Sauveur : cela fait, tout est fait. La base du salut final, est posée.

Verset 10. Le salut comprend la *justice et l'affranchissement* complet, l'entrée dans la gloire ; et à ces deux faits divins répondent ces deux faits moraux : la *foi* et la *profession*. Il n'y a dans cette corrélation établie par Paul aucun vain amour du parallélisme, comme le pensent de Wette et d'autres. La justification, aux yeux de Paul, n'est pas encore identique au salut, dans le plein sens de ce mot ; elle n'en est, comme dit Weiss, que la condition ; voir à 5.9-10. La justification est quelque chose d'actuel ; le salut est quelque chose de futur ; comp. 8.24 : « C'est en espérance que nous sommes sauvés. » La justification dépend uniquement de la foi ; le salut final a pour condition l'œuvre de la sanctification, laquelle implique la fidélité persévérante dans la profession de la foi, l'ἐπίκλησις, l'invocation par la participation au culte (1Cor.1.2), le καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου dans la célébration de la sainte Cène (1Cor.11.26), en un mot l'attachement constant à la communauté chrétienne. — Dans ce v. 10 Paul revient à l'ordre naturel et psychologique, d'après lequel la foi précède la profession. C'est qu'il expose ici sa propre pensée sans se lier plus longtemps à l'ordre de la citation mosaïque. Et pour mettre comme un point final à tout ce morceau, dont l'idée est la gratuité parfaite du salut, il répète encore une fois le passage d'Esaië qui lui avait servi de point de départ (9.33). S'il ne parle plus que de la foi, c'est qu'elle est et reste la condition essentielle dont la profession est le corollaire.

#### 10.11 Car l'Écriture dit : Tout croyant en lui ne sera point confus.

Comp. Es.28.16. C'est-à-dire qu'il suffit de croire en celui qui a tout accompli, pour être sauvé absolument comme si on avait tout accompli soi-même. Encore ici l'apôtre cite d'après les LXX (voir à 9.33). Le plus misérable d'entre les croyants, s'il croit, ne sera pas déçu dans sa confiance. — Dans ce passage le mot πᾶς, *tout*, qui n'était pas authentique 9.33, a été réellement ajouté par l'apôtre au texte du prophète. Il en avait le droit, car l'universalité du salut découle naturellement de sa complète gratuité. Cette addition légitime du mot *tout* est inspirée ici par le fait que, comme

le montreront les v. 12 et 13, l'apôtre passe maintenant de l'idée de la *gratuité* du salut à celle de son *universalité*. Et voici comment il y est naturellement amené. Il veut, expliquer en quoi a consisté l'inintelligence des Juifs à l'égard de la pensée divine, inintelligence d'où est résultée leur incrédule d'abord, puis leur réjection. Or il y avait eu pour les Juifs dans l'Évangile deux pierres de scandale : le salut sans condition d'œuvre, et ce salut gratuit offert à tous, païens comme Juifs. Paul vient de montrer comment les Juifs s'étaient heurtés à la première de ces notions et montre maintenant qu'ils n'ont pas mieux compris la pensée de Dieu à l'égard du second point. Ils ont persisté non seulement à vouloir obtenir le salut par leur propre œuvre, mais encore à en faire le monopole de leur nation privilégiée, ne consentant à le partager qu'avec ceux des païens qui accepteraient la circoncision et le régime mosaïque et deviendraient ainsi membres du peuple d'Israël. C'était aller à l'encontre du plan divin qui visait à la prédication d'un salut gratuit dans le monde entier et par conséquent à l'abolition du régime légal.

**10.12 Car il n'y a pas de différence entre le Juif et le Grec, vu qu'il n'y a qu'un même Seigneur pour tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent. 13 Car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.**

Le salut étant *gratuit*, rien ne restreint plus son application : il est nécessairement *universel*. C'est cette conséquence logique que l'apôtre expose v. 12 et qu'il confirme v. 13 par un nouveau passage scripturaire. — Ce qui faisait la séparation entre les deux fractions de l'humanité, les Juifs et les Grecs, c'était la loi (Eph.2.14, le *μεσότοιχον*, le *mur mitoyen*). Cette muraille une fois abattue par l'œuvre du Messie, — ce fait vient d'être démontré, — l'humanité ne forme plus qu'un seul corps social et a tout entière *le même Seigneur*, et un Seigneur assez *riche* pour communiquer à toute cette multitude les grâces du salut, à une seule condition : *l'invocation* de son nom. Israël n'avait jamais rien imaginé de pareil ; et pourtant c'était clairement annoncé, comme le démontre le v. 13. Dans la seconde proposition du v. 12,

le sujet pourrait être le pronom ὁ αὐτός, *le même* : « Le même (être) est Seigneur de tous. » Il me paraît cependant plus naturel de joindre le mot κύριος, *Seigneur*, au sujet, puis de le sous-entendre comme attribut : « Le même Seigneur est (Seigneur) de tous. » Voir la même construction 2.29. Dans tous les cas il n’y a aucune raison de faire du participe πλουτῶν, *qui est riche*, le verbe principal, dans ce sens : « Le même Seigneur *est riche* pour tous ; » car l’idée essentielle n’est pas celle de la richesse du Seigneur, mais celle de sa souveraineté universelle. Cette idée est pour nous banale ; il n’en était pas ainsi à l’origine. Elle saisit saint Pierre comme une clarté soudaine la première fois qu’il la voit se réaliser dans les faits (Act.10.34-36). — La condition de l’invocation rappelle l’idée développée plus haut de la *profession*, de l’ὁμολογία, v. 9 et 10. La vraie profession de la foi, c’est en effet ce cri d’adoration : Jésus Seigneur ! Et ce cri peut être poussé également par tout cœur humain, juif ou païen, sans qu’il soit besoin pour cela d’aucune loi. Voilà comment l’universalisme fondé sur la foi exclut désormais le régime légal. L’idée : *riche envers tous*, établit la pleine égalité des croyants quant à la participation aux grâces du salut. Ce Seigneur commun est assez riche pour donner abondamment ce qui manque aux pauvres païens, non moins qu’aux Juifs déjà enrichis. Comp. Jean.1.16 : « Et nous avons *tous* reçu de sa plénitude. »

Verset 13. Joël.2.32 avait déjà annoncé ce fait nouveau : que la participation au salut ne dépendrait que de l’invocation croyante du nom de Jéhova au jour de sa manifestation suprême, messianique. Les rites légaux avaient disparu à ses yeux ; il ne voyait plus que l’adoration de Jéhova parfaitement révélé. Paul applique de plein droit à la venue de Jésus cette parole prophétique. Or, si l’invocation du nom de Jéhova révélé en la personne du Messie-Jésus, doit être pour tous le moyen du salut, que résulte-t-il de là ? Qu’il n’y a plus pour l’établissement du règne de Dieu qu’une condition à remplir : la prédication universelle de ce nom qui doit être invoqué par tous. Ici l’apôtre arrive à la conclusion du procès qu’il a été obligé d’in-

tenter aux Juifs pour justifier Dieu.

La complète inexcusabilité d'Israël : v. 14 à 21.

**10.14 Comment donc invoqueront-ils<sup>a</sup> celui auquel ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils<sup>b</sup> à celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment entendront-ils<sup>c</sup> parler de lui sans quelqu'un qui leur prêche ?**  
**15 Et comment leur prêchera-t-on<sup>d</sup>, s'il n'y en a qui soient envoyés, selon qu'il est écrit : Combien sont beaux les pieds de ceux qui publient la paix<sup>e</sup>, qui annoncent les<sup>f</sup> biens !**

Pas d'invocation sans loi ; pas de loi sans audition ; pas d'audition sans prédication ; pas de prédication sans mission. Un apostolat universel est donc la corollaire nécessaire d'un salut gratuit et universel. Tel est le contenu de nos deux versets. Contre qui sont-ils dirigés ? Car cette forme interrogative montre bien que l'apôtre a en vue quelque opposant. On a pensé que c'étaient les judéo-chrétiens, auprès desquels il voulait justifier sa mission. Mais ce ne sont pas les judéo-chrétiens, ce sont les Juifs incroyants qu'il a en vue. Il veut montrer que s'ils eussent, compris la destination universelle du salut messianique, ils ne se seraient pas opposés ainsi partout avec une aveugle fureur à la prédication de l'Évangile chez les païens. Pour comprendre ce passage de Paul, il faut se rappeler ses paroles [1Thess.2.15-16](#). « Eux qui ont tué Jésus et les prophètes et qui ne cessent de nous persécuter, qui sont hostiles à tous les hommes et qui nous empêchent de leur parler pour qu'ils soient sauvés. » C'est là, à mes yeux, la seule explication de ces versets conforme au contexte et qui rende compte du tour plus vif qui les caractérise. Je crois donc inutile d'indiquer et de réfuter les nombreuses opinions différentes énoncées sur ce passage.

<sup>a</sup>T. R. lit avec K L P : επικαλεσονται ; tous les autres επικαλεσωνται

<sup>b</sup>T. R. lit avec A K L : πιστευσουσιν ; tous les autres : πιστευσωσιν.

<sup>c</sup>T. R. lit avec L : ακουσουσιν ; B : ακουσωσιν ; tous les autres : ακουσονται

<sup>d</sup>T. R. avec beaucoup de Mnn. : κηρυξουσιν ; tous les Mjj. : κηρυξωσιν.

<sup>e</sup>Ἡ A B C omettent les mots : των ευαγγελιζομενων ειρηνην (*qui publient la paix*).

<sup>f</sup>A C D E P G omettent l'article τα devant αγαθα (*les biens*).



Pas d'invocation sans la foi. Il est difficile de se prononcer entre le T. R. ἐπικαλέσονται, *invokeront-ils*, et les textes alex. et gréco-lat. : ἐπικαλέσονται, *voudront-ils* ou *pourront-ils invoquer*. Cette même variante se retrouve dans les verbes suivants et sans que les autorités critiques soient conséquentes avec elles-mêmes. Le simple futur est plus naturel ; quoique le conjonctif puisse aisément être défendu.

Pas de foi sans l'audition du message évangélique. Le pronom *ou*, que nous avons traduit par *dont*, signifierait proprement *que* (pronom) : « *qu'ils n'ont pas entendu.* » Mais les hommes ne peuvent entendre Jésus-Christ. Meyer répond qu'ils peuvent l'entendre par la bouche de ses envoyés : « Christ qu'ils n'ont pas entendu *prêchant* par la bouche de ses apôtres. » Cette idée pourrait-elle être exprimée de la sorte ? Hofmann donne à οὗ un sens local : « Comment l'invoquerait-on *là où* on n'a pas entendu (parler de lui) ? » Mais l'ellipse des derniers mots est inadmissible. Il me paraît plus simple d'appliquer le pronom οὗ à Jésus non comme *prêchant*, mais comme *prêché* ; comp. Ephés.4.21 : « Si du moins vous *l'avez entendu* et avez été instruits en lui. Il est vrai que dans ce passage des Ephésiens le pronom, objet de *avez entendu*, est à l'accusatif (αὐτόν), et non comme ici au génitif. Mais cette différence s'explique facilement ; il s'agit là d'un acte d'intelligence qui pénètre l'objet, tandis que Paul ne veut parler ici que de la simple audition comme condition de la foi, et c'est à quoi convient le ἀκούειν avec le génitif.

Verset 15. Pas de prédication sans mission. Paul ne pense pas à quelque association humaine envoyant des missionnaires. Le terme ἀποσταλῶσιν, *soient envoyés*, se rapporte à l'*apostolat* en tant que fondé par le Seigneur lui-même. Cette mission suprême renferme en principe toutes les missions subséquentes. A cette pensée d'un apostolat universel le sentiment de l'apôtre s'exalte ; il les voit, ces envoyés de Jésus, parcourant le monde et semant partout, à la joie des peuples qui les entendent, la bonne nouvelle. Le passage cité est emprunté à Esaïe.52.7. Une parole analogue se trouve

aussi dans [Nahum.1.45](#), mais sous une forme plus brève : « Voici sur les montagnes les pieds du messenger qui annonce la paix. » Chez ce dernier cette parole s'applique au messenger qui vient annoncer à Jérusalem la chute de Ninive. Dans Esaïe, elle est plus conforme au texte de Paul et se rapporte directement à la prédication du salut dans le monde entier ; car les paroles qui suivent sont celles-ci : « Et toute chair verra le salut de Dieu. » Au retour du peuple captif doit succéder le message du salut final. Les mots : « de ceux qui annoncent la paix, » sont omis à tort par les Mss. alex. Le copiste a confondu les deux εὐαγγελιζομένων et omis ainsi les mots intermédiaires. On ne peut supposer que ce soit le T. R. et ses documents qui aient ajouté ces mots ; on les eût copiés plus exactement du texte des LXX (comp. la substitution du εἰρήνην au ἀκοὴν εἰρήνης). Du reste, c'est ici l'un des passages où Paul abandonne à dessein la traduction des LXX pour conformer sa citation au texte hébreu, dont les premiers mots étaient tout à fait mal rendus par la version grecque : ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, *comme la belle-saison sur les montagnes*. . . L'apôtre se permet en même temps quelques modifications au texte d'Esaïe lui-même. Il retranche les mots : *sur les montagnes*, qui ne s'appliquaient pas à la prédication évangélique, et il substitue au singulier : *celui qui annonce*, le pluriel qui s'applique aux nombreux agents de l'apostolat chrétien. — Il faut naturellement opposer les termes de *paix* et de *biens* à l'établissement du régime légal dans le monde entier, dont se flattaient les Juifs ; comp. [Eph.2.17](#). — Si on lit avec trois Mjj. l'article τὰ devant ἀγαθὰ (*les biens*, au lieu de : *des biens*), Paul fait expressément allusion aux biens connus et dès longtemps annoncés qui devaient constituer le bonheur du règne messianique. L'omission a pu provenir des LXX.

Tel aurait dû être le terme glorieux de l'ancienne alliance : quelque chose de mieux encore que l'extension du régime légal à tous les peuples ; une offre joyeuse et universelle du salut et des grâces célestes de la part d'un Seigneur riche envers tous. Et si Israël eût compris son rôle, au lieu

de devenir l'adversaire de cette dispensation miséricordieuse, il eût mis son ambition à s'en faire l'instrument et se fut transformé lui-même en cette armée de messagers annoncée par le prophète et chargée, de prêcher le salut à tous les peuples. Ce plan divin a échoué contre son inintelligence obstinée de la gratuité du salut et de sa destination universelle. C'est ce dénouement tragique que rappellent les versets suivants.

**10.16 Mais tous n'ont pas obéi à l'Évangile; car Esaïe dit : Seigneur, qui a cru à notre prédication ? 17 La foi vient donc de l'ouïe, et l'ouïe a lieu par la parole de Dieu<sup>a</sup>.**

Le mot ἀλλά, *mais*, oppose fortement ce qui s'est produit (l'incrédulité juive) à ce qui aurait dû se produire. A un apostolat universel aurait dû répondre une foi universelle. Il n'en a rien été. Il est évident que ces mots font allusion à l'incrédulité par laquelle les Juifs dans leur grande majorité ont répondu au message apostolique, non seulement en Palestine, mais dans tous les pays du monde. Le terme *n'ont-pas obéi* rappelle celui du v. 3 : *ne se sont pas soumis*. Il y a désobéissance à ne pas accepter ce que Dieu offre. Le terme d'*Évangile* reproduit celui d'*évangéliser* (annoncer une bonne nouvelle), v. 15. — La liaison entre la citation qui suit et le fait signalé est celle-ci : Et l'on pouvait s'attendre à ce triste résultat, car cette désobéissance avait été prévue et annoncée, *Es.53.1*. — Esaïe dans ce passage annonce l'incrédulité du peuple d'Israël à l'égard d'un Messie tel que celui dont il va décrire l'apparition toute d'abaissement et de douleur. Il comprenait bien qu'un tel Messie ne répondrait pas aux vues ambitieuses du peuple et serait rejeté par lui. L'objet de l'incrédulité qu'il annonce est, non pas sa prophétie elle-même, mais surtout le fait qui doit la réaliser. L'apôtre ajoute au texte hébreu, d'après les LXX, le mot κύριε, *Seigneur*. Le terme ἀκοή, que nous traduisons ici par *prédication*, en raison de son complément ἡμῶν, *de nous* (les prophètes), désigne proprement l'audition

<sup>a</sup>T. R., avec A K L P Syr., lit θεου (*de Dieu*); ⚭ B C D E : Χριστου (*de Christ*); F G omettent tout régime.

et comprend ainsi, avec l'acte d'ouïr, le contenu de la parole entendue. Le sens de ce mot n'est pas : ce que nous, prophètes, entendons de la bouche de Dieu, mais : ce que nous, prophètes, faisons entendre au peuple de sa part. En citant cette parole d'Ésaïe, l'apôtre pense tout à la fois à l'incrédulité du peuple juif en Palestine à l'égard de la prédication des Douze et à celle de toutes les synagogues du monde entier envers la sienne propre et celle des apôtres et de leurs collaborateurs (les κηρύσσοντες, v. 8).

Verset 17. Aucune nécessité logique ne forçait l'apôtre à revenir aux deux idées renfermées dans ce verset et déjà exprimées au v. 14. Mais il les relève en passant comme confirmées par la parole d'Ésaïe qu'il vient de citer, et afin de motiver plus clairement l'objection qui va suivre au v. 18. Ἄρα : *ainsi donc* ; « précisément comme je le disais. » — Le sens d'ἀκοή, *audition*, ne change pas en passant du v. 16 au v. 17. Seulement l'absence du complément ἡμῶν montre qu'il n'est plus question dans ce verset que du rôle de l'auditeur et que ce qui appartient à la mission du prédicateur est réservé à la seconde proposition : La foi vient de l'acte d'ouïr, et l'acte d'ouïr a lieu par le moyen de la parole de Dieu (prêchée). C'est l'idée de v. 14<sup>c</sup> que Paul dégage ici du texte d'Ésaïe, comme dans la proposition précédente il en avait déduit celle de 14<sup>b</sup>. Il est donc faux d'appliquer, comme le veulent Meyer, Weiss, Oltramare et d'autres, l'expression de *parole de Dieu* à l'ordre divin d'envoyer des prédicateurs. Non seulement ce sens ne s'accorde point avec l'emploi du mot ῥῆμα, *parole*, dans ce morceau (v. 8 et 9) ; mais surtout rien dans ce texte d'Ésaïe ne conduit à l'idée d'un ordre divin par lequel Dieu aurait décidé de fonder le ministère de la prédication — Ἐξ, *de* ; διὰ, *par* ; la foi naît de l'audition et l'audition s'opère par le moyen de la prédication. Si l'on admet la leçon alex. Χριστοῦ, *de Christ*, il faut l'expliquer par le fait que la prophétie Es.53 avait pour *objet*, aussi bien que la prédication apostolique, la personne du Christ. Si on lit Θεοῦ, *de Dieu*, le génitif est celui, non de l'objet, mais de l'auteur.

Ici Paul se pose à lui-même une objection : mais cette condition in-

dispensable, celle de la prédication, a-t-elle été suffisamment remplie à l'égard d'Israël lui-même ?

**10.18 Mais je dis : N'ont-ils pas entendu ? Bien plutôt, leur voix a retenti par toute la terre et leurs paroles jusqu'à l'extrémité du monde.**

De même-que, d'après Ps.19.1 et suiv., les cieus et leurs armées prêchent l'existence et les perfections de Dieu à tout l'univers et, tout muets qu'ils sont, font retentir leur voix dans le cœur de tous les humains, ainsi, dit saint Paul avec une sorte d'enthousiasme, au souvenir de son propre ministère ; la voix des prédicateurs de l'Évangile a retenti dans toutes les contrées et dans toutes les villes du monde connue Pas une synagogue où elle ne soit parvenue ; pas un Juif dans le monde qui puisse justement prétexter de son ignorance à ce sujet ! — Μὴ οὐκ ἤκουσαν : « il n'est pourtant pas arrivé qu'ils n'aient pas entendu ? » Le μή fait attendre cette réponse négative : Non, rien n'a été omis. Evidemment c'est toujours des Juifs qu'il s'agit, comme dans tout le morceau. *Origène* et *Calvin* font à tort des païens le sujet de ἤκουσαν, *ont entendu*. Sur μενοῦγε, voir à 9.20. — Le pronom αὐτῶν, *leur* (voix), ne se rapporte pas au sujet de ἤκουσαν, mais à celui de la phrase dans le psaume cité : *les deux*. — Personne ne croira que Paul ait voulu donner l'explication de cette parole du psalmiste ; c'est ici une application plus libre encore que celle qu'il avait faite dans les v. 6-8 du passage du Deutéronome.

L'apôtre vient d'avancer, puis de réfuter une première excuse qu'on pouvait alléguer en faveur des Juifs ; il se fait jusqu'au bout leur avocat, afin de ne rien omettre de ce qui pouvait être avancé pour les excuser.

**10.19 Mais je dis : Israël ne l'a-t-il pas su<sup>a</sup> ? Moïse dit le premier : Je vous provoquerai à jalousie par un peuple qui n'est pas un peuple, je vous exciterai à colère par un peuple sans intelligence.**

---

<sup>a</sup>T. R. avec L Syr. place Ἰσραηλ après οὐκ εἶνω, tandis que les autres le placent avant, ces mots.

Μὴ οὐκ : « Il n'est pourtant pas arrivé qu'Israël n'ait pas su ? » *Pas su* ; quoi donc ? Les interprètes répondent très diversement à cette question. Les uns, depuis *Chrysostome* jusqu'à *Philippi*, *Weiss*, *Luthardt*, sous-entendent : l'Évangile. Mais, dans ce cas, où est la différence entre cette objection et la précédente ? *Philippi* la cherche dans l'opposition entre ἔγνων et ἤκουσαν, *comprendre* et *entendre* ; *Luthardt* de même : « Ils ont entendu, non compris. » Mais la relation entre la réponse ainsi expliquée et le passage cité ensuite qui doit la confirmer, ne saute pas aux yeux. *Weiss* essaie d'expliquer ainsi cette relation : Si les païens ignorants ont pu comprendre l'Évangile, dès qu'il leur a été annoncé, comment les Juifs, plus développés spirituellement, n'auraient-ils pas pu le comprendre ? Il faudrait ainsi mettre tout l'accent de la citation sur le mot ἀσυνέτω, *inintelligent*, appliqué aux païens. Mais il n'y avait pas besoin d'une citation de Moïse et d'une citation si solennellement annoncée et distinguée par l'épithète *le premier* appliquée à ce législateur, pour prouver le fait patent que les païens étaient en religion moins intelligents qu'Israël. Il n'y avait qu'à répondre simplement : Si les païens ont compris, à plus forte raison les Juifs auraient-ils pu comprendre. Cette citation, surtout suivie, comme elle l'est des deux passages d'Ésaïe par lesquels Paul juge bon de confirmer celle de Moïse, conduit à une tout autre réponse. *Hofmann* recourt ici à un tour de force à sa façon. Au lieu de rapporter πρῶτος, *le premier*, à Moïse, il le lie à la proposition précédente : « Israël n'a-t-il pas entendu le premier ? » C'est-à-dire : comme c'était juste en vertu du droit de priorité qui lui appartenait à l'égard des païens, d'après 1.16. A l'observation qu'on lui oppose que, dans ce cas, la citation suivante n'est pas en rapport avec l'objection, il répond qu'une solution était superflue, à quoi *Weiss* répond à son tour que dans ce cas il était inutile de poser la question. Il me paraît que l'objet sous-entendu de ἤκουσαν doit être tiré de ce qui précède ; or l'idée dominante dans ce qui précède, c'est celle d'une prédication évangélique universelle. Paul demande donc : Serait-il arrivé qu'Israël n'eût pas été averti de ce fait qui devait avoir lieu ? que par conséquent la prédication du salut aux

Gentils ait été une surprise qui puisse lui servir d'excuse ? La réponse, tirée de la bouche de Moïse, est dans ce cas toute naturelle : Mais non ! Moïse lui-même et plus nettement encore Esaïe avaient annoncé la conversion des païens, conversion qui avait pour condition l'appel par le moyen de la prédication. Ainsi, ou à peu près ainsi, de *Wette, Tholuck, Holsten, Oltramare*. — Moïse est désigné comme *le premier*, non pour rappeler un fait d'antériorité que chacun connaissait, mais pour dire que dès les premiers livres renfermés dans le volume sacré la pensée de Dieu sur le point en question a été franchement déclarée à Israël. Ἰσραήλ est en tête d'après la vraie leçon, car ce mot a l'accent. — La parole citée se lit dans [Deut.32.21](#) : « Comme Israël a excité l'Éternel à jalousie en adorant ce qui n'est point Dieu, ainsi l'Éternel à son tour l'excitera à jalousie par ce qui n'est point son peuple. » Ἐγώ, *moi* : à mon tour, en réponse à votre provocation. Il est inconcevable que des interprètes tels que *Meyer* puissent rapporter ces derniers mots aux restes des Cananéens que les Israélites avaient laissés subsister au milieu d'eux et que Dieu se proposerait de bénir jusqu'à rendre les Israélites jaloux de leur bien-être. Voilà les monstruosité exégétiques auxquelles peut conduire un système préconçu d'interprétation prophétique. Moïse annonce certainement aux Juifs par cette parole, comme le constate Paul, que les païens les devanceront dans la possession du salut et que ce sera là le moyen humiliant par lequel Israël devra être ramené lui-même à son Dieu. Le premier des deux verbes (παράζηλοῦν) indique que Dieu emploiera le stimulant de la *jalousie*, et le second (παροργίζειν), que cette jalousie ira chez eux jusqu'à la *colère* ! Tout cela cependant en vue d'un résultat favorable, la conversion d'Israël. Les mots : *par ce qui n'est pas peuple*, ont été entendus dans ce sens : que les païens ne sont proprement pas des *peuples*, mais de simples rassemblements d'hommes. Cette idée est forcée et en dehors du contexte. Il faut expliquer : *ce qui n'est pas peuple*, dans ce sens : ce qui n'est pas peuple par excellence, *mon peuple*.

Israël, qui connaissait les Ecritures, aurait donc dû savoir que les païens

seraient appelés un jour à participer au salut et que sa position privilégiée prendrait fin (au moins sous ce rapport). Bien plus encore : il avait été averti du danger qui le menaçait de se priver lui-même de la possession de la grâce. Ce que Moïse n'avait annoncé au commencement qu'à mots couverts, Esaïe l'avait proclamé plus tard à pleine bouche : Dieu se manifestera un jour aux Gentils par une prédication de grâce qui sera joyeusement acceptée, tandis que les Juifs s'obstineront à repousser les bénédictions qui leur seront offertes.

**10.20 Mais Esaïe s'enhardit tout à fait et dit : J'ai été trouvé <sup>a</sup> par ceux qui ne me cherchaient pas ; je me suis manifesté à ceux qui ne s'inquiétaient point de moi ; 21 tandis qu'à Israël il dit : Tout le jour j'ai étendu mes mains vers un peuple rebelle et contredisant.**

Ἀποτολημῶ : « Il déclare sans ménagement. » Le passage cité est Es.65.1. La plupart des interprètes actuels appliquent cette parole d'Esaïe à la portion infidèle du peuple juif qui ne cherchait point l'Éternel, les péagers de son temps, tandis que Paul la rapporte aux païens. Tout en partant de l'explication moderne, *Hofmann* cherche à justifier la citation de Paul ; naturellement il n'y réussit que d'une manière forcée. *Meyer* admet la différence entre la pensée d'Esaïe et celle de Paul. Mais il pense que Paul a vu dans l'Israël infidèle *un type* du monde païen. Mais que serait-ce, dans ce cas, que cet Israël obstinément rebelle du v. 2 qu'Esaïe oppose à l'Israël infidèle du v. 1, lequel se convertit ? Il y aurait donc deux Israëls infidèles, l'un qui se convertit, l'autre qui ne se convertit pas. C'est à cette conclusion absurde qu'est poussée l'exégèse moderne qui se refuse à voir les païens dans les convertis du v. 1. L'étude simple et sans parti pris du passage d'Esaïe conduit à reconnaître que le prophète a voulu opposer dans le v. 1 les païens, qui arriveront au salut malgré leur ignorance, aux Juifs du v. 1 qui restent obstinément rebelles à Dieu lors même que Dieu s'est révélé à eux depuis si longtemps. Le terme de *goï* (v. 1) distingue expressément

<sup>a</sup>B D F G lisent εν après ευρεθην et εγενομην.



comme *Gentils* ceux auxquels se rapporte ce v. 1, de même que le terme de *am* (*le peuple*), au v. 2, caractérise positivement Israël. Cette antithèse est d'autant plus manifeste que le prophète ajoute au terme *goï*, *la nation*, du v. 1, le commentaire : « qui ne s'appelait point de mon nom. » Pourrait-il donc parler ainsi d'Israël ? Le contraste établi par le prophète entre ceux qui ne recherchaient point l'Éternel, mais auxquels il se révèle, et le peuple proprement dit, qu'il ne cesse d'appeler et qui repousse obstinément ses avances (v. 2), n'est-il donc pas assez clair ? Encore, si l'idée de l'incrédulité future des Juifs envers le Messie et celle de la vocation des païens destinés à les remplacer dans le règne de Dieu, étaient des choses absolument étrangères à l'esprit du prophète, on pourrait comprendre l'erreur de nos exégètes modernes ; mais ces deux idées se retrouvent dans plusieurs passages du même livre ; ainsi [Es.52.13-15](#), où nous voyons les rois et les peuples païens, qui n'avaient entendu aucune prophétie, s'attacher au Messie souffrant, puis exalté, ce Messie que rejettent les Juifs à qui il avait été clairement annoncé ([Es.53.1](#)) ; ainsi encore [Es.49.4](#), où l'insuccès de l'œuvre du serviteur de l'Éternel auprès d'Israël est annoncé et présenté comme l'occasion du riche dédommagement que Dieu lui accorde par la conversion des Gentils (v. 6). Certes les prétendus progrès de l'interprétation moderne de l'A. T. sont bien souvent de vrais reculs ! Paul a donc fort bien compris la pensée d'Ésaïe, et l'histoire en offre la confirmation. L'ignorance et la corruption naïves des païens ont été pour la lumière divine un voile moins difficile à percer que l'orgueilleuse obstination des Juifs qui s'était accrue par les grâces qui leur avaient été faites. — Les mots : *je me suis rendu manifeste*, reproduisent l'idée de la prédication universelle développée plus haut. — Le εὐ que lisent *le Vatic.* et quelques Mss. devant les deux régimes, peut aisément avoir été omis d'après les LXX.

Verset 21. Cette seconde citation d'Ésaïe achève de faire ressortir le contraste entre la conduite d'Israël et celle des païens. L'Éternel est représenté, [Es.65.2](#), sous l'image d'un père qui dès le matin jusqu'au soir tend les

bras à son enfant et ne rencontre en lui que froideur et refus. Dans le système prédestinatif, il faudrait admettre que c'est le même Dieu qui aurait décrété cette conduite du peuple et qui le supplierait d'y renoncer ! — La préposition *πρός* ; pourrait bien signifier sans doute *par rapport à* ; comp. [Luc.19.9](#) ; [20.19](#) ; [Hébr.1.7](#). Cependant le sens ordinaire de *à* peut se justifier. Car, lors même que Dieu parle d'Israël à la troisième personne dans le livre du prophète, c'est pourtant à celui-ci que la parole prophétique est adressée ; comp. [3.19](#). — *Tout le jour* : durant toute la période théocratique qui n'est pour l'Éternel qu'un long jour de supplication. Les mots *καὶ ἀντιλέγοντα*, *et contredisant*, ont été ajoutés au texte hébreu par les LXX. Ils caractérisent les arguties et les sophismes par lesquels Israël cherche à justifier son refus persévérant de revenir à Dieu ; comp. dans le livre de Malachie ce refrain : « Et vous avez dit... ! »

Ainsi, Israël, afin de maintenir sa propre justice et de perpétuer son monopole, a repoussé le salut gratuit et déclaré la guerre à l'universalisme évangélique. Aucune excuse imaginable ne peut atténuer cette double faute. Les messagers du salut l'ont poursuivi lui-même jusqu'aux bouts du monde pour lui offrir la grâce aussi bien qu'aux Gentils. Dieu l'avait averti d'avance dès le commencement de son histoire du danger qu'il courait de se voir devancé par ces païens qu'il méprisait (v. 18-20). Rien n'y a fait. Il a persévéré dans sa résistance... (v. 21). Le procès est désormais instruit. Les faits prouvent que Dieu ne l'a pas arbitrairement exclu, mais que s'il le rejette aujourd'hui, ce n'est qu'après qu'Israël s'est obstinément refusé à entrer dans ses voies.

Cependant avec tout cela le dernier mot de cette histoire n'est pas encore dit. Le ch. 11 va nous montrer comment Dieu, par surcroît de grâce, s'est réservé de faire aboutir cette dispensation sévère au résultat le plus excellent, pour le monde d'abord, et enfin pour Israël lui-même.

## MORCEAU 23 : LIMITES ET CONSÉQUENCES SALUTAIRES DE LA RÉJECTION D'ISRAËL. (11.1-36)

L'apôtre a prouvé au ch. 9 que Dieu par l'élection d'Israël n'avait pas perdu le droit de prendre contre ce peuple, quand il le faudrait, la mesure la plus sévère. Puis il a montré au ch. 10 que, s'il a réellement pris cette mesure, elle était motivée et moralement nécessaire. Il montre maintenant au ch. 11 qu'elle n'a été prise qu'avec tous les égards dus à la position de ce peuple et dans les limites dans lesquelles elle doit concourir au salut du monde entier et au sien propre. La relation de ces trois chapitres est bien formulée par *Schlatter* : « L'apôtre a réduit au silence l'accusation d'Israël contre Dieu et y a substitué l'accusation de Dieu contre Israël. Mais ce n'est pas encore là la consolation. Après nous avoir conduits dans la profondeur, il nous relève en nous montrant dans le jugement même de Dieu sa bonté et son œuvre salutaire. »,

Ce chapitre comprend le développement de deux idées principales, puis une conclusion. La *première* idée est celle-ci : Le rejet d'Israël n'est pas total, mais *partiel* (v. 1-10) : il ne porte que sur cette portion charnelle du peuple visée par les exemples rappelés au ch. 9. La *seconde* : Ce rejet partiel lui-même n'est que *temporaire* (v. 11-32) ; après qu'il aura servi aux buts divers que Dieu s'est proposés en le décrétant, il prendra fin, et la nation tout entière sera réhabilitée et réalisera avec les Gentils l'unité finale du règne de Dieu. La *conclusion* est un coup d'œil jeté sur tout ce vaste plan de Dieu et l'expression du sentiment d'adoration qu'inspire à l'apôtre cette contemplation (v. 33-36).

Le rejet d'Israël n'est que partiel : v. 1-10.

Le caractère *partiel* de la réjection du peuple de Dieu est prouvé, d'abord par la conversion de saint Paul lui-même (v. 1); puis par l'existence de toute une église judéo-chrétienne (v. 2-6). Que si cette église ne renferme pas le peuple juif entier, c'est l'effet d'un jugement d'endurcissement qui a frappé la masse du peuple et qu'a rendu nécessaire son état moral (v. 7-10).

**11.1 Je dis donc : Dieu a-t-il rejeté son peuple<sup>a</sup> ? Qu'ainsi n'advienne ! Car je suis moi-même Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin.**

Selon *Weiss*, Paul reviendrait, par le οὖν, *donc*, à la question générale posée au ch. 9. La relation avec ce qui précède me paraît plus directe. De tout, ce qui précédait, ch. 9 et 10, sur le droit de Dieu et le péché d'Israël, le lecteur aurait pu conclure que Dieu avait complètement et définitivement rompu avec tout ce qui portait le nom d'Israël ; de là le *donc*. — La forme de la question est telle (μή) que l'on ne peut attendre qu'une réponse négative. C'est ce qu'indique également le pronom αὐτοῦ, son, qui à lui seul implique déjà l'impossibilité morale d'une pareille mesure. — L'expression *son peuple* ne se rapporte point, comme l'ont pensé plusieurs, à la partie *élue* du peuple seulement, mais, comme le dit l'expression elle-même, à la *nation* tout entière. Il est évident, en effet, que tout le reste du chapitre traite, non du sort des Israélites qui ont cru en Jésus, mais de celui de la nation dans son ensemble. — L'apôtre tire une première réponse préalable de son propre exemple. Lui, Juif, de descendance Israélite bien constatée, n'est-il pas, par la vocation qu'il a reçue d'en-haut, une preuve vivante que Dieu n'a pas rejeté en masse et sans discernement la totalité de son ancien peuple ? De *Wette* et *Meyer* donnent un sens tout différent à cette réponse. Selon eux, Paul voudrait dire : « Je suis trop bon patriote pour affirmer une chose semblable. » Comme si les intérêts de la vérité ne dominaient pas chez Paul toutes les affections nationales ! Et que signifieraient dans ce cas les épithètes de *descendant d'Abraham et de Benjamin* ?

---

<sup>a</sup>A D ajoutent ον προεγνω (qu'il a préconnu) ; tiré du v. 2

Sans doute *Meyer* les allègue contre notre explication, mais bien à tort ; car avec l'état civil israélite, le mieux en règle, on pourrait se comporter en mauvais patriote. Ce que Paul veut dire par là est ceci : « J'ai beau être un Israélite du plus pur sang ; Dieu n'en a pas moins fait de moi, tel que vous me voyez, un croyant. » *Meyer* objecte encore la position exceptionnelle d'un homme comme Paul. Mais l'apôtre ne se borne pas à alléguer ce fait personnel ; il y ajoute immédiatement, dès le v. 2, le fait patent, de tout un résidu sauvé en Israël. — *Weizsäcker*. fait à l'occasion de ce v. 1 cette remarque importante : « Il serait impossible que Paul tirât ainsi sa démonstration de sa propre personne, si la masse des chrétiens de Rome avait, été judéo-chrétienne et eût ainsi présenté elle-même la meilleure réfutation de l'objection soulevée. »

**11.2 Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a préconnu. Ou ne savez-vous pas ce que dit l'Écriture dans le passage d'Elie ; comment il intercède auprès de Dieu contre Israël<sup>a</sup> : 3 Seigneur, ils ont tué tes prophètes,<sup>b</sup> ils ont renversé tes autels, et je suis demeuré seul, et ils cherchent ma vie.**

La dénégation : positive qui commence le v. 2 résulte : de l'exemple éminent cité v. 1 et trouvera sa démonstration plus générale dans ce qui suit immédiatement : *Ou ne savez-vous pas ?* Plusieurs commentateurs (*Or., Aug., Chrys., Luth., Calv., etc.*) ont interprété les mots : *qu'il a préconnu*, comme une restriction apportée à la notion générale de peuple d'Israël : « Il a bien pu sans doute rejeter la masse du peuple, mais non pas l'élite préconnue qui forme son peuple proprement dit. » Ce sens n'est pas possible, car, comme nous l'avons vu déjà au v. 1, il ne s'agit, pas ici du sort de cette élite, mais de celui du peuple dans son ensemble. N'est-ce pas du peuple entier que parle l'apôtre quand au v. 28 il dit : « *Selon l'élection ils sont aimés a cause des pères ; car les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables.* » Ces paroles renferment l'explication authentique de l'ex-

<sup>a</sup> T. R. lit ici λεγων (*disant*) avec ᵛ L Syr<sup>sch</sup>.

<sup>b</sup> T. R. lit ici και (*et*) avec D E L Syr.

pression du v. 2 : *son peuple qu'il a préconnu*. Entre tous les peuples de la terre un seul a été choisi et connu d'avance, par un acte de la prescience et de l'amour divins, comme le peuple dont l'histoire serait inséparable de l'œuvre du salut. Chez tous les autres, le salut est uniquement l'affaire de certains *individus* plus ou moins nombreux ; mais ici la notion du salut est en rapport avec la *nation* comme telle ; non que la liberté des individus soit le moins du monde compromise par cette destination collective. Les Israélites contemporains de Jésus ont pu le rejeter ; une série de générations indéfinie pourra perpétuer durant des siècles ce fait de l'incrédulité nationale. Dieu n'est pas pressé ; les temps s'allongent, autant qu'il Lui plaît. Il ajoutera, s'il le faut, des siècles aux siècles, jusqu'à ce que vienne la génération Israélite disposée enfin à ouvrir les yeux et à acclamer librement son Messie. Dieu a préconnu ce peuple comme croyant et comme sauvé, et tôt ou tard il ne peut manquer d'être l'un et l'autre. Il est à remarquer que le mot *préconnaître*, n'étant point opposé, comme 8.29, à celui de *prédestiner*, peut plus aisément renfermer ici la notion de prédétermination si naturellement liée à celle de préconnaissance. — Mais il est certainement faux dans ce contexte de rapporter, comme le veulent, *v. Hengel et Weiss*, la notion de préconnaissance aux résistances futures et à l'esprit rebelle d'Israël, dans ce sens : « Dieu l'a choisi malgré qu'il connût à l'avance tous ses péchés. »

Comme d'ordinaire, la locution : *Ou ne savez-vous pas ?* signifie : « Ou, si vous prétendez le contraire, oubliez-vous... ? » — L'expression ἐν Ἠλίᾳ, littéralement *en Elie*, est une forme de citation fréquente dans le N. T. (Marc.12.26 ; Luc.20.37) et chez les rabbins, pour dire : « dans le passage des Ecritures qui contient l'histoire d'Elie. » — La préposition κατά ne peut signifier ici autre chose que *contre*. *Intercéder contre* est une expression étrange, mais propre à faire sentir l'état anormal du peuple au sujet duquel le prophète ne pouvait prier que de la sorte, c'est-à-dire en protestant devant Dieu contre sa conduite. Comp. 1Rois.19.10,14,18.

Verset 3. Dans le texte hébreu, la seconde phrase du verset est placée la première ; l'intention particulière que cherchent à cette inversion *Hofmann* et *Weiss* ne se justifie pas, comme nous le verrons. L'expression : *les autels* de Dieu, paraît contradictoire avec la loi, qui n'admettait qu'un seul autel légitime, celui du sanctuaire. Mais la loi elle-même autorisait l'érection d'autels dans tous les lieux où Dieu s'était visiblement révélé (Ex.20.24), à Béthel, par exemple. De plus, comme la participation à l'autel légitime dans le temple de Jérusalem était interdite dans le royaume des dix tribus, il est probable qu'en de telles circonstances les fidèles adorateurs de Jéhova se permettaient de sacrifier ailleurs que sur l'autel normal. — *Meyer* et *Weiss* interprètent le mot *seul* chez le prophète dans le sens de « seul d'entre les prophètes, » tandis que chez Paul il signifierait « seul d'entre les fidèles. » Mais la réponse divine ne comporte point une telle différence, car les *sept mille* dont elle affirme l'existence ne sont évidemment pas des prophètes ; ce sont de simples adorateurs. Elie, dans l'état de profond découragement où l'avaient plongé, les événements précédents, ne voyait plus en Israël que des idolâtres ou des fidèles trop lâches pour mériter encore le nom de croyants.

**11.4 Mais que lui dit la déclaration divine ? Je me suis réservé à moi-même sept mille hommes, qui n'ont point fléchi le genou devant Baal.**  
**5 Ainsi donc, il y a aussi dans ce temps un reste selon l'élection de grâce.**

Χρηματισμός : la direction d'une affaire ; d'où : une décision de l'autorité ; puis : une déclaration divine, un oracle (Matth.2.12). — Il est impossible d'appliquer les mots : « Je me suis réservé, » à la conservation, *temporelle* d'une élite d'Israélites pieux au milieu des jugements qui vont bientôt fondre sur Israël. C'est dans le sens *spirituel*, comme fidèles adorateurs au milieu de l'idolâtrie régnante, que Dieu se les réserve. Ils sont le levain que sa fidélité maintient au sein de son peuple dégénéré, le κατάλειμμα le reste sauvé, de 9.27. — On ne saurait comprendre ce qui pousse *Hofmann* apprendre κατάλειπον comme 3<sup>e</sup> personne du pluriel : « *Ils* (les persécuteurs)

*m'ont laissé sept mille hommes ;* » Ce ne, peut pas être le sens de l'hébreu, où la grammaire s'y oppose ni celui de saint Paul, chez qui les mots à *moi-même* et *selon l'élection de grâce*, v. 5, prouvent qu'il s'agit d'un acte de Dieu ; comp. 9.29 (ἐγκατέλιπεν). Le pronom à *moi-même* n'appartient pas au texte hébreu ; il est ajouté par Paul pour faire mieux ressortir le dessein arrêté de la grâce dans cette conservation. — Le substantif Βάαλ, *Baal*, est précédé de l'article féminin τῆς : « *la Baal*. » Cette forme étonne puisque Baal, le dieu du soleil chez les Phéniciens, était une divinité masculine à laquelle correspondait, comme divinité féminine, Astarté, la déesse de la lune. Chez les LXX, le nom Baal est soit au féminin, soit au masculin. Dans notre passage ils l'emploient au féminin. Pour expliquer cette forme ; on a pensé que Baal était parfois envisagé comme divinité androgyne. Mais nous trouvons, 1Sam.8.4, Baal au féminin nommé à côté d'Astarté. Il serait plus naturel de sous-entendre simplement le substantif féminin εἰκόνη, *l'image*, dans le sens de : « *la statue Baal* » Meyer objecte qu'il faudrait dans ce cas l'article τοῦ devant Βάαλ. Mais les Juifs se plaisaient à identifier les faux dieux avec leurs images, comme pour dire que le dieu n'était rien de plus que sa représentation matérielle. Comp. une locution analogue Act.14.13 : le mot Jupiter désignant le *temple* de ce dieu. Les rabbins, dans un même esprit de dédain, avaient inventé pour désigner les idoles le terme *Elohoth*, pluriel féminin d'Elohim ; et plusieurs ont été amenés par là à penser que l'article féminin pourrait s'expliquer par un sentiment du même genre. Dillmann a proposé une autre explication qui paraît plus vraisemblable Weiss et à Luthardt (Rapport à l'Académie royale des sciences, Berlin 1881) : Les Juifs palestiniens et hellénistiques auraient évité de prononcer le nom de Baal et y auraient substitué dans la lecture publique le mot féminin αἰσχύνη (*honte*) ; et afin de rendre le lecteur officiel attentif à cette substitution, on aurait fait précéder dans le texte le nom Baal de l'article féminin.

Verset 5. Ce verset applique aux circonstances actuelles l'exemple des sept mille. — Les trois particules qui le lient au précédent : οὕτως, *ainsi*,



οὖν, donc, καί, aussi, se rapportent, la première, à la *ressemblance* interne des deux faits, le même principe se réalisant dans tous deux ; la seconde, à la *nécessité* morale avec laquelle l'un résulte de l'autre en vertu de cette analogie ; la troisième indique simplement l'adjonction d'un nouvel exemple à l'ancien. — Le *reste*, dont parle l'apôtre, désigne évidemment la petite portion du peuple juif qui en Jésus a reconnu le Messie. Le terme de λείμα, *reste*, est en rapport avec le verbe précédent κατέλιπον, *je me suis réservé*. Il ne s'agit point des membres du peuple juif qui survivront à la ruine de Jérusalem et seront conservés pour s'en aller en exil. Ceux-ci forment, au contraire, la partie rejetée à laquelle s'appliquent les paroles v. 7-10. Les mots : *selon l'élection de grâce*, pourraient s'appliquer aux *individus* plus ou moins nombreux que comprend ce saint reste qui a été le noyau de l'Eglise et dont Dieu avait prévu la foi (8.29-30). Mais, comme il s'agit dans tout, ce chapitre du sort du *peuple* juif en général, c'est plutôt à lui dans son ensemble, que se rapporte l'idée de l'élection divine ; comp. v. 2 et 28. Ce qui résulte, en effet, de l'élection de grâce du peuple entier, ce n'est pas le salut de tels ou tels membres du peuple, mais l'existence indestructible d'un reste croyant dans ce peuple unique, à toutes les époques de son histoire, même dans les périodes les plus désastreuses d'incrédulité, comme au temps du ministère d'Elie ou à celui de la venue de Jésus-Christ. L'idée renfermée dans ces mots : « selon l'élection de grâce, » est donc celle-ci : En vertu de l'élection du peuple d'Israël, comme peuple du salut, Dieu ne l'a pas laissé manquer de nos jours d'un reste fidèle, pas plus qu'il ne l'avait fait dans le royaume des dix tribus à l'époque de la victoire du plus grossier paganisme. Mais où se trouve dans les paroles citées la notion de *grâce*, qui va être si spécialement relevée dans le verset suivant ? Elle ne peut se tirer que des mots κατέλιπον ἑμαυτῶ, *je me suis conservé à moi-même* : c'est Dieu qui a fait cela et pour lui-même. Voilà pourquoi l'apôtre peut continuer comme il le fait au v. 6.

**11.6 Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par œuvres, puisque la grâce**

### ne serait plus grâce<sup>a</sup>.

L'apôtre veut faire ressortir cette idée que, si Israël possède ce privilège de conserver toujours dans son sein un reste fidèle, ce n'est point, par l'effet d'un mérite particulier que ce peuple se soit acquis par ses œuvres; c'est purement affaire de grâce de la part de Celui qui l'a choisi. Introduire dans cette dispensation une cause méritoire, que ce soit pour peu ou pour beaucoup, c'est ôter à la grâce son caractère de gratuité; elle cesse d'être ce qu'elle est. Paul ajoute ici cette idée, parce que ce n'est qu'en tant que le maintien du reste fidèle est une grâce, que le rejet de la masse n'est pas une injustice. S'il y avait de la part d'Israël, comme peuple, le moindre mérite d'œuvre motivant son élection, le rejet, même partiel, dont parle l'apôtre, serait impossible. — Le mot οὐκ ἐστὶ, *plus*, doit se prendre dans le sens logique: une fois le principe de la grâce posé. — Le verbe γίνεταί (littéralement non *est*, mais *devient*) doit être expliqué comme le fait Meyer: La grâce cesse de se montrer comme ce qu'elle est, de *devenir* dans sa réalisation ce qu'elle est dans son essence. Voir ⇒.

La seconde proposition, parallèle à celle-là, telle qu'on la lit dans le T. R., est rendue suspecte par son omission dans le plus grand nombre des documents et en particulier dans les textes alex. et gréco-lat. réunis (sauf le *Vaticanus*). De plus, il est difficile d'imaginer une raison pour laquelle les copistes auraient retranché cette phrase. Enfin elle énonce une idée étrangère au contexte auquel Weiss cherche en vain à la rattacher<sup>b</sup>. Volkmar, pour rester fidèle au *Vatic.*, allègue précisément, ce fait de l'absence de relation avec le contexte, qui aura frappé les copistes et motivé le retranchement. C'est leur faire trop d'honneur. Nous aurions de bien plus graves et

<sup>a</sup>Le T. R. lit ici, avec B L, les Mss. et Syr.: εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκ ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκ ἐστὶ ἔργον (*mais si c'est par œuvres, ce n'est plus grâce, puisque l'œuvre ne serait plus œuvre*). Ces mots sont omis dans N A C D E F G P It. Vg.; outre cela cette phrase présente beaucoup de variantes.

<sup>b</sup>En ce sens que l'œuvre, une fois le principe de la grâce posé, cesserait d'être ce qu'elle est (le moyen de mériter la faveur de Dieu). Mais il s'agit uniquement de la nature de la grâce (v. 5). Westcott-Hort abandonne ici le *Vaticanus*.

nombreuses variantes dans le N. T., si les copistes eussent procédé si habilement. Il est bien plus vraisemblable qu'un lecteur aura composé une proposition parallèle et antithétique à la précédente et l'aura écrite en marge ; d'où elle a passé dans le texte. Les cas de ce genre sont fréquents. — Il n'est donc nullement besoin, pour expliquer ce verset, d'admettre avec l'école de Tubingue que l'apôtre veut réfuter le principe judéo-chrétien du mélange des œuvres et de la grâce. Si d'ailleurs l'apôtre avait eu en vue ses lecteurs judéo-chrétiens, pourquoi ne se serait-il pas adressé directement à eux, comme il s'adresse directement à ses lecteurs pagano-chrétiens dans le passage v. 13 et 14, que *Volkmar* met lui-même en parallèle avec celui-ci ?

Ce passage est le pendant du morceau 9.6-13. Celui-ci se rapportait à la *portion charnelle* de la nation et démontrait le droit que Dieu avait de la rejeter (aussi bien qu'Ismaël et Esau) ; notre passage se rapporte à la *portion fidèle* et établit ce fait, que Dieu n'a pas manqué de maintenir une pareille élite en Israël. Ces deux points de vue réunis renferment la vérité complète sur la conduite de la Dieu à l'égard d'Israël.

*Reuss* pense que nous avons ici deux théories juxtaposées « que la logique estime être contradictoires. » L'une serait celle de la *grâce* inconditionnelle ; par elle Paul explique l'existence du saint reste ; l'autre, celle des *œuvres* ; par elle il justifie le rejet de la nation en général. Mais il n'y a là aucune contradiction. L'initiative de la grâce envers les élus n'exclut point chez eux la condition de la foi ; et le crime de la nation consiste précisément dans sa résistance volontaire et persévérante aux sollicitations de la grâce.

L'apôtre s'est posé la question de savoir si la relation actuelle entre Dieu et Israël était celle d'un divorce absolu ; et il a commencé par répondre : non, en ce sens *qu'une partie* au moins d'Israël a obtenu grâce et forme dès aujourd'hui le noyau de l'Eglise. Mais, ajoute-t-il, — car c'est ici l'autre côté de la vérité, qu'il ne pense point à nier — il est certain que la *plus grande partie du peuple* a été frappée d'*endurcissement*. C'est ce qu'il expose

dans les v. 7-10, en montrant, selon son habitude, que cette mesure sévère était conforme aux antécédents de l'histoire théocratique et aux déclarations scripturaires. C'est l'élément de vérité renfermé dans l'idée écartée au v. 7-10 : que Dieu ait pu rejeter son peuple.

**11.7 Qu'est-ce donc ? Ce qu'Israël recherche<sup>a</sup>, il ne l'a<sup>b</sup> pas obtenu, tandis que l'élite l'a obtenu ; mais les autres ont été endurcis ; 8 selon<sup>c</sup> qu'il est écrit : Dieu leur a donné un esprit de torpeur, des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre jusqu'à ce jour.**

Par la question : *Qu'est-ce donc ?* Paul veut dire : Si, comme je viens de le montrer, Israël, comme tel, n'est pas réellement rejeté, que s'est-il donc passé ? Comment, envisager celle situation ? Voici la clef du mystère : Cette justification, que la masse cherchait à obtenir sur le chemin de la propre justice, lui a été refusée, pour être accordée uniquement à ceux qui forment le reste élu par grâce. — Le présent ἐπιζητεῖ, *recherche* (auquel il ne faut pas substituer avec F G et la Pesch. l'imparfait ἐπεζητει, *recherchait*), désigne ce qu'Israël a fait et fait encore au moment même où l'apôtre écrit. *Les autres*, οἱ λοιποί ; c'est la masse ; ils ont été frappés d'un jugement d'endurcissement. Le terme πωροῦν, *endurcir*, signifie au sens propre : priver un organe de sa sensibilité naturelle ; au sens moral : ôter au cœur la faculté d'être touché par ce qui est saint, divin, à l'intelligence la faculté de discerner entre le vrai et le faux, le bon et le mauvais. C'est en vain qu'*Oltramare* cherche à donner à σκοτισθήτωσαν le sens moyen : ils *se sont* endurcis. Comment soutenir ce sens affaibli en face du v. 8 et du σκοτισθήτωσαν au v. 10, qui est nécessairement passif. Nous retrouvons ici le σκληρύνειν, *endurcir*, de 9.18, appliqué expressément au fait particulier que Paul avait déjà en vue dans ce passage-là (voir à la fin du v. 10).

Verset 8. Ce jugement, Moïse le constatait chez les Juifs, ses contempo-

<sup>a</sup>F G It.. Syr. : ἐπεζητει (*recherchait*) au lieu d'ἐπιζητει (*recherche*).

<sup>b</sup>T. R. lit τουτου au lieu de τουτο, avec des Mnn. seulement.

<sup>c</sup>N B : καθαπερ, au lieu de καθως.

rains, lorsqu'il leur disait, [Deut.29.4](#) : « L'Éternel ne vous a point donné un cœur pour connaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, jusqu'à aujourd'hui. » Et pourtant (v. 2), « ils avaient vu tout ce que l'Éternel avait fait sous leurs yeux ! » Mais tous ces prodiges opérés dans le désert, ils les avaient vus sans les voir ; ils avaient entendu les avertissements journaliers de Moïse sans les entendre, parce qu'ils étaient sous l'empire d'un esprit d'insensibilité ; et ce jugement qui avait pesé au désert, sur les pères pendant les quarante années de leur rejet, continuait à peser sur les enfants au moment où ils se préparaient à entrer en Canaan : *jusqu'à ce jour*, dit Moïse dans les plaines de Moab, après la sortie du désert. En citant cette parole si remarquable, Paul la modifie légèrement ; il substitue aux premiers mots : « *Dieu ne vous a pas donné un cœur pour connaître,* » une expression un peu différente qu'il emprunte à [Es.29.10](#) : « L'Éternel a répandu sur vous un esprit de torpeur. » La forme négative dont s'était servi Moïse (« Dieu ne vous a pas donné... ») convenait parfaitement à l'époque où ce long jugement était près de cesser : « Dieu ne vous a pas encore fait cette grâce *jusqu'à ce jour* ; mais il va l'accorder enfin ! » tandis qu'au moment où écrivait l'apôtre, la forme affirmative employée par Esaïe pour exprimer la même idée était plus à propos : « Dieu a répandu sur vous... »

fg L'état d'Israël au moment où écrivait Paul, ressemblait de tous points à celui du peuple à l'époque d'Esaïe, lorsqu'il courait en aveugle au-devant du châtement de la captivité. — Il va quelque chose de paradoxal dans l'expression : *un esprit de torpeur* ; car ordinairement l'Esprit excite et réveille au lieu de rendre insensible. Mais Dieu peut aussi faire agir une force qui paralyse. C'est lorsqu'il veut livrer momentanément un homme, qui a persévéré dans la résistance à sa volonté, à un aveuglement tel qu'il se punisse en quelque sorte de sa propre main ; voir l'exemple de Pharaon ([9.17](#)) et celui de Saül ([1Sam.18.10](#)). — Le terme de *κατάνυξις* ne se trouve que deux fois chez les LXX ([Es.29.10](#) et [Ps.60.5](#)) ; dans le premier passage il répond à *thardéma* sommeil profond, comatique ; dans le second, à *thareéla*, que *Gesenius* rend par titubation. Ce mot provient de *κατανύσσω*, *piquer*,

*percer* ; d'où au moral (Act.2.37) transpercer de douleur ; et comme une très vive douleur peut avoir pour effet un état momentané de complète insensibilité, on arrive ainsi au sens de frapper de stupeur ou de torpeur, de telle sorte que, tout en ayant les yeux ouverts ou en entendant, on ne voit ni n'entend plus. cette dérivation, sagement démontrée par *Fritzsche*, est préférable à celle qui fait provenir ce mot de  $\nu\acute{\upsilon}\omega$ ,  $\nu\acute{\upsilon}\zeta\omega$ ,  $\nu\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$ , pencher la tête pour dormir, d'où : s'assoupir, qui est encore défendue par *Volkmar*. Les œuvres de Dieu ont deux faces : l'une extérieure ; c'est le fait matériel ; l'autre intérieure ; c'est la pensée divine renfermée dans le fait. Il peut donc arriver que lorsque les organes spirituels sont paralysés, l'homme voit les œuvres de Dieu sans les voir et entende ses paroles sans les entendre ; comp. *Esaïe.6.10* ; *Matth.13.14-15* ; *Jean.12.40*, etc. — L'apôtre ajoute dans les versets suivants une seconde citation, tirée de *Ps.69.23-24* :

**11.9 Et David dit : Que leur table devienne pour eux un filet et un piège et un trébuchet, et un juste salaire ! 10 Que leurs yeux soient obscurcis pour ne pas voir ; et tiens leur dos courbé constamment !**

Paul attribue ce Psaume à David, d'après le titre et la tradition juive ; il ne fait pas de la critique. Ce titre est-il erroné, comme le prétendent nos savants modernes ? On allègue les v. 34-37 qui terminent le Psaume et où il est question des captifs libérés qui rebâtiront et posséderont les villes de Juda, expressions qui s'appliquent naturellement au temps de la captivité. Mais, d'autre part, l'auteur parle « du zèle pour la maison de Dieu qui le dévore » ; ce qui suppose l'existence du temple. Bien plus, les adversaires qui l'oppriment sont expressément désignés comme membres du peuple de Dieu : ce sont « ses frères, les enfants de sa mère » (v. 9) ; « ils seront effacés du livre de vie » (v. 29) ; leur nom y était donc inscrit ; ce ne sont certainement pas là les Chaldéens. Enfin, ces ennemis, ses propres compatriotes, jouissent d'un complet bien-être extérieur ; pendant qu'ils abreuvent de fiel le psalmiste, objet de leur haine, eux-mêmes sont à table et chantent en buvant de la cervoise (v. 23 et 12-13) ; singulière descrip-

tion de l'état des Juifs en captivité ! Il faut donc admettre que les derniers versets du Psaume (v. 34-37) ont été, comme les derniers versets tout semblables de Ps.51.20-21, ajoutés à ce cantique quand le peuple l'appliqua plus tard à ses souffrances nationales. Le tableau primitif décrivait un ou peut-être *le juste israélite* souffrant pour la cause de Dieu ; et ses adversaires, auxquels se rapportent les malédictions renfermées dans les deux versets cités par Paul, sont tous les ennemis de ce juste au sein de la théocratie elle-même, depuis Saül persécutant David, jusqu'aux Juifs ennemis de Jésus-Christ et de son Eglise. La *table* est, dans le sens du psalmiste, l'emblème des jouissances matérielles dans lesquelles vivent les impies. Leur vie de voluptés grossières doit devenir pour eux ce que sont pour les animaux les pièges de toute sorte par lesquels l'homme les surprend. Il est bien difficile de penser que l'apôtre n'applique pas ici cette image dans un sens spirituel ; car le châtiment qu'il a en vue est de nature spirituelle ; c'est l'endurcissement moral. La cause d'un tel jugement dit donc être, autre chose encore que la simple jouissance mondaine ; c'est, comme nous l'avons vu, l'orgueilleuse confiance d'Israël dans ses œuvres cérémonielles. La *table* est donc, dans le sens de Paul, l'emblème de la sécurité présomptueuse fondée sur la fidélité aux actes du culte, soit qu'il s'agisse de la table des pains de proposition, comme symbole du culte lévitique en général, ou des repas de sacrifice. Ces œuvres sur lesquelles ils comptent pour les sauver, sont précisément ce qui les perd. Ainsi *Thol., Phil., Weiss.* — Le psalmiste n'exprime l'idée de la ruine que par deux termes : ceux de *piège* et de *filet* (dans les LXX παγίς, *filet*, et σκάνδαλον, *trébuchet*). Paul y en ajoute un troisième, (« , proprement *proie*, d'où : tout moyen de saisir une proie. Ce troisième terme est tiré de Ps.35.8 (dans les LXX), où il est employé comme parallèle de παγίς, *filet*, dans un passage tout à fait semblable à celui du Ps. 69. Par cette accumulation de termes presque synonymes, Paul veut exprimer énergiquement l'idée qu'il leur sera impossible d'échapper, parce qu'aucune espèce de piège ne manquera : d'abord le *filet* (παγίς), puis les armes de chasse (θήρα), et enfin la trappe qui fait tomber dans la fosse

(σκάνδαλον). — L'hébreu et les LXX ne renferment, comme nous l'avons dit, que deux de ces termes, le premier et le troisième. A la place du second les LXX lisent un autre régime : εἰς ἀνταπόδοσιν, *en rémunération*. D'où vient cette expression ? Ils ont évidemment voulu rendre par là le mot *lischelomim*, *pour ceux qui sont en sécurité*, qui dans le texte hébreu est placé entre les mots *piège* et *trébuchet*. Seulement, pour le rendre comme ils l'ont traduit, il faut qu'ils aient lu *leschilloumim* (probablement d'après une autre leçon). Ce substantif est dérivé du verbe *schalam*, *être complet*, d'où au pihel : *rétribuer*. Il signifie donc *rétribution* ; de là ce εἰς ἀνταπόδοσιν, *en rémunération*, dans les LXX. Paul leur emprunte cette expression ; mais il la place à la fin comme une espèce de conclusion : « et ainsi en juste rétribution. » Au v. 10 l'apôtre continue à appliquer au jugement actuel d'Israël (l'endurcissement) les expressions du psalmiste. Il s'agit de *l'obscurcissement* de l'intelligence qui vient s'ajouter à l'insensibilité du cœur (v. 9), à tel point que les païens avec leur bon sens naturel comprennent mieux l'Évangile que ces Juifs instruits et cultivés, par la révélation divine. — Les derniers mots : *Courbe leurs reins*, sont une invocation. Ils se rapportent à l'état servile et craintif dans lequel les Juifs seront retenus aussi longtemps que durera ce jugement d'endurcissement qui les tient en dehors de l'Évangile. Cet aveugle qui se traîne par le monde, courbé sous le lourd fardeau de la crainte et de l'obéissance servile, c'est bien l'image des Juifs talmudistes, esclaves de la loi, de leurs rabbins, de Dieu et des hommes (8.15).

Il faut se garder de croire, comme le fait *Meyer*, que ce châtiment soit la punition du rejet du Messie. Le rejet du Messie est bien plutôt, aux yeux de l'apôtre, comme à ceux de Jean ([Jean.12.37](#) et suiv.), la réalisation du jugement d'endurcissement prononcé antérieurement sur eux. Les Juifs n'auraient pas rejeté Jésus si déjà leurs yeux n'eussent été aveuglés et leurs oreilles bouchées. Il fallait être sous le poids d'un de ces jugements qui frappent l'homme d'un *esprit de torpeur* pour ne pas discerner le rayonnement de la



gloire de Dieu en la personne de Jésus-Christ, comme le déclare l'apôtre [2Cor.4.4](#). Dans ce dernier passage, Paul attribue l'acte d'aveugler au *Dieu de ce monde*, qui jette un voile sur l'esprit de ses sujets. C'est que, comme on le voit dans le livre de Job et dans la vision de Michée ([1Rois.22.10](#) et suiv.) Dieu éprouve ou punit en laissant agir Satan. Quoi qu'il en soit, le rejet de Jésus par les Juifs a été l'*effet*, non la *cause* de l'endurcissement. La cause — Paul l'a dit assez clairement [9.31-33](#) — a été l'entêtement de la propre justice et la prétention de maintenir à tout prix la prérogative théocratique israélite et le régime légal sur lequel elle était fondée. Dans cette situation Dieu a dû prévenir la relation étroite du peuple avec la foi messianique. Car devenu croyant avec ces dispositions, ce peuple aurait imprimé à l'Eglise une marche légale et théocratique qui lui eût fermé tout accès auprès du monde païen. Ou Israël devait consentir à se séparer de sa loi, ou il devait être séparé de l'Evangile. S'il ne prenait pas le premier parti, Dieu ne pouvait manquer de lui imposer le second. S'il voulait persister à être le peuple de la loi, il ne pouvait devenir celui du Messie, qui devait être *la fin de la loi* ([10.4](#)). De là la nécessité de l'exclusion momentanée de la masse du peuple et de ses chefs, exclusion que Dieu a lui-même réalisée par l'aveuglement dont il l'a frappé en face de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ ; voir mon Commentaire sur le passage [Jean.12.37-40](#).

Le rejet d'Israël, une mesure purement temporaire, et bienfaisante dans ses résultats : v. 11-32.

Dieu a donc réellement endurci et rejeté son peuple dans sa majorité. Mais, comme ce jugement n'est que partiel, il n'est aussi que *temporaire*. C'est cette seconde idée que développe le morceau suivant. On voit combien est fautive la pensée de *Reuss* qui appelle ce second morceau « une *seconde* explication. » Ainsi toujours chez ce critique l'idée de deux points de vue contradictoires, juxtaposés dans l'écrit de l'apôtre ! Le morceau suivant est bien plutôt le complément logique du précédent ; à une première

limite tracée à l'étendue du châtement, s'en ajoute une seconde relative à sa durée. Ainsi est complètement justifiée la réponse négative à la question du v. 1 : « Dieu a-t-il rejeté son peuple ? »

Ce passage comprend quatre sections :

La première, v. 11-15, indique le *double but* de la réjection des Juifs ; son but prochain : faciliter la conversion des païens ; son but final : réhabiliter les Juifs eux-mêmes par le moyen des païens convertis, réhabilitation qui seule amènera sur ces derniers la plénitude des bénédictions divines.

La seconde section, v. 16-24, est un *avertissement* adressé aux païens croyants contre l'orgueil que pourrait leur inspirer la position qui leur est faite présentement dans le règne de Dieu et contre le mépris auquel ils pourraient se laisser entraîner à l'égard des Juifs momentanément rejetés.

Dans la troisième, v. 25-29, Paul annonce positivement, comme contenu d'une *révélation*, le fait de la conversion finale d'Israël.

La quatrième enfin, v. 30-32, contient une vue générale de la marche de l'œuvre divine dans l'accomplissement du salut.

Il n'était pas possible d'apporter dans une matière aussi compliquée un ordre plus simple et plus logique.

Verset 11-15 : Le but divin.

**11.11 Je dis donc : Ont-ils bronché afin de tomber ? Qu'ainsi n'advienne ! Mais par leur chute le salut est parvenu aux Gentils, afin de les exciter à jalousie. 12 Or, si leur chute est la richesse du monde et leur réduction à un petit nombre la richesse des Gentils, combien davantage le sera leur plénitude !**

Par le λέγω οὖν, je dis donc, l'apôtre reprend le problème posé au v. 1 ; mais, comme la question suivante le fait voir, en relevant par l'expression : *Ont-ils bronché ?* l'idée du jugement d'endurcissement qui vient d'être énoncée : cet endurcissement est-il définitif ? La question par μή fait

prévoir une réponse négative. D'après *Aug., Mél., Rück., Hofm.*, les deux termes *broncher* et *tomber* auraient à peu près le même sens, et la question signifierait : « Sont-ils tombés uniquement dans le but de tomber ? » Mais ce sens eût exigé l'adverbe *μόνον, seulement*, et de plus il est contraire à la différence naturelle du sens des deux verbes : *πτάειν, broncher*, indique le choc contre l'obstacle ; *πίπτειν, tomber*, la chute qui en résulte. Par conséquent, le sens ne peut être que celui-ci : « Ont-ils bronché (par leur incrédulité actuelle) de manière à être exclus à jamais de leur position de peuple de Dieu et à rester en quelque sorte gisants sur le sol (plongés dans la perte), au lieu de se relever ? » Comp. les images de *heurter*, 9.32, et de *trébucher*, v. 9. — « Non, répond l'apôtre, Dieu a bien d'autres vues. Cette dispensation tend à un premier but rapproché ; c'est d'ouvrir plus largement aux Gentils l'accès du salut. » D'après *Reuss*, l'apôtre, en disant que Dieu « a endurci momentanément les Juifs, afin que l'Évangile soit porté aux Gentils, » reviendrait à l'idée du décret inconditionnel par lequel Dieu dispose des hommes indépendamment de leur liberté morale. Mais, d'après l'apôtre, si la prédication de l'Évangile passe aux Gentils par l'effet de la rupture de Dieu avec Israël, c'est uniquement le résultat de la faute de celui-ci. Si Israël se fût prêté avec intelligence et amour à la pensée de Dieu envers le reste de l'humanité, qu'il eût consenti à laisser tomber ses prétentions théocratiques et à substituer la justice de la foi à celle de la loi, il serait devenu lui-même l'instrument de salut des païens, et ainsi il eût sauvé sa position suprême entre les peuples en la sacrifiant. Mais, son orgueil national l'ayant empêché d'agir de la sorte, Dieu a dû pourvoir à ce que l'Évangile ne se judaïsât pas et à ce que les païens ne fussent pas obligés de se faire prosélytes d'Israël avant d'avoir part au salut, car une pareille marche eût fermé le salut au monde et le monde au salut. En effet, par suite de l'orgueilleux mépris des Juifs pour les païens, il s'était formé entre eux et ceux-ci une relation d'inimitié telle que, si le christianisme s'était offert au monde sous le couvert de ce judaïsme détesté, il eût gagné sans doute quelques adhérents, mais il fût devenu l'objet de l'antipa-

thie générale que l'humanité païenne éprouvait pour le peuple juif. C'est pourquoi Dieu, qui voulait le salut du monde, a dû, par le jugement dont Paul vient de parler, dégager la cause de l'Évangile de celle du judaïsme et même les opposer pour un temps l'une à l'autre. Affranchie par ce douloureux divorce, la prédication du Christ a pu, libre de toute entrave, prendre son vol à travers le monde. Mais le vrai plan divin n'exigeait point qu'il en fût ainsi, et sans la faute d'Israël le monde eût dû sa conversion à la foi de ce peuple, non à son rejet. Nous l'avons vu au ch. 9 : le plan de Dieu suit dans sa réalisation les écarts de la liberté humaine et les fait servir au but fixé à l'avance.

Mais ce n'est encore là que le premier but de la miséricorde divine. Les mots εἰς τὴν παραζήλωσαι αὐτούς, *pour les exciter à jalousie* (les Juifs), nous en dévoilent un second. Ces mots, tirés de Moïse (voir 10.19), nous montrent les Juifs surpris et jaloux en voyant les biens du règne de Dieu, la justification, le don du Saint-Esprit, l'adoption, l'espérance de l'héritage futur, répandus abondamment sur les nations païennes par la vertu de la loi en Celui qu'ils ont rejeté. Comment ne finiraient-ils pas par se dire : « Ces biens sont les nôtres, » et n'ouvriraient-ils pas les yeux ? Comment ne reconnaîtraient-ils pas à la fin que Jésus, en qui s'accomplissent les grandes œuvres prédites du Messie, est bien le Messie lui-même ? Comment le fils aîné, en voyant son cadet assis et célébrant la fête à la table de son père, ne se déciderait-il pas à demander la rentrée dans la maison paternelle, et, après s'être jeté dans les bras de leur père commun, ne viendrait-il pas s'asseoir à côté de son frère à la table du festin ? C'est cette perspective, développée plus tard (v. 25 et suiv.), que nous ouvrent les mots : *pour les exciter à jalousie*,

Verset 12. Le δέ est ici particule de gradation : *or*. C'est une perspective nouvelle et plus réjouissante encore qu'ouvre l'apôtre. Si le rejet des Juifs, en permettant à l'Évangile de se présenter au monde dégagé de toute forme légale, lui a ouvert une large porte auprès des Gentils, que sera-ce

de la réhabilitation de ce peuple, si jamais elle vient à se réaliser ? Quelles bénédictions plus excellentes pour le monde entier ne doit-on pas en attendre ! Ainsi l'apôtre avance de degré en degré dans l'explication de ce mystérieux décret de réjection. — Παράπτωμα : *leur faux pas* ; c'est πταίνειν, *broncher*, du v. 11. — *La richesse du monde* désigne l'état de grâce dans lequel les païens ont été introduits par la foi au salut gratuit. — Les deux expressions abstraites *chute* et *monde* sont reproduites d'une manière plus concrète dans la seconde proposition, parallèle à la première ; le terme de chute dans celui de ἧττημα, que nous traduisons par : *réduction à un petit nombre* ; et celui de *monde* dans le terme pluriel *les Gentils*. — Le mot ἧττημα vient du verbe ἧτᾶσθαι, dont le sens fondamental est : *être en état d'infériorité*. Cette infériorité peut avoir lieu par rapport à un ennemi ; dans ce cas ce verbe signifie : *être vaincu* (2Pier.2.19), et le substantif qui en dérive signifie *défaite* (*clades*). Ou bien l'infériorité peut se rapporter à un état posé comme le niveau normal et au-dessous duquel se trouve être l'état réel ; ce substantif désigne dans ce cas un déficit, un dommage subi. Ce mot, pris dans ce second sens, désignerait ici soit l'abaissement de vie spirituelle dont a été atteint Israël (ainsi 1Cor.6.7 : « C'est déjà une infériorité, » un déficit moral ; comp. aussi 2Cor.12.13), soit mieux la défaite qu'il a subie par le rejet du plus grand nombre (*Oltram.*), ou bien enfin le dommage moral dont ils sont frappés par leur exclusion du salut (*Weiss, Hofm., Luth.*). La seule objection à cette explication fort bonne, en elle-même est le sens à donner au mot τὸ πλήρωμα, *leur plénitude*, dans la proposition suivante. Il faut dans ce cas prendre aussi ce terme dans le sens qualificatif : le plein état de grâce ou de salut auquel aboutira ce dommage momentané subi par eux. Mais ce sens de πλήρωμα αὐτῶν, *leur plénitude*, est bien peu naturel ; *Oltramare* lui-même y renonce et admet pour ce second terme le sens numérique. Mais c'est surtout le v. 25, dans lequel le mot πλήρωμα est réellement pris au sens numérique pour désigner la totalité des peuples païens, qui me paraît décisif. Si ce terme a au v. 25 et par conséquent au v. 12 le sens numérique, le mot ἧττημα doit être pris dans la même acception, à moins que,

comme *Oltramare*, on ne se résigne à entendre l'un qualitativement, l'autre quantitativement, ce qui est invraisemblable. Donnant donc à ἥθημα le sens numérique, nous l'appliquons à la réduction momentanée du peuple élu à un petit nombre d'individus ; non que ce mot désigne à nos yeux les Juifs croyants eux-mêmes (*Chrysostome* et d'autres) ; nous l'appliquons au fait de la réduction du peuple élu à ce simple reste. Paul ne veut point dire ici que le petit noyau de Juifs croyants est devenu la richesse du monde, c'est-à-dire le moyen de sa conversion ; mais que la douloureuse réduction de ce peuple que Dieu a opérée, par cela même qu'elle a dégagé l'Évangile des formes judaïques, l'a rendu plus acceptable à la multitude des Gentils. — L'apôtre substitue le pluriel ἐθνῶν, *des Gentils*, au singulier collectif κόσμου, *du monde*, parce qu'il voit en esprit la série indéfinie des peuples païens entrant successivement dans l'Église durant la période qui commence ; ce sont les καιροὶ ἐθνῶν, *les temps des Gentils* dont parle Jésus, [Luc.21.24](#). *Leur plénitude* : la totalité des membres vivants du peuple d'Israël, au moment où aura lieu sa réhabilitation. Le terme de πλήρωμα, employé par les écrivains du N. T. dans des acceptions en apparence très diverses, a pour signification fondamentale, dont toutes les autres ne sont que des applications variées : ce dont un espace vide est rempli (*id quo res impletur*) ; comp. *Philippi* simplifiant *Fritzsche*. Dans notre passage la notion abstraite de peuple est envisagée comme un cadre vide à remplir, et la totalité des individus dans lesquels cette notion se réalise, comme le tableau qui remplit le cadre. — On a tiré une objection à l'interprétation que nous venons d'exposer, du sens différent donné au pronom αὐτῶν (*leur*) dans les trois propositions du verset. Dans la première (« *leur* faute ») *leur* ne peut se rapporter qu'à la partie *rejetée* d'Israël ; dans la seconde (« *leur* réduction ») *leur* ne paraît pouvoir se rapporter qu'à la partie fidèle de ce peuple ; enfin dans la troisième (« *leur* plénitude ») *leur* se rapporterait au peuple *entier*. Mais ce n'est là qu'une apparence. Au fond αὐτῶν, *leur*, se rapporte dans les trois cas au peuple élu tout entier, cet Israël dont le sort remplit l'esprit de l'apôtre. C'est ce peuple qui a été rejeté (dans sa majorité infidèle) ;

c'est ce même peuple qui a été réduit à un très petit nombre (à la partie croyante) ; et c'est lui aussi qui rentrera un jour en totalité dans le règne de Dieu. C'est ainsi qu'on dirait d'une armée qui s'est laissée battre : *sa* faute, *son* faible reste, *son* rassemblement au complet.

*Philippi* a essayé de donner pour complément aux deux mots ἥττημα et πλήρωμα l'idée sous-entendue de règne de Dieu ; il arrive ainsi à ce sens : « la lacune produite dans le règne de Dieu par leur rejet » et « le remplissement de cette lacune par leur réadmission. » Mais l'idée du règne de Dieu n'est nulle part indiquée dans ce passage, et le sens qu'il faudrait donner aux génitif αὐτῶν, compléments de ces deux substantifs, serait forcé.

Les v. 13-15 sont une application que Paul fait en passant, et comme sous forme d'exemple, à son propre ministère, des idées qu'il vient d'exprimer v. 11 et 12. Cette application est naturellement motivée par le rôle si décisif que son apostolat avait à remplir dans l'accomplissement du plan divin, tel que ces deux versets venaient de l'esquisser. Paul devait tenir à montrer que l'esprit dans lequel il remplissait sa mission était en pleine harmonie avec la marche générale de l'œuvre divine. C'est précisément ce qu'il fait dans ces trois versets.

**11.13 Car<sup>a</sup> je vous déclare à vous, les Gentils : Pour autant que<sup>b</sup> je suis apôtre des Gentils, je glorifie mon ministère 14 afin de tâcher d'exciter ma propre chair à jalousie et d'en sauver quelques-uns d'entre eux. 15 Car si leur rejet est la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon une résurrection d'entre les morts ?**

Il est difficile de se décider entre les leçons γάρ (*car*) et δέ (*or*). Les autorités se balancent. Il me paraît vraisemblable que le δέ, *or*, a été sub-

<sup>a</sup>T. R. lit γάρ (*car*) avec D E F G L It., tandis que N A B P Syr. lisent δε (*or*), et C ουν (*donc*).

<sup>b</sup>T. R. lit μεν après οσον avec L et Mnn. ; N A B C P lisent μεν ουν D E F G omettent toute particule.

stitué à *car*, parce que l'on rapportait la remarque qui commence le v. 13 au verset précédent, dans ce sens : « Or, je vous dis cela (ce qui précède) spécialement à vous, les Gentils. » Mais cette relation est fautive ; car cette remarque de l'apôtre se rapporte manifestement à tout ce qui suit (v. 13-15) ; il y a donc lieu de croire que la vraie liaison est celle qui est exprimée par *car*. Voici en effet la transition naturelle des v. 11 et 12 aux v. 13-15 : « Ce que je viens de vous dire des effets magnifiques que produira un jour chez vous, païens, la réhabilitation des Juifs, est tellement vrai que c'est même dans votre intérêt et comme votre apôtre, à vous, Gentils, que je m'efforce de travailler au salut des Juifs ; car je sais tout ce qui résultera un jour pour vous de leur conversion nationale : une vraie résurrection spirituelle. » Il y a une manière toute différente et très répandue de comprendre le sens de ces trois versets. C'est de faire des v. 13 et 14 une parenthèse et du v. 15 la répétition fortement accentuée de l'idée du v. 12. Voici, dans ce cas, ce que dirait l'apôtre : « Si je travaille avec tant d'ardeur à la mission chez les païens, c'est pour stimuler par là mes compatriotes, les Juifs, à se convertir. » C'est la pensée inverse de celle que nous venons d'exprimer. Ce sens est celui qu'indiquent presque tous les commentaires. Mais 1° il est impossible de comprendre comment Paul pourrait dire cela *en tant qu'apôtre des Gentils* ; il le dirait plutôt *quoique* apôtre de ces derniers et *comme* Juif d'origine ; 2° après une interruption, comme celle des v. 13 et 14, il est peu naturel de faire porter le *car* du v. 15 sur le v. 12. En étudiant de plus près notre texte, nous serons certainement ramenés au premier sens. L'accent n'est pas sur ce qu'en travaillant à la conversion des Gentils, il travaille finalement à celle des Juifs, — ce qui est vrai sans doute (v. 13 et 14), — mais sur ce qu'en travaillant ainsi à la conversion des Juifs, il travaille par là au bien des païens eux-mêmes, objets de son apostolat.

*A vous, les Gentils* : Baur Volkmar, Holsten, Mangold expliquent ainsi ces mots : « Je m'adresse à ceux d'entre vous qui êtes païens d'origine », d'où ils concluent que la fraction comprenant les membres d'origine païenne



n'était dans l'église de Rome qu'une faible minorité. Meyer répond avec raison que dans ce cas Paul eût dû écrire : Τοῖς ἔθνεσιν ἐν ὑμῖν λέγω, « je m'adresse aux païens *d'entre vous*. » Les mots τοῖς ἔθνεσιν doivent être pris comme apposition explicative de ὑμῖν, à vous : « A vous, les Gentils. » Paul s'adresse donc ici à l'église de Rome comme représentante du monde des Gentils. Weizsäcker, dans le travail souvent cité (p. 257), observe avec justesse que, la tournure employée ici étant la seule allocution directe faite aux lecteurs dans tout ce morceau, il est naturel de l'appliquer à l'église entière ; que l'on peut, par conséquent, conclure de ces mots avec la plus grande certitude que les païens d'origine formaient l'élément prépondérant dans cette église. On se demande si, dans le cas contraire, Paul eût pu appeler les Juifs *ma chair*, comme parlant uniquement au nom de sa propre personne, tandis que la grande majorité de ses lecteurs aurait partagé avec lui la qualité de judéo-chrétiens. — et que dit l'apôtre à ces Gentils devenus croyants ? La conjonction ἐφ' ὅσον peut signifier *aussi longtemps que*, ou bien *pour autant que*. La notion de temps n'a ici aucune application ; le second sens seul est possible ; comp. [Matth.25.40](#). Par cette expression Paul distingue en sa propre personne deux hommes : d'abord, *l'apôtre des Gentils*, puis *le Juif* d'origine et de cœur. C'est ce que dit l'expression suivante μου τῆ σαρκῶ, *ma propre chair*. Et que signifie donc cette distinction ? Que si, en tant que Juif devenu croyant, il éprouve certainement le désir de travailler au salut de ses compatriotes (*sa chair*), il s'efforce davantage encore de le faire en tant qu'apôtre des Gentils, vu que la conversion de son peuple pourra seule finalement amener sur les Gentils toute la richesse des bénédictions évangéliques. La suite expliquera comment (v. 15).

Dans cette relation d'idées il n'est pas douteux que le μέν, que le T. R. lit après ἐφ' ὅσον et que retranche la leçon gréco-lat., appartienne réellement au texte. Car cette particule est destinée à fixer et à relever avec force la qualité d'apôtre des Gentils chez Paul, en opposition à celle de Juif et de Juif fidèle à son peuple, qu'il possède aussi. Ce mot est appuyé

d'ailleurs par les alex. eux-mêmes qui lisent μὲν οὖν. Quant à ce οὖν, *donc*, qu'ajoutent les derniers, *Weiss* et *Luthardt* l'expliquent en disant que Paul tire l'idée de son apostolat de celle de la conversion des Gentils indiquée v. 11 et 12. C'est recherché. Cette particule est bien plutôt, comme *Meyer* le reconnaît lui-même, une glose motivée par le fait que l'on rapportait, la première proposition : *je vous le déclare*, à ce qui précède et que l'on commençait ensuite une toute nouvelle phrase avec le ἐφ' ὅσον μὲν. . .

Qu'entend Paul par cette expression : *Je glorifie mon ministère* ? On pourrait appliquer ces mots aux apologies qu'il était constamment obligé de faire de son apostolat, aux récits dans lesquels il proclamait devant les églises les succès merveilleux que Dieu lui accordait ([Act.15.12](#); [21.19](#); [1Cor.15.9-10](#)). Mais au lieu de contribuer à amener les Juifs à la foi (v. 14), de pareils récits ne faisaient que les aigrir. C'est donc au zèle et à l'activité déployés par lui au service de sa mission que pense l'apôtre. *Glorifier* son ministère comme apôtre des Gentils, c'est convertir autant de païens que possible. Et à quel résultat plus éloigné vise-t-il par là ? Il le dit au v. 14.

Verset 14. Il veut essayer *si en quelque manière* (ἐἴπωσ; comp. [Philip.3.11](#)) il ne parviendra pas, à force de succès auprès des païens, à réveiller son peuple, *sa propre chair*, de sa torpeur, ne fût-ce que par un effet de la jalousie. Il emploie, comme v. 11, l'expression dont s'était servi Moïse (voir à [10.19](#)). Sans doute il ne se fait pas illusion ; il ne compte pas sur une conversion en masse d'Israël avant les derniers temps ; mais il voudrait au moins, ajoute-t-il, en sauver *quelques-uns*, comme prémices de la moisson. Toutefois cela même n'est pas encore son but dernier. Ces conversions de Juifs isolés ne sont pour lui qu'un moyen. Le but *final* est énoncé au v. 15.

Verset 15. Quand enfin la conversion nationale d'Israël, dont ces conversions particulières sont les prémices, aura eu lieu, c'est alors seulement que l'œuvre de Dieu atteindra sa perfection au milieu des païens eux-mêmes, et que le fruit de son travail d'apôtre des Gentils se produira dans toute sa beauté. Voilà l'explication complète des mots du v. 13 : « en tant qu'apôtre

des Gentils. » Comme Juif il désire certainement, la conversion des Juifs ; mais il la désire encore davantage, si possible, comme apôtre des Gentils, parce qu'il sait ce que sera cet événement pour l'Église entière. On voit ainsi que le *car*, au commencement de ce verset, le lie étroitement aux v. 13 et 14, et combien il faut se garder de faire de ces deux derniers une parenthèse et du v. 15 une simple reprise du v. 12. On voit aussi combien *Baur* et son école s'égarèrent, en trouvant dans ces versets un habile artifice par lequel Paul cherche à rendre sa mission chez les Gentils acceptable à l'église de Rome soi-disant judéo-chrétienne. D'après cette interprétation il voudrait dire : « Vous avez bien tort de vous irriter contre ma mission chez les Gentils ; elle est tout au profit des Juifs, qu'elle doit finir par amener à l'Évangile ; » moyen adroit, si l'on ose ainsi dire, de leur dorer la pilule ! Non seulement une pareille supposition est indigne du caractère de l'apôtre ; mais elle est juste l'opposé de sa vraie pensée. Voici celle-ci, telle qu'elle ressort des trois versets réunis : « A le bien prendre, c'est comme votre apôtre, à vous, Gentils, que je travaille, en cherchant à exciter les Juifs à jalousie par votre conversion ; car ce n'est que quand ils rentreront en grâce que vous serez comblés vous-même de la plénitude de la vie. » Cette parole n'est donc pas une *captatio benevolentiae* indirecte à l'adresse des lecteurs judéo-chrétiens ; elle est un trait de lumière à l'usage des pagano-chrétiens et doit servir à les préserver de l'orgueil auquel ils pourraient se laisser entraîner. Le terme ἀποβολή désigne proprement l'acte de jeter loin de soi ; d'où la perte d'un objet qu'il faut sacrifier ; comp. Act.27.22 : ἀποβολή ψυχῆς, la perte de la vie ; ce qui fait que plusieurs appliquent ici ce mot à la perte dont est atteint le règne de Dieu. Mais l'antithèse ἡ πρόσληψις, l'accueil, la réadmission, conduit plutôt au sens de *rejet* : l'acte de rejet des Juifs par Dieu même. Comment ce rejet est-il la *réconciliation du monde* ? Selon *Otto*, en ce que ce sont les Juifs qui par leur incrédulité ont amené la mort de Jésus, laquelle a été la réconciliation du monde. Mais ce n'est pas l'incrédulité des Juifs qui a été la cause de la rédemption. L'incrédulité juive a seulement ouvert la porte plus grande à la prédication du salut et à la foi

à l'expiation de la part des Gentils. — Que si tel est l'effet bienfaisant du rejet d'Israël, quel ne sera pas celui de sa réintégration ? Le mot *πρόσληψις* (traduit faussement par *Oltram.* « leur acceptation du salut ») désigne l'accueil que Dieu fera aux Juifs lors de leur conversion. Maudits, ils ont servi à la réconciliation du monde ; que ne feront-ils pas, bénis ? Il semble y avoir là une allusion à ce que Christ lui-même a fait pour le monde, d'un côté par sa mort expiatoire, de l'autre par sa résurrection. Il y a toujours dans le peuple de Christ quelque chose du Christ lui-même, *mutatis mutandis*, — Une foule d'interprètes, depuis *Origène* et *Chrysostome*, jusqu'à *Meyer*, *Hofmann*, *Weiss*, *Luthardt*, appliquent l'expression : *une vie d'entre les morts*, à l'entrée de l'Eglise dans la gloire par la *résurrection des morts*, dans le sens propre. Mais pourquoi dire *une vie*, au lieu de ἡ ζωή, *la vie*, la vie éternelle connue et attendue, ou plus simplement encore ἡ ἀνάστασις, *la résurrection* ? Et d'ailleurs quel rapport si étroit peut-il y avoir entre le fait de la conversion des Juifs et celui de la *résurrection des corps*, que Paul fût amené à faire de l'une la cause de l'autre, ou même qu'il les réunit les deux comme un seul et même événement ? On comprendrait encore qu'il dît que le second événement suivra de près le premier ; mais les *identifier* comme il le fait en disant : « Que sera leur rentrée, sinon une vie ? » cela me paraît de toute impossibilité. Je pense donc, avec un assez petit nombre d'interprètes (*Théoph.*, *Mél.*, *Calv.*, *Bèze*, *Philip.*) qu'il faut appliquer ce terme si particulier à une puissante révolution spirituelle qui s'opérera au sein de la chrétienté d'origine païenne par l'effet, de la conversion d'Israël. Si déjà la conversion des quelques Juifs qui ont cru durant les siècles écoulés a été une source de grâce pour des millions de membres de la chrétienté (*Néander*, *d'Acosta*, etc.), que sera-ce de l'entrée en masse d'un Israël croyant et possédant la pleine lumière et la pleine puissance de l'Esprit saint ? Ne sentons-nous donc pas que dans notre état actuel il nous manque quelque chose et beaucoup, pour que soient réalisées dans toute leur plénitude les promesses de l'Evangile ; qu'il y a comme une entrave mystérieuse à l'efficacité de la prédication, une débilité inhérente à notre

vie spirituelle, un manque de joie et de force qui contraste étrangement avec les éclats d'allégresse des prophètes et des psalmistes ; que la fête dans la maison paternelle, enfin, n'est pas complète. . . , pourquoi ? Parce qu'un voile de tristesse plane sur la famille de Dieu aussi longtemps qu'il lui manque la présence du fils aîné.

On objecte à ce sens que s'il s'agissait uniquement d'une rénovation spirituelle, elle se confondrait avec la *καταλλαγή*, la réconciliation déjà accomplie (*Weiss, Luthardt, Bonnet* lui-même). Il faut être étonnamment satisfait de l'état actuel de la chrétienté pour élever une telle objection ! L'apôtre ne parle-t-il pas constamment d'un progrès de l'Eglise et de son arrivée bienheureuse à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu et à la pleine stature du Christ ? Et cela sans faire intervenir la Parousie, mais par le simple moyen des ministères établis dans l'Eglise ([Eph.4.12-18](#)) ? *Meyer* et *Weiss* objectent encore que d'après saint Paul les derniers temps seront des temps d'angoisse (ceux de l'Antéchrist), et non une époque de prospérité spirituelle. Nous ne savons comment l'apôtre concevait la succession des faits ; il me paraît que, d'après l'Apocalypse, la conversion des Juifs, au moins d'une partie d'entre eux, doit précéder où accompagner la venue de l'Antéchrist ([11.13](#); [14.1](#)), par conséquent aussi le retour de Christ. Paul ne s'exprime pas sur ce point parce que, comme toujours, il ne fait ressortir que ce qui appartient rigoureusement au sujet qu'il traite. Mais en tout cas rien n'empêche qu'une époque de puissante vie spirituelle ne soit en même temps une époque de lutte ardente. Au contraire ; la vie appelle la lutte comme la lutte retrempe la vie. – *Oltramare*, après avoir combattu notre sens (p. 405) ; ne trouve rien de mieux que d'y revenir (p. 406).

Versets 16 à 24 : Avertissement aux païens.

L'apôtre prouve dans ce morceau la parfaite convenance, au point de vue des antécédents Israélites, de l'événement qu'il vient d'annoncer comme le couronnement de l'histoire d'Israël. Sa réhabilitation future est conforme au caractère saint qui lui a été imprimé dès l'abord ; elle est donc, non

seulement possible, mais moralement nécessaire (v. 16). Cette pensée, ajoutait-il, doit inspirer aux païens, d'un côté, un sentiment de respect profond pour Israël, même dans son état, de déchéance (v. 17-18); de l'autre, un sentiment de crainte vigilante par rapport à eux-mêmes; car si un jugement de réjection a frappé un pareil peuple, combien plus facilement le même châtiment ne peut-il pas les atteindre (v. 19-21)! Il termine par une conclusion confirmant cet avertissement (v. 22-24).

**11.16 Or si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi; et si la racine est sainte, les branches le sont aussi.**

Le peuple juif est *consacré à Dieu* par son origine même, c'est-à-dire par la vocation d'Abraham, qui renfermait la sienne (v. 28). — D'après [Nomb.15.18-21](#), chaque fois que les Israélites faisaient du pain, ils devaient mettre de côté avant tout une portion de cette pâte provenant des produits de la terre que Dieu leur avait, donnée, pour en faire, un gâteau destiné aux prêtres. Ce gâteau portait le nom de ἀπαρχή, *prémices*; c'est à cet usage que l'apôtre fait allusion dans la première partie de notre verset. On a quelquefois prétendu qu'il tirait l'image employée ici de l'usage d'offrir dans le temple, le 16 nisan, lendemain de la Pâque, la gerbe sacrée cueillie dans un champ de Jérusalem, comme prémices et consécration de la moisson tout entière; ou bien l'on a vu ici une allusion à l'ordonnance [Lév.23.10](#) (le don à faire au sacrificateur de la première gerbe de la moisson); ainsi *Hofmann*. Mais l'expression de φύραμα, *pâte*, conduit plutôt au premier sens. Le gâteau offert au représentant de Dieu imprimait le sceau de la consécration à la masse entière d'où il était tiré. Qu'est-ce qui répond à cet emblème dans la pensée de l'apôtre? Plusieurs répondent: *les Juifs convertis* dans les premiers temps de l'Eglise; car ils sont le gage de la conversion finale du peuple entier. Mais on pourrait dire exactement la même chose des premiers païens convertis, comme étant le gage de la conversion successive de tous les Gentils. Or, par cette image, Paul veut précisément faire ressortir une qualité particulière aux Juifs. Quelques Pères (*Or., Théod.*) ap-

pliquent cet emblème à *Christ*, comme garantie de la conversion du peuple dont il est sorti. Mais ce raisonnement s'appliquerait également à l'humanité païenne, puisque Jésus est homme, et non pas seulement Juif. Il faut donc, avec la plupart des interprètes, voir dans ces prémices saintes *les patriarches*, en la personne desquels toute leur postérité se trouve originellement consacrée à la mission de peuple du salut; comp. 9.5.

Mais cette image, par laquelle la nation tout entière était comparée à une masse de pâte consacrée à Dieu, ne fournissait pas à l'apôtre le moyen de distinguer entre Juifs et Juifs, entre ceux qui avaient fidèlement conservé ce caractère national et ceux qui l'avaient effacé par leur incrédulité personnelle. C'est ce qui l'oblige à ajouter une seconde comparaison au moyen de laquelle il pourra établir la distinction à faire ici entre ces deux parties si différentes de la nation. Il n'y a donc nul besoin de chercher un autre sens à la seconde image qu'à la première; seulement il faut remarquer que d'après la première la communauté de consécration repose sur un rapport de représentation; d'après la seconde, sur une relation d'unité organique (voir *Weiss*): — *Origène* applique l'emblème de la *racine* à *Christ*, en tant que par son origine céleste il est le vrai auteur du peuple juif; mais cette notion de la préexistence du Christ n'a aucun rapport avec le contexte. — Il résulte de ces deux comparaisons que, pour obtenir le salut, le peuple juif n'a qu'à demeurer sur le sol où il est naturellement enraciné, tandis que le salut des païens ne peut s'accomplir que par une transplantation. De là un double avertissement que Paul se sent pressé de donner à ces derniers. Et d'abord celui de ne pas s'enorgueillir.

**11.17 Mais, si quelques-unes des branches ont été retranchées, et si toi, qui étais olivier sauvage, tu as été enté parmi elles et tu es devenu participant de la racine et<sup>a</sup> de la graisse de l'olivier, 18 ne te glorifie pas par rapport aux branches; et si tu te glorifies, ce n'est pas toi qui portes**

<sup>a</sup>T. R. lit avec A E L P : της ριζης (*de la racine et*); D F G It. omettent ces trois mots; ⋈ B C lisent της ριζης; sans και (*et*).

### la racine, mais c'est la racine qui te porte.

Le δέ me paraît signifier *mais* : « *Mais* si, malgré leur consécration naturelle, quelques-unes des branches ont été rompues. . . » Il peut aussi être pris dans le sens de *or* et indiquer la continuation de l'argumentation qui va jusqu'au v. 18. — Sans doute, il est arrivé un fait, qui semble en contradiction avec le caractère de sainteté de ce peuple : un certain nombre de ses membres, semblables à des branches abattues par un coup de hache, ont été retranchés. Le pronom τινές, *quelques-unes*, indique une fraction quelconque du tout, soit faible, soit considérable (voir à 3.3). — Σὺ δέ, *et si toi*. Quelques interprètes supposent que cette allocution s'adresse à l'église pagano-chrétienne tout entière personnifiée. Mais il eût fallu dans ce sens l'article ὁ devant ἄγριέλαιος, *l'olivier sauvage*. Sans article, ce mot est adjectif et désigne la qualité, non l'arbre lui-même. Weiss objecte v. 24, où ἄγριέλαιος est certainement substantif et non adjectif. Mais là il y a l'article. Par cette allocution, Paul s'adresse donc à *chaque chrétien* d'origine païenne individuellement, et lui rappelle que c'est malgré sa *qualité* d'arbre sauvage qu'il a pu prendre place sur cet organisme consacré auquel il était primitivement étranger. — Nous avons rendu les mots ἐν αὐτοῖς, par : *parmi elles*, au milieu d'elles, c'est-à-dire des branches restées sur le tronc, des convertis d'origine juive. On pourrait aussi entendre : *dans le lieu* occupé par elles, en quelque sorte dans le tronçon qui est demeuré d'elles, c'est-à-dire des branches abattues. Mais ce dernier sens est un peu forcé. — Une fois entées sur ce tronc, les branches sauvages sont devenues *co-participantes* (συγκοινωνοί) *de la racine*. Cette expression est expliquée par les mots suivants : *et de la graisse de l'olivier* : Comme de la racine monte dans l'arbre entier une sève féconde et onctueuse qui en pénètre tous les rameaux, de même la bénédiction assurée à Abraham (ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ, Gal.3.14) demeure inhérente à la vie du peuple Israélite et se communique même par les Juifs croyants à ceux des Gentils qui deviennent les enfants du patriarche par la foi ; comp. Gal.3.5-9. Les alex. retranchent le mot καί, *et*, après ῥίζης, *ra-*



*cine* : « la racine de la graisse de l'olivier » Il faut dans ce cas rattacher à la notion de *racine* celle de source, ce qui n'est pas impossible. En tout cas il faut rejeter la leçon des gréco-lat. qui omettent les mots *de la racine et de* : « co-participant de la graisse de l'olivier. » Le sens serait acceptable ; mais cette leçon paraît être une correction du texte après qu'il avait été altéré par la leçon alex. — Ce passage démontre l'accord complet entre l'intuition de saint Paul et celle des douze apôtres sur la relation de l'Eglise avec Israël. L'école de Tubingue ne cesse d'opposer l'une à l'autre ces deux conceptions. D'après elle, les Douze auraient envisagé les chrétiens d'origine païenne comme de simples agrégés, une espèce de *plebs* dans l'Eglise, tandis que Paul aurait fait d'eux les membres du peuple nouveau, parfaitement égaux à ceux de l'ancien. Le fait est que d'après ce passage, pour Paul comme pour les Douze, les croyants d'Israël sont le noyau qui s'assimile les convertis d'entre les païens. L'ancien peuple de Dieu est à leurs yeux le troupeau auquel sont incorporés les Gentils ; comme le disait Jésus : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie ; il faut aussi que je les amène, et il y aura un seul troupeau, un seul berger » (Jean.10.16).

On a objecté contre la comparaison dont se sert ici l'apôtre, que jamais on n'ente une branche sauvage sur un tronc franc ou déjà ennobli, mais qu'au contraire on insère l'ente d'un arbre ennobli sur un tronc qui possède encore toute la vigueur de l'état sauvage. Il y a deux manières de répondre à cette objection. On peut rappeler que, d'après les rapports de plusieurs voyageurs, on procède parfois en Orient comme le suppose la comparaison de l'apôtre. Un jeune rameau sauvage est inséré dans un vieil olivier épuisé et sert à le raviver. Mais il y a une réponse plus simple : c'est que l'apôtre use de l'image avec liberté et sans crainte de la modifier en vue de l'application. Ce qui le prouve bien, c'est qu'au v. 28 il représente les branches abattues comme devant être entées de nouveau. Or, c'est là un procédé qui, pris au sens propre, est impraticable (v. 18). De cet état de choses, l'apôtre conclut par *asyndeton*, ce qui indique une certaine vivacité

d'impression : « *Ne te glorifie pas !* tu as été admis par grâce ; l'orgueil pourrait te faire tomber aussi, tandis que les tombés pourraient être relevés. » Quand Paul parle de ne pas s'enorgueillir *vis-à-vis, des branches*, il faut sans doute entendre par celles-ci avant tout, les branches *abattues* ; ainsi les Juifs dans leur état de réjection. C'est sur eux que nous voyons de tout temps les chrétiens jeter un regard de suprême mépris. Mais ce dédain pouvait aussi s'étendre aux judéo-chrétiens eux-mêmes ; et peut-être est-ce la raison pour laquelle Paul a dit tout court : *les branches*, sans ajouter l'épithète d'*abattues*. Il rejaillit toujours quelque honte du nom d'Israélite, même sur les plus honnêtes convertis. C'est donc tout ce qui s'appelle Juif que Paul entend mettre sous la protection de cet avertissement.

Cependant l'apôtre, supposant que malgré sa recommandation la présomption du chrétien païen persiste, ajoute : « Que si malgré cela tu dédaignes... » Il n'est pas nécessaire de sous-entendre un verbe tel que : *sache que* ou *pense que*. L'idée sous-entendue est : « Soit ! Dédaigne ! Le fait n'en reste pas moins celui-ci. » Et ce fait que rien ne peut changer et qui devrait bannir un tel sentiment, c'est que le salut dont jouit le croyant a été préparé par une histoire divine et que cette histoire est celle d'Israël ; que par conséquent si le chrétien d'origine païenne entre en possession d'une bénédiction, cette bénédiction est celle d'Israël dont il est rendu participant. Comme le dit *Hodge* : « Ce sont les Juifs qui sont le canal des bénédictions à l'égard des Gentils, et non pas l'inverse. » Les Gentils deviennent peuple de Dieu par le moyen des patriarches juifs (*la racine*), et non l'inverse. En face de ce fait, le dédain de leur part devient absurde et même périlleux. Car s'ils comprenaient leur position, non seulement ils ne dédaigneraient pas les Juifs, mais la vue de ce peuple rejeté pour son orgueil leur apprendrait quel danger ils courent eux-mêmes.

### 11.19 Tu diras donc : Des<sup>a</sup> branches ont été abattues afin que je sois

---

<sup>a</sup>T. R. lit *οι* (*les*) devant *κλαδοι* avec D seul et plusieurs Mnn.

enté. 20 Soit! Elles ont été abattues<sup>a</sup> pour leur incrédulité, et toi tu es debout par la foi; ne t'enorgueillis<sup>b</sup> pas, mais crains! 21 Car si Dieu n'a point épargné les branches naturelles, [il pourrait arriver]<sup>c</sup> qu'il ne t'épargne<sup>d</sup> pas non plus.

L'objection que Paul met dans la bouche de son lecteur est tirée de la réponse même qu'il vient de lui faire au v. 18; de là le *donc*: « Tu reconnais donc que des branches ont été retranchées du tronc pour me faire place, à moi qui y étais étranger de nature: la préférence de Dieu envers moi paraît ainsi plus éclatante encore que si Dieu s'était borné à m'enter sur le tronc au milieu d'elles. » — L'article οἱ, *les*, devant le mot *branches*, doit être retranché conformément à la majorité des documents. Paul veut dire: « des êtres qui avaient le caractère de branches. » Il faut remarquer l'accent particulier qui repose sur le ἵνα, *afin que*, et sur le ἐγώ, *moi*: « retranchées tout exprès pour *me* faire place, à *moi*! »

Verset 20. Paul accorde le fait; mais il nie la conséquence qui en est tirée. Il n'y a pas faveur arbitraire en Dieu. Si les Juifs ont été rejetés, c'est par suite de leur incrédulité; et si les Gentils occupent présentement leur place, c'est par un effet de la foi, c'est-à-dire de la grâce divine. Car il n'y a pas de mérite dans la foi, puisqu'elle ne consiste qu'à ouvrir la main pour recevoir le don de Dieu. Le terme: *tu es debout*, fait allusion à la position favorisée de la branche entée qui se dresse maintenant sur le tronc, tandis que celles qu'elle a remplacées gisent sur le sol. — S'enorgueillir, se hausser dans ses pensées serait précisément le contraire de la foi et par conséquent le prélude d'un sort semblable à celui des Juifs. La leçon ὑψηλοφρόνει doit peut-être être préférée à la forme ὑψηλὰ φρόνει qu'y substituent les alex., probablement d'après 12.16. Dans le passage 1 Tim. 6.17, où se retrouve ce mot, la même variante existe. Mais il ne suffit pas de ne pas

<sup>a</sup>B D F G: εκκασθησαν, au lieu de εξεκκασθησιν.

<sup>b</sup>⋈ A B lisent υψηλα φρονει au lieu de υψηλοφρονει que lisent tous les autres.

<sup>c</sup>T. R. lit μηπως ουδε σου avec D F G L Syr.; ⋈ A B C P Or. retranchent μηπως.

<sup>d</sup>T. R. lit φεισηται avec quelques Mnn. seulement; tous les Mjj. lisent φεισεται.

s'élever ; il faut positivement *craindre*. Comme le dit *Bengel*, la crainte est ici opposée non à la confiance, mais à la sécurité et à la présomption.

Verset 21. Cette crainte est d'autant plus motivée que, les branches entées étant moins homogènes au tronc que les branches naturelles, leur retranchement peut avoir lieu plus aisément encore en cas d'infidélité. La leçon alex. retranche la conjonction *μήπως*, *de peur que* ; le sens est ainsi : « il ne t'épargnera pas non plus. » Mais le T. R. avec les gréco-lat. lit *μήπως* (avant *οὐδὲ σοῦ*) qui dépend de la notion de crainte à la fin du verset précédent : « crains qu'il ne t'épargne pas non plus. » Il est difficile de croire qu'un copiste eût introduit cette forme dubitative et légèrement ironique *de peur que* ; il est plus probable que cette conjonction aura été omise en raison du futur *φείσεται*, *épargnera*, qui est certainement la vraie leçon et qui aura paru incompatible avec une telle conjonction. De là sont résultées deux espèces de corrections en sens inverse : les uns (les alex.) ont retranché la conjonction, d'autant plus qu'elle ne dépendait d'aucun verbe ; et les autres, les Mnn. byz., ont changé l'indicatif (*φείσεται*) en conjonctif (*φείσῃται*). — L'indicatif avec *μήπως* donne à la menace un caractère de réalité plus accentué. C'est ici l'un de ces cas où la leçon gréco-latine paraît mériter la préférence sur les deux autres.

Les v. 22-24 tirent pour les croyants d'origine païenne l'application pratique de tout ce qui vient de leur être rappelé dans les v. 17-21.

**11.22 Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : la sévérité<sup>a</sup> envers ceux qui sont tombés, mais la bonté<sup>b</sup> envers toi, si tu persévères<sup>c</sup> dans cette bonté, puisque [autrement] tu seras aussi retranché.**

Les lecteurs venaient de contempler deux exemples, l'un de sévérité, l'autre de grâce ; le premier, en la personne des Juifs ; le second, en la leur

<sup>a</sup> N A B C lisent *αποτομία*, au lieu d'*αποτομιαν* dans T. R.

<sup>b</sup> A B C D lisent *χρηστοτης* au lieu de *χρηστοτητα*. — Les mêmes avec N lisent *θεου* (*de Dieu* après *χρηστοτης*).

<sup>c</sup> N B D : *επιμενης* au lieu d'*επιμεινης*.

propre. De là deux leçons à tirer que l'apôtre les supplie de ne pas négliger. En opposition à χρηστότης, *bonté*, de χρηστός (littéralement *maniabie*), l'apôtre emploie le terme énergique ἀποτομία (de ἀποτέμνω, *couper franc*, couper court) : une rigueur qui ne fléchit pas. L'absence d'article devant les deux substantifs est bien expliquée par Weiss : il ne s'agit pas des perfections divines en elles-mêmes, mais uniquement de leur application dans ce cas particulier. — Il faut sans doute lire dans la seconde phrase ces deux substantifs au nominatif avec les alex. ; car les copistes auront plutôt changé le nominatif en accusatif, que l'inverse. Dans ce cas on peut avec Weiss sous-entendre le verbe *est* (« la sévérité *est* pour ceux qui ») — mais cette construction est lourde — ou bien l'on fait de ces deux mots des nominatifs absolus ; cette forme est fréquente dans les appositions, quand on veut relever fortement l'idée du mot appositionnel. — En passant à l'application des deux modes d'agir divins qu'il vient de caractériser, l'apôtre commence par le second, afin de terminer par le premier, qui se rapporte directement à ses lecteurs. Le terme de *tomber* désigne non le retranchement des Juifs, qui rentrerait dans l'ἀποτομία, mais leur péché, leur incrédulité. La restriction menaçante : « Si tu persévères dans cette bonté, » fait entendre que la condition du maintien dans l'état de grâce est la même que celle en vertu de laquelle on y est entré : l'humble foi. Malheureux le fidèle pour qui la grâce n'est plus grâce au centième et au millième jour, comme au premier, plus même qu'au premier ! Le moindre sentiment d'élévation propre qui vient à s'emparer de lui à l'occasion de la grâce qu'il a reçue ou des fruits qu'elle a produits, détruit pour lui la grâce elle-même et la paralyse. Il ne lui reste plus dans cet état qu'une chose à attendre : être, lui aussi, retranché du tronc. — Le présent ἐπιμένης doit-il être préféré à l'aoriste ἐπιμείνης — Καὶ σύ, *toi aussi* ; toi aussi bien que les Juifs. Le futur passif ἐκκοπήσῃ, *tu seras retranché*, termine brusquement la phrase, semblable au coup de hache qui abattra cette branche hautaine. — Il n'est que trop clair, pour quiconque a des yeux pour voir, que notre chrétienté d'origine païenne arrive aujourd'hui dans sa majorité au point

prévu par saint Paul. Dans son orgueil elle foule aux pieds la notion même de cette grâce qui l'a faite ce qu'elle est. Elle marche donc à un jugement de réjection, semblable à celui d'Israël, mais qui n'aura pas pour l'adoucir une promesse comme celle dont est accompagnée la déchéance juive (v. 23). — Du reste, je ne pense pas, malgré ce que disent *Weiss* et *Luthardt*, qu'il y ait à tirer de ce passage aucune conclusion contre la doctrine d'un décret inconditionnel relatif aux individus ; car il s'agit ici de la chrétienté d'origine païenne en général, et non de tel ou tel de ses membres en particulier (voir *Hodge*).

Dans les v. 23 et 24 est appliquée l'idée de la *sévérité*, comme dans le précédent celle de la *bonté*. De même que la bonté dont les païens ont joui, peut par leur faute se transformer en sévérité, de même la sévérité avec laquelle ont été traités les Juifs, peut se transformer pour eux en miséricordieuse bonté, s'ils consentent à croire, comme ont cru jadis les païens. Par la fin du v. 24, l'apôtre revient à son sujet principal, l'avenir d'Israël.

**11.23 Et ceux-là, d'autre part, s'ils ne persévèrent pas dans l'incrédulité, seront entés ; car Dieu est puissant pour les enter de nouveau.**  
**24** Car si toi, tu as été coupé de l'olivier sauvage par nature et as été enté contre ta nature sur l'olivier franc, combien plutôt eux, qui sont branches par nature, seront-ils entés sur leur propre olivier ! » — Si la sévérité envers les Juifs est une menace pour les païens, il y a pour les Juifs un gage de miséricorde finale dans la grâce dont les païens ont été et sont les objets. Qu'ils cessent de persévérer dans leur incrédulité, et Dieu leur rendra leur place dans son règne.  $\Delta\acute{\epsilon}$ , *d'autre part*, comme 8.8. — *Dieu est puissant* : il y a comme une fine ironie dans cette manière de s'exprimer. « S'il a pu t'incorporer, toi, païen, lorsque tu as cru, il sera bien aussi assez puissant pour les réintégrer, eux Juifs, dès qu'ils croiront. » Et même il le fera plus certainement encore :  $\pi\acute{o}\sigma\omega\ \mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ , *combien plutôt !* non qu'une chose soit plus facile qu'une autre à la toute-puissance divine. Mais il s'agit ici de la prédisposition humaine. Il y a entre la nation juive et le règne de Dieu

une sorte d'affinité essentielle, d'harmonie préétablie, qui fait que, dès que l'obstacle sera enlevé, que l'incrédulité juive tombera, sa rentrée dans le règne de Dieu s'opérera en un clin d'œil comme par une sorte d'atavisme moral et par un retour, on peut presque dire naturel à la consécration originelle de la nation. Il en sera pour eux comme pour Paul lui-même. Le voile tombera et tout sera fait (2Cor.3.16). Il ne s'agit point ici du plus ou du moins de facilité d'amener à la foi un Juif ou un païen ; il s'agit de l'adoption du Juif devenu croyant (voir. *Weiss*). — Il est inutile de faire du οἱ un pronom relatif (οἷ), comme le veulent *Fritzsche* et *Hofmann*.

Jusqu'ici l'apôtre a montré la convenance morale de l'événement qu'il a en vue ; maintenant il l'annonce comme l'objet d'une révélation expresse. Verset 25-29 : Le mystère positivement révélé. Le v. 25 contient l'annonce du fait ; les v. 26 et 27 rappellent quelques prophéties qui s'y rapportent ; les v. 28 et 29 concluent quant à Israël en formulant les deux côtés de sa position.

**11.25 Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce mystère, afin que vous ne soyez pas sages à vos propres yeux<sup>a</sup> : c'est qu'un endurcissement a frappé partiellement Israël, jusqu'à ce que la plénitude des Gentils soit entrée ;**

La formule : « Je ne veux pas que vous ignoriez, » annonce une communication dont l'apôtre veut faire pressentir l'importance. L'allocution : *frères*, ne permet pas de douter que l'apôtre ne s'adresse ici à l'ensemble de l'église. Or, il est indubitable qu'aux v. 28 et 30 les lecteurs, auxquels il écrit en disant *vous*, sont d'origine païenne. Cette preuve d'une majorité païenne dans l'église de Rome nous paraît sans réplique. — Paul désigne du nom de mystère le fait qu'il va leur annoncer. Il ne veut point dire par là, comme on pourrait le croire d'après le sens qu'a pris ce terme dans la langue ecclésiastique, que ce fait présente quelque chose d'incompréhensible à la raison. Dans le N. T. ce mot désigne une vérité ou un fait qui ne

<sup>a</sup>Au lieu de παρ' εαυτοῖς, A B lisent εν εαυτοῖς ; F G : εαυτοῖς.

peut être connu de l'homme que par une communication d'en-haut, mais qui, après que cette révélation a eu lieu tombe dans le domaine de l'intelligence. Les deux notions de *mystère*, et de *révélation* sont corrélatives ; comp. Eph.3.3-6. L'apôtre tient donc directement d'en-haut la connaissance de l'événement qu'il va annoncer ; comp. 1Cor.15.51 et 1Thess.4.15. — Avant d'indiquer le fait, il explique le but de cette communication : « afin que vous ne soyez pas sages à vos propres yeux. » Il ne s'agit pas ici, comme au v. 19, de pensées orgueilleuses provenant de la préférence que Dieu semble avoir maintenant accordée aux païens. C'est la *propre* sagesse dont Paul écarte ici les inspirations. Les païens convertis dont se composait l'église de Rome, pouvaient se faire d'étranges systèmes sur l'avenir de ce peuple qui avait crucifié le Messie et sur son rejet. Paul tient à fixer leurs idées sur ce point important, pour ne pas laisser place dans leur esprit à de vaines et présomptueuses spéculations. Il emprunte ses expressions à Prov.3.7. Au lieu de παρ' ἑαυτοῖς, *par devers vous-mêmes*, deux alex. lisent ἐν ἑαυτοῖς, *au-dedans de vous-mêmes*. Il est possible que les copistes aient changé le ἐν primitif (*dans*) en παρὰ sous l'influence soit de 12.16, soit du texte des LXX. Le sens reste au fond le même.

Le contenu du *mystère* est exposé dans la fin de ce verset et dans les premiers mots du suivant : « Il y a eu *endurcissement*. » Ce mot est pris dans le sens actif, comme désignant une œuvre divine ; comp. v. 7. Mais Paul ajoute : *partiellement*, ἄπὸ. Ce terme est expliqué par tout le passage v. 1-10, particulièrement par l'expression *le reste*, v. 7 ; comp. aussi le *quelques-uns* du v. 17. Ce jugement, n'a pas frappé la *totalité* d'Israël, mais une partie du peuple seulement ; c'est également là le sens auquel conduit l'antithèse du : *tout Israël*, v. 26. Calvin a donc rapporté à tort cette restriction au *degré* de l'endurcissement (*quodammodo*), qui aurait encore laissé place à des bénédictions partielles, et Hofmann, d'une manière plus forcée encore, au *temps restreint* qu'il doit durer. Paul aurait exprimé cette dernière idée d'une manière moins équivoque. Le *jusqu'à ce que* qui suit ne prouve



rien pour ce sens temporel. Car Paul veut dire que ce jugement lui-même, qui a frappé une partie de la nation, aura un terme : Dieu attend pour le faire cesser que la totalité des nations païennes ait fait son entrée dans le règne de Dieu. Israël aurait dû être l'instrument de Dieu pour introduire tous les autres peuples dans l'Eglise du Messie ; pour son châtement c'est l'inverse qui a lieu, ainsi que l'avait annoncé Jésus : « Les premiers seront les derniers. » Il est presque incroyable que nos réformateurs aient pu se roidir, comme ils l'ont fait, contre une pensée si clairement exprimée. Mais ils se sont, montrés en général assez indifférents à l'égard des points d'eschatologie, et ils redoutaient particulièrement tout ce qui paraissait favoriser l'attente du règne de mille ans dont on avait tant abusé de leur temps. Calvin a donné à la conjonction ἄχρις οὗ, *jusqu'à ce que*, le sens impossible d'*afin que (ut)* ; ce qui ramenait l'idée de ce verset à celle des versets 11 et 12. Plusieurs (Calov et d'autres) ont donné à cette conjonction le sens de *aussi longtemps que*, afin d'obtenir cette idée : que, *tant* que dure le temps de l'entrée des Gentils dans l'Eglise, un certain nombre de Juifs continuent à se convertir, d'où il résulte qu'à la fin la totalité du peuple de Dieu, Juifs et païens (*tout Israël*, v. 26), sera constituée. Cette explication n'est qu'un expédient pour se débarrasser de l'idée de la conversion finale du peuple juif. Elle est naturellement insoutenable. D'abord au point de vue grammatical, car la conjonction ἄχρις οὗ ne pourrait signifier *aussi longtemps que*, que si le verbe était au présent indicatif. Avec le verbe à l'aoriste conjonctif le seul sens possible est : « *jusqu'à ce que soit entrée.* » Puis au point de vue du contexte ; car le mot *Israël* n'a ici qu'un sens possible, le sens propre, tout ce chapitre traitant de l'avenir de la *nation* Israélite. Enfin au point de vue du simple bon sens ; puisque l'apôtre ne pourrait annoncer comme un mystère divinement révélé le fait tout simple que, aussi longtemps que la prédication retentira aux oreilles des Gentils, jusqu'à la fin, il y aura toujours quelques individus juifs qui se convertiront encore. Comp. Hodge. — L'expression : *la plénitude des Gentils*, désigne la totalité des nations païennes entrant successivement dans l'Eglise par

la prédication évangélique. C'est toute cette époque de la conversion du monde païen que Jésus désigne, Luc.21.24, par l'expression remarquable καιροὶ ἐθνῶν, *les temps des Gentils*, qu'il oppose tacitement à l'époque théocratique, *le temps des Juifs* (19.42,44). Jésus ajoute, absolument dans le même sens que Paul, « que Jérusalem sera foulée jusqu'à ce que ces temps des Gentils soient accomplis ; » ce qui signifie évidemment qu'après ces temps écoulés Jérusalem sera affranchie et relevée. Dans ce discours de Jésus, tel que le rapportent Matthieu (Matth.24.14) et Marc (Marc.13.10), il est dit : « L'Évangile du royaume sera prêché aux Gentils sur toute la terre ; et alors viendra la fin. » Dans cette fin est compris le salut du peuple juif (Matth. v. 31). — Olsh. et Phil. entendent par πλήρωμα non la totalité des peuples païens, mais le supplément de païens nécessaire pour combler dans le règne de Dieu la lacune produite par l'exclusion des Juifs. Mais cette idée irait directement à l'encontre du contexte ; car elle écarte précisément celle de la conversion des Juifs, dont la place dans le règne de Dieu serait remplie par les païens convertis. D'ailleurs le τῶν devant ἐθνῶν ne permet de penser qu'à la totalité des peuples païens.

**11.26 et ainsi tout Israël sera sauvé ; selon qu'il est écrit : Le libérateur viendra de Sion<sup>a</sup>, il enlèvera de Jacob les impiétés,**

Verset 26<sup>a</sup>. Καὶ οὕτως, *et ainsi* ; non : « et alors. » Dans la 1<sup>éd.</sup>, je pensais que le *ainsi* devait signifier : par le moyen de cette entrée des païens dans l'Eglise. Ce serait déjà l'idée développée au v. 31. Cependant, comme l'observe Weiss, cette idée n'est encore indiquée ici par rien ; et il vaut mieux entendre ce *ainsi* dans le sens de : « cette condition une fois remplie. » — Πᾶς Ἰσραήλ, *tout Israël*, signifie évidemment *Israël tout entier*, lors même que l'expression correcte pour exprimer cette idée semblerait être plutôt : Ἰσραήλ ὅλος. Mais le terme πᾶς désigne ici, comme souvent, chaque individu dont se compose la totalité (comp. 2Chron.12.1 : πᾶς Ἰσραήλ μετ' αὐτοῦ, *tout Israël était avec lui*) ; Act.2.36 ; Eph.2.21. Bengel et Olshausen, prenant Israël au

<sup>a</sup>T. R. lit ici και avec E L Syr.

sens spirituel, rapportent ce terme uniquement à la portion *élue* du peuple ; d'après *Otto, Kliefoth*<sup>a</sup> (voir Calov, v. 25), ce mot désignerait, tous les individus israélites qui se convertissent successivement depuis les temps apostoliques jusqu'à la Parousie. Mais le terme σωθήσεται, *sera sauvé*, ne serait dans ce cas qu'une pure tautologie, tandis qu'il indique évidemment un événement saillant, tel que celui que faisait attendre le terme de *mystère* par lequel l'apôtre l'avait désigné en commençant.

Il est complètement inutile, malgré toutes les tergiversations des réformateurs et d'un grand nombre de théologiens, de se refuser à trouver ici l'idée de la conversion nationale d'Israël à la fin des temps. Il va sans dire que l'apôtre ne veut point par là supprimer la liberté individuelle chez les Israélites qui vivront à cette époque. Il parle d'un mouvement collectif qui s'emparera de *la nation en général* et qui l'amènera, comme telle, aux pieds de son Messie. La résistance individuelle reste possible. Comparez le tableau admirable de ce moment, dans le prophète Zacharie (*Zach.12.11-14*). Deux paroles prophétiques sont, alléguées, comme contenant déjà la révélation de ce mystère.

**11.27 c'est ici l'alliance que je leur donnerai quand j'ôterai leurs péchés.**

Versets 26<sup>b</sup> et 27. Deux passages sont combinés dans cette citation, comme cela a déjà eu lieu si souvent ; ce sont *Esaïe.59.20* et *Esaïe.27.9*. Jusqu'au mot *quand*, tout appartient au premier passage ; avec cette conjonction commence le second. Tous deux dans *Esaïe* se rapportent aux *derniers temps* et ont, par conséquent, une portée messianique. Paul cite d'après les LXX, avec cette différence qu'au lieu de ἐκ Σιών, *de Sion*, ceux-ci lisent : ἔνεκεν Σιών, « en faveur de Sion. » La forme des LXX eût aussi bien convenu au but de l'apôtre que celle qu'il emploie lui-même. Pourquoi donc ce changement ? Peut-être la préposition ἔνεκεν, *en faveur de*, était-elle abrégée dans certains Mss. des LXX, de manière à être aisément confon-

---

<sup>a</sup>*Philippi* me semble à la fois admettre et repousser cette explication.

due avec ἐχ, *de*. Ou peut-être l'apôtre pensait-il à quelque autre passage, tel que Ps.110.2, où le Messie est représenté partant *de Sion* pour établir son règne. Mais ce qui est singulier, c'est que ni l'une ni l'autre forme ne répondent exactement au texte hébreu, qui dit : « viendra à Sion (*letsion*) et vers ceux qui se convertissent de leurs péchés en Jacob. » Il est probable qu'au lieu de *leschavé* (« ceux qui se convertissent »), les LXX ont lu *leschov* (*pour détourner*); et ils ont rendu cet infinitif de but par le futur : *il détournera*. De là la forme de notre citation. Quoi qu'il en soit, le sens est que celui qui délivrera Sion de sa longue oppression, le fera en enlevant l'iniquité du *peuple entier*. Telle est en effet la portée du terme Ἰακώβ, *Jacob*, qui désigne collectivement toute la nation. C'est donc sur cette seconde proposition du v. 26 que repose le poids de la citation. Quant à la première proposition, il est naturel de penser à l'action exercée par le Seigneur dans sa première venue en Sion.

Verset 27. La première proposition de ce verset appartient encore au premier des deux passages cités; mais, chose singulière, elle est presque identique à la phrase par laquelle commence dans Esaïe la seconde parole employée ici (Es.27.9) : « Et voici la bénédiction que je mettrai sur eux lorsque....

fg C'est ce qui a sans doute donné lieu à la combinaison de ces deux passages dans notre citation. Le sens est : « En ceci consiste l'alliance [nouvelle; comp. Jér.31.33] que je ferai alors avec eux (émanant de moi, de ma grâce, παρ' ἐμοῦ); c'est que j'enlèverai [pour toujours] leurs péchés. » Le pronom αὐτῶν, *leur*, se rapporte aux individus, tandis que le nom de *Jacob* désignait l'ensemble du peuple.

Dans les deux versets suivants l'apôtre tire de ce qui précède la conclusion relative à la position actuelle d'Israël : au v. 28 il résume dans une antithèse frappante le vrai jugement que les païens doivent porter sur cette position mixte en quelque sorte, et au v. 29 il justifie par un principe du gouvernement divin la formule qu'il vient de donner.

**11.28 Par rapport à l'Évangile ils sont, il est vrai, ennemis à cause de vous ; mais par rapport à l'élection ils sont aimés à cause des pères ; 29 car les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables.**

En somme, Israël se trouve dans une double situation par rapport à Dieu : il est à la fois ennemi et aimé. Mais le second caractère finira par l'emporter sur le premier. Les mots : *par rapport à l'Évangile*, sont expliqués par le : *à cause de vous*, qui en est comme l'épexégèse : à cause de vous, païens, qui deviez, par la foi à l'Évangile, être introduits dans le règne de Dieu, et qui n'auriez pu l'être si Israël avec son esprit légal et orgueilleux en fût devenu le représentant et le messager. Il a donc fallu la rupture momentanée de ce peuple avec Dieu au sujet de l'Évangile, pour que votre admission fût possible ; voir v. 7, 11 et 15. Comment Weiss peut-il envisager cette idée comme *eingetragen* ? — Il va sans dire que le terme ἐχθρός, *ennemi*, ne peut signifier ni ennemi de Paul (*Théod., Luther, etc.*), ni ennemi de l'Évangile (*Chrys.*) ou des croyants (*Olsh.*). Le ἀγαπητοί, *aimés*, montre clairement qu'il s'agit de la relation entre Israël et Dieu. Cette antithèse prouve également qu'il faut attribuer l'hostilité dont parle Paul, non aux Juifs à l'égard de Dieu, mais à Dieu à l'égard des Juifs ; comp. v. 10. Il faut naturellement éloigner de ce sentiment divin d'inimitié tout alliage de ressentiment personnel ou d'esprit de vengeance. Dieu hait le pécheur dans le sens où le pécheur réveillé se hait lui-même, ou hait « *sa vie propre* (Luc.14.26). Cette haine est le sentiment de répulsion qu'éprouve la sainteté pour le mal d'abord, puis pour celui qui se livre au mal, dans la mesure où il s'identifie lui-même avec le mal. En chaque Juif persistant dans les dispositions qui ont contribué à lui faire repousser l'Évangile, il y a donc un objet, de la haine divine, mais il y a en même temps, en raison d'un autre fait, un objet de l'amour divin. Cet autre fait est l'élection de ce peuple comme peuple du salut, en la personne de ses pères, les patriarches. Si l'on demande comment ces deux sentiments opposés peuvent coexister dans le cœur de Dieu, il faut remarquer qu'il en est de même au fond à l'égard de

chaque homme. Dans chaque homme déchu coexistent un être que Dieu hait et un être qu'il aime, l'homme rebelle et l'homme créé à son image et pour lequel son Fils est mort. Puis il faut considérer que cette dualité de sentiments n'est que transitoire et doit aboutir finalement soit à la colère absolue, soit à l'amour parfait ; car tout homme doit arriver au terme absolument bon ou absolument mauvais de son développement moral, et alors le sentiment divin sera simplifié (voir à 5.9-10). — Les mots : *par rapport à l'élection*, ne doivent pas être rapportés, comme le veut Meyer, au *reste élu*, comme si Paul voulait dire que c'est en raison de cette élite indestructible que Dieu aime toujours Israël. La notion d'élection est clairement déterminée par l'épexégèse : *à cause des pères*. L'amour dont Dieu a aimé les pères demeure sur leurs descendants « jusqu'en mille générations » (Ex.20.6). Que les cœurs des fils se retournent seulement vers les pères, c'est-à-dire qu'ils reviennent aux sentiments des pères (Mal.4.6; Luc.1.17), et la bénédiction, comprimée en quelque sorte par leur disposition mauvaise, se répandra de nouveau sur eux.

Verset 29. Ce verset justifie l'assurance de salut exprimée en faveur d'Israël dans la seconde proposition du v. 28. Les *dons de Dieu* pourraient désigner les faveurs divines en général ; mais peut-être est-il plus conforme au contexte, qui se rapporte tout entier à la destination d'Israël, de donner à ce terme le sens spécial qu'il a ordinairement dans les épîtres de saint Paul. Il y désigne les aptitudes morales et intellectuelles dont Dieu dote un homme en vue de la tâche qui lui est confiée. Et qui peut méconnaître que le peuple d'Israël ne soit en effet doué de qualités uniques pour sa mission de peuple du salut ? Les Grecs, les Romains, les Phéniciens ont eu leurs dons spéciaux dans les différents domaines de la science et des arts, du droit et de la politique, de l'industrie et du commerce. Israël, sans être dépourvu des qualités qui se rapportent à ces sphères d'activité terrestre, a reçu un don supérieur, l'organe pour le divin et l'intuition de la sainteté. — La *vocation de Dieu* est, d'un côté, la cause, de l'autre, l'effet de

ces dons. C'est parce que Dieu a appelé ce peuple dans son conseil éternel, qu'il les lui a confiés ; et c'est parce qu'il l'a rempli de ces dons, que dans le cours des temps ce peuple doit accomplir sa mission salutaire à l'égard du monde, lors même que par sa faute il s'est momentanément privé de cette auguste prérogative. Sa destination reste irrévocable ; et par un excès de la miséricorde divine (v. 20) elle se réalisera pour lui à l'époque annoncée par l'apôtre, lorsqu'après avoir obtenu lui-même le salut il fera enfin déborder la vie d'en-haut au sein de la chrétienté païenne (v. 12, 15). — Le génitif θεοῦ, *de Dieu*, a un sens argumentatif. — Ce caractère *irrévocable* de la destination d'Israël n'a rien de contraire à la liberté des individus ; aucune contrainte ne sera exercée. Dieu laissera se succéder les générations incrédules aussi longtemps qu'il le faudra, jusqu'à ce que vienne celle qui enfin ouvrira les yeux et se retournera librement vers lui. Et même alors il ne s'agira que d'un mouvement, national et collectif auquel pourront se soustraire ceux qui refuseront décidément de s'y associer. Seulement il est impossible que la préconnaissance divine à l'égard d'Israël comme peuple (« le peuple que Dieu a préconnu, » v. 2) ne finisse pas par se réaliser dans l'histoire.

Rien dans ce passage n'a trait à un rétablissement *temporel* de la nation juive, ou à une monarchie israélite dont le siège se trouverait en Palestine. L'apôtre ne parle que d'un relèvement spirituel par le moyen d'un pardon général et des grâces qui en découleront. Une restauration nationale de nature politique se rattacherait-elle à cette conversion générale du peuple ? La pré-céderait-elle ou la suivrait-elle ? Le principe de la reconstitution des races, qui a produit de nos jours l'unité italienne, l'unité allemande et pousse à l'unité slave, n'amènerait-il point aussi l'unité israélite ? Ces questions n'appartiennent pas à l'exégèse, qui se borne à constater ces deux choses : 1<sup>o</sup> que, d'après la révélation apostolique, Israël en masse se convertira ; 2<sup>o</sup> que cet événement sera le signal d'une commotion spiri-

tuelle bienfaisante au sein de la chrétienté d'origine païenne.

Versets 30 à 32 : La vue d'ensemble.

Le thème de ce chapitre est proprement épuisé ; après avoir éclairé ses lecteurs sur le problème de la réjection partielle et temporaire d'Israël, d'abord au point de vue du droit de Dieu (ch. 9), puis au point de vue du péché qui a motivé cette dispensation (ch. 10), l'apôtre vient de montrer les résultats bienfaisants de cette dispensation inattendue. Il ne lui reste plus qu'à faire rentrer ce qu'il vient de dire relativement au passé et à l'avenir du peuple élu dans une vue générale du plan de Dieu quant à la marche religieuse de l'humanité. C'est ce qu'il fait dans le passage final (v. 30-32), dont le sens est que Dieu, après avoir sauvé les païens par la réjection des Juifs (v. 30), sauvera les Juifs par le salut des païens (v. 31), et qu'ainsi le salut de l'ensemble de la famille humaine, tombée tout entière en Adam, sera le terme glorieux des voies et des jugements divins (v. 32).

**11.30 Car de même qu'autrefois vous aussi<sup>a</sup> avez désobéi à Dieu, mais que maintenant vous avez obtenu miséricorde par la désobéissance de ceux-ci, 31 ainsi eux aussi<sup>b</sup> ont désobéi maintenant, afin que par la miséricorde qui vous est faite ils obtiennent, eux aussi<sup>c</sup>, miséricorde.**

*Car* ; en effet ces dispensations spéciales sont mises dans leur plein jour par la vue du plan divin contemplé dans son ensemble. Le cours de l'histoire religieuse du monde a été déterminé par l'antagonisme créé au sein de l'humanité par la vocation d'Abraham entre un peuple destiné de Dieu à recevoir ses révélations et les autres peuples qui ont été livrés à eux-mêmes. C'est dès cet instant. (Gen.12) que commencent à se dessiner ces deux courbes immenses qui, après avoir traversé les siècles anciens en sens opposés, se sont croisées à l'avènement du christianisme pour se prolonger dès ce moment en directions inverses, et qui doivent finir par se réunir

<sup>a</sup> T. R. lit και (*aussi*) après γαρ (*car*) avec L Mnn. Syr. ; les autres l'omettent.

<sup>b</sup> D F G lisent και αυτοι au lieu de και ουτοι.

<sup>c</sup> B D lisent de nouveau νυν (*maintenant*) devant ελεηθωσιν.



et se confondre au terme de l'histoire, donnant ainsi à celle-ci comme la figure d'un immense caducée.

Les païens ont eu les premiers leur temps de désobéissance. Le mot *autrefois* reporte le lecteur au contenu du chapitre premier, à ces temps d'idolâtrie où les Gentils étouffaient volontairement la lumière de la révélation naturelle, pour s'abandonner plus librement à leurs penchants mauvais. Cette époque de désobéissance est ce que l'apôtre appelle à Athènes, [Act.17.30](#), du nom moins sévère de « temps d'ignorance. »— Peuls-êtr faut-il lire avec le T. R. *καί, aussi*, après *car*. Ce petit mot pouvait facilement être omis ; il rappelle dès l'abord aux païens qu'eux *aussi*, comme les Juifs, ont eu leur temps de rébellion. — Ce temps de désobéissance a maintenant pris fin ; les païens ont trouvé grâce. Mais à quel prix ? Au moyen de la désobéissance des Juifs. Nous l'avons vu en effet : il a fallu que Dieu fit le sacrifice momentané de son peuple élu, pour dégager l'Évangile des formes légales dans lesquelles celui-ci voulait le tenir enfermé. Voilà pourquoi Israël a dû être livré à l'incrédulité à l'égard de son Messie ; de là son rejet qui a ouvert le monde à l'Évangile. *Weiss* ne veut pas entendre parler d'un tel but. Mais alors à quoi bon le décret et l'acte divin de l'endurcissement des Juifs ? *Weiss* répond que, si Israël avait accepté l'Évangile, le salut lui aurait été accordé par un effet de la fidélité de Dieu, non de sa miséricorde, tandis que, une fois devenus semblables aux païens par leur incrédulité, leur réintégration sera due à *la même miséricorde* que le salut des païens. Ce serait dire que l'incrédulité des Juifs a été pour Dieu un moyen de glorifier sa miséricorde. Il les aurait endurcis afin de faire éclater non seulement sa fidélité à accomplir ses promesses, mais aussi sa grâce ! Paul subtiliserait-il donc de la sorte ?

Verset 31. Une dispensation analogue doit un jour s'accomplir envers les Juifs par le moyen des païens : le mot *νῦν, maintenant*, oppose la période actuelle (depuis la venue de Christ) au temps écoulé avant cette venue. Ce sont maintenant les Juifs qui ont leur temps de désobéissance,

tandis que les païens jouissent du soleil de la grâce. Et cela dans quel but ? Afin que par la grâce qui est maintenant accordée à ceux-ci, grâce soit aussi un jour accordée à ceux-là. Seulement cette fois ce ne sera plus la désobéissance des uns qui produira la conversion des autres ; ce sera au contraire le salut des uns qui amènera celui des autres. Ainsi plus de nouvelle dissonance ! L'histoire du règne de Dieu aboutira à l'harmonie finale. Les païens étaient dehors quand Israël fut appelé à entrer. Puis Israël dut sortir afin que les Gentils pussent entrer. Mais les Gentils ne sortiront pas de nouveau pour faire place aux Juifs ; ce sont eux au contraire qui du dedans ouvriront la porte à Israël. De là le ὡσπερ, *de même que*, et le οὕτως καί, *ainsi aussi*, qui lient les v. 30 et 31. Plusieurs ont rapporté le régime τῷ ὑμετέρων ἐλέει (littéralement *à* ou *par votre miséricorde*) au verbe ἠπειθήσαν, *n'ont pas obéi*, dans ce sens qu'ils n'ont pas voulu croire à cette grâce qui vous était faite (*Luther*), ou bien qu'ils ont été incrédules (à l'Évangile) parce que vous avez été graciés (*Calv., Beck*), ou qu'ils n'ont pas cru afin que vous pussiez croire et obtenir miséricorde (*Volk.*). Dans tous ces sens le parallélisme frappant et intentionnel des deux v. 30 et 31 est méconnu. Le régime τῷ ὑμετέρω ἐλέει (par la miséricorde qui vous a été faite) dépend certainement du verbe suivant ἐλεηθῶσι, qu'ils *obtiennent miséricorde*. Ce régime a été placé avant la conjonction ἵνα, *afin que*, pour le mettre fortement en relief, car ce sont ces mots qui renferment l'idée essentielle du verset ; comp. les inversions semblables 12.3 ; 1Cor.3.5 ; 9.15, etc. Mais, pour bien comprendre la pensée de l'apôtre, il faut se garder d'entendre ce régime τῷ ὑμετέρω ἐλέει, *par votre miséricorde*, dans le sens de *Tholuck* et de *Weiss* : « par une miséricorde semblable à celle dont vous avez été l'objet » ; idée que Paul eût exprimée beaucoup plus simplement et clairement. Le vrai sens de ces mots est : « par l'effet de la miséricorde même dont vous avez été l'objet. » C'est l'idée du v. 11 : le salut accordé aux Gentils finissant par exciter les Juifs à jalousie et par leur ouvrir les yeux, de sorte qu'ils reconnaissent et embrassent enfin comme leur Messie promis ce Jésus qui a converti le monde à l'Éternel (voir ⇒).

**11.32 Car Dieu les a tous<sup>a</sup> enfermés dans la désobéissance, afin qu'il fasse miséricorde à tous.**

C'est ici comme le point final apposé à tout ce qui précède ; ce dernier mot rend compte de tout le plan de Dieu, dont les phases principales viennent d'être esquissées (*car*). — Le terme συγχλείειν, *enfermer ensemble*, s'applique à une pluralité d'individus que l'on enferme de telle sorte qu'il ne leur reste qu'une seule issue par où ils sont tous forcés de passer. La préposition σύν, *avec*, qui entre dans la composition du verbe, décrit l'enveloppement comme ayant lieu de tous les côtés à la fois. Quelques interprètes ont pensé qu'il fallait donner à ce verbe un sens simplement *déclaratif*, comme Gal.3.22, où il est dit : « L'Écriture a enfermé toutes choses sous le péché. » Mais dans notre passage l'action n'est pas attribuée à un sujet impersonnel comme l'Écriture ; le sujet, c'est Dieu lui-même ; ce sont ses dispensations dans le cours de l'histoire qui sont expliquées. Le verbe ne peut donc se rapporter qu'à un acte *réel*, en vertu duquel les deux portions de l'humanité dont il vient d'être parlé, après avoir eu chacune à part leur temps de désobéissance, jouissent ensemble d'une commune économie de salut. Les actes sévères par lesquels Dieu amènera ce résultat magnifique, nous les connaissons par tout ce qui précède ; ce sont les deux jugements que Paul a expressément mentionnés dans le cours de cette lettre : les païens, qui avaient étouffé les lumières de la révélation naturelle, livrés à la puissance de leurs convoitises toujours croissantes (le παρέδωκεν de 1.24,26,28) ; les Juifs, dont l'orgueil s'était nourri des grâces mêmes qu'ils avaient reçues, livrés à un aveuglement par lequel ils ont été séparés de leur Dieu pour un temps (le ἐπωρώθησαν du v. 7, comp. 9.18). C'est ainsi qu'à travers la phase de révolte par laquelle chaque partie de l'humanité a manifesté à son tour l'universalité du péché humain, les uns et les autres arrivent enfin au port du salut. Le théologien *Nielsen* dit dans sa courte et spirituelle explication de l'épître aux Romains : « La nature pé-

---

<sup>a</sup>D F G It. Ir. lisent πάντα ου τα πάντα (*toutes choses*) au lieu de τους πάντας (*tous*).

cheresse existait déjà chez tous ; mais afin que le sentiment en fût réveillé à salut chez les individus, ce péché latent dut être manifesté historiquement dans le sort des peuples en grand. » Rappelons, cependant, pour ne pas dépasser, comme le fait cet interprète, la pensée de Paul, que ce péché humain latent s'était manifesté activement et librement chez les uns et chez les autres avant de prendre la forme d'une dispensation passive, celle d'un jugement subi de la part de Dieu. La leçon πάντα ou τὰ πάντα, toutes choses, au lieu de τοὺς πάντας, sort entièrement du contexte ; elle est d'ailleurs peu appuyée. — L'article τοὺς, les, ne permet pas d'appliquer ce pronom tous aux individus humains (Meyer) ou à la totalité des élus (Olsh.). L'article défini fait penser uniquement à ces deux fractions déterminées de l'humanité qui ont été opposées l'une à l'autre dans tout ce chapitre et que Paul réunit maintenant dans le terme : ces tous ; non que, comme le veut Weiss, il faille restreindre le sens de ce tous aux païens chrétiens (les ὑμεῖς, vous, du v. 30) et aux Juifs non chrétiens (les αὐτοί, eux, du v. 31). Paul parle ici des païens en général, comme tels, et non comme actuellement convertis ou non convertis ; et de même, en parlant des Juifs, il a en vue ce peuple comme tel et caractérise son rôle historique en l'envisageant dans son ensemble. Le tous désigne donc ces deux moitiés de l'humanité, inégales en nombre, mais qui, par le contraste même de leur position religieuse, la représentent en réalité tout entière. Cette fois-ci ce ne sera plus l'une des deux moitiés sans l'autre qui jouira du salut ; mais, après qu'elles se sont succédé précédemment l'une à l'autre dans la désobéissance et dans la grâce, elles seront réunies dans la vie.

Le ἵνα, afin que, pourrait se rendre ainsi : « Si Dieu les a tous enfermés, c'est afin de... En les enfermant tous dans cette prison de la désobéissance, il les a tous conduits à cette issue bienheureuse, celle d'un salut dû à sa propre miséricorde. Comme le dit encore Nielsen : « L'impartialité divine, après avoir été temporairement voilée par deux particularismes opposés, éclate dans l'universalisme final qui embrasse dans un salut commun tous

ceux que ces grands jugements ont successivement humiliés et abattus. » Il n'y a donc aucune conséquence à tirer de ce passage en faveur d'un salut final universel (*de Wette, Farrar* et beaucoup d'autres) ou d'un système déterministe en vertu duquel la liberté humaine ne serait aux yeux de l'apôtre qu'une forme de l'action divine elle-même. Saint Paul ne parle point ici de l'avenir éternel des individus ; et aussi n'est-il question ni de la résurrection des morts, ni du jugement dernier où doit se décider le sort final de chacun. Il s'agit uniquement de l'histoire du règne de Dieu au sein de l'humanité terrestre. Le salut finira par embrasser la totalité des peuples vivant ici-bas ; et ce résultat magnifique apparaîtra alors comme le but des dispensations humiliantes par lesquelles Dieu aura fait passer successivement les deux moitiés de l'humanité. On ne peut pas même appliquer ce qui est dit ici à tous les individus dont se composera à ce moment l'humanité terrestre. La liberté individuelle demeure dans l'économie finale comme dans les époques préparatoires. Le terme ἵνα ἐλεήσῃ dont se sert l'apôtre : « afin qu'il fasse miséricorde, » désigne bien l'intention divine, mais n'implique pas l'acceptation forcée de la part de tous les individus ; voir *Luthardt*, à ce verset. Quant au déterminisme, il fait de ces deux jugements : *livrer, endurcir*, des dispensations divines primaires et inconditionnelles, tandis que l'apôtre les présente comme des châtiments mérités, des dispensations secondaires.

L'apôtre avait commencé ce vaste exposé du salut par le fait de la condamnation universelle (ch. 1 à 3) ; il l'a terminé par celui de la miséricorde universelle. Que lui resterait-il, après cela, sinon à entonner l'hymne de l'adoration et de la louange ? C'est ce qu'il fait dans les v. 33 à 36.

Le cri d'adoration : v. 33-36.

**11.33 O profondeur de richesse et de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies insondables !**

Semblable au voyageur enfin parvenu au terme d'une ascension alpestre, l'apôtre se retourne et contemple. Des abîmes sont à ses pieds; mais des flots de lumière les éclairent; et tout autour s'étend un horizon immense qu'il domine de son regard. Le plan de Dieu dans le gouvernement de l'humanité est comme étalé devant lui, et il exprime les sentiments d'admiration et de reconnaissance dont cette vue remplit son cœur. — Le mot βάθος, *profondeur*, s'applique précisément à cet abîme dans lequel son regard vient de plonger. Le génitif πλούτου, *de richesse*, par lequel est déterminé le mot *profondeur*, est envisagé par la plupart des interprètes (*Phil., Weiss, Luth.*) comme un premier complément de βάθος, *profondeur*, coordonné aux deux substantifs suivants : *de sagesse* et *de connaissance*. Il faudrait admettre dans ce cas que ce complément abstrait : *richesse*, s'applique à un attribut divin spécial qui n'est pas nommé et qui ne pourrait être que la miséricorde; comp. 10.12; Eph.2.4, etc. Les deux χάρι, *et... et*, qui suivent, offriraient l'exemple d'une construction comme celle de Luc.5.17. Et l'on pourrait rapprocher ces trois compléments : *richesse, sagesse, connaissance*, des trois questions qui suivent, v. 34 et 35, puisque la première se rapporte plutôt à la connaissance, la seconde à la sagesse et la troisième à la grâce. Mais, si cette dernière relation existait réellement dans la pensée de l'apôtre, pourquoi les questions seraient-elles rangées dans un ordre opposé à celui des trois termes qui y correspondraient dans notre verset? Puis la notion de *miséricorde* est trop hétérogène à celles de *sagesse* et de *connaissance* pour que la première pût ainsi être coordonnée aux deux autres. Enfin le terme abstrait *richesse* n'aurait pu manquer d'être précisé par le complément ἐλέους ou χάριτος; (*miséricorde, grâce*). L'apôtre ne craint pas ces accumulations de génitifs (2.5 et Eph.1.19). Il me paraît donc plutôt que le mot *richesse* est un simple complément qualificatif du terme *profondeur* : un abîme infiniment riche, c'est-à-dire qui, au lieu d'être un vide immense, se présente à l'esprit comme renfermant un contenu inépuisable. *Calvin* a bien saisi ce sens : « C'est pourquoi je ne doute pas que l'apôtre n'exalte les *profondes richesses* de sagesse et de connaissance

qui sont en Dieu. » — C'est un abîme plein non d'obscurité, mais de lumière. On allègue contre ce sens le fait que les deux termes de *sagesse* et de *connaissance* ont une signification trop semblable pour comporter la particule *καί, καί, et... et*, qui les oppose. Cette objection n'est pas fondée. L'idée de la *connaissance* divine, comme telle, a joué un rôle important dans toute la tractation précédente. C'est en vertu de cet attribut que Dieu possède à l'avance l'intuition des actes libres des créatures et du rôle qu'elles seront aptes à jouer ; comp. ce qui a été dit 8.28-29 des *préconnus* ; 9.12, d'Isaac et de Jacob et 9.17, de Pharaon. C'est en vertu de cette préconnaissance qu'il a pu révéler à l'avance ses dispensations futures dans les nombreuses prophéties qui ont été rappelées dans ces chapitres. La *sagesse* a un rôle tout différent. C'est par elle que Dieu a conçu à l'avance le *but* le plus excellent en faveur de l'humanité et qu'au moyen de la connaissance dont nous parlions, il a d'avance transformé en moyens les entraves que le péché apporterait à l'exécution de ses plans. Si l'on y réfléchit sérieusement, on comprendra donc que la différence marquée établie par Paul entre ces deux perfections divines n'est rien moins qu'oiseuse et qu'elle renferme en réalité la sauvegarde de la liberté humaine. Car si la préconnaissance de Dieu se confondait, avec les décrets de sa sagesse, tout dans l'univers ne serait que l'œuvre directe de la volonté divine, et les hommes, comme les autres créatures, ne seraient plus que des instruments aveugles entre ses mains. C'est la prescience qui permet à Dieu de laisser une si grande marge, à la liberté humaine dans la marche de l'histoire, sans que pourtant l'être libre échappe de ses mains et que l'histoire dévie du but qu'il lui a assigné. C'est là aussi ce qui nous explique pourquoi l'apôtre a placé ici *la sagesse* avant *la connaissance*. Les décrets de celle-là ont fixé le but et la marche ; la toute-science a fourni le moyen de déterminer le rôle des instruments d'exécution.

Paul fait admirer la manifestation de ces deux attributs divins dans deux ordres de faits qui réunis constituent tout le gouvernement du monde :

les *jugements*, κρίματα et les *voies*, ὁδοί. On généralise parfois le sens du premier de ces termes en lui faisant signifier : *décrets*. Mais ce mot a un caractère judiciaire qu'on ne doit pas lui ôter, surtout dans la conclusion d'un passage dans lequel nous avons vu les jugements de Dieu frapper successivement toutes les portions de l'humanité. Les *voies* ne désignent pas au fond des faits différents des *jugements* ; mais ce terme présente ces faits sous leur jour favorable, comme acheminements positifs vers le but final. Dans le terme de *jugements* se révèle le *parce que* de ces faits ; dans celui de *voies*, leur *afin que*. L'on peut ainsi comprendre la double relation des événements de l'histoire d'un côté avec la *connaissance*, de l'autre avec la *sagesse* de Dieu. Par sa connaissance, Dieu prévoyant les décisions libres de l'homme, décrète les *jugements* ; par sa sagesse ces jugements deviennent les *voies* qu'il fait tourner à la réalisation de son plan ; comp. pour ces deux termes Es.40.14. — Ces deux ordres de faits sont caractérisés par les épithètes les plus extraordinaires que puisse offrir la plus souple des langues : ἀνεξερεύνητος, *ce qui ne peut se scruter jusqu'au fond* ; ἀνεξιχνίαστος, *ce dont on ne peut poursuivre jusqu'au bout les traces*. La première de ces épithètes se rapporte à la cause efficiente des faits, dont l'esprit cherche à se rapprocher, mais dont il n'atteint pas le fond ; la seconde à l'infinie multiplicité de ramifications et de détails dans l'exécution, que l'intelligence ne saurait poursuivre jusqu'au bout. On cite souvent ces épithètes dans le but de démontrer l'incompréhensibilité des décrets divins et en particulier de celui de la prédestination (*Aug.*). Mais il ne faudrait pas oublier que ce qui provoque les expressions enthousiastes de l'apôtre, ce n'est pas l'obscurité des plans de Dieu, mais, au contraire, leur éblouissante clarté. Si ces jugements et ces voies sont incompréhensibles et insondables, c'est pour l'intelligence naturelle de l'homme et jusqu'à ce qu'ils aient été révélés ; mais, dit l'apôtre 1Cor.2.10, « Dieu nous [les] a révélés par son Esprit ; car l'Esprit sonde (ἐρευνᾷ) toutes choses, même les profondeurs (τὰ βάθη) de Dieu. » C'est en face du mystère *dévoilé*, que Paul s'écrie : « O profondeur de richesse ! » Ce qui n'empêche pas que l'esprit qui les comprend en



partie n'ait encore à y découvrir des lois ou des applications nouvelles, et ne puisse toujours s'écrier dans ce sens : Insondable ! Incompréhensible !

**11.34 Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ?  
35 Ou qui lui a donné quelque chose à l'avance, et il lui sera rendu ;**

C'est ici la preuve scripturaire de l'impénétrabilité des desseins de Dieu, avant qu'il les ait révélés lui-même à ses apôtres et à ses prophètes et par eux à son peuple. Le premier passage cité est [Esaïe.40.13](#), que Paul emploie comme si c'était sa propre parole. Cette question s'applique dans la bouche du prophète aux merveilles de la création. Paul l'étend à celles du gouvernement divin en général, car les œuvres de Dieu dans l'histoire ne sont que la continuation de celles de la nature. — La question : *Qui a connu ?* est un défi jeté à l'intelligence *naturelle*. Quant aux hommes que Dieu a éclairés sur ses desseins, Paul dit lui-même [1Cor.2.16](#) : « Pour nous, nous possédons la pensée de Christ. » — cette première question oppose la connaissance humaine, toujours limitée, à la *connaissance* infinie de Dieu ( $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ , v. 33). La seconde va plus loin : elle se rapporte à la relation de la sagesse humaine avec la *sagesse* divine. Il ne s'agit plus seulement de la *découverte* des secrets de Dieu par l'étude de ses œuvres, mais d'un *bon conseil* que l'homme aurait été appelé à donner au Créateur dans l'organisation de ses plans. Le mot  $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  désigne un homme qui *délibère avec* un autre et peut lui communiquer quelque chose de sa sagesse. C'est donc une position plus élevée que celle que supposait la notion de comprendre dans la question précédente. La troisième question, v. 35, impliquerait un rôle plus élevé encore. Il s'agirait d'un *service* rendu à Dieu, d'un présent que lui ferait l'homme et par lequel Dieu deviendrait son obligé. Voilà bien la position que prenaient les Juifs et par laquelle ils prétendaient limiter la liberté de Dieu dans le gouvernement du monde et le lier indissolublement à eux en vertu de leurs œuvres méritoires. « Il n'y a pas de différence, disaient avec humeur les Juifs au temps de Malachie, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas ; qu'avons-nous gagné

à garder ses commandements ? » Cet esprit d'orgueil avait été croissant ; il avait atteint son apogée dans le pharisaïsme. A cela le livre de Job avait déjà répondu à l'avance : « Si tu es juste, que lui as-tu donné, et qu'a-t-il reçu de ta main ? C'est à un homme tel que toi que ta méchanceté peut nuire et au fils de l'homme que ta justice peut être utile » (Job.35.7-8). Les prépositions *πρό*, *διό*, à l'avance et en échange (dans la composition des deux verbes), caractérisent la relation de dépendance dans laquelle Dieu se trouverait placé vis-à-vis de l'homme, si celui-ci pouvait réellement faire le premier quelque chose pour Dieu et mériter par là un don en retour. Paul revient par cette troisième question au sujet principal de cette dissertation sur le gouvernement divin : la réjection des Juifs. Par la première question il déniait à l'homme le pouvoir de comprendre Dieu et de le juger avant que Dieu se fût expliqué ; par la seconde, celui de collaborer avec lui ; par la troisième, il lui refuse celui de lui imposer une obligation quelconque. Ainsi est pleinement revendiquée la liberté de Dieu, ce principe suprême à maintenir par rapport au fait mystérieux qui fait le sujet de cette partie.

La question du v. :35 est, comme les précédentes, une citation scripturaire que Paul fait rentrer dans son propre texte. Elle est tirée de Job.41.2, que les LXX traduisent étrangement (chez eux Job.41.11). Au lieu de : « Qui me préviendra et je lui rendrai ? » ils font dire à l'Eternel : « Qui s'élèvera contre moi et subsistera ? » Il est vrai qu'on trouve dans les deux Mss. *Sinait.* et *Alex*, des LXX, à la suite d'Esaië.40.14, une parole conforme à la traduction exacte du texte hébreu donnée ici par l'apôtre. Mais il y a certainement dans ces Mss. des LXX une interpolation tirée de notre épître elle-même.

**11.36** parce que c'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire à toujours ! Amen.

Indépendance absolue de Dieu, dépendance totale de l'homme quant à tout ce dont il pourrait se faire un sujet de gloire : voilà la pensée de ce verset auquel aboutit ce vaste coup d'oeil jeté sur le plan de Dieu. La première préposition, *ἐκ*, *de*, se rapporte à Dieu comme créateur ; c'est de lui

que l'homme tient tout : « la vie, la respiration et toutes choses, » Act.17.25. La seconde, διὰ, *par*, se rapporte au gouvernement de l'humanité. Tout, même les déterminations libres de la volonté humaine, n'obtient réalité que par lui et tombe aussitôt sous son pouvoir qui fait tout tourner à l'accomplissement de ses desseins. La troisième, εἰς, *pour*, se rapporte au but final qui comprend, comme une seule et même chose, la gloire de Dieu et le bonheur des créatures sanctifiées. La gloire d'un souverain ne consiste-t-elle pas dans le bonheur et la reconnaissance de ses sujets fidèles ? Comme l'a dit Beck : « L'égoïsme de Dieu est la vie du monde. » On a essayé parfois d'appliquer ces trois régimes aux trois personnes de la Trinité divine ; l'exégèse moderne (*Mey., Gess, Hofm.*) est en général revenue de ce rapprochement, et avec raison ; voir *Weiss* et *Luthardt*. — Quand Paul parle de Dieu, absolument parlant, c'est au Dieu et Père qu'il pense toujours, naturellement sans exclure sa révélation par Christ et sa communication dans le Saint-Esprit. Mais cette distinction n'est point relevée ici et n'avait que faire dans le contexte. Ce que l'apôtre tenait à dire en finissant, c'est que toutes choses, provenant de la volonté créatrice de Dieu, progressant par sa sagesse et aboutissant à la manifestation de sa sainteté, doivent célébrer un jour, par leur perfection même, sa gloire et sa gloire seule. — On pourrait restreindre l'application du mot *toutes choses* aux deux fractions de l'humanité dont il a été parlé (comme v. 32). Mais Paul s'élève ici au principe général dont le v. 32 n'était qu'une application, et c'est la raison pour laquelle il substitue le neutre *toutes choses* au masculin *tous* de v. 32. Il s'agit de la totalité des choses créées, visibles et invisibles. — Comme le dit *Hodge*, « le but le plus relevé en vue duquel toutes choses puissent exister et être réglées, c'est de mettre en évidence le caractère de Dieu. » En effet la reconnaissance du caractère de Dieu par les créatures, voilà sa gloire ! — Ce vœu de l'apôtre, auquel chaque lecteur doit s'associer, est comme une anticipation dans le cœur des fidèles de ce terme sublime de l'histoire : « A Dieu soit la gloire ! »

*Sur le chapitre XI.*

Jamais coup d'oeil plus vaste ne fut jeté sur le plan divin de l'histoire du monde. D'abord l'époque de l'unité primitive, dans laquelle la famille humaine ne forme encore qu'une totalité indivise ; puis l'antagonisme entre les deux fractions religieuses de l'humanité créé par la vocation d'Abraham : les Juifs demeurant dans la maison paternelle, du monothéisme, mais avec un esprit légal et servile, et les païens livrés à leurs propres voies. Au terme de cette période, l'apparition du Christ décidant la rentrée de ceux-ci au foyer domestique, mais en même temps la sortie de ceux-là. Enfin les Juifs, cédant aux sollicitations divines et au spectacle du salut dont jouissent les païens graciés ; et l'universalisme final, dans lequel se résolvent toutes les dissonances antérieures, remplaçant, sous une forme infiniment supérieure, l'unité primitive et faisant contempler à l'univers la famille de Dieu pleinement constituée.

L'opposition entre les Juifs et les païens apparaît ici, conformément à la vérité des faits, comme le moteur essentiel de l'histoire. Ce sont les actions et les réactions résultant de ce fait capital, qui en sont la clef. C'est ce que n'a point entrevu la philosophie de l'histoire et ce qui fait de ces chap. 9 à 11 la plus haute théodicée.

Si la critique a cru pouvoir déduire de ce morceau l'hypothèse d'une majorité judéo-chrétienne dans l'église de Rome, et si elle a tenté de l'expliquer, ainsi que notre épître entière, par le désir qu'éprouvait Paul de réconcilier cette église avec son activité missionnaire chez les Gentils, on peut voir, par ce passage lui-même bien compris, combien elle s'est éloignée de la vraie pensée qui a présidé à la composition de cette épître. Bien loin de diviser, au v. 13, les lecteurs en deux classes, l'apôtre les a qualifiés comme anciens païens, et dans toute la fin du chapitre il les a nettement opposés (ὕμεις, *vous*) au peuple d'Israël dans son ensemble (αὐτοί, *eux*). Son but est donc, non de justifier à leurs yeux sa mission, mais de leur ex-

pliquer les voies de Dieu envers Israël rejeté et envers eux-mêmes, païens reçus en grâce, afin de les mettre en garde contre l'orgueil que pourrait leur inspirer leur vocation au salut et de prévenir la catastrophe qui pourrait les atteindre encore ! Ils doivent comprendre que, si la masse du peuple d'Israël est maintenant sous la verge divine, c'est pour eux ; et de plus ce n'est que pour un temps ; le même châtiment ne manquerait pas de frapper leur orgueil. Tout cela n'a de sens qu'adressé à une église en grande majorité pagano-chrétienne.

Il y a quelque chose de plus grand et de plus élevé dans tout ce morceau sur la marche du salut qu'une apologie destinée à gagner ou à intéresser l'église à l'œuvre de Paul. C'est ici l'apologie de l'œuvre de Dieu elle-même dans la fondation de l'Eglise, apologie destinée à affermir dans la foi l'église de Rome, représentant en ce moment pour l'apôtre l'Eglise entière. Comp. 16.25.

Le v. 32, qui résume cette apologie du gouvernement divin, est le pendant du v. 16 du ch. 1, qui l'annonçait.

# LE TRAITÉ PRATIQUE

(12.1 à 15.13)

## La vie du croyant dans le salut.

Après avoir exposé *le chemin du salut* pour chaque individu humain : la justification par la foi en Christ (ch. 1 à 5) et la sanctification par l'Esprit (ch. 6 à 8), l'apôtre a expliqué la marche de ce salut dans l'humanité et spécialement le fait inattendu de la réjection du peuple élu (ch. 9 à 11). Il décrit maintenant, la vie du croyant, *la vie dans le salut*. Il en trace l'esquisse dans les ch. 12 et 13 ; puis il applique les préceptes moraux qu'il vient d'établir à un fait particulier propre à l'église de Rome (14.1 à 15.13). Nous pouvons ainsi distinguer dans cet enseignement pratiqué deux parties, l'une générale, l'autre spéciale.

## PREMIÈRE PARTIE

### LES DEVOIRS GÉNÉRAUX. ch. 12 et 13

Il existe à l'égard de ces deux chapitres un préjugé général qui a contribué à en fausser l'interprétation. On y a vu, selon l'expression qu'emploie

encore *Schultz*, « une série de préceptes pratiques, » en d'autres termes : un recueil d'exhortations morales sans ordre systématique et auquel présideraient uniquement des associations d'idées plus ou moins accidentelles. Cette manière de voir a entraîné, dans les derniers temps surtout, des conséquences plus graves qu'on n'eût pu s'y attendre. L'on s'est demandé si ces détails relatifs à la vie pratique convenaient bien à un tout, ordonné d'une manière aussi systématique que le traité didactique renfermé dans les onze premiers chapitres. Et MM. *Renan* et *Schultz* ont été conduits sur cette voie aux hypothèses critiques que nous avons exposées sommairement à la fin de l'Introduction (⇒) et que nous devons étudier maintenant de plus près.

D'après le premier de ces, écrivains, les ch. 12, 13 et 14 n'auraient point fait partie de l'épître, telle qu'elle fut envoyée à l'église de Rome. Ces chapitres se trouvaient seulement dans les exemplaires expédiés aux églises d'Ephèse et de Thessalonique et à une église inconnue, en faveur desquelles Paul doit avoir composé notre épître. La conclusion, dans l'exemplaire destiné à l'église de Rome, se composait uniquement du ch. 15. Le ch. 16 n'y appartenait pas non plus, Nous n'avons à nous'occuper ici que des ch. 12 et 13. Les raisons qui font douter M. *Renan* de la connexion ordinaire de ces chapitres avec les onze premiers, dans l'exemplaire envoyé à Rome, sont les deux suivantes : 1° Paul se départirait ici de son principe habituel : « Chacun sur son terrain ; » en effet, il donnerait des conseils impératifs à une église qu'il n'avait pas fondée, lui qui relevait si vivement l'impertinence de ceux qui cherchaient à bâtir sur les fondements posés par d'autres<sup>a</sup>. En particulier le premier mot du ch. 12, le terme παρακαλῶ, *j'exhorte*, qui lui est habituel quand il donne des ordres à ses disciples, ne conviendrait point appliqué à des croyants qu'il n'a pas amenés à la foi<sup>b</sup>. 2° La première partie du ch. 15 qui, selon M. *Renan*, est réellement adressée à l'église de Rome, ne permet pas de penser que les ch. 12, 13 et 14

---

<sup>a</sup>*Saint Paul*, p. LXIII.

<sup>b</sup>*Ibid.* LXV et LXIX.

aient été composés pour la même église ; car elle ferait double emploi avec ces chapitres, dont elle est un simple résumé, composé en vue de lecteurs judéo-chrétiens tels que ceux de Rome.

Le point de vue auquel se place Schultz est assez différent. A ses yeux, nous possédons depuis le ch. 12 un fragment considérable d'une tout autre épître que celle que l'apôtre avait composée pour l'église de Rome. Cette lettre, dont le commencement nous manque, était adressée à l'église d'Ephèse et doit avoir été écrite dans la dernière période de la vie de saint Paul, celle de la captivité romaine. C'est à elle qu'appartenaient les trois ch. 12, 13 et 14, ainsi que les sept premiers versets du ch. 15, puis les salutations du ch. 16, v. 3-16, et enfin l'avertissement contre les judaïsants, 16.17-20. La vraie clôture de l'épître aux Romains se trouverait dans le ch. 15, depuis le v. 7 jusqu'à la fin, en y ajoutant la recommandation de Phœbé, 16.1-2, et les salutations des compagnons de Paul, 16.21-24. Comment s'est accomplie la fusion de ces deux lettres en une seule ? C'est assez difficile à expliquer, puisque l'une s'en allait en Orient, l'autre en Occident. Schultz pense qu'un exemplaire de cette épître aux Ephésiens, qui avait été écrite de Rome, était resté sans adresse dans les archives de cette église, et que les éditeurs de l'épître aux Romains, trouvant cette petite lettre d'un contenu pratique, et croyant qu'elle avait été écrite aux Romains, la publièrent avec la grande. Ils omirent seulement le commencement et fusionnèrent les deux conclusions.

Voici les raisons qui engagent Schultz à séparer les ch. 12 et 13 de ce qui précède :

1. L'exhortation à l'humilité, au commencement du ch. 12, aurait quelque chose de blessant, adressée à une église que l'apôtre ne connaissait point.
2. L'exhortation à la bienfaisance envers les saints et à la pratique de l'hospitalité suppose une église qui était en relation avec beaucoup d'autres églises, ce qui était plutôt le cas de celle d'Ephèse que de



celle de Rome.

3. Il est impossible de rattacher naturellement le commencement du ch. 12 (οὖν, *donc*) au ch. 11 : car *les compassions de Dieu* dont parle 12.1, ne sont point du tout identiques avec la *miséricorde* de Dieu dont il était parlé 11.32.
4. Tout le côté moral de l'Évangile ayant été exposé au ch. 6, il n'était pas nécessaire de le rappeler au ch. 12.
5. Il n'y avait pas de raison de rappeler aux judéo-chrétiens de l'église de Rome, comme Paul le fait dans le ch. 13, le devoir de la soumission aux autorités romaines ; car les Juifs se trouvaient très heureux à Rome vers l'an 58, durant les premières années du règne de Néron. Une telle recommandation était bien plus applicable aux Juifs d'Asie, disposés, comme le prouve l'Apocalypse, à voir dans le pouvoir impérial celui de l'Antéchrist.

Nous trompons-nous en disant que ces raisons alléguées par les deux écrivains font plutôt l'effet d'être péniblement cherchées que de s'être présentées naturellement à l'esprit ? Quoi ! Paul ne pourrait pas donner des conseils moraux impératifs et employer le terme de παρακαλεῖν, *exhorter*, en écrivant à une église qu'il ne connaît pas ? Mais qu'a-t-il fait dans les ch. 6 et 8, quand il disait à ses lecteurs romains : « Ne donnez plus vos membres comme instruments au péché. » « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez, » etc. ? Le mot παρακαλεῖν qui paraît inconvenant à M. Renan, Paul ne l'emploie-t-il pas, comme le fait observer M. Lacheret<sup>a</sup>, dans le ch. 15 (v. 30), que cet écrivain lui-même suppose adressé à l'église de Rome ? L'objection que tire M. Renan de l'espèce de pléonasme que ferait la première partie du ch. XV, si elle se trouvait dans le même écrit que le ch. XII, se résoudra bien aisément quand nous arriverons à ce passage. En échange, quelle difficulté n'y aurait-il pas à admettre qu'un traité doctrinal, composé par l'apôtre en vue d'églises pagano-chrétiennes, telles

---

<sup>a</sup>Revue théologique, 1878, p. 88.

qu'Ephèse ou Thessalonique, dans le but de leur donner un exposé complet de la foi, eût pu être adressé tel quel à une église judéo-chrétienne comme celle de Rome (d'après M. Renan), dans le but de la gagner au point de vue de l'apôtre ? Cette considération, dit avec raison M. Lacheret, suffit pour ruiner par sa base toute la construction de M. Renan<sup>a</sup>. Et quel procédé factice que celui auquel nous fait assister M. Renan : « les disciples de Paul occupés pendant plusieurs jours à copier ce manifeste à l'adresse des diverses églises, et puis les éditeurs postérieurs recueillant à la fin de la copie *princeps* les parties qui variaient dans les différents exemplaires, parce qu'ils se faisaient scrupule de rien perdre de ce qui était sorti de la plume de l'apôtre<sup>b</sup>. »

Les raisons de Schultz ne sont pas de nature à inspirer plus de confiance. Paul a soin de motiver lui-même son exhortation à l'humilité, au ch. 12, comme il a motivé au ch. 1 et comme il motivera au ch. 15 sa lettre entière, par sa charge d'apôtre, et spécialement d'apôtre des Gentils, qui lui donne autorité sur l'église de Rome, lors même qu'il ne l'a pas personnellement fondée : « Je déclare, *par la grâce qui m'a été donnée*, à quiconque se trouve parmi vous...

fg (12.3). — Pourquoi l'exhortation à la bienfaisance et à l'hospitalité n'aurait-elle pas été en place à Rome, où abondaient les pauvres et les étrangers, non moins, si ce n'est plus encore, qu'à Ephèse ? — Et l'avertissement relatif à la soumission envers les autorités n'était-il pas motivé par la position générale des chrétiens en face du pouvoir païen, sans qu'il fût nécessaire d'un cas d'oppression spécial pour que l'apôtre sentit le besoin de l'adresser à cette église ? L'empereur Claude n'avait-il pas expulsé naguère les Juifs de Rome à cause de leurs soulèvements continuels ? Et à quelle église convenait mieux qu'à celle de la capitale un enseignement sur la relation des chrétiens avec l'Etat païen ? — Le ch. 12 ne fait nullement double emploi avec le ch. 6 ; car dans celui-ci l'apôtre avait seulement posé *le principe*

---

<sup>a</sup>*Ibid.*, p. 76.

<sup>b</sup> *Saint Paul*, p. 462 et 481.

de la sanctification chrétienne, en montrant comment elle était impliquée dans le fait même de la justification, tandis qu'au ch. 12 il présente le tableau de tous les fruits dans lesquels doit s'épanouir la vie nouvelle, Nous verrons tout à l'heure quelle est la relation du ch. 12 avec tout ce qui précède, ainsi que le vrai sens du *donc* dans le v. 1.

Nous croyons donc avoir le droit de continuer l'interprétation de notre épître, en la prenant telle qu'elle nous a été transmise par l'antiquité chrétienne. Il faudrait des coups de marteau tout autrement puissants pour désunir les parties d'un édifice si bien lié.

Dans le thème général de l'épître : « Le juste vivra par la foi, » se trouvait un mot dont tout le contenu n'avait pas encore été entièrement déployé : *vivra*. Ce mot renfermait implicitement non seulement la matière des ch. 6 à 8, mais aussi celle des ch. 12 et 13. — A y regarder de près, cette matière n'est pas moins systématiquement ordonnée dans ces chapitres que celle de toute la partie doctrinale dans les onze précédents. Le caractère essentiellement logique de l'esprit de Paul suffirait déjà pour écarter l'idée d'une juxtaposition inorganique de préceptes moraux, placés au hasard les uns à la suite des autres. Dès que nous examinons de plus près ces deux chapitres, nous discernons l'idée qui a présidé à leur arrangement. Nous sommes frappés, avant tout, du contraste entre les deux sphères d'activité dans lesquelles l'apôtre place successivement le fidèle, la sphère *religieuse* et la sphère *civile*, la première au ch. 12, la seconde au ch. 13. Ce sont bien là en effet les deux domaines dans lesquels il est appelé à réaliser la vie de sainteté dont le principe a été déposé en lui : il agit journalièrement comme membre de l'Eglise et comme membre de l'Etat. Mais la vie dans cette double relation ou, si l'on peut dire ainsi, la marche à travers ce double domaine, a un point de départ et un point de mire. Le point de départ, c'est *la consécration de son corps*, sous la direction de l'entendement renouvelé ; c'est là la base de toute l'activité du fidèle ; elle est posée dans les deux premiers versets du ch. 12. Le point de mire, c'est *le retour*

*du Seigneur* incessamment attendu ; cet avènement, Paul le fait resplendir au terme de la route dans les quatre derniers versets du ch. 13. Ainsi : un point de départ, deux sphères à traverser simultanément, un point d'arrivée : voilà, aux yeux de l'apôtre, le système de la vie pratique du fidèle. Ce sont aussi là les quatre sections de cette partie générale : [12.1-2](#); [12.3-21](#); [13.1-10](#); [13.11-14](#).

Cet enseignement moral est donc bien le pendant de l'enseignement doctrinal. Il en est le complément nécessaire. C'est parce que la relation rationnelle entre les différentes sections de cette partie n'a pas été comprise que la connexion de toute cette partie elle-même avec la première a pu être si complètement méconnue.

Quelqu'un demandera peut-être si l'apôtre, en traçant ainsi le programme de la conduite chrétienne, ne paraît pas se défier un peu de la puissance sanctifiante de la foi, si bien exposée par lui ch. 6 à 8. Si l'état de justification sanctifie le fidèle avec une sorte de nécessité morale, pourquoi réclamer encore de lui la sainteté par toute espèce de préceptes et d'exhortations ? L'arbre une fois planté, ne devrait-il pas de lui-même porter ses fruits ? Mais n'oublions pas que la vie morale est soumise à de tout autres lois que la vie physique. La liberté est et reste jusqu'à la fin l'un de ces facteurs essentiels. C'est par une série d'actes de liberté que le justifié s'approprie à chaque instant l'Esprit, pour réaliser avec son secours l'idéal moral. Et qui ne sait qu'à chaque instant aussi une puissance contraire pèse sur sa volonté ? Le fidèle est *mort au péché*, sans doute ; il a rompu, par un acte de la volonté impliqué dans celui de la foi, avec ce perfide ami ; mais le péché n'est pas mort en lui, et il s'efforce continuellement de renouer la relation brisée. En appelant le fidèle à la lutte contre lui ainsi qu'à la pratique positive du devoir chrétien, l'apôtre ne retombe pas dans la légalité judaïque. Il pose comme un fait déjà consommé la consécration intérieure du fidèle ; et c'est de ce fait, implicitement renfermé dans celui de la foi ([6.1-4](#)), qu'il part pour appeler le croyant à la réalisation de l'obligation

chrétienne.

## MORCEAU 24 : DEVOIRS GÉNÉRAUX : LE POINT DE DÉPART. (12.1-2)

**12.1 Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu<sup>a</sup>, ce qui est votre culte raisonnable ;**

Comment expliquer le οὖν, *donc*, qui lie ce verset à ce qui précède ? Nous sommes d'accord avec *Schultz*, quand il prétend qu'il est impossible de rattacher directement le ch. 12 à l'idée du ch. 11, et d'identifier les *compassions de Dieu* (v. 1) avec la *miséricorde* déployée par Dieu dans la marche du salut à travers l'histoire (11.32). La vraie liaison avec ce qui précède est plus large ; ce n'est rien moins que la relation entre les deux parties de l'épître. La religion chez les anciens était le culte ; et le culte avait pour centre le sacrifice. Le culte juif comptait quatre espèces de sacrifices qui pouvaient se réduire à deux : la première, comprenant les sacrifices que l'on offre *avant* la réconciliation et pour l'obtenir (*sacrifice pour le péché et pour le délit*) ; la seconde, les sacrifices qui s'offrent en dedans de la réconciliation et qui servent à la célébrer (*l'holocauste et le sacrifice de prospérité*). La grande division de l'épître aux Romains que nous rencontrons ici rappelle ce contraste, L'idée fondamentale de la première partie, ch. 1 à 11,

---

<sup>a</sup>T. R., avec la plupart des documents, place τῷ θεῷ (à Dieu) après εὐαρεστον (*agréable*), tandis que N A P le placent avant.

était celle du sacrifice offert par Dieu pour le péché et le délit de l'humanité ; qu'on se rappelle le passage principal 3.25-26. *Les compassions de Dieu*, dont ce sacrifice est le centre, sont toutes les grâces dont le développement a rempli les onze chapitres précédents. La partie pratique que nous commençons, correspond à la seconde espèce de sacrifices qui retracent la consécration à la suite du pardon reçu (l'holocauste, dans lequel la victime était entièrement brûlée) et la vie dans la communion de Jéhova (le sacrifice de prospérité, avec le repas dans le parvis). Ainsi au sacrifice d'expiation offert par Dieu en la personne de son Fils, doit correspondre maintenant chez le croyant la consécration complète de sa personne, comme victime vivante, dans la communion de Christ.

Le mot οὖν, *donc*, résume toute la partie doctrinale de l'épître et en annonce la partie pratique comme un corollaire de la première ; comp. le *donc* tout semblable Eph. 4.1. La relation d'idées que nous venons de signaler est tellement celle qui dirige l'esprit de l'apôtre, que, pour désigner la conduite du fidèle en réponse à l'œuvre de Dieu, il emploie toutes les expressions consacrées dans la terminologie rituelle juive : παραστῆσαι, ἁγία, εὐάρεστος. Le terme de σῶμα, *corps*, est certainement aussi en relation avec la même intuition.

Le mot παρακαλῶ, *j'exhorte*, ; diffère du commandement légal en ce qu'il fait appel à un sentiment déjà existant dans le cœur, la foi aux compassions de Dieu. C'est aussi par ce terme que Paul passe, dans l'épître aux Ephésiens (Eph.4.1) ; de l'enseignement doctrinal à la partie pratique ; et comme cette épître (malgré son titre) est adressée à des chrétiens que Paul ne connaissait point personnellement (1.15 ; 3.2 ; 4.21), nous trouvons là une nouvelle preuve de l'erreur de M. Renan, qui croit que cette expression serait inconvenante si elle était adressée à d'autres qu'aux disciples personnels de l'apôtre. — Le διά, *par*, fait comprendre aux lecteurs que les compassions divines sont la puissance par le moyen de laquelle cette exhortation doit s'emparer de leur volonté. — Le mot παραστάναι, *présenter*,

est le terme technique pour désigner la présentation des victimes et des offrandes dans le culte lévitique (Luc.2.22). — La victime à offrir est *le corps* du fidèle. Plusieurs envisagent *le corps* comme représentant ici la personne tout entière. Mais pourquoi ne pas dire dans ce cas ὑμας αὐτούς comme 6.13? De Wette a pensé que Paul voulait rappeler par là que c'est le corps qui est le siège du péché. Mais cette intention supposerait qu'il va être question de la destruction de ce principe ennemi, tandis que l'apôtre parle de la consécration sainte du corps. Olshausen suppose qu'en recommandant de sacrifier la partie inférieure de notre être, Paul a voulu dire : à plus forte raison tout ce qu'il y a en vous de plus relevé. Mais il n'eût pu passer sous silence ce reste si important; comp. 1Thess.5.28. Meyer distingue entre la consécration *du corps*, v. 1, et celle *de l'esprit*, qui serait rappelée au v. 2. Mais nous verrons que la relation entre les deux versets est tout autre que celle d'une pareille opposition. N'oublions pas que ceux auxquels l'apôtre s'adresse ici (ἀδελφοί, frères) et qu'il exhorte, sont des croyants déjà intérieurement consacrés. Le ch. 6 a montré comment la justification par la foi pose le principe de la sanctification. Au nom de cette œuvre accomplie en eux, Paul les invite maintenant à mener une vie de victimes consacrées. Or, l'instrument indispensable d'une telle vie, c'est *le corps*. Et voilà pourquoi l'apôtre, supposant la volonté déjà gagnée, ne réclame plus que la consécration du corps. — En appelant ce corps consacré une θυσία ζῶσα, *victime vivante*, l'apôtre fait allusion aux victimes animales que l'on offrait dans le culte lévitique en les frappant de mort. Le sacrifice réclamé par Paul est l'opposé de ces sacrifices-là, en ce que, sous cette nouvelle forme, la victime doit vivre pour être à chaque instant de son existence l'agent actif de la volonté divine. Le terme *vivante* n'a donc pas ici un sens spirituel, mais doit être pris dans le sens propre. — On traduit souvent le mot θυσία par celui de *sacrifice*. Il peut avoir ce sens; mais le sens de *victime* s'accorde mieux avec le terme παραστῆσαι, *présenter*. L'épithète ἁγία, *sainte*, pourrait exprimer l'idée de la sainteté *réelle*, en opposition à la sainteté purement rituelle des victimes lévitiques. Mais Paul eût dit dans ce sens ὄντως ou

ἀλθῶς ἅγια, véritablement sainte. Ce mot fait plutôt contraster le nouvel emploi du corps au service de Dieu avec son emploi précédent au service du péché. — Ce corps plein de vie et constamment employé pour le bien offrira aux regards de Dieu un spectacle agréable; ce sera « une oblation d'agréable odeur, » dans le sens de la nouvelle alliance. Cette troisième épithète est sans doute opposée au dégoût que causait, à Dieu l'emploi précédent du corps au service du péché. Quelques-uns ont rapporté le régime τῷ θεῷ, à Dieu, au verbe παραστῆναι, présenter. Mais ce serait une tautologie, et trop de mots importants séparent ces deux termes. Comme que l'on place les mots τῷ θεῷ, avant ou après εὐάρεστον, ils appartiennent à cet adjectif; comp. Eph.5.2. — Les derniers mots du verset établissent certainement une opposition entre le culte extérieur de l'ancienne alliance et le culte spirituel de la nouvelle. C'est ce qui a porté plusieurs interprètes à donner au mot λογικήν, raisonnable, le sens de spirituel; comp. 1Pier.2.2, où par suite de l'antithèse sous-entendue (le fait matériel) il ne peut y avoir aucun doute sur le sens de ce mot. Mais pourquoi Paul n'eût-il pas employé plutôt dans notre passage le terme ordinaire de πνευματικήν, spirituelle? Calvin oppose l'épithète raisonnable aux pratiques superstitieuses des païens, Grotius à l'inintelligence des victimes animales, Weiss à l'accomplissement du culte comme simple opus operatum. Il me paraît que dans toutes ces explications on ne tient pas compte du complément ὑμῶν de vous, c'est-à-dire « de gens tels que vous. » C'est ce pronom qui explique le choix du mot λογικήν, raisonnable : « le culte qui répond d'une manière rationnelle aux prémisses morales renfermées dans la foi que vous professez. »

On demandera si, en réclamant uniquement ce culte qui consiste dans une vie dévouée au bien, Paul veut exclure comme irrationnels les actes de culte proprement dits. Assurément non, une foule de passages prouvent le contraire; comp. par exemple 1 Cor. ch. 11 à 14. Seulement les actes du culte extérieur n'ont de valeur à ses yeux que comme moyen d'alimenter



et d'activer le culte vraiment rationnel dont il parle ici. Tout acte de culte qui n'aboutit pas à la consécration sainte de celui qui l'offre à Dieu, est chrétiennement *illogique*, — Mais quel usage le fidèle devra-t-il faire de ce corps consacré ? Le v. 2 répond à cette question.

**12.2 et ne vous modelez<sup>a</sup> pas sur ce siècle-ci, mais soyez transformés<sup>b</sup> par le renouvellement de votre<sup>c</sup> entendement, pour que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, cette volonté bonne, agréable et parfaite.**

Nous avons déjà dit qu'il ne faut pas chercher dans ce verset, comme le fait *Meyer*, l'idée de la sanctification de l'âme comme complétant la consécration du corps. Cette idée eût été placée la première, et les termes d'*âme* ou d'*esprit* eussent certainement été employés au lieu de celui de νοῦς, *l'entendement*, qui ne désigne qu'une des facultés de l'âme et une faculté de simple aperception. La relation entre les deux versets est tout autre. Paul vient de représenter le corps du fidèle comme, un instrument consacré. Que lui reste-t-il à indiquer, sinon la *norme* d'après laquelle le fidèle devra se servir de cet agent et réaliser dans la vie cette consécration ? — Le καί, *et*, signifie donc ici : *et pour cela*. Le T. R. lit avec plusieurs anciens documents et les deux plus anciennes versions les deux verbes à l'impératif : *modelez, transformez*, tandis que les Mss. gréco-latins les lisent à l'infinitif. On pourrait prendre ces infinitifs dans le sens d'impératifs (v. 15). Mais il est probable que par cette dernière leçon les copistes ont voulu continuer la construction du v. 1 et faire dépendre ces deux verbes de παρακαλῶ, *je vous exhorte*. Les autorités parlent en faveur de l'impératif. — Dans l'emploi de son corps consacré, le fidèle a d'abord un modèle à renier, puis un type nouveau à discerner et à réaliser. Le modèle à rejeter est celui que lui offre le *présent siècle*, le genre de vie régnant, comme, nous dirions, le bon ton ou *la mode*, en prenant ce mot dans un sens large. Le terme de σχῆμα désigne la tenue, l'attitude, la pose, et le verbe συσχηματίζεσθαι, l'imita-

<sup>a</sup>T. R., avec N B L P It, lit συσχηματίζεσθε ; A D F G : συσχηματίζεσθαι.

<sup>b</sup>T. R., avec B L P It. Syr., lit μεταμορφουσθε ; N A D F G : μεταμορφουσθαι.

<sup>c</sup>A B D F G omettent ici υμῶν que lit T. R. avec tous les autres.

tion de cette manière reçue de se comporter. Le terme de *présent siècle* est employé chez les rabbins pour désigner tout l'état de choses qui précède l'époque du Messie ; dans le N. T. il caractérise le train de vie des gens qui n'ont pas encore subi le renouvellement opéré par Christ dans la vie humaine. Cette manière de vivre n'est pas le modèle que le fidèle doit se proposer dans l'usage qu'il fait de son corps. Il doit chercher un type supérieur à réaliser, mais par le moyen d'une puissance agissant du dedans, et non par un procédé de simple copie ; il doit se *transformer*, littéralement se *métamorphoser*. Le terme de μορφή, *forme*, désigne proprement, non pas une pose extérieure, comme σχῆμα, *tenuë*, mais une *forme organique*, produit d'un principe de vie intérieur. Ce n'est donc pas en regardant autour de lui, à droite et à gauche, que le fidèle doit apprendre l'usage qu'il a à faire de son corps ; c'est en se mettant sous l'empire d'une puissance nouvelle qui lui dictera cet emploi. Meyer, Weiss, Hofmann et d'autres se refusent à reconnaître cette différence de sens entre les substantifs σχῆμα et μορφή, et entre les deux verbes qui en dérivent, prétendant qu'elle n'est pas confirmée par l'usage. On allègue Philip.2.7 ; mais cet exemple prouve précisément le contraire. La μορφή δούλου désigne l'état humain substitué à l'état divin (μορφή θεοῦ) par le fait de l'incarnation, et le σχῆμα ἄνθρωπος qui suit, tout le mode de vivre humain qui a été la conséquence de ce fait. Cette différence répond à celle que Passow établit entre ces deux termes ; il définit μορφή, la *forme* du corps (*Leibesbildung*) ; et σχῆμα, la *tenuë* du corps (*Körperhaltung*)<sup>a</sup>. L'étymologie elle-même conduit donc naturellement à la distinction que nous avons faite ; et Paul oppose évidemment les deux termes avec intention. — Les impératifs *présents* indiquent deux actes continus, incessants, qui s'accomplissent sur la base de la consécration opérée une fois pour toutes (l'aoriste παραστῆσαι, v. 4). — Et quel sera le principe interne de cette métamorphose du fidèle dans l'emploi de son corps ? *Le renouvellement de l'entendement*, répond saint Paul. Le νοῦς,

<sup>a</sup>Comp. aussi l'emploi des dérivés : *schème, schématisme ; amorphe, morphologie.*

*l'entendement*, est la faculté par laquelle l'âme perçoit et discerne le bien et le vrai. Mais dans notre état naturel cette faculté est altérée ; l'amour dominant du moi obscurcit l'entendement et lui fait voir les choses sous un jour personnel. L'entendement naturel, ainsi faussé, est ce que Paul appelle νοῦς τῆς σαρκός ; l'intelligence charnelle (travaillant sous l'empire de l'amour du moi), Col.2.18. Voilà pourquoi l'apôtre parle du *renouvellement de l'entendement* comme condition de la transformation organique qu'il réclame. Il faut que cette faculté, affranchie de la puissance de la chair et replacée sous la puissance de l'esprit, recouvre la capacité de discerner le vrai modèle à réaliser, le type le plus excellent et le plus sublime, c'est-à-dire la volonté de Dieu : *pour apprécier* (discerner exactement) *la volonté de Dieu*. Le verbe δοκιμάζειν ne signifie pas ici, comme on l'a souvent traduit, *éprouver, faire l'expérience de*. Car *l'expérience* de l'excellence de la volonté divine ne serait pas une affaire d'entendement seulement ; tout l'homme y prendrait part. Le sens de ce mot est ici, comme à l'ordinaire, *apprécier, discerner*. Au moyen de son entendement renouvelé, le fidèle étudie et reconnaît dans chaque position donnée ce que Dieu attend de lui, le devoir de la situation. Semblable à Christ lui-même (Jean.5.19-20), il lève les yeux et « voit ce que son Père lui montre » à faire. Cette aperception exige évidemment un entendement renouvelé. Il faut pour cela se trouver placé par une transformation intérieure au point de vue de Dieu lui-même. Il est contraire à la grammaire de traduire les mots suivants soit dans le sens de : « *que* la volonté de Dieu est bonne » (*Osterv., Seg.*, soit dans celui de : « *combien* elle est bonne » (*Oltram*. Le seul sens possible est : « *quelle est* la volonté de Dieu. » Il n'est pas toujours facile au chrétien qui vit au milieu du monde, même avec un cœur sincèrement consacré, de discerner clairement quelle est la volonté de Dieu à son égard, surtout par rapport aux choses extérieures de la vie. Cette appréciation délicate exige même un perfectionnement continu au moyen de l'entendement qui se transforme. — Et pourquoi le modèle à étudier et à reproduire dans la vie est-il, non la manière d'agir du présent siècle, mais la volonté de Dieu ? L'apôtre

l'explique par les trois épithètes par lesquelles il qualifie cette dernière ; littéralement : *la bonne, l'agréable, la parfaite*. Voilà donc le type normal jusques auquel il faut, en toute circonstance, chercher à s'élever par l'intelligence, puis par la conduite. *Bonne* : en ce que ses directions sont exemptes de toute connivence avec le mal sous une forme quelconque. *Agréable* : cet adjectif n'est point accompagné ici du régime à *Dieu*, comme au v. 1 : il se rapporte par conséquent à l'impression produite sur les hommes quand ils contempnent cette volonté réalisée dans la vie du fidèle. Ils ne peuvent s'empêcher de lui payer un tribut d'admiration, de la trouver belle autant que bonne. Le dévouement, le désintéressement, l'oubli et le sacrifice du moi ont un charme qui subjugué tout cœur humain. *Parfaite* : ce caractère résulte de la réunion des deux précédents. Car la perfection est la bonté unie à la beauté. Le sens ne serait pas très différent, si l'on faisait, avec plusieurs interprètes (*Weizsäcker*, par ex. : « *das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene* », de ces trois adjectifs trois substantifs servant d'apposition au mot : *la volonté de Dieu* : « La volonté de Dieu, à savoir le bien, l'agréable, la perfection. » Mais l'article τὸ ne serait-il pas répété devant chacun des termes, s'ils étaient employés substantivement ?

Voici donc le résumé de la pensée de l'apôtre : Au modèle de conduite fausse, offert en chaque temps par le genre de vie mondain et que l'on imite machinalement, est opposé un type parfait, celui de la volonté de Dieu, que discerne l'entendement renouvelé du fidèle et qu'il s'efforce de réaliser au moyen de son corps consacré à Dieu, à tous les instants et dans toutes les relations de sa vie. Telle est la base de la vie dans le salut. Cette vie, il va maintenant nous la montrer se déployant simultanément dans deux sphères, celle de l'Eglise, ch. 12, et celle de l'Etat, ch. 13.

## MORCEAU 25 : LA VIE DU FIDÈLE DANS LA SPHÈRE DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE. (12.3-21)

La notion de consécration est encore l'idée dominante de ce morceau. Cette consécration se réalise dans la vie chrétienne : 1° sous la forme de *l'humilité* (v. 3-8) ; 2° sous celle de la *charité* (v. 9-21).

Le sacrifice de soi-même par l'humilité entre frères : v 3-8.

La tendance naturelle de l'homme est de s'élever. C'est ici le premier point où la volonté de Dieu, discernée par l'entendement renouvelé du croyant, imprime à son activité chrétienne un caractère complètement opposé à celui de son activité antérieurement à la conversion. Il reconnaît la limite que Dieu lui trace et il s'y renferme modestement. Rien n'oblige à admettre avec *Meyer* que cette recommandation fût particulièrement nécessaire à l'égard de l'église de Rome.

**12.3 Car, par la grâce qui m'a été donnée, je dis à quiconque est parmi vous, de ne pas aspirer au-delà de ce à quoi il doit prétendre, mais d'aspirer à se régler lui-même, chacun selon la mesure de la foi que Dieu lui a départie.**

C'est par là que doit commencer, chez celui qui fait partie de l'Eglise, le sacrifice de lui-même : se limiter. Au lieu de chercher à se grandir, comme on le fait dans le monde, il doit aspirer à modérer son activité en se réglant lui-même sur la norme qui lui est tracée par le type nouveau qu'il consulte, la volonté de Dieu. On comprend ainsi que ce verset soit lié au précédent par le mot *car*. C'est la première application que fait Paul du principe de la consécration du corps recommandée v. 1-2. — L'autorité avec laquelle il trace cette ligne de conduite repose sur *la grâce qui lui a été donnée*. Cette grâce est celle de l'apostolat et des lumières qui l'accom-

pignent. En vertu de sa charge, il n'a pas seulement le don d'enseigner la voie du salut, comme il l'a fait dans la partie doctrinale de cette épître (ch. 1 à 11); il a aussi celui de tracer sa vraie direction à l'activité morale des membres de l'Eglise, comme il va le faire dans cette partie pratique. — Le terme λέγω, *je dis, je déclare*, a un caractère d'autorité plus marqué que le *j'exhorte* du v. 1. — L'élan religieux a grand besoin d'être réglé. On peut le voir par 1 Cor. ch. 12 à 14, passage qui montre la nécessité de la direction apostolique précisément sur le point qui va nous occuper, l'usage des *dons spirituels*. Ce n'est pas pour rien que Paul rappelle ici sa *charge*; comp. 1.1-7. Apôtre des Gentils, il avait la tâche non seulement de fonder chez eux des églises, mais encore de les diriger une fois fondées. Ce mandat, Paul l'avait, comme apôtre des Gentils, même à l'égard de l'église de Rome, qu'il n'avait pas fondée (1.1-7). — L'expression : παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, *à quiconque est parmi vous*, serait oiseuse, si elle était uniquement destinée à désigner les membres de l'église *présents à Rome*. Il est nécessaire de donner à ces mots : *quiconque est*, un sens plus spécial et plus énergique : « Quiconque est *en fonction*, en activité de ministère, sous une forme quelconque, au milieu de vous ; quiconque joue un rôle dans la vie de l'église. » Voir l'énumération suivante. Peut-être l'apôtre est-il amené par son propre éloignement de Rome à employer cette expression. Lui qui, avec son don apostolique, est absent, il s'adresse à tous ceux qui, étant présents, peuvent exercer une influence sur la marche de l'église, pour leur dire à quelle condition cette influence sera bénie. — Ὑπερφρονεῖν : « aspirer au-delà de sa mesure, » ou, comme on dit, se surfaire soi-même. La mesure de chacun est désignée par les mots : ὃ δεῖ φρονεῖν, *ce à quoi il doit prétendre*. Elle consiste pour le fidèle à ne vouloir qu'exercer son don tel qu'il l'a reçu ; à prétendre n'être au milieu de ses frères que ce que Dieu, par le don qu'il lui a confié, l'appelle à être. Le don reçu doit être pour chacun la limite de son aspiration, la mesure de son activité, car c'est par là que se révèle la volonté de Dieu à son égard (v. 2). — L'expression suivante φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν renferme une espèce de jeu de mots : « faire tourner

le φρονεῖν, l'énergie et l'aspiration de sa pensée, à un σωφρονεῖν, c'est-à-dire à reconnaître et à respecter ses propres limites. » L'homme du monde lutte contre les autres, afin d'étendre sa mesure, de s'étaler, de dominer. Le chrétien lutte contre lui-même afin de parvenir à se dominer et à se restreindre. Il aspire à demeurer ou à rentrer dans sa mesure. C'est bien là un tout nouveau type de conduite qui apparaît avec l'Évangile.

La règle de cette limitation volontaire doit être *la mesure de la foi*, telle qu'elle a été départie à chacun. Le sens de cette expression n'est pas aisé à déterminer. Il est impossible d'appliquer, avec Meyer et Luthardt, ce terme au degré de *force* de la foi, qui serait comme la norme de la hiérarchie réelle dans la communauté chrétienne. Il s'agit bien plutôt ici de la *variété* des dons ou même aussi de leur degré d'influence, qui ne coïncide point avec le degré de force de la foi. D'ailleurs le degré d'énergie de la foi ne dépend-il pas en partie de la liberté humaine ? Je pense donc qu'il faut prendre ici le mot μέτρον, *mesure*, dans le sens qualitatif et le génitif πίστεως, *de foi*, comme complément non d'objet ou de cause, mais de qualité, en ce sens que les dons divers sont envisagés comme la mesure d'activité assignée à chacun *dans le domaine de la foi*, et cela en opposition aux facultés diverses que les hommes possèdent dans le domaine de l'activité terrestre. Cette expression désignerait donc : le don spécial qui constitue l'apanage de chacun en tant que croyant, et qui détermine la forme spéciale (la mesure) d'activité à laquelle il est appelé comme tel. C'est là la divine limite qui lui est assignée et que son intelligence renouvelée doit discerner, afin de régler sur elle son aspiration relativement au rôle qu'il a à jouer dans l'Église. Weiss n'admet pas que le complément *de foi* puisse être autre chose qu'un complément d'objet et il pense que Paul dit : « mesure de foi, » au lieu de : mesure *du don*, pour rappeler que le don n'est pas un mérite, mais un fruit de la foi, de la confiance en la grâce. Je ne vois pas bien la différence entre ce sens et celui que j'ai proposé. — Le ἑκάστῳ, à *chacun*, dépend de ἐμέρισε, *a départie*, par une inversion telle que celle de

1Cor.3.5; 8.17, etc. *Otto* explique ainsi : « J'ordonne à chacun de penser qu'il a seulement sa mesure de foi, non la plénitude absolue de la foi. » Ce sens est ingénieux ; seulement dans le contexte il ne s'agit pas de la richesse de la foi, mais, comme les exemples donnés dans les versets suivants le montrent clairement, de la diversité des dons par lesquels se manifeste la foi.

**12.4 Car de même que<sup>a</sup> dans notre seul corps nous possédons plusieurs membres et que tous ces membres n'ont pas la même fonction, 5 ainsi nous qui sommes plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, et chacun<sup>b</sup> les membres les uns des autres.**

L'organisation du corps humain offre au fidèle un modèle propre à lui faire sentir la nécessité de se limiter lui-même à la fonction qui lui est départie par son don spécial. Non seulement, en effet, dans un même corps il y a pluralité de membres, mais encore ces membres possèdent des fonctions spéciales, en raison de leurs capacités diverses (v. 4). Ainsi dans l'Église, qui est ici-bas l'organe de la vie de Christ (*son corps*), il n'y a pas seulement multiplicité de membres, mais aussi *diversité* de services, chaque croyant ayant un don particulier par lequel il doit devenir l'auxiliaire de tous les autres, et pour ainsi dire leur propre membre ; ainsi l'œil est la lumière non seulement du corps, mais de chaque membre, d'où il résulte que chacun doit demeurer dans sa fonction, d'un côté afin de pouvoir prêter aux autres le secours qu'il leur doit, de l'autre afin de ne pas gêner ceux-ci dans l'exercice de leur propre don. Voir la même comparaison plus complètement développée 1Cor.12. — La forme καὶ ὅς ἐστις, au lieu de καὶ ὅς ἐστίν, ne se trouve que chez les écrivains grecs postérieurs. — Au lieu du ὁ δέ du T. R. et de quelques byz., les alex. et les gréco-lat. lisent τὸ δέ, qui peut être pris comme locution adverbiale : « en ce qui concerne la position de chacun, » ou mieux comme pronom, dans ce sens : « *et cela*, comme

<sup>a</sup>D E F G lisent ὡσπερ (*de même que* au lieu de καθάπερ (*tout comme*)).

<sup>b</sup>T. R. lit avec E L : οὗτος δέ ; tous les autres : τοὺς δέ.



membres les uns des autres. »

**12.6 Or, ayant des dons différents selon la grâce qui nous a été donnée, [exerçons-les] soit la prophétie, selon l’analogie de la foi ; 7 soit une charge, en demeurant dans la charge ; soit celui qui enseigne, en enseignant ; 8 soit celui qui exhorte, en exhortant ; celui qui fait l’aumône, avec simplicité ; celui qui dirige, avec zèle ; celui qui fait des œuvres de miséricorde, avec bonne humeur.**

Il ne faut pas faire, avec *de W., Oltram., Weiss*, du participe ἔχοντες, *ayant*, la continuation de la proposition précédente : « Nous sommes un seul corps, *mais tout en ayant* des dons différents. » Si ce participe appartenait encore à la proposition précédente, les régimes qui vont suivre : *selon l’analogie, dans la charge, etc.*, ne seraient plus que des appendices et des développements descriptifs absolument oiseux. Pour qu’ils aient, une portée sérieuse, il faut que les κατά, ἐν, ἐν, qui suivent aient un tout autre sens que celui du v. 6 ; et pour cela qu’ils portent sur *l’exercice* des dons, et non plus, comme celui du v. 6, sur leur distribution par la grâce divine. De plus, le δέ adversatif du v. 6 ne conviendrait pas après celui du v. 5. Enfin comment l’apôtre pourrait-il passer de la description à l’exhortation dans les termes qui suivent depuis le ὁ διδασκων ? Il vaut donc mieux commencer avec les mots : *Or ayant...*, une nouvelle proposition dont le verbe sous-entendu doit se tirer du participe ἔχοντες, *ayant* : « Or ayant des dons différents, [ayons-les, c’est-à-dire exerçons-les] en demeurant dans les limites tracées par le don lui-même ; » comp. la construction tout à fait analogue destinée à exprimer précisément la même idée [1Pier.4.10-11](#). C’est toujours le σωφρονεῖν, *se régler*, qui reste l’idée fondamentale. La forme ἔχοντες... [ἔχωμεν] est très significative pour désigner cette limitation volontaire. — Le terme de χάρισμα, *don*, désigne chez Paul une aptitude spirituelle communiquée au croyant avec la foi et par laquelle il doit concourir au développement de la vie spirituelle dans l’Eglise. Le plus souvent c’est un talent naturel que l’Esprit de Dieu s’approprie et dont il accroît la puis-

sance et sanctifie l'exercice. — Le don qui tient la première place, dans les énumérations de 1Cor.12.28-29 et Ephés.4.11, est l'*apostolat*. Paul ne le mentionne pas ici ; il l'a montré au v. 3 remplissant sa tâche en ce moment même. — Après l'apôtre vient dans ces mêmes listes *la prophétie*. Le prophète est comme l'œil de l'Eglise pour percevoir les révélations nouvelles. Dans les passages Ephés.2.20 ; 3.5, ce don est étroitement rattaché à l'apostolat, qui sans lui serait incomplet. Mais il peut aussi en être séparé ; voilà pourquoi il est souvent parlé des prophètes comme de personnages distincts des apôtres dans la primitive Eglise, par exemple Act.13.1 et 1Cor.14. — En quoi consiste la limitation volontaire que doit s'imposer le prophète dans l'exercice de son don (son σωφρονεῖν) ? Il doit se borner à prophétiser *selon l'analogie de la foi*. Le mot ἀναλογία est un terme mathématique ; il signifie *proportion*. Le prophète n'est pas absolument libre, il doit proportionner sa prophétie à la foi. Quelle foi ? Plusieurs (*Luth*, d'après *Or.*, *Chrys.*, *Mey.*, *Hofm.*, etc.) répondent : la sienne propre. Il doit se garder, en parlant, de dépasser la mesure de la confiance, de l'espérance réelle que lui a communiquée l'Esprit, ne pas se laisser entraîner par l'amour-propre à mêler quelque alliage humain à l'émotion sainte dont il est rempli d'en-haut. Mais, dans ce cas-là, l'apôtre n'aurait-il pas dû ajouter le pronom αὐτοῦ : « *sa* foi » ? Et le terme de *révélation* n'eût-il pas mieux convenu que celui de *foi* ? D'autres croient pouvoir donner ici au terme de *foi* le sens objectif qu'il a pris plus tard dans la langue ecclésiastique, comme lorsque nous disons la foi évangélique ou la foi chrétienne : *fides quæ creditur*, ou bien la foi telle qu'elle est formulée dans les saintes Ecritures (*Calv.*). Le prophète doit, dans ses allocutions, respecter la *regula fidei*, la norme des faits chrétiens et des vérités qui en découlent : *prima religionis axiomata* (*Calvin*, voir *Phil.*). Mais le mot *foi* ne désigne jamais dans le N. T. la doctrine elle-même ; ce terme se rapporte toujours au sentiment subjectif d'abandon, de confiance en Dieu ou en Christ comme révélateur de Dieu. Ne pouvons-nous pas maintenir ici ce sens subjectif du mot *foi*, sans le restreindre à la foi du prophète lui-même ? Il n'appartient pas au prophète de vouloir recommencer dans

l'Église l'œuvre entière. Il parle à une assemblée de gens qui sont déjà des *croissants* ; il y en a même parmi eux qui ont mission de juger ses paroles (1Cor.14.29). D'après quelle norme ? Evidemment d'après la foi déjà existante dans le cœur des auditeurs. Le sentiment de la foi, tel qu'il remplit l'assemblée, n'est pas sans avoir un contenu précis, un objet déterminé ; il s'applique à un Christ connu dont l'œuvre et la parole ne sont pas à refaire ; comp. 1Cor.15.1-3. C'est à cette foi, subjective sans doute, mais possédant un objet positif, que doit se rattacher la parole du prophète ; autrement elle repose sur une fausse révélation et les juges dans l'assemblée doivent la signaler comme fausse prophétie.

Verset 7. Le terme de *διακονία*, *charge*, désigne tout office confié par l'Église et accompli à son service. Un tel office suppose sans doute une aptitude spirituelle, un don reconnu par les frères ; mais celui qui en est chargé est responsable, non pas seulement envers Dieu, comme dans le cas d'un simple don, mais aussi envers l'Église qui lui a confié la charge. C'est là la différence entre la position d'un *διάκονος*, *ministre*, et celle du prophète ou de celui qui parle en langues. Dans notre passage ce terme de *charge*, placé comme il l'est immédiatement après la prophétie et avant la fonction si importante de l'enseignement, ne peut désigner qu'un office important, mais de nature pratique, s'exerçant par l'action, non par la parole ; comp. 1Pierre.4.11, où le terme de *διακονεῖν*, *servir*, est opposé à celui de *λαλεῖν*, *parler*. Il me paraît donc indubitable que ce terme désigne ici les *charges* ecclésiastiques déjà existantes, celles du *pastorat* (évêque ou presbytre) et du *diaconat*. Les *évêques* ou *presbytres* existaient dans le troupeau de Jérusalem dès les premiers temps (Act.11.30). Paul institua sans tarder cet office indispensable dans les églises qu'il venait de fonder, Act.14.23 ; comp. Philip.1.1 ; 1Tim.3.1 et suiv. ; Tite.1.5 et suiv. ; les anciens présidaient les assemblées de l'Église, dirigeaient sa marche et celle de ses membres au point de vue spirituel et administraient sans doute les fonds recueillis pour le service de l'Église. Ils portaient aussi le titre de *ποίμενες*, *pasteurs*, Eph.4.11. Mais ils

n'exerçaient pas, du moins comme tels, le ministère d'enseignement qui était encore complètement libre ; comp. les expressions qui suivent dans ce verset même et [1Cor.14.26](#). Ce ne fut que graduellement que la fonction d'enseignement fut rattachée à la charge de presbytre ; comp. [Ephés.4.11](#) (premier rapprochement) ; [1Tim.3.2](#) ; [5.17](#) ; [Tite.1.9](#) (second degré) ; la réunion complète n'eut lieu qu'au second siècle ; voir le rôle de l'ἐπίσκοπος chez Justin. — Le ministère des *diacres* apparaît déjà, quoique sans le titre, avant celui des anciens dans le troupeau de Jérusalem ([Act.6.1](#) et suiv.). Ils s'occupaient surtout du soin des pauvres. Cette fonction, création directe et spontanée de la charité chrétienne n'a jamais cessé dans l'Eglise ; elle est expressément mentionnée [Philip.1.1](#) ; [1Tim.3.12](#).

*Meyer* objecte à ce sens de διακονία dans notre passage qu'avant et après il s'agit de dons, non de charges. Mais qu'importe ? La recommandation de se limiter soi-même s'applique à l'exercice des charges, comme à celui des dons. Du reste le même mélange des dons et des charges se trouve [1Cor.12.28,4-5](#). Chacun de ces fonctionnaires, dit l'apôtre, doit se tenir dans son rôle et se renfermer dans l'administration qui lui est confiée. L'ancien ne doit pas aspirer à monter sur le trépied de prophète, ni le diacre prétendre à la dignité d'évêque ou de docteur. Toujours la limitation volontaire recommandée v. 3-5.

Le passage de la première à la seconde partie de ce verset est marqué par un léger changement de construction qui correspond peut-être à ce fait que l'apôtre revient ici de la sphère de l'action à celle de la parole. Au lieu de mentionner le don ou la charge, comme dans les deux termes précédents, il s'adresse directement à celui qui en est revêtu. En réalité il n'y a pas là une incorrection grammaticale ; les accusatifs précédents : προφητείαν (*la prophétie*), διακονίαν (*le ministère*), étaient les appositions de χαρίσματα, *les dons*, à l'accusatif (v. 6) ; de même les nominatifs suivants : ὁ διδάσκων, *celui qui enseigne*, ὁ παρακαλῶν, *celui qui exhorte*, sont des appositions du participe ἔχοντες, *ayant* (même verset). Quant aux régimes

suivants : *dans l'enseignement, dans l'exhortation*, ils continuent à dépendre du verbe sous-entendu ἔχωμεν, *ayons, exerçons, demeurons dans*. — Le docteur, ὁ διδάσκαλος, ne reçoit pas, comme le prophète, des révélations nouvelles, des intuitions qui enrichissent la foi de l'Eglise ; il se borne à exposer avec ordre et clarté les vérités déjà mises au jour, à en faire ressortir l'enchaînement et à les approfondir. C'est lui qui, par *la parole de connaissance ou de sagesse* (1Cor.12.8), montre l'harmonie de toutes les parties du plan divin et les applique selon les cas. Dans l'énumération Eph.4.11, le docteur est à la fois rapproché et distingué du *pasteur*. En effet la fonction d'enseigner n'a été réunie que graduellement avec le *pastorat* (voir plus haut).

Verset 8. Le don d'*exhorter* est attribué au prophète dans 1Cor.14.3, et le surnom de Barnabas (*fil de prophétie*) est rendu en grec (Act.4.36) par υἱὸς παρακλήσεως, *fil d'exhortation*. Mais de ce que le prophète exhorte et console, il ne résulte pas, comme on a cherché à se le persuader dans les derniers temps, que quiconque, homme ou femme, a un don d'exhortation ou de consolation, soit pour cela *prophète*, et puisse se mettre au bénéfice de tout ce qui est dit des prophètes dans d'autres déclarations apostoliques. Notre passage même prouve clairement que le don d'exhorter est absolument distinct de celui de prophétie (comp. v. 6). Quand le prophète exhorte, c'est en appliquant à ses auditeurs une révélation immédiate qu'il a reçue. Mais on peut avoir le don d'exhorter sans celui de recevoir des révélations ; tel est le cas de ceux dont Paul parle dans le passage actuel. — Celui qui *enseigne* agit surtout sur l'intelligence ; c'est, dans notre langage moderne, le catéchiste ou le théologien dogmatiste. Celui qui *exhorte* agit sur le cœur et par là sur la volonté ; ce serait plutôt aujourd'hui le poète chrétien. Dans 1Cor.14.26, Paul rapproche, comme ici, ces deux ministères : « Quelqu'un a-t-il un *enseignement* ; quelqu'un a-t-il un *psaume* ? »

Les trois dernières fonctions dont il est parlé, ne sont plus de celles qui s'exercent dans les assemblées de l'Eglise, ou même au nom de l'Eglise ; elles rentrent déjà, jusqu'à un certain point, dans l'exercice des *vertus pri-*

vées. C'est à tort, en effet, que l'on a vu dans le μεταδιδούς, *celui qui transmet*, l'indication du diacre officiel. Le verbe μεταδιδόναι ne signifie point : *faire une distribution* de la part de l'Église ; il faudrait dans ce sens διαδιδόναι ; comp. Act.4.35 ; il indique l'acte de *communiquer* aux autres de son bien propre ; comp. Luc.3.11 ; Eph.4.28. Le terme : *celui qui communique*, désigne donc le fidèle qui, par sa position de fortune et par une aptitude naturelle sanctifiée par la foi, se sent particulièrement appelé à secourir les indigents qui l'entourent. Paul lui recommande de le faire *avec simplicité*. On pourrait traduire le terme grec : *avec générosité*, avec largeur ; c'est le sens qu'a souvent le ἀπλότης ; (2Cor.8.2 ; 9.13). D'après son sens étymologique, ce mot désigne : la disposition à ne pas se replier sur soi-même ; et l'on comprend que de ce sens premier puissent résulter, soit celui de *générosité*, quand on donne sans se laisser arrêter par aucun calcul égoïste, soit celui de *simplicité*, quand on donne sans que la main gauche sache ce que fait la droite, c'est-à-dire sans vain retour sur soi-même et sans aucun air de hauteur. Ce second sens nous paraît ici préférable, parce que le passage tout entier est dominé par l'idée du σωφρονεῖν, *se limiter*, se régler soi-même.

Comme c'est à tort qu'on a vu dans le μεταδιδούς le diacre officiel, c'est à tort aussi qu'on a vu dans le προϊστάμενος, *celui qui préside*, l'ancien ou évêque (voir v. 7). Ce mot doit être expliqué ici par le sens qu'a fréquemment en grec le verbe προϊστασθαι, *être à la tête de* ; d'où *diriger une affaire*. Ainsi, dans le grec profane, ce terme est appliqué au médecin qui dirige le traitement d'un malade, au magistrat qui veille à l'exécution des lois. Dans Tite.3.8, se trouve l'expression προϊστασθαι καλῶν ἔργων, *s'occuper de bonnes œuvres* ; d'où le terme προστάτις, *patronne*, protectrice, bienfaitrice, employé dans notre épître 16.2 pour exprimer ce qu'avait été Phœbé envers beaucoup de fidèles et envers Paul lui-même. Que l'on songe aux nombreuses œuvres de charité privée que les fidèles avaient alors à fonder et à entretenir ! La société païenne ne possédait ni hôpitaux, ni orphelinats, ni écoles gratuites, ni asiles tels que ceux d'aujourd'hui. L'Église, pressée

par l'instinct de la charité chrétienne, devait introduire toutes ces institutions dans le monde ; de là, sans, doute, dans chaque communauté, des réunions spontanées d'hommes et de femmes dévoués qui, semblables à nos comités chrétiens actuels, se préoccupaient de l'un de ces besoins et avaient naturellement à leur tête des directeurs chargés de la responsabilité de l'œuvre. Voilà les personnes auxquelles l'apôtre pense dans notre passage. On comprend ainsi la position de ce terme entre le précédent : *celui qui communique*, et le suivant : *celui qui exerce la miséricorde*. On s'explique également le régime ἐν σπουδῇ, *avec zèle*. Cette recommandation ne conviendrait guère à celui qui préside une assemblée. Il faut bien plutôt dire au président d'une assemblée délibérante : Pas de zèle ! Mais cette recommandation convient parfaitement à celui qui dirige une œuvre chrétienne et qui, pour qu'elle réussisse, doit s'en occuper avec une sorte d'exclusivisme et en quelque façon la personnifier en lui. — Le dernier terme ὁ ἐλεῶν, *celui qui exerce la miséricorde*, désigne le fidèle qui se sent pressé de se vouer à la visite des affligés et des malades. On peut exercer ce don sans avoir argent et or, comme le μεταδιδούς, *celui qui fait l'aumône*. Il existe un don de sympathie qui rend particulièrement apte à ce genre de travail et qui est comme la clef pour ouvrir le cœur de celui qui souffre. Le régime ἐν ἰλαρότητι, littéralement *avec hilarité*, désigne l'empressement joyeux, la grâce aimable, l'affabilité allant jusqu'à la gaieté, qui font du visiteur ou de la visiteuse un rayon de soleil pénétrant dans la chambre du malade et dans le cœur de l'affligé.

Dans l'énumération précédente, la recommandation de l'apôtre avait surtout en vue *l'humilité* chez ceux qui ont à exercer un don. Mais dans les derniers termes on sent que sa pensée se rapproche déjà de la vertu de la *charité*.

C'est le spectacle de cette vertu chrétienne en pleine activité dans l'Eglise et dans le monde qui remplit maintenant sa pensée et qu'il présente dans le tableau suivant v. 9-21. D'abord le devoir de se limiter, de se posséder :

c'est ce qu'il vient de recommander ; puis celui de se donner : c'est ce qu'il va exposer.

Le sacrifice de soi-même par la charité envers tous : v. 9-21.

Les *χαρίσματα*, les *dons*, sont différents ; nous venons de le voir. Mais il est un don qui est à la base de tous les autres et qui doit être l'apanage de tous les fidèles, le don de tous ceux qui n'en ont pas d'autre ; c'est l'amour. L'Eglise, recrutée par la foi à l'amour divin, vit d'amour. Tout ce qui croit, aime. Quand cet amour est sincère, il produit chez tout croyant un ministère spontané, qui s'accomplit dans la vie tout entière par une activité multiple. Cette activité bienfaisante s'exerce d'abord envers les éléments *sympathiques* que le fidèle trouve autour de lui, v. 9-16 ; puis envers les éléments *hostiles* qu'il vient à rencontrer, soit dans l'Eglise elle-même, soit au dehors, v. 17-21.

Versets 9-16.

**12.9 Que l'amour soit sans feinte ; abhorrez le mal, attachez-vous fortement au bien ; 10 quant à l'amour fraternel, étant pleins de tendresse les uns envers les autres ; quant à l'honneur, faisant passer chacun les autres avant lui ;**

Dans ces deux versets l'apôtre recommande trois dispositions, l'amour comme principe général, comme sentiment fondamental de toute l'activité qui va être décrite (v. 9) : puis spécialement l'amour et le respect des frères (v. 10) ; ces deux derniers traits, comme les manifestations les plus immédiates de l'amour en général. L'ellipse du ἔστω se trouve parfois chez les classiques. *Sans feinte*, littéralement *sans masque*. Le cœur doit sentir réellement toute la mesure d'affection qu'il témoigne. Il y a encore ici quelque chose du σωφρονεῖν, *se régler*, qui dominait le morceau précédent, en opposition au ὑπερφρονεῖν, *s'exalter soi-même*. Les deux verbes suivants : *abhorrer* et *s'attacher*, sont en grec au participe : *abhorrant*, *vous attachant*. Ces participes se rapportent grammaticalement au sujet de l'idée



d'*aimer*. Cette forme prouve que les deux participes sont destinés à *qualifier* l'amour non feint, en rappelant les caractères essentiels en vertu desquels il mérite ce titre. Ce n'est donc pas ici une recommandation banale de détester le mal et d'aimer le bien. Paul veut dire que l'amour n'est *pur* que lorsqu'il est l'ennemi déclaré du mal, même dans la personne de ceux qu'on aime, et qu'il met toute son énergie à travailler à leur progrès dans le bien. Dénué de cette rectitude morale, qui est l'esprit de sainteté, l'amour n'est qu'une forme de l'égoïsme. Comp. 1Cor.13.6.

Verset 10. Les deux datifs τῆ φιλadelphία, que nous avons traduits par : « *quant à l'amour fraternel*, » « *quant à l'honneur*, » sont comme des titres de chapitre dans le catalogue des vertus normales, attendues chez le chrétien. L'article τῆ caractérise par cette raison ces vertus comme supposées présentes dans le cœur des lecteurs. L'adjectif et le participe qui suivent indiquent le trait de conduite par lequel elles doivent se réaliser dans la vie lorsqu'elles se trouvent dans le cœur. — Le mot φιλόστοργος, *plein de tendresse*, vient du verbe στέργω qui désigne les soins délicats que se rendent mutuellement des êtres qui se chérissent de l'affection naturelle, comme les parents et les enfants, les frères et sœurs, etc. L'apôtre, en employant ce terme, veut donner à l'amour des membres de l'Eglise les uns pour les autres le caractère tendre d'une affection de famille. — Le terme τιμή, désigne le sentiment de *respect* que chaque fidèle éprouve pour son frère, en tant que racheté de Christ et enfant de Dieu, comme lui. — Le verbe προηγείσθαι signifie proprement « *se mettre à la tête pour guider*. » On peut déduire de là les sens de *donner l'exemple* (Meyer, Weiss, ou de *prévenir, user de prévenances* (Vulg., Luth., Osterov., Oltram., Seg., ou de *surpasser* (Chrys.). Mais dans tous ces sens on attendrait, d'après l'usage de la langue, le régime au génitif ou au datif plutôt qu'à l'accusatif. Erasme, Hofmann, etc., partant du sens qu'a souvent le verbe simple ἡγεῖσθαι, *estimer, envisager* (Philip.2.3), traduisent : « *estimant chacun les autres comme meilleurs que soi-même*. » Ce sens est évidemment forcé ; mais on peut le

rendre plus naturel en prenant ἡγεῖσθαι. dans sa signification primitive de *conduire* : « conduisant les autres devant vous, » c'est-à-dire : les faisant passer en toutes circonstances avant vous-même. *Beck* arrive au même résultat par une autre voie. Il explique ainsi : « n'attendant pas que votre frère vous témoigne le premier de la considération, mais le prévenant en cela. »

Suit un second groupe de trois dispositions qui se rattachent naturellement à la précédente et entre elles :

**12.11 quant au zèle, n'étant point paresseux ; fervents d'esprit ; profitant de l'opportunité<sup>a</sup> ;**

A la politesse respectueuse, v. 10, se rattache aisément la disposition à rendre service, que désigne ici le mot : *non paresseux*. — Celle-ci à son tour, pour vaincre la résistance de l'égoïsme, dans les cas où l'obligeance exige le sacrifice de soi-même, doit être, non une disposition naturelle seulement, mais un mouvement puissant dû à l'impulsion de l'Esprit divin, et comme un feu intérieur que l'action d'en-haut entretient sans cesse : *fervents d'esprit*. Le mot *esprit* se rapporte sans doute ici à l'élément spirituel dans l'homme lui-même, mais en tant que pénétré et vivifié par l'Esprit divin. En lisant ces mots, on voit le fidèle s'élancer, le cœur bouillant, partout où il y a quelque bien à faire. — La troisième proposition offre une variante importante. Les documents alex. et byz. lisent τῷ κυρίῳ, *servant le Seigneur*. Le texte gréco-lat lit τῷ καιρῷ, *servant le temps, le moment, l'à-propos ; vous conformant à l'opportunité*. Cette expression est un peu étrange, mais elle est assez usitée dans le grec profane ; comp. le καιρῷ λατρεῦειν (voir *Meyer*) et, en latin, le *tempori servire* (Cicéron). Le fait même que cette locution est sans exemple dans le N. T. peut parler en faveur de son authenticité. Car il est peu probable que l'on eût remplacé une formule aussi usitée que celle de *servir le Seigneur* par celle de *servir le moment*, tan-

<sup>a</sup>T. R. lit τῷ κυρίῳ (*le Seigneur*) avec N A B E L P Mnn. It<sup>aliq</sup> Syr : mais D F G lisent τῷ καιρῷ (*le moment à propos*).

dis que l'inverse pouvait facilement avoir lieu, surtout si l'on écrivait avec abréviations. C'est donc le contexte qui doit décider, et il me paraît qu'il décide en faveur de la leçon gréco-latine. Le précepte : *servez le Seigneur*, est trop général pour prendre place au milieu d'une série de recommandations si particulières. Le seul moyen de lui trouver un certain à-propos serait de le comprendre ainsi : « En vous employant pour les hommes, faites-le toujours *en vue du Seigneur* et de sa cause. » Mais il faudrait précisément suppléer l'idée essentielle. Le sens de « servant l'opportunité, » ou « vous conformant, au besoin du moment, » complète, au contraire, admirablement les deux préceptes précédents. *Le zèle* selon Dieu se borne à épier les occasions providentielles et à y adapter son activité ; il ne s'impose ni aux hommes, ni aux choses. Suit un troisième groupe dont les trois éléments forment de nouveau un petit tout bien lié :

**12.12 vous réjouissant dans l'espérance, patients dans l'affliction, persévérants dans la prière ;**

La ferveur de dévouement à laquelle se rapporte le v.11 n'a pas de plus puissant auxiliaire que *la joie* ; car la joie dispose à obliger et même à se sacrifier. Mais cela ne s'applique qu'à la joie chrétienne, à celle qu'entretiennent dans le cœur les glorieuses *espérances* de la foi. — Le passage 5.3-4 montre le lien étroit qui unit cette joie de l'espérance au *support patient* que le fidèle doit déployer au sein de l'épreuve ; comp. 1Thess.1.3. — Et que faire pour entretenir dans le cœur l'élan joyeux de l'espérance et la fermeté de la patience qui tient bon ? *Persévérer dans la prière*, dit l'apôtre ; là est le principe fécond de ces admirables dispositions. Voici comment *Hofmann* paraphrase ce verset : « Pour autant que nous avons motif d'espérer, soyons joyeux ; pour autant que nous avons des sujets de douleur, tenons bon ; pour autant que la porte de la prière nous est ouverte, persévérons-y. » On ne saurait mieux rendre la portée des datifs qui sont en tête des trois propositions.

Paul est descendu de la charité et de ses manifestations extérieures

jusque dans les profondeurs de la vie intime ; il revient maintenant aux manifestations pratiques de ce sentiment et montre dans le groupe suivant les bienfaits de la charité active s'étendant à trois classes de personnes : les frères, les étrangers, les ennemis.

**12.13 prenant part aux besoins<sup>a</sup> des saints ; empressés à exercer l'hospitalité. 14 Bénissez ceux qui<sup>b</sup> persécutent ; bénissez et ne maudissez point.**

*Les saints* sont, non seulement les familles de l'église de Rome, mais aussi toutes les églises dont les besoins arrivent à la connaissance des chrétiens de la capitale. Au lieu de *χρείαις*, *les besoins*, que lisent les documents byz. et alex., les gréco-lat. lisent *μνείαις*, *les souvenirs*. Ce terme désignerait-il les jours anniversaires consacrés à la mémoire des martyrs ? Ce sens suffirait pour prouver l'origine postérieure de cette leçon. Ou bien doit-on rapporter cette expression de *souvenirs* aux assistances pécuniaires que les églises des Gentils envoyaient de temps en temps aux chrétiens de Jérusalem (*Hofmann*) ? Ce sens, en soi peu naturel, de *μνείαις* ; n'est nullement justifié par *Philip.1.3*. La leçon reçue est la seule possible. — Le verbe *κοινωνεῖν* signifie proprement *participer à* ; d'où *prendre part*, moralement ; parfois aussi, malgré ce que dit *Meyer*, *faire part* ; par ex. *Gal.6.6* où *Théodore* l'explique avec raison par *μεταδιδόναι*. Dans notre passage le sens intransitif suffit pleinement et convient même mieux au régime *ταῖς χρείαις* ; prendre part aux besoins implique naturellement l'assistance active. — Il y a gradation des saints aux *étrangers*. La vertu de l'hospitalité est fréquemment recommandée dans le N. T. (*1Pier.4.9* ; *Hébr.13.2* ; *1Tim.5.10* ; *Tite.1.8*). — Le terme *διώκειν*, littéralement « *poursuivre* (l'hospitalité), » indique qu'il ne faut pas se borner à l'accorder quand on la demande, mais qu'il faut même chercher les occasions de l'exercer. Comme dit *Meyer*, il y avait à cette époque des frères bannis et persécutés.

<sup>a</sup> T. R. lit *χρείαις* (*besoins*) avec *ℵ B E L P Mnn*. It Syr. ; D F G lisent *μνείαις* (*souvenirs*).

<sup>b</sup> T. R. avec tous les *Mjj.* sauf B lit ici *υμᾶς* (*vous*).

Verset 14. Nouvelle gradation, des étrangers à ceux *qui persécutent*. L'acte de charité à accomplir devient de plus en plus énergique, et c'est sans doute la raison pour laquelle l'apôtre passe tout, à coup, après cette longue série de participes, à l'impératif. Ce n'est plus ici une manifestation qui, l'amour supposé, se produise en quelque sorte d'elle-même. Il faut, pour agir comme l'apôtre le demande, un effort de la volonté que l'impératif est précisément destiné à provoquer. C'est aussi là le motif pour lequel cet ordre est répété, puis complété sous forme négative ; car le persécuté doit en quelque sorte renier le sentiment contraire qui s'élève dans son cœur. L'omission du pronom *vous* dans le *Vatic.* fait ressortir l'odieux de la persécution *en elle-même*, quelle que soit la personne à qui elle s'adresse. — Nous ne savons si l'apôtre avait sous les yeux le sermon sur la montagne déjà rédigé dans quelque document ; en tout cas, il devait le connaître par la tradition orale ; car il est évident qu'il fait allusion à la parole de Jésus, [Math.5.44](#) ; [Luc.6.28](#). Ce discours de Jésus est celui dont la trace est le plus sensible dans les épîtres ; comp. [Rom.2.19](#) ; [1Cor.4.12-13](#) ; [6.7](#) ; [7.10](#) ; [Jacq.4.9](#) ; [5.1,12](#) ; [1Pier.3.9,14](#). Cette recommandation relative à la charité envers les personnes malveillantes est ici une anticipation ; Paul y reviendra tout à l'heure.

Suit un groupe de quatre préceptes dont la relation morale est également manifeste :

**12.15 Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent<sup>a</sup> ; pleurez avec ceux qui pleurent ; 16 aspirant au même but les uns pour les autres ; ne visant pas aux choses élevées, mais vous associant aux humbles ; ne soyez pas sages à vos propres yeux ;**

Le lien entre les v. 14 et 15 est l'idée de l'oubli de soi-même. Comme il faut s'oublier pour bénir celui qui nous hait, il faut aussi se dégager de soi-même pour s'identifier avec la joie d'autrui quand on a le cœur plein de douleur, et avec sa douleur quand on est soi-même rempli de joie. En grec

<sup>a</sup>T. R. lit *καὶ* (*et*) entre les deux propositions avec A E L P Syr<sup>sch</sup> ; ce mot est omis par *ℵ B D F G It.*

les deux verbes sont à l'infinitif. On explique avec raison cette forme en sous-entendant  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$ , *il faut*. Mais il sera permis de discerner ici une nuance : l'infinitif est l'indication d'un fait accidentel : agir ainsi chaque fois que le cas se présente. C'est moins pressant que l'impératif ; c'est comme une vertu d'occasion. — On applique ordinairement le précepte suivant au bon accord entre les membres de l'Eglise. Mais dans les passages cités par Weiss en faveur de ce sens la construction est différente ; ainsi 15.5, il y a ἐν ἀλλήλοις, et non εἰς ἀλλήλους ; 2Cor.13.11 et Phil.2.2 ; 4.2, il y a τὸ ἐν ou τὸ αὐτὸ φρονεῖν sans régime. Puis le précepte suivant ne se rattacherait pas naturellement à celui-ci. Le seul sens possible me paraît être : « visant tous ensemble au même but, non pas seulement chacun pour soi-même, mais aussi les uns pour les autres, » c'est-à-dire étant chacun rempli de sollicitude pour le bien-être temporel et spirituel de tous. — Comme cette aspiration commune désintéressée se rattache naturellement à la sympathie, v. 15, elle se lie aussi sans peine au sentiment d'égalité recommandé dans le précepte suivant. Il se développe fréquemment dans les congrégations de fidèles une tendance aristocratique, chacun s'efforçant, au moyen de la fraternité chrétienne, de frayer avec ceux qui par leurs dons ou leur fortune occupent une position plus élevée. De là, de petites coterie animées d'un esprit hautain et qui ont pour résultat des exclusions froissantes. L'apôtre connaît ces petites gens et veut les prévenir ; il recommande aux membres de l'Eglise de s'attacher à tous également, et, s'ils veulent se livrer à une préférence, de l'éprouver plutôt pour les petits. Le terme ὑψηλά désigne donc les distinctions, les hautes relations, les honneurs ecclésiastiques. Ce terme neutre ne nous oblige nullement, comme le pensent Meyer, Weiss, Luthardt, à donner au mot ταπεινοῖς, dans la proposition suivante, le sens neutre : « les choses humbles ; » les fonctions inférieures dans l'Eglise. La préposition avec, dans le verbe συναπαγόμενοι, vous laissant entraîner avec, rend ce sens peu naturel. Il s'agit plutôt des membres les plus indigents, les plus ignorants, les moins influents dans l'Eglise, vers lesquels le fidèle doit se sentir particulièrement attiré par leur position même. — L'antipa-

thie que l'apôtre éprouve pour toute espèce d'aristocratie spirituelle, pour toute distinction de caste au sein de l'Eglise, éclate encore dans le dernier précepte. D'où viennent ces petites coteries, si ce n'est du sentiment présomptueux que chacun a de *sa propre sagesse* ? C'est ce sentiment qui vous porte à ne pas tenir compte de l'opinion des humbles et à frayer surtout avec ceux qui vous flattent et dont le commerce familial vous honore aux yeux des hommes. — Ce précepte est emprunté à [Prov.3.7](#), mais il tire du contexte, comme on le voit, un sens plus spécial.

Au v. 14 l'apôtre avait fait comme une incursion anticipée dans le domaine des relations avec les éléments hostiles que le fidèle rencontre autour de lui. Il revient à ce sujet pour le traiter plus à fond ; c'est ici le point culminant dans les manifestations de la charité. Il ne pense pas seulement à l'inimitié du monde étranger à la foi. Il ne savait que trop par expérience qu'au sein de l'Eglise elle-même on peut rencontrer la malveillance, l'injustice, la jalousie, la haine. L'apôtre nous décrit dans, les versets suivants la victoire de la charité sur les sentiments et les procédés malveillants, d'où qu'ils viennent, des chrétiens ou des non chrétiens.

Versets 17 à 21.

La victoire de l'amour sous la forme du *support* : v. 17-19 ; sous celle de la *bienfaisance* : v. 20-21,

**12.17 ne rendant à personne mal pour mal ; vous préoccupant du bien aux yeux de tous les hommes ; 18 s'il est possible, autant qu'il dépend de vous, ayant la paix avec tous les hommes ; 19 ne vous vengeant point vous-mêmes, bien-aimés ; mais laissez place à la colère ; car il est écrit : La vengeance m'appartient ; je le rendrai, dit le Seigneur.**

Il y a un rapport étroit entre l'abnégation décrite dans les versets précédents et la charité qui pardonne. C'est pourquoi l'apôtre continue au v. 17 par un simple participe ; car la vengeance est bien souvent l'effet de l'orgueil blessé. Mais pourquoi ajouter le second précepte tiré de [Prov.3.4](#). Il me

paraît probable que l'apôtre veut faire ici de la préoccupation *du bien* l'antidote de ces pensées sombres et de ces projets hostiles que l'on nourrit sous l'empire du ressentiment. Le régime : *devant tous les hommes*, dépend naturellement du participe *προνοούμενοι*, *vous préoccupant*, non de l'objet, *καλά*, *les choses bonnes*, comme le pense *Hofmann*. Paul veut que la préoccupation intérieure du bien soit tellement manifeste dans la conduite du fidèle, même quand il s'agit de sa conduite envers ses adversaires ou ses ennemis, que personne ne puisse soupçonner chez lui un travail d'esprit inspiré par une disposition contraire. Le sens de l'hébreu est assez différent de celui de la version alexandrine que suit ici l'apôtre. Il faut traduire ainsi l'original : « Tu trouveras grâce et réussite devant les hommes. » Les LXX traduisent : « Tu trouveras grâce ; et médite le bien devant tous les hommes. »

Verset 18. Cet esprit de bienveillance est nécessairement *pacifique* ; non seulement il ne fait et ne médite rien qui puisse troubler, mais il s'efforce d'enlever ce qui désunit. La première restriction : *s'il est possible*, se rapporte à la conduite du prochain ; car nous ne sommes pas maître de ses sentiments. La seconde : *autant qu'il dépend de vous*, se rapporte à la nôtre propre ; car nous pouvons exercer une discipline sur nous-même. S'il ne dépend pas de nous d'amener le prochain à des dispositions pacifiques envers nous, il dépend de nous d'être toujours disposé à faire la paix avec lui.

Verset 19. Mais il y a, malgré cela, dans le cœur de l'homme un sentiment imprescriptible de justice que l'apôtre respecte. Il désire seulement donner à ce sentiment sa vraie direction. Le mal doit être puni, cela est certain. Seulement, si tu ne veux pas devenir injuste toi-même, ne crois pas devoir te faire l'instrument de la justice, et mets en paix ce soin à Dieu, le juste juge. L'apôtre sait qu'il exige ici un sacrifice difficile. De là, cette allocution : *bien-aimés*, par laquelle il rappelle à ses lecteurs le tendre amour qui lui dicte cette recommandation, amour qui n'est qu'une émanation de



celui que Dieu lui-même leur porte. *Laisser place à la colère*, c'est renoncer à se venger soi-même pour donner libre cours à la justice que Dieu lui-même exercera quand et comme il le trouvera bon. Vouloir anticiper sur son jugement, c'est lui barrer le chemin. Comp. ce qui est dit de Jésus lui-même 1Pier.2.23. Il est inutile de réfuter des explications telles que celles-ci : « Laissez à votre colère le temps de se calmer, » ou : « Laissez passer la colère de l'ennemi. » Le passage cité est Deut.32.35, mais modifié conformément à la version des LXX. Le texte hébreu dit : « A moi appartient la vengeance et la rétribution. » Les LXX traduisent : « Au jour de la punition je le rendrai. » Ou bien ils ont lu *aschalle*, *je rendrai*, au lieu de *schillem*, *rétribution* ; ou bien ils ont paraphrasé librement le sens de ce substantif. Paul s'approprie le verbe : *je rendrai*, tel qu'ils l'ont introduit ; et il est remarquable que l'auteur de l'épître aux Hébreux en fasse exactement de même. On trouve aussi la même forme dans la paraphrase d'*Onkélos* (*vaani aschalle*), ce qui semble prouver que cette manière de citer ce verset était usitée. On ne peut par conséquent rien conclure de cette analogie pour ce qui concerne l'auteur de l'épître aux Hébreux. — Mais le support seul ne serait qu'une demi-victoire. Ce n'est pas assez de renoncer à opposer mal à mal ; l'ambition de la charité doit aller jusqu'à vouloir transformer le mal en bien, et cela en rendant elle-même bien pour mal.

**12.20 Si donc<sup>a</sup> ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire ; car en faisant cela tu amasseras des charbons de feu sur sa tête. 21 Ne sois pas surmonté par le mal, mais surmonte le mal par le bien.**

La liaison : *Mais si*, chez les alex., signifierait : « Mais, bien loin de te venger, si l'occasion de faire du bien à ton ennemi se présente, saisis-la. » La liaison : *Si donc*, chez les byz., est un peu plus difficile à saisir ; et cela pourrait parler en sa faveur : « Tu ne dois point te venger toi-même ; par

<sup>a</sup>T. R. lit avec E L : εαν ουν (*si donc*) ; † A B P Mnn. lisent αλλα εαν (*mais si*) ; D F G : ει (*si*), tout court.

*conséquent*, si l'occasion s'offre de faire du bien à ton ennemi, saisis-la ; car la négliger serait, déjà une vengeance. » La leçon gréco-lat. : *si* (tout court), ajoute simplement la bienfaisance au support ; c'est la moins vraisemblable. — Le précepte est tiré, comme tant d'autres dans ce chapitre, du livre des Proverbes ; comp. [Prov.25.21-22](#). Il est impossible de supposer que dans ce livre ce précepte soit un encouragement à accumuler les bienfaits sur la tête du méchant afin d'accroître le châtement dont Dieu le frappera (*Chrys., Grot., Hengst., etc.*). Car nous lisons dans le même livre [Prov.24.17](#) : « Quand ton ennemi sera tombé, ne t'en réjouis point ; et quand il sera renversé, que ton cœur ne s'en égaie point, » Pour ne pas se mettre en contradiction avec lui-même, l'auteur aurait donc dû ajouter dans notre passage : « si ton ennemi ne se repent pas. » Dans tous les cas, Paul n'a pas pu citer cette parole dans ce sens-là. Car en quoi agir ainsi serait-il « vaincre le mal par le bien » (v. 21) ? Il y a donc bien plutôt ici une fine ironie à l'adresse de celui qui nourrirait dans son cœur un désir de vengeance : « Tu veux te venger ? Bien ! Et voici la manière dont il l'est permis de le faire : Comble de bienfaits ton ennemi ! Par là tu lui causeras la douleur salutaire de la honte et du regret pour tout le mal qu'il t'a fait ; et tu allumeras dans son cœur le feu de la reconnaissance au lieu de celui de la haine. » L'image des *charbons de feu* est fréquente chez les Arabes et chez les Hébreux pour désigner une douleur cuisante ; mais, comme l'observe *Meyer*, cette expression ne renferme pas d'allusion à l'idée de fondre ou d'amollir l'objet.

Verset 21. Rendre le mal pour le mal, c'est laisser la victoire au mal ; se borner à ne pas rendre le mal, c'est, pourrait-on dire, n'être ni vaincu ni vainqueur, quoique en réalité ce soit bien encore être vaincu. La vraie victoire sur le mal consiste à transformer la relation hostile en relation d'amour par la magnanimité des bienfaits accordés en réponse au mal reçu. C'est par là que le bien a le dernier mot et que le mal lui-même lui sert de moyen pour surabonder ; voilà le chef-d'œuvre de la charité !

## MORCEAU 26 : LA VIE DU FIDÈLE DANS LA SPHÈRE DE LA COMMUNAUTÉ CIVILE.

(13.1-10)

*Meyer* et beaucoup d'autres ne trouvent aucune relation entre le sujet traité dans ce chapitre et celui du chapitre précédent : « Un sujet nouveau, placé ici sans rapport avec ce qui précède, » dit cet auteur. Il faut avouer que les liaisons proposées par les interprètes ne sont guères satisfaisantes et motivent un peu ce jugement de *Meyer*. *Tholuck* dit : L'apôtre passe ici des offenses *privées* aux persécutions officielles provenant de l'Etat païen. Mais dans ce qui suit, l'Etat n'est pas envisagé comme persécuteur ; il est représenté, au contraire, comme gardien de la justice. *Hofmann* voit dans la vie sociale légalement réglée l'un des aspects de ce *bien* par lequel doit être vaincu le mal (v. 21). *Schott* trouve le lien entre les deux morceaux dans l'idée de la *vengeance* que Dieu exercera un jour par le jugement (12.19), et qu'il exerce dès maintenant par le pouvoir de l'Etat (13.4). Mieux vaut renoncer à toute liaison que d'en supposer de semblables. *Weiss* conclut du  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , *toute âme* (v. 1), que Paul passe ici de la vie de la communauté chrétienne à la sanctification de la vie individuelle. Mais tout le ch. 12 ne se rapporte-t-il pas déjà à la vie individuelle, soit dans l'empire que l'individu doit exercer sur lui-même par l'humilité, soit dans le don qu'il fait de lui-même par la charité ?

Pour nous la question est toute résolue. Paul a montré le chrétien consacrant son corps, au service de Dieu dans le domaine de la vie *spirituelle* proprement dite ; il le montre maintenant réalisant cette même consécration dans le domaine de la vie *civile*. Ce qui prouve que nous sommes ainsi sur la trace de sa pensée, c'est que dans le développement de ce sujet

nouveau il suit une marche exactement parallèle à celle de l'exposé précédent. Il avait montré le chrétien se *limitant* d'abord par l'humilité, puis se *donnant* par la charité. De même ici, dans v. 1-7, il expose le devoir de la *soumission* par laquelle le fidèle se domine et se limite lui-même par rapport à l'Etat ; puis dans v. 8-10 il entre dans le domaine des relations privées et montre le chrétien s'appliquant envers tous à l'exercice actif de la *justice*. Nous trouvons donc ici le pendant des deux morceaux 13.3-8,9-21. Si les interprètes méconnaissent cette relation, c'est qu'ils se sont refusés dès l'abord à voir dans ces chapitres autre chose que des préceptes isolés, au lieu de comprendre qu'ici aussi s'applique l'expression de *Calvin* : *epistola tota methodica est*.

De cette relation entre les sujets traités dans ces deux chapitres, il résulte qu'il n'est point nécessaire de chercher dans les circonstances locales de l'église de Rome une raison particulière propre à motiver le morceau suivant. Baur, parlant de l'idée d'une majorité judéo-chrétienne dans cette église, a prétendu que l'apôtre voulait combattre ici le préjugé judaïque d'après lequel les autorités païennes n'étaient que des délégations de Satan, comme prince de ce monde. Mais *Hofmann* fait observer avec justesse que, si tel était le but de l'apôtre, il devrait se borner à prouver qu'il est *permis* au chrétien de se soumettre au pouvoir païen, sans aller jusqu'à faire de cette soumission un devoir, et un devoir non d'utilité seulement, mais de conscience. *Weizsäcker* répond également à Baur que, s'il s'agissait d'un préjugé juif à combattre, l'apôtre devrait surtout rappeler à ses lecteurs que la croyance chrétienne n'implique nullement, comme le faisait le point de vue messianique juif, l'attente d'un royaume terrestre ; et qu'en conséquence rien ne s'oppose de ce côté-là à la soumission des fidèles au pouvoir de l'Etat. C'est dans ce sens que Paul argumente dans 1Cor.7.21 et suiv., quand il montre qu'il n'y a pas incompatibilité entre la position d'es-

clave et celle de chrétien<sup>a</sup>. Si l'on voulait absolument trouver dans l'état de l'église de Rome un motif particulier pour les préceptes qui vont suivre, il faudrait préférer l'hypothèse d'*Ewald*. Ce savant, pense que l'esprit d'insubordination qui éclata bientôt en Palestine par la révolte du peuple juif contre les Romains, agitait déjà tout ce peuple et se faisait sentir jusqu'à Rome. L'intention de l'apôtre serait de mettre l'église de la capitale à l'abri de cette contagion émanant de la Synagogue. Pas plus cette supposition ne saurait être prouvée, pas plus elle ne peut être réfutée par des faits positifs. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'elle n'est pas nécessaire pour expliquer le passage suivant. Exposant didactiquement l'Évangile et la vie qui en découle, l'apôtre devait naturellement, surtout en écrivant à l'église qui résidait au centre de l'empire, développer un devoir qui allait devenir bientôt pour les chrétiens l'un des plus importants et des plus difficiles dans les conflits auxquels ils devaient se préparer avec le pouvoir païen, celui de la soumission à l'État au nom de la conscience et indépendamment du caractère de ceux qui exercent momentanément le pouvoir. *Weizsäcker* conclut de ce que Paul dit ici aux chrétiens sur la mission de l'État, qu'aucune persécution n'avait encore eu lieu. Mais l'apôtre traite la question au point de vue du principe, et en tout état de cause le principe reste le même pour le chrétien. La marche tracée par Paul a-t-elle été ratifiée par la conscience chrétienne à toutes les époques, même en temps de persécution ? Assurément. Elle a été fidèlement observée par toute l'église primitive et bien particulièrement par les chrétiens de l'église réformée de France ; et s'il y a eu un moment où ces derniers, poussés à bout par l'excès de la souffrance, ont dévié de cette ligne de conduite, cette manière d'agir ne leur a certes pas tourné en bénédiction. Du reste, comp. les paroles analogues à celles de Paul [Matth.26.52](#) ; [Apoc.13.10](#), et toute la première épître

---

<sup>a</sup>*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1876, p. 18 et 19. Cet auteur, dans son autre travail publié dans le même journal, même année, p. 262 et suiv., fait observer que la remarquable prière pour les autorités de l'État, qui se trouve dans le manuscrit de la 1<sup>re</sup> épître de Clément Romain, publié par l'archevêque Bryennius, au chap. 64, fournit la preuve éclatante du besoin *purement chrétien* auquel répond l'exhortation de saint Paul dans notre épître.

de Pierre, surtout le ch. 2. — Nous ne pouvons nous empêcher de citer ici, comme échantillon de la manière de M. *Renan*, cette observation dont il accompagne le précepte de l'apôtre : « Paul avait trop de tact pour être émeutier. Il voulait que le nom de chrétien fût bien porté » (p. 477).

Versets 1 à 7.

Dans ces versets l'apôtre formule et motive le devoir du chrétien par rapport à l'Etat (v. 1) ; il en indique la sanction pénale et la justifie (v. 2-4). Au v. 5 il tire de ces principes la conséquence générale qu'il applique aux détails de la vie sociale (v. 6 et 7).

**13.1 Que toute âme se soumette aux puissances supérieures ; car il n'y a pas de puissance si ce n'est de la part de Dieu<sup>a</sup>, et celles<sup>b</sup> qui subsistent sont établies par Dieu ;**

Pourquoi l'apôtre dit-il : *toute âme*, au lieu de tout croyant ? *Weiss* pense que par cette expression Paul veut indiquer qu'il passe des devoirs de la vie collective (ch. 12) aux obligations individuelles. Nous avons réfuté cette manière de voir. Ferait-il allusion à ce fait que la soumission doit partir du for intime de l'être humain (*la conscience*, v. 5) ? Le mot *toute* ne convient, pas bien à cette explication ; il conduit plutôt à penser que l'apôtre veut indiquer qu'il s'agit d'un devoir qui incombe naturellement à tout être humain. Ce n'est pas ici une obligation résultant pour le fidèle de sa vie spirituelle, comme les préceptes du chap. 12 ; c'est une obligation de la vie *psychique*, qui est le domaine commun de l'humanité. Tout être libre et raisonnable doit en reconnaître la convenance. Le présent impératif ὑποτασσέσθω, *se soumette*, indique une action réfléchie, exercée par l'homme sur lui-même, et cela d'une manière permanente. Cette expression est bien le pendant du terme σωφρονεῖν, *se dominer*, au ch. 12. — Le terme de *puissances, supérieures* ne désigne pas seulement l'ordre le plus élevé parmi les autorités de l'Etat. Ce sont toutes les puissances, à tous les

<sup>a</sup> T. R avec D E F G : ἀπο θεου (*de Dieu*) ; N A B L P Mnn. lisent υπο θεου (*par Dieu*).

<sup>b</sup> T. R. lit avec E L P εξουσιαι (*les puissances*) ; omis par N A B D F G.

degrés. L'épithète ὑπερέχουσαι ne fait qu'accentuer davantage l'idée de supériorité renfermée dans le terme d'ἐξουσία, *puissance*.

La seconde partie de ce verset justifie ce devoir de la soumission, et cela par deux motifs : le premier est l'origine divine de l'*Etat*, comme institution ; le second, la volonté de Dieu qui préside à l'élévation des *individus* en charge à chaque moment donné. La première proposition a le caractère d'un principe général. C'est ce qui ressort 1° du singulier à ἐξουσία, *la puissance* ; comp. le même mot au pluriel avant et après, dans ce même verset ; ce qui prouve que Paul veut parler ici du pouvoir *en soi*, et non de ses réalisations historiques et particulières ; 2° de la forme négative de la proposition : « n'existe pas si ce n'est... » C'est l'énoncé d'un principe abstrait ; 3° du choix de la préposition ἀπό, *de* ou *de la part de*, qui indique l'origine et l'essence du fait. Il est vrai que les alex. et les byz. lisent ὑπό, *par*, dans cette proposition aussi bien que dans la suivante. Mais c'est ici l'un de ces cas où le texte gréco-latin a certainement conservé la vraie leçon. Il est vraisemblable, quoi qu'en pense *Tischendorf*, que les copistes ont changé la première préposition d'après celle de la phrase suivante. *Meyer* lui-même le reconnaît. On comprend qu'autant ἀπό convient à l'idée de la première proposition, autant ὑπό s'applique bien à celle de la seconde. Paul veut dire, d'abord, que l'institution de l'*Etat* est conforme au dessein de Dieu qui a créé l'homme en vue de la vie sociale ; de telle sorte qu'il faut reconnaître dans l'existence d'une autorité constituée la réalisation d'une pensée divine. Dans la seconde proposition il va plus loin (δέ, *et de plus*) ; il déclare qu'en chaque temps les personnes mêmes qui sont établies en charge, n'occupent cette position élevée qu'en vertu d'une dispensation divine. Cette gradation de la première idée à la seconde ressort :

1. de la particule δέ ;
2. du participe οὔσαι, *celles qui sont*, c'est-à-dire qui sont là ; ce terme ajouté ici serait oiseux s'il ne désignait le fait historique en opposition à l'idée ;

3. du retour au pluriel (*les puissances* chez les byz., ou *celles*, αἱ δέ, chez les alex. et gréco-lat.), qui prouve que Paul veut désigner ici de nouveau, comme dans la première partie du verset, les degrés et les représentants divers du pouvoir social actuellement existant ;
4. de la forme *affirmative* de la proposition qui s'applique au fait réel ;
5. de la préposition ὑπό, *par*, qui caractérise plus naturellement le fait historique que ne le ferait ἀπό, *de la part de*.

Le mot ἐξουσία, dans le T. R., est probablement une adjonction de copiste ; il est omis par les alex. et les gréco-latins.

Mais, en raison même de ce précepte, on demande : Si ce n'est pas seulement l'Etat en soi qui est une pensée de Dieu, mais si les individus mêmes qui possèdent le pouvoir à un moment donné, sont établis par sa volonté, que faire en temps de révolution, lorsqu'un pouvoir nouveau se substitue violemment à un autre ? Cette question, que l'apôtre ne soulève pas, peut, d'après les principes qu'il pose, se résoudre de cette manière : Le chrétien se soumettra au pouvoir nouveau dès que la résistance du pouvoir ancien aura cessé. Dans le fait une fois établi il reconnaîtra la manifestation de la volonté de Dieu et ne prendra part à aucun complot réactionnaire. Mais le chrétien doit-il soutenir le pouvoir et lui obéir même dans ses mesures iniques ? Non, rien ne dit que le devoir de la soumission renferme une coopération active ; il peut se réaliser aussi sous la forme de la non-obéissance passive, pourvu qu'à celle-ci se joigne l'acceptation calme de la punition infligée ; comp. la conduite des apôtres et la réponse de Pierre [Act.5.29.40-42](#). Cette conduite soumise, mais ferme pourtant et accompagnée de la protestation d'acte et de parole, est aussi un hommage à l'inviolabilité du pouvoir ; et l'expérience prouve que c'est sur cette voie que toutes les tyrannies ont été moralement brisées et tous les vrais progrès dans l'histoire de l'humanité effectués.

**13.2 de sorte que celui qui est rebelle à la puissance, s'oppose à l'institution de Dieu ; or, ceux qui s'y opposent, s'attireront à eux-mêmes**



## un jugement.

Ce verset fait ressortir la culpabilité et, comme conséquence, le châ-timent inévitable de la révolte. Le terme est le pendant du ἀντιπασσό-μενος, v. 1. Le parfait ἀνθέστηκεν, ainsi que le participe qui suit, ont le sens de présents. — Le terme διαταγή, *ordonnance*, renferme les deux idées énoncées v. 1<sup>b</sup> : une institution divine et un état de fait voulu de Dieu. Ce terme rappelle étymologiquement et logiquement les trois précé-dents : ὑποτασσέσθω, ἀντιπασσόμενος ; et τεταγμένοι. — L'application du principe posé ici reste toujours la même, quelle que soit la forme du gouvernement, monarchique ou républicaine. Toute révolte a pour effet d'ébranler pour un temps plus ou moins long le sentiment du respect dû à une institution divine ; et voilà pourquoi le châ-timent de Dieu ne peut manquer d'atteindre celui qui s'en rend coupable. — Sans doute le terme κρίμα sans article, *un jugement*, ne se rapporte pas à la perdition éternelle ; mais il ne faut pas non plus l'appliquer avec plusieurs interprètes uni-quement au châ-timent qu'infligera l'autorité attaquée. C'est bien certaine-ment, dans la pensée de l'apôtre, Dieu qui y mettra la main pour venger *son institution* compromise, soit qu'il le fasse directement ou par l'intermé-diaire de l'autorité humaine. Paul reproduit ici en un certain sens, mais sous une autre forme, la parole de Jésus, [Matth. 26.52](#) : « Ceux qui prennent l'épée, périront par l'épée. » *Volkmar* a prétendu, à l'occasion de ce pré-cepte de l'apôtre, que lorsque l'auteur de l'Apocalypse dépeint le faux prophète engageant les hommes à se soumettre à la Bête (l'Antéchrist), il voulait désigner Paul lui-même ordonnant aux chrétiens de Rome de se soumettre à l'empereur. Mais l'auteur de cette hypothèse ingénieuse ou-blie que *se soumettre* n'est pas l'équivalent d'*adorer* ([Apoc.13.12](#)). Et pour que cette application eût quelque vraisemblance, il ne faudrait pas que l'Apo-calypse reproduisît justement la parole de Jésus que nous venons de citer et le précepte de Paul lui-même, en mettant les chrétiens en garde contre la révolte et en leur disant [13.10](#) : « Si quelqu'un tue par l'épée, il faudra

qu'il périsse par l'épée ; c'est en ceci qu'est la patience et la foi des saints. » On voit que Jésus, Paul et Jean n'ont qu'un seul et même mot d'ordre à donner au fidèle, quant à ses relations avec l'Etat : Soumission et, quand il est nécessaire, patience.

**13.3 Car les magistrats sont redoutables, non pour l'œuvre bonne, mais pour l'œuvre mauvaise<sup>a</sup>. Or, veux-tu ne pas craindre l'autorité, fais le bien et tu seras loué par elle ; 4 car le magistrat est serviteur de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, puisqu'il est serviteur de Dieu pour exercer une juste colère<sup>b</sup> sur celui qui fait le mal.**

Le *car* qui introduit ce passage ne porte pas uniquement sur l'idée de la punition v. 2<sup>b</sup>, comme le pense *Weiss* ; ce qui conduirait à ne voir dans la *mauvaise œuvre* du v. 3 que la résistance et dans la *bonne* que la soumission à l'autorité. Le *car* porte sur le caractère divin de l'autorité et le respect qui lui est dû en cette qualité. Si la révolte est un crime, et un crime contre Dieu (v. 2<sup>a</sup>), et si le châtement ne peut manquer d'atteindre ceux qui s'en rendent coupables (2<sup>b</sup>), c'est que le pouvoir au sein de la société humaine est une *délégation divine*, possédant une mission *morale* de la plus haute importance. — L'*œuvre bonne* et l'*œuvre mauvaise* désignent l'une la pratique de la justice, l'autre celle de l'injustice, en général, dans toute la vie sociale. L'autorité a mission d'encourager l'accomplissement du bien et de réprimer celui du mal, dans le domaine auquel elle est préposée. Ce domaine n'est pas celui des sentiments intimes, c'est celui des actes extérieurs, de l'*œuvre* ou des *œuvres*, comme dit l'apôtre. Peu importe celle des deux leçons (le datif singulier ou le génitif pluriel) que l'on préfère ; la première est mieux appuyée. — A la suite de cette déclaration générale, l'apôtre reprend chacune des deux alternatives. Et d'abord celle de l'*œuvre bonne* :

<sup>a</sup>T. R. lit avec E L Mnn. Syr. : των αγαθων εργαων... των κακων (les bonnes... mauvaises œuvres) ; N A B D F G P It. : τω αγαθω εργαω... τω κακω (la bonne... la mauvaise œuvre).

<sup>b</sup>D F G omettent les mots εις οργην (pour la colère).

v. 3<sup>b</sup> et 4<sup>a</sup>. Les versets ont été ici mal divisés. La première proposition du v. 4 appartient encore à l'idée du v. 3, celle de l'œuvre bonne. — Sans doute, il peut arriver, contrairement à ce que dit l'apôtre, que l'homme de bien tombe sous la vindicte d'une loi injuste ou soit en butte à un traitement inique de la part du pouvoir. Mais il reste vrai, même dans ce cas, que le bien n'est pas puni *comme bien*. Une loi injuste ou un pouvoir tyrannique le présentent faussement comme mal ; mais enfin c'est comme tel qu'il est puni. Jamais un pouvoir quelconque n'a posé en principe la punition du bien et la récompense du mal ; car par là il se détruirait lui-même. Et s'il y a un moyen de faire réformer une loi injuste ou tomber un pouvoir inique, c'est la souffrance de l'innocent, patiemment subie. — La *louange* dont parle l'apôtre consiste sans doute dans la considération dont jouit en général l'homme de bien aux yeux de l'autorité, ainsi que dans les fonctions honorables qu'il est appelé par elle à remplir. — Verset 4<sup>a</sup>. S'il en est ainsi, c'est que l'autorité est un ministère divin institué pour le bien de chaque citoyen (σοί, *pour toi*) ; et lors même qu'elle peut errer dans l'application, elle ne saurait renier en principe son mandat de faire régner la justice.

Verset 4<sup>b</sup>. L'autre alternative : *l'œuvre mauvaise*. Le pouvoir de l'Etat n'est à craindre que pour celui qui agit injustement. — Le verbe φορεῖν, fréquentatif de φέρειν, *porter*, désigne le port officiel et habituel. — Le terme μάχαιρα, *l'épée* (en opposition à ξίφος, le poignard ou glaive à lame droite), désigne un grand couteau à lame recourbée, tel que celui que portent les chefs dans l'Iliade et avec lequel ils coupent le cou des victimes, semblable à notre *sabre*. Paul ne désigne pas seulement par là l'arme que portaient l'empereur et son préfet du prétoire en signe du droit de vie et de mort, — l'application serait trop restreinte, — mais encore celle que portaient, dans les provinces, les magistrats supérieurs auxquels appartenait le droit de peine capitale, et qu'ils faisaient porter solennellement devant eux dans les processions publiques. On a prétendu que cette ex-

pression n'impliquait pas, dans la pensée de l'apôtre, la notion de la peine de mort. L'épée serait l'emblème du droit de punir en général, sans qu'il résulte rien de là quant à la peine de mort en particulier. *Philippi* n'a-t-il pas raison de répondre à cela qu'il n'est pas possible d'exclure du droit de punir précisément le genre de peine d'où est tiré l'emblème qui représente ce droit ? Il ne faut pas mêler ici l'idée de la grâce évangélique. Car au moment même où l'État accomplit envers le criminel l'œuvre de justice à laquelle il est appelé, l'Eglise peut, sans la moindre contradiction, accomplir envers le même homme l'œuvre de miséricorde qui lui est divinement confiée. Ainsi Paul voue à la *destruction de la chair* (1Cor.5.4-5) le même homme dont il travaille à procurer le / salut pour *le jour de Christ*. L'expérience prouve même que le châtement suprême est bien souvent le moyen de frayer dans le cœur du malfaiteur l'accès à la grâce divine. La peine de mort a été le premier devoir imposé à l'État au moment de sa fondation divine, Gen.9.6 : « Celui qui aura répandu le sang de l'homme, par l'homme son sang sera répandu ; car Dieu a fait l'homme à son image. » C'est le respect même de la vie humaine qui commande, en cas de meurtre volontaire, le sacrifice de la vie humaine. Il ne s'agit pas en cela d'une simple mesure d'utilité sociale ; il s'agit de maintenir dans la conscience humaine le sentiment profond du prix que Dieu lui-même attache à la personne humaine. La mort seule peut expier le meurtre. — La dernière proposition est exactement parallèle à celle par laquelle l'apôtre avait conclu la première alternative, celle du bien (4<sup>a</sup>). Quand l'autorité punit, elle le fait, aussi bien que quand elle récompense, comme agent de Dieu et comme son lieutenant sur la terre (διάκονος, *serviteur*). — Dans l'expression ἔχδικος εἰς ὀργήν, *vengeur pour la colère*, il n'y a pas, comme on pourrait le croire, un pléonasme oiseux. Le sens est : *vengeur d'office* pour satisfaire aux exigences d'une *colère*, celle de Dieu, la seule parfaitement sainte.

### 13.5 C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre<sup>a</sup>, non seulement

<sup>a</sup> D.E.F.G retranchent ἀναγκη, (*il y a nécessité*) et lisent ὑποτασσεσθε (*soumettez-vous*).

### à cause de la colère, mais aussi à cause de la conscience.

Si même l'État n'était serviteur de Dieu que pour punir, il ne suffirait pas de le craindre ; il faudrait, en raison de son origine, se soumettre à lui par un principe de *conscience* ; combien plus, s'il a mission de faire régner entre les hommes le principe de la justice ! — On voit que l'apôtre a une idée bien plus noble de l'État que ceux qui font reposer cette institution sur des raisons utilitaires. Il pose à sa base un principe divin et y voit une institution essentiellement morale. Cet enseignement était d'autant plus nécessaire que les chrétiens étaient témoins chaque jour de la corruption qui régnait dans l'administration païenne et pouvaient se laisser aller à envelopper dans une commune réprobation l'institution et ses abus. Mais il ne faut, pas oublier qu'en donnant pour base à l'obéissance la conscience, l'apôtre trace par là même indirectement la limite de cette obéissance. Précisément par la raison que l'État gouverne au nom de Dieu, lorsqu'il vient à ordonner quelque chose de contraire à la loi de Dieu, il n'y a d'autre conduite à tenir que de lui faire sentir la contradiction entre sa manière d'agir et son mandat (voir l'exemple de Jésus et des apôtres), et cela en rendant encore hommage au principe divin de l'État par le respect avec lequel on accepte le châtement infligé, tout en protestant contre lui.

Dans le verset suivant l'apôtre confirme par un fait particulier de la vie publique la notion de l'État qu'il vient d'exposer (v. 6), puis il passe du principe aux applications pratiques (v. 7).

**13.6 Car c'est aussi à cause de cela que vous payez les impôts ; car les magistrats sont ministres de Dieu pour cela même, s'y appliquant incessamment. 7 Rendez<sup>a</sup> à tous ce que vous devez : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui le péage, le péage ; à qui la crainte, la crainte, à qui l'honneur, l'honneur.**

Il y a un usage universellement pratiqué et dont nul ne conteste la

---

<sup>a</sup>T. R. lit ici οὐν (*donc*) avec E F G L P ; ce mot est omis par N A B D.

convenance : c'est le paiement, de l'impôt pour l'entretien de l'Etat. Comment expliquer l'origine d'un tel usage, si ce n'est par le sentiment général de l'indispensable nécessité de l'Etat ? Le : *à cause de cela*, ne se rapporte pas spécialement à l'idée du v. 5, mais à tout le développement précédent depuis le v. 1. Le *car* fait de la conséquence pratique (le paiement de l'impôt) la preuve du principe, et le *aussi* rappelle la conformité entre l'idée générale et le fait particulier. Il ne faut donc pas faire avec *Hofmann* du verbe τελεῖτε, *vous payez*, un impératif. C'est un simple fait que Paul constate. — L'apôtre emploie ici pour désigner le caractère divin de l'Etat un terme plus grave encore que celui de *serviteur*, v. 4. Il l'appelle λειτουργός, *ministre*. Ce terme, composé des mots λαός, *peuple*, et ἔργον, *œuvre*, désigne celui qui travaille pour le peuple, qui remplit *office public*, et avec le complément θεοῦ, *de Dieu*, un office public dans la sphère religieuse. Cette qualité de serviteur dans le domaine *public* est ici relevée, parce que c'est sur elle que repose le paiement de l'impôt. C'est ainsi que chez les Juifs on entretenait les fonctionnaires divins au moyen de la dîme parce qu'ils étaient au service du peuple pour accomplir en son nom les obligations rituelles. — Quelques-uns ont traduit : « Car les ministres sont *de Dieu*. Ce sens est impossible grammaticalement ; il faudrait l'article devant λειτουργοί. *Olshausen, Philippi, Weiss*, appliquent les mots εἰς αὐτὸ, *pour cela même*, au paiement de l'impôt, ce qui signifierait que l'Etat est ministre de Dieu pour recouvrer les impôts, ou bien, si l'on fait dépendre ce régime de προσκαρτεροῦντες, *travaillant* à, qu'il veille sans cesse à ce recouvrement. Mais ni l'une, ni l'autre de ces deux explications ne répondent à la notion élevée de l'Etat qui vient d'être exposée. L'idée en elle-même renferme d'ailleurs une pétition de principe : l'Etat serviteur de Dieu pour retirer les impôts ! Mais il n'a le droit de les retirer que parce qu'il existe lui-même en vertu d'une nécessité fondée sur un motif d'ordre supérieur. Le régime *pour cela même* ne peut se rapporter qu'à l'idée du service public en vue duquel l'autorité est revêtue d'un mandat divin, soit que l'on fasse dépendre εἰς αὐτὸ τοῦτο de λειτουργοί, « fonctionnaires pour cela

même, » en prenant προσκατεροῦντες dans un sens absolu : « veillant (à leur tâche) continuellement » (ainsi dans ma 1<sup>re</sup> éd.); soit qu'on le rapporte à προσκατεροῦντες : « veillant à ce service même (indiqué plus haut) continuellement. »

Verset 7. Après cette confirmation de l'institution divine de l'Etat par l'usage universel de l'impôt, l'apôtre déduit du principe ainsi posé quelques applications particulières. Quatre Mss. retranchent le *donc* qu'on lit dans tous les autres. On peut se borner à sous-entendre cette particule. L'impératif *rendez* prend par là un tour plus vif. — En tête est placée l'obligation générale, qui est spécifiée ensuite. Le verbe ἀπόδοτε, *rendez*, appartient aux quatre propositions principales qui suivent. Le verbe des quatre propositions dépendantes est sous-entendu ; c'est ὀφείλετε, *vous devez*, à tirer du substantif ὀφειλάς : « à celui à qui vous [*devez*] tribut, [*rendez*] tribut. » — Πᾶσι, à *tous*, désigne toutes les personnes en charge. Weiss l'entend dans un sens tout à fait général, en raison du μηδένι suivant (v. 8). Sans doute le v. 7 fait la transition au v. 8. Mais les deux premiers membres de phrase prouvent évidemment que Paul pense encore à des personnages officiels. — Le terme φόρος, *l'impôt*, se rapporte à l'impôt personnel, la capitation annuelle (le *tributum*) ; ce mot est en rapport avec συμφέρειν, contribuer régulièrement à une dépense commune. Le mot τέλος, *le péage*, désigne le droit de douane sur les marchandises (*vectigal*) ; il vient du verbe τελεῖν, *payer* (accidentellement) ; φόβος, *la crainte*, exprime le sentiment dû aux autorités les plus élevées, aux magistrats suprêmes que précède le lecteur et qui sont revêtus du droit de vie et de mort ; τιμή, *le respect*, s'applique aux supérieurs en général.

L'Eglise n'a pas négligé l'accomplissement fidèle de toutes ces obligations. L'auteur de l'entre à Diognète, décrivant au II<sup>e</sup> siècle la conduite des chrétiens dans un temps de persécution, la caractérise par ces deux mots : « Ils sont outragés et ils honorent (ὕβριζονται καὶ τιμῶσι.) » Le passage [1Pierre.2.13-17](#) présente, surtout au v. 14, une ressemblance frappante avec le

nôtre. L'apôtre Paul est trop original pour que l'on puisse supposer qu'il ait imité Pierre. Celui-ci, d'autre part, pouvait-il connaître l'épître aux Romains ? Oui, s'il écrivait de Rome ; difficilement, s'il écrivait de Babylone. Mais il est probable que les deux apôtres, lorsqu'ils ont vécu ensemble à Jérusalem ou à Antioche<sup>a</sup>, se seront entendus sur un sujet si important pour la direction de l'Église, et ainsi les pensées et même les expressions les plus saillantes de l'apôtre Paul auront pu se graver dans l'esprit de Pierre.

Du devoir de la soumission envers l'État, Paul passe à celui de la probité dans les relations privées.

**13.8 Ne soyez redevables<sup>b</sup> de rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres ; car celui qui aime le prochain a accompli la loi.**

Les expressions : *rien* et *à personne*, indiquent clairement la transition aux obligations envers les simples particuliers. La plupart des commentateurs pensent que Paul revient ici au devoir de la charité ; *Meyer*, par ex., dit au commencement de v. 8-14 : « Exhortation à *l'amour* et à la conduite chrétienne en général. » Comme si c'était l'usage de l'apôtre de reprendre ainsi sans motif un sujet déjà traité, et comme si, voulant décrire la tâche de l'amour, il eût pu se contenter de dire, comme il le fait au v. 10 : « L'amour *ne fait pas de mal* au prochain » ! L'apôtre reste rigoureusement dans son sujet, qui est maintenant le devoir de la *justice* dans les relations privées. Mais il sait bien qu'il n'y a de garantie entièrement assurée de l'exercice complet de ce devoir que l'amour. Voilà ce qui l'amène à parler de, la charité et en même temps ce qui explique la forme purement négative sous laquelle il en parle ici : « ne pas faire de tort, » expression qui formule le devoir de la justice, bien plutôt que le contenu de l'amour. L'amour n'est mentionné ici que comme le seul moyen d'assurer la justice. La leçon du *Sinaït* : *ne devant rien*, conviendrait parfaitement. — Le fidèle ne doit conserver dans sa vie d'autre dette que celle dont, on ne pourra jamais s'acquitter, la dette qui se

---

<sup>a</sup>C'est par erreur que *Weiss* me fait dire à *Rome*, ce qui serait une impossibilité.

<sup>b</sup> ἢ lit : οφειλοντες (ne *devant* rien...).



renouvelle et qui même s'accroît, à mesure qu'on s'en acquitte : celle d'aimer. En effet, la tâche de l'amour est infinie. Plus l'amour est actif, plus il la voit grandir ; car, inventif comme il l'est, il découvre incessamment de nouveaux objets à son activité. Cette dette-là, le fidèle la porte donc avec lui à travers toute la vie (ch. 12). Mais il n'en tolère chez lui aucune autre ; et, en aimant de la sorte, il se trouve avoir rempli par le fait même toutes les obligations appartenant au domaine de la justice et que la loi eût pu imposer. — Comment a-t-il pu venir à l'idée de *Hofmann* de rapporter les mots τὸν ἕτερον, *l'autre*, à νόμον, *la loi* : « Celui qui aime, a accompli *l'autre* loi, » c'est-à-dire le reste de la loi, ce que la loi renferme d'autre que le commandement de l'amour ? L'amour n'est pas dans la loi un commandement à côté de tous les autres ; il est l'essence de la loi elle-même. — Le parfait πεπλήρωκεν, *a accompli*, indique que dans le seul fait d'aimer est virtuellement renfermé l'accomplissement de tous les devoirs prescrits par la loi. Car on n'offense pas, on ne tue pas, on ne calomnie pas, on ne vole pas ceux qu'on aime. C'est précisément l'idée développée dans les deux versets sortants. — Comp. Gal.5.14.

**13.9 Car le : Tu ne commettras point adultère, tu ne tueras point, tu ne déroberas point<sup>a</sup>, tu ne convoiteras point, et tout autre commandement qu'il peut y avoir, est résumé dans cette parole, le<sup>b</sup> : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. 10 L'amour ne fait pas de mal au prochain ; l'amour est donc<sup>c</sup> l'accomplissement de la loi.**

Verset 9. On s'est demandé pourquoi l'apôtre ne mentionnait ici que les commandements de la seconde table. Simplement parce qu'il s'en tient strictement à son sujet. Les devoirs envers Dieu n'appartiennent pas à la *justice* civile ; les obligations qui constituent celle-ci se trouvent uniquement dans la seconde table de la loi, qui était comme le code civil du

<sup>a</sup>T. R. lit ici ου ψευδομαρτυρησεις (*tu ne diras pas de faux témoignage*), mais avec N P seulement.

<sup>b</sup>B F G It. omettent les mots εν τω.

<sup>c</sup>D F G It. lisent δε (*or*) au lieu de ουν (*donc*).

peuple juif. C'est là ce qui avait motivé la forme *négative* donnée aux commandements du Sinaï, forme à laquelle Paul fait expressément allusion dans le v. 10. La justice n'exige pas que l'on fasse positivement du bien aux autres, mais seulement que l'on s'abstienne de leur faire *tort*. L'amour qui réclame le bien exclut à plus forte raison le mal. — Paul commence comme Jésus ([Marc.10.19](#); [Luc.18.20](#)) et [Jacques.2.11](#), par le commandement qui interdit l'adultère; Philon en agit de même. *Hofmann* pense que cet ordre provient de ce que le rapport entre l'homme et la femme est antérieur à la relation que l'homme soutient avec tous ses prochains. *Meyer* et *Weiss* jugent cette solution inadmissible et pensent que l'apôtre suit simplement l'ordre indiqué dans son manuscrit des LXX; car on remarque plusieurs inversions analogues dans les Mss. de cette version. — D'après la plupart des documents appartenant aux trois familles, les mots: « Tu ne diras point de faux témoignage, » sont inauthentiques; et en effet Paul termine l'énumération par cette expression générale: « et tout autre commandement. » Le commandement qui interdit *la convoitise* est mentionné ici, parce qu'il met le doigt sur le principe caché qui produit la violation de tous les autres. C'est précisément parce qu'il éteint la convoitise en y substituant la *bienveillance*, que l'amour tarit la source des injustices envers le prochain. — Le mot ἑτέρα, *différent*, n'est pas employé pour ἄλλη, *autre*; il rappelle que chaque article du code protège le prochain sous un rapport *différent* du précédent. — L'apposition ἐν τῷ, *dans le*, quoique manquant dans quelques Mss., est certainement authentique; elle a pu aisément être oubliée après le substantif (ἐν τῷ λόγῳ) précédent. Comme le τὸ γάρ, *car le*, au commencement du verset, elle désigne la parole citée comme quelque chose de familier à tous les lecteurs. — Le commandement cité se trouve [Lévit.19.18](#); aussi vrai on ne se fait pas volontairement tort à soi-même, aussi vrai dans cette seule parole sont contenus tous les devoirs de la justice envers le prochain. Ἀνακεφαλαιοῦν: réunir une pluralité sous une unité; [Eph.1.10](#). — Les alex. ont cru devoir corriger ἑαυτόν, *lui-même*, en σεαυτόν, *toi-même*. Cela n'était nullement nécessaire; comp. [Jean.18.34](#).

Verset 10. Il y a de la vivacité dans *l'asyndeton* entre ces deux versets : « Non certes ! l'amour ne saurait faire tort. . . » L'inintelligence du contexte a seule pu faire qu'on s'est demandé pourquoi l'apôtre parle ici seulement du mal que ne fait pas l'amour et non du bien qu'il fait *Hofmann* répond : C'est que le bien à faire s'entendait de soi-même, il est aisé de lui répondre que le mal à ne pas faire s'entendait encore bien plus de soi-même. La vraie explication résulte de ce qui précède : il n'est question ici de l'amour que comme moyen et garantie de l'accomplissement de la justice. Or, les prestations de la justice ont un caractère purement négatif (ne pas faire tort). — La seconde proposition de ce verset répète, comme conclusion (*donc*, vraie leçon), la maxime posée comme thèse au v. 8 et envisagée comme démontrée. — Πλήρωμα, *l'accomplissement*, proprement : ce qui remplit un vide ; l'amour remplit le cadre vide de la loi en accomplissant le contenu de ses commandements.

Paul a ainsi terminé l'exposé des devoirs du chrétien comme membre de la société civile. Il ne lui reste plus qu'à diriger les regards de ses lecteurs vers l'attente solennelle qui peut soutenir leur zèle et leur persévérance dans l'accomplissement de toutes ces obligations religieuses et sociales.

#### *La nature de l'Etat, d'après Romains ch. 13.*

L'enseignement de l'apôtre sur ce sujet important passe entre deux erreurs opposées et non moins fâcheuses l'une que l'autre : celle qui *oppose* l'Etat à l'Eglise et celle qui les *confond*. La première manière de voir est celle qui a pour formule le mot fameux : « L'Etat est athée » (Odillon-Barrot). De cette parole paraît se rapprocher la thèse de Vinet : « L'Etat est l'homme, moins la conscience<sup>a</sup>. » Cette manière de voir nous paraît fautive, parce

---

<sup>a</sup>*Essai sur la manifestation des convictions religieuses*, p. 479. Dans ma 1<sup>re</sup> éd., induit en erreur par un faux indice, j'avais cité à tort la parole de Vinet sous cette forme : « L'Etat, c'est la chair, » ce qui au fond revient bien au même sens que : l'homme naturel moins la conscience.

que l'Etat représente l'homme naturel, et que l'homme naturel n'est ni « athée, » ni « sans conscience. » Il y a chez lui un élément moral, la loi écrite dans le cœur (2.14-15). et même un élément religieux, la révélation naturelle de Dieu à l'âme humaine (1.19-21). Et ces deux éléments, qui appartiennent à notre nature, doivent entrer aussi dans la société des hommes naturels organisée en Etat. C'est ce que saint Paul a parfaitement discerné et ce qui donne, selon lui, à l'institution de l'Etat un caractère moral et même religieux, comme nous venons de le constater en expliquant ce passage (voir v. 1, 2 et 5). Mais, d'autre part, il faut se garder de confondre ce caractère *religieux* de l'Etat avec le caractère *chrétien*. On ne peut distinguer plus nettement la sphère chrétienne et la sphère civile que Paul ne le fait dans ces deux ch. 12 et 13. L'une appartient à l'ordre psychique : de là le  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , toute âme, 13.1 ; l'autre est spirituelle ou pneumatique et suppose la foi (12.1-6). L'une a pour principe d'obligation la justice, l'autre la charité. A l'une conviennent les moyens de contrainte, car on a le droit d'exiger de tout homme qu'il remplisse les devoirs de la justice ; l'autre appartient au domaine de la liberté, parce que l'amour est essentiellement spontané, que la loi humaine ne peut l'exiger de personne, et qu'il est le fruit de la foi, qui est un acte libre. Il y a donc *distinction* profonde, d'après l'enseignement de Paul, mais nullement *opposition* entre l'Etat et l'Eglise, pas plus qu'entre la loi et la grâce, qu'entre la justice et l'amour. Comme la loi fraie la voie à la grâce, et que la pratique consciencieuse de la justice prépare l'âme à l'exercice de l'amour, de même l'Etat, en réprimant les crimes, maintient l'ordre public et par là la condition dans laquelle l'Eglise peut vaquer tranquillement à son œuvre, celle de transformer les citoyens de la terre en citoyens du royaume des cieux. Il y a là un service réciproque que se rendent les deux institutions. Mais il faut se garder d'aller plus loin ; l'Eglise n'a à demander à l'Etat rien de plus que sa liberté d'action, c'est-à-dire le droit commun. C'est ce que saint Paul déclare lui-même 1Tim.2.1-2. Et, de son côté, l'Etat n'a point à épouser les intérêts de l'Eglise et, par conséquent, à imposer à cette société, qu'il n'a point contribué à former, une croyance ou

une marche quelconque. L'essence et l'origine des deux sociétés étant différentes, leur administration doit rester distincte. — Voilà ce qui ressort de l'exposé que nous venons d'étudier dans ces ch. 12 et 13. En traçant ces linéaments de la philosophie du droit et de la théorie de l'Etat, de combien de siècles saint Paul n'a-t-il pas devancé le sien, et le nôtre lui-même à bien des égards ! Nous touchons au doigt la vérité de cette parole par laquelle il a introduit tout cet enseignement moral (12.3) : « Je vous déclare par la grâce qui m'a été donnée. »

## MORCEAU 27 : LE BUT.

(13.11-14)

*L'attente du retour de Christ, mobile de la sanctification chrétienne.*

Ce passage est le pendant de celui par lequel l'apôtre avait commencé cet enseignement moral (12.1-2). Là il avait posé le principe : une consécration vivante du corps à Dieu, sous la direction de l'intelligence renouvelée par la foi aux compassions divines. C'était comme la force d'*impulsion* qui doit soutenir le fidèle dans sa double marche à travers les deux sphères de la vie spirituelle et civile. Mais pour que cette marche soit ferme et persévérante, il faut qu'à la force d'impulsion se joigne une puissance d'*attraction* exercée sur le cœur du croyant par un glorieux point de mire ; il faut une grande espérance offerte à la foi. C'est cette attente que l'apôtre rappelle dans le morceau suivant. Le passage 12.1-2 posait le fondement, celui-ci, 13.11-14, montre le couronnement de la vie dans le salut.

**13.11 Et cela comme comprenant le temps, parce que l'heure est déjà**

**là de vous<sup>a</sup> réveiller du sommeil ; car le salut est maintenant plus près de nous que lorsque nous avons cru. 12 La nuit s'est avancée et le jour s'est rapproché ; dépouillons-nous donc des œuvres des ténèbres et<sup>b</sup> revêtons les instruments de lumière.**

On a compris différemment la transition un peu brusque du v. 10 au v. 11. Quel est le verbe principal sur lequel repose le participe εἰδότες, *comprenant*? Meyer pense qu'il faut remonter jusqu'au ὀφείλετε (v. 8) : « Ne devez rien à personne. » Mais on n'aperçoit aucune relation *spéciale* entre le devoir de la justice, v. 8, et le passage suivant. Lange a recours à une forte ellipse ; il tire du participe *comprenant* un verbe sous-entendu : *nous comprenons* (comp. 12.6), ce qui le conduit à ce sens : « Et connaissant cela (que l'amour est l'accomplissement de la loi), nous connaissons aussi l'importance du moment actuel (la proximité du salut final). » Le lien logique entre ces deux idées serait celui-ci : Une fois que l'amour est là, le salut parfait ne peut être loin. Ce sens est ingénieux, mais très recherché, et cette construction n'est pas suffisamment justifiée par 12.6. Hofmann, reconnaissant l'impossibilité de ces explications, a recours à l'expédient suivant : il donne à τοῦτο, *cela*, un sens adverbial : *de cette manière*, ou : *sous ce rapport*. Cette phrase signifierait : « Connaissant le temps de cette manière, » c'est-à-dire : « en comprenant ainsi le sens du moment présent (que c'est le moment de se réveiller). » Cette construction étrange se juge d'elle-même. — Après l'exposé que nous avons fait du plan de toute cette partie morale, nous ne sommes point embarrassé par cette transition. Dans les mots : *Et cela*, Paul résume tous les préceptes précédents, tous les devoirs de la charité et de la justice énumérés ch. 12 et 13, et en passant à la quatrième et dernière section de cette partie, il dit : « Et tout cela [nous le faisons], comprenant bien que... » La notion de *faire* pouvait être sous-entendue, parce que les préceptes précédents renfermaient avec l'idée des devoirs celle de leur exécution. — La fidélité des chrétiens à réaliser dans tous les

<sup>a</sup>T. R. lit ἡμεῖς (*nous*) avec D E F G L It. Syr<sup>sch</sup> ; on lit ὑμεῖς (*vous*) dans N A B C P.

<sup>b</sup>A B C D E P lisent δε au lieu de καί.

domaines religieux et sociaux la vie dans le salut qui vient d'être décrite, repose sur la connaissance qu'ils ont de la situation présente du monde : « L'heure est solennelle ; le temps est court ; nous ne pourrons plus travailler longtemps à l'œuvre de notre sanctification. Il n'y a pas un instant à perdre. » Dans la proposition suivante : « C'est l'heure de vous réveiller du sommeil, » l'apôtre compare la position du chrétien à celle d'un homme qui au matin commence à sortir du sommeil et par un acte énergique doit surmonter un dernier reste d'assoupissement. Le *sommeil* est l'état d'oubli de Dieu et d'éloignement de lui, avec la sécurité charnelle qui accompagne l'indifférence religieuse. Sans doute cet état de sommeil complet est passé pour le chrétien. Mais un premier réveil ne le garantit pas d'une rechute (voir au v. 13), et le plus réveillé a encore besoin de se réveiller tous les jours jusqu'au moment de la pleine lumière et de la parfaite vie. — : Le réveil est l'acte par lequel l'homme arrive au sentiment vif de sa responsabilité, se livre au mouvement de la prière qui l'entraîne vers Dieu et entre en rapport vivant avec Lui pour obtenir par Christ le pardon de ses péchés et le secours divin. Maintenir et affermir ce réveil, tel est, selon l'apôtre, le devoir que l'heure actuelle impose à tous ses lecteurs. Le mot ἤδη, déjà (que T. R. place devant ἐξ ὑπνοῦ et les alex. devant ὑμᾶς est bien expliqué par *Philippi* : *enfin*, une bonne fois. Il faut préférer la leçon ὑμᾶς, *vous*, à la leçon ἡμᾶς, *nous*. Cette dernière provient du verbe suivant qui est à la première du pluriel.

La nécessité d'un réveil complet résulte de la rapidité avec laquelle s'approche *le jour* au-devant duquel nous marchons. Paul entend par ce jour le moment décisif du *retour de Christ*, qu'il va comparer (v. 12) au lever du soleil sur la nature. Il l'appelle ici *le salut*, parce que ce sera l'heure de la complète rédemption pour les fidèles ; comp. 5.10 ; 8.23-25 ; 10.10. — La marche des choses vers ce terme ou de ce terme vers nous est si rapide, dit l'apôtre, que l'intervalle qui nous en sépare a déjà sensiblement diminué depuis que lui et ses lecteurs ont été amenés à la foi. Pour comprendre

cette parole qui a quelque chose de surprenant quand on pense aux dix-huit siècles qui ont suivi le moment où elle a été écrite, il faut se rappeler 1° que le Seigneur avait promis son retour pour le moment où tous les peuples de la terre auraient entendu son Evangile, et 2° que l'apôtre, jetant un regard sur sa propre carrière et voyant en quelque sorte tout le monde connu évangélisé par ses soins (Col.1.6), pouvait bien dire sans exagération que l'établissement du règne de Christ avait fait un grand pas durant le cours de son ministère. Naturellement cette parole suppose que l'apôtre n'avait pas l'idée de toute la durée du temps qui s'écoulerait jusqu'à l'avènement de Christ. La révélation reçue du Seigneur lui avait appris *qu'il* reviendrait, mais non *quand* il reviendrait. Et lorsqu'on cherchait à préciser ce moment, l'apôtre lui-même s'opposait à cette prétention (1Thess.5.1-2; 2Thess.2.1 et suiv.). Il s'exprime parfois comme pouvant en être le témoin (1Thess.4.17; 1Cor.15.52); parfois comme s'il ne devait point y participer : 1Cor.6.14 (ἡμεῖς, nous, leçon assurée); 2Tim.4.18. Et n'est-ce pas ainsi que nous devons vivre constamment, attendant sans cesse? Cette attitude n'est-elle pas la plus favorable aux progrès dans la sanctification? Jésus ne l'a-t-il pas réclamée des siens quand il a dit, Luc.12.36 : « Soyez semblables aux hommes qui attendent leur maître revenant d'une noce, afin qu'au moment où il arrivera et où il heurtera, ils lui ouvrent aussitôt? » Et, tandis qu'il vient à nous par la Parousie qui approche constamment, n'allons-nous pas à lui par la mort, la mort qui est pour l'individu ce que la Parousie est pour l'ensemble de l'Eglise, la rencontre personnelle avec le Seigneur? — L'intervalle qui séparait les lecteurs du moment de cette rencontre solennelle, soit individuelle, soit collective, s'était donc graduellement raccourci pour eux depuis le jour de leur conversion.

Verset 12. D'un côté *la nuit*, le temps qui précède pour le monde la Parousie (image correspondant à celle du sommeil), s'est avancée; de l'autre *le jour*, le plein éclat qui accompagne et suit la Parousie, s'est rapproché. A mesure que le temps accordé au siècle présent pour continuer sa vie sans



Dieu se raccourcit, le moment du grand et plein jour se rapproche pour les fidèles. De là une double conséquence : déposer le vêtement, c'est-à-dire les œuvres de la nuit ; et effectuer ce que l'on peut appeler la toilette complète digne du plein jour. Weiss préfère, sans doute avec raison, la leçon δέ à celle de καί (*et*), comme marquant mieux le contraste : « et en échange » ; car il n'est pas possible de traduire par *mais*. — Les œuvres des ténèbres : tout ce qu'on n'ose faire de jour et qu'on réserve pour la nuit (v. 13). — Le terme ὄπλα peut être traduit de deux manières : les *instruments* ou les *armes* de lumière. Le parallèle 1Thess.5.4. Il parle en faveur du second sens. Il s'agirait dans ce cas de la cuirasse, du casque, des brodequins du militaire romain, *armes* qui peuvent être envisagées comme des vêtements que l'on ajuste au matin pour remplacer le costume de nuit. Mais l'ensemble du tableau ne paraît pas s'appliquer un jour de bataille ; il semble qu'il s'agisse plutôt d'une journée de travail. Et par cette raison nous croyons plus naturel d'appliquer ici l'expression ὄπλα aux *vêtements* et *outils* de l'ouvrier laborieux qui, dès le bon matin, se tient prêt pour l'heure où son maître l'attend afin de lui donner sa lâche. — Ces images sont développées dans les v. 13 et 14 : les œuvres de la nuit dans le v. 13 ; les instruments de lumière dans le v. 14.

**13.13 Comme cela convient de jour, marchons décemment, non dans les banquets et les boissons, non dans les impuretés et la licence, non dans les querelles et l'échauffement ; 14 mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ, et ne vous préoccupez pas de la chair pour [exciter] des convoitises<sup>a</sup>.**

Les mots ὡς ἐν ἡμέρᾳ signifient : « comme on agit en plein jour ; » mais avec allusion à ce fait que la lumière qui luit actuellement dans l'âme du fidèle est l'aurore de celle qui se lèvera sur le monde *au jour* du salut ; comp. 1Thess.5.5,8. — La sainteté chrétienne est présentée comme la suprême décence (εὐσχημόνως, *décemment*), comparable à la tenue pleine de dignité

<sup>a</sup>A C lisent εἰς ἐπιθυμίαν ; F G It. : ἐν ἐπιθυμίαις tous les autres : εἰς ἐπιθυμίας.

que commande le lever du jour à l'homme qui se respecte. La conduite mondaine ressemble au contraire à ces indécences auxquelles on n'ose se livrer qu'en les ensevelissant dans les ombres de la nuit ; elle s'identifie même avec elles. Car il est bien évident que ces excès sont pris par l'apôtre au sens propre. Une telle manière d'agir n'est pas compatible avec la situation d'un homme sur lequel luisent déjà les premières lueurs du plein jour qui s'avance. — Les *œuvres de la nuit* sont énumérées par paires : d'abord la sensualité sous la forme du manger et sous celle du boire ; puis l'impureté sous celles du libertinage brutal et de la pétulante légèreté ; enfin, les emportements qui éclatent dans les rixes et les disputes violentes (ἐριδι κ. ζήλω) ; comp. [1Cor.3.3](#) ; [2Cor.12.20](#) ; [Gal.5.20](#).

Verset 14. Déposer ce qui appartient à la nuit de la vie mondaine n'est que la première partie de la préparation à laquelle nous appelle le lever toujours plus prochain du grand jour ; il s'agit de revêtir en même temps les dispositions qui sont en rapport avec une si sainte et vive lumière. Quel est cet équipement nouveau qu'il faut se hâter de substituer à l'ancien ? Paul l'indique dans cette expression : *revêtir Jésus-Christ*. Il parle certainement ici de Christ, non comme notre *justice*, mais comme notre *sanctification*, [1Cor.1.30](#). La toilette du fidèle, si l'on ose parler ainsi, en vue du salut qui s'approche, consiste à se revêtir de Christ, en s'appropriant par une communion habituelle avec lui tous ses sentiments et toutes ses manières d'agir qui sont comme les pièces du vêtement à porter. Il devient ainsi lui-même pour ses rachetés la robe du festin de noce. Le chrétien ne pourra subsister devant lui qu'autant qu'il sera « trouvé *en lui* » ([Phil.3.9](#)). D'après [Gal.3.27](#), ce revêtement commence pour le croyant dans le baptême.

Cette recommandation énergique : « Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, » semblait devoir clore le passage. Cependant l'apôtre ajoute un dernier mot, qui est certainement destiné à former la transition au morceau suivant.

Ce glorieux vêtement du fidèle, la sainteté de Christ dont il fait la

sienne, doit être maintenu exempt de toute tache. Or l'apôtre rappelle ici une infirmité très commune, qu'on ne se reproche guères et contre laquelle il sent le besoin de mettre particulièrement ses lecteurs en garde. Il est une sensualité qui n'a pas le caractère grossier des œuvres de la nuit et qui peut même revêtir des apparences légitimes. Le corps étant un serviteur indispensable, n'est-il pas juste d'en prendre soin ? L'apôtre ne le nie pas.

Mais prendre soin du corps ne doit pas devenir, comme cela arrive aisément, une *préoccupation* en vue de la satisfaction du corps. L'expression πρόνοιαν ποιῆσθαι, *se livrer à la préoccupation*, indique clairement une pensée dirigée avec une certaine intensité du côté de la jouissance sensuelle. Je ne pense pas que la notion du péché se trouve renfermée ici dans le mot *chair*, qui désigne simplement dans ce contexte (voir ch. 14) notre nature sensible ; elle l'est plutôt dans le terme : *se faire une préoccupation de*. Paul n'interdit pas au fidèle d'accepter une jouissance qui se présente d'elle-même ; comp. l'expression touchante Act.27.3, où il est dit du centenier Jules qu'il permit à Paul de se rendre auprès de ses amis pour *jouir de leurs soins* (ἐπιμελείας). Mais accepter avec reconnaissance la satisfaction que Dieu donne, est tout autre chose que rechercher la jouissance, y penser à l'avance (πρόνοιαν), y mettre ses soins. Il y a, dans ce second cas, une faiblesse ou, pour mieux dire, une souillure, qui dépare chez beaucoup de chrétiens leur vêtement de noce. — Weiss pense qu'en expliquant ainsi, j'attache à tort au terme πρόνοιαν ποιῆσθαι une notion de péché, qui ne se trouve selon lui que dans le εἰς ἐπιθυμίας qui suit ; mais il ne tient pas compte du moyen ποιῆσθαι ; dans le sens de Weiss l'actif eût suffi. — Les derniers mots εἰς ἐπιθυμίας, littéralement *pour des convoitises*, peuvent être envisagés ou comme exprimant le but de la préoccupation : « Ne vous préoccupez pas *en vue de* satisfaire des convoitises, ou bien comme une réflexion de Paul lui-même, destinée à justifier l'avertissement précédent : « Ne vous préoccupez pas de la satisfaction de la chair, ce qui conduirait infailliblement à une production de convoitises. » Les deux constructions

sont possibles. Dans le second sens le régime εἰς ἐπιθυμίαν justifie bien l'avertissement : « Ne vous faites pas une préoccupation de... » — Ces v. 13 et 14 ont acquis une sorte de célébrité historique ; car, comme le raconte saint Augustin dans le livre VIII des *Confessions*, ils ont été l'occasion de sa conversion, déjà préparée par ses relations avec saint Ambroise. Si le v. 13 avait été l'épigraphe de sa vie passée, le v. 14 devint celle de sa vie nouvelle.

On peut se convaincre maintenant que le traité pratique qui sert de complément au traité doctrinal n'est pas moins systématiquement ordonné que ne l'était celui-ci. Les quatre parties dont il se compose : la foi aux compassions de Dieu comme base de la vie chrétienne (12.1-2), la réalisation de cette vie dans les deux sphères religieuse et civile, sous la loi souveraine de l'amour (13.3-21 et 13.1-10), enfin le regard de l'espérance constamment fixé sur la venue de Christ, comme mobile du progrès dans la sanctification (13.11-14), ces quatre parties, disons-nous, qui peuvent se réduire à trois, nous ramènent sans effort à la *triade* ordinaire chez Paul : la foi, l'amour et l'espérance (1Thess.1.3; 1Cor.13.13, etc.). On pourrait demander, il est vrai, comment il se fait qu'il omette, dans ce sommaire de la morale chrétienne, les devoirs de la famille si bien exposés dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. Mais le sujet de la vie domestique était sans doute trop particulier pour prendre place dans un exposé aussi général.

## DEUXIÈME PARTIE

### DEVOIRS PARTICULIERS. 14.1 À 15.13

#### MORCEAU 28 : EXHORTATION RELATIVE À UN DISSSENTIMENT PARTICULIER DANS L'ÉGLISE DE ROME. (14.1-23)

Le passage suivant est une application de la loi de la charité exposée ch. 12 et 13. C'est une illustration immédiate du sacrifice de soi-même que Paul vient de réclamer dans la relation des frères les uns avec les autres (ch. 12). Ce morceau, par son rapport à une circonstance locale, est en même temps le premier pas dans le retour de la forme de *traité* à celle de *lettre* ; il forme, par conséquent, la transition à la conclusion épistolaire de l'écrit entier. C'est ainsi que tout se lie organiquement dans l'œuvre de l'apôtre.

Quel était l'objet du dissentiment auquel se rapporte l'enseignement suivant ? Le v. 2 prouve qu'un certain nombre de chrétiens à Rome croyaient devoir s'abstenir de l'usage des viandes et du vin ; et il est probable, par les v. 5 et 6, que les mêmes hommes joignaient à cette abstinence l'observation scrupuleuse de certains jours qui leur paraissaient plus saints que d'autres. Ce parti ne paraît pas avoir été considérable ni influent ; et Paul, bien loin

de le traiter comme il traitait ceux qui altéraient le pur Evangile en Galatie, à Corinthe ou à Colosses, le prend plutôt sous sa protection vis-à-vis du reste de l'église, Il est difficile de se rendre compte du principe qui faisait agir ainsi ces gens. On a exprimé sur ce sujet des vues assez divergentes.

*Eichhorn* envisageait ces *faibles* comme d'anciens païens qui avaient appartenu précédemment à une école de philosophes à tendance ascétique, les néo-pythagoriciens, par exemple. Ils auraient importé dans l'Evangile certains principes et certaines pratiques tenant à leur ancienne philosophie. — Cette opinion est généralement rejetée aujourd'hui. 1° Il y a des indices manifestes de l'origine *juive* de ce parti. Ainsi les v. 5-6 paraissent prouver que ces mêmes hommes observaient les jours de fêtes juives, aussi bien que les hérétiques de Colosses (voir l'exég.). En outre, si le passage 15.1-13 fait encore partie de ce morceau, comme cela ne nous paraît pas douteux, il résulte de là que nous avons affaire à un parti judéo-chrétien, puisque le passage cité aboutit à un hymne destiné à célébrer l'union des chrétiens *des deux origines* dans un même salut. 2° De tels hommes n'eussent pas pris à Rome l'attitude modeste et méticuleuse qui semble avoir été celle des *faibles*. Au nom de leur supériorité prétendue soit de sainteté, soit de culture, ils auraient bien plutôt affecté des airs de hauteur par rapport au reste de l'église.

*Origène* et *Chrysostome* ont reconnu dans ces gens des chrétiens d'origine juive, et ils ont attribué en conséquence leur genre de vie particulier à leur attachement à la loi mosaïque. Mais la loi interdisait uniquement de manger la chair de certains animaux déclarés impurs et l'usage du vin n'était défendu qu'à certaines personnes et dans certains cas particuliers. Comment, sur la voie des ordonnances lévitiques, ces chrétiens seraient-ils arrivés à la pratique de l'abstinence complète ?

Cette réflexion et la comparaison des chapitres 1 Cor. 8 à 10 ont conduit plusieurs interprètes (*Clém. d'Al.*, *Flatt*, *Néand.*, *Philip.*, etc.) à expliquer l'abstinence des *faibles* par la crainte qu'ils éprouvaient de manger et de

boire à leur insu de la viande ou des vins qui auraient été *offerts aux idoles*. Plutôt que de courir un tel danger, ils auraient mieux aimé se priver tout à fait. Mais il y aurait eu pour eux des moyens faciles d'éviter ce danger ; et l'on ne comprendrait guère que si les idées de ces gens eussent été les mêmes que celles de leurs frères anxieux dans l'église de Corinthe, Paul ne leur donnât aucun des éclaircissements qu'il avait donnés à ces derniers et se contentât de travailler au maintien de la paix dans le sein de l'église de Rome. Il nous paraît fort douteux d'ailleurs que les *faibles* à Corinthe fussent d'origine juive. Plus nous avons examiné la question, plus nous avons été amené à les envisager plutôt comme d'anciens païens. Enfin le texte du v. 14 est incompatible avec cette opinion. Paul dit : « Je suis persuadé dans le Seigneur que rien n'est souillé *par soi-même*. » Ces mots : *par soi-même*, prouvent que la souillure paraissait aux faibles attachée à la nature même des aliments, et n'était pas seulement une souillure accidentellement contractée.

Baur, dans son *Apostel Paulus* (I, p. 361 et suiv.), a essayé de rapprocher ce parti des *faibles* des *Ebionites* qui, selon la description qu'en donne Epiphane, s'abstenaient de toute nourriture animale ou seulement préparée avec des matières animales. Il cite également les *Homélies Clémentines* (datant de Rome dans le dernier tiers du II<sup>e</sup> siècle), où l'apôtre Pierre décrit ainsi son genre de vie : « Je n'use que de pain et d'huile et d'un peu de légume, » et où il est enseigné que l'usage de la viande est contre-nature et d'origine diabolique. Il rappelle aussi le mot d'Hégésippe sur Jacques, le frère du Seigneur : « Il ne mangeait rien d' *ἔμψυχον* (d'*animé*). » Quant au vin, ce savant rappelle que, selon Epiphane, les *Ebionites* les plus sévères célébraient l'eucharistie uniquement avec des pains sans levain et de l'eau ; ce qui paraît prouver qu'ils s'abstenaient entièrement de vin.

Ritschl (*Entst. der altkath. Kirche*, 2<sup>e</sup> éd., p. 184 et suiv.) a émis une hypothèse un peu différente, qui a été admise par beaucoup de modernes (*Mey., Mang., etc.*). Notre parti des *faibles* à Rome serait formé d'anciens *Essé-*

*niens*. D'après ce savant, l'idée fondamentale de l'ordre essénien aurait été de réaliser une vie sacerdotale permanente. Or, l'on sait qu'il était interdit aux prêtres ([Lév.10.9](#)) de boire du vin lorsqu'ils étaient en fonction ; l'Essénien devait d'après cela s'en abstenir complètement. De plus, les prêtres ne devaient manger que des aliments consacrés à Dieu ; or, l'essénisme rejetant la pratique des sacrifices sanglants, il devait résulter de là qu'ils ne pouvaient manger d'aucune viande. Des hommes de cette secte pouvaient avoir été vendus prisonniers à Rome, à la suite des guerres antérieures. Plus tard, affranchis et convertis à l'Évangile, ils auraient importé dans l'Église leur ancien genre de vie, comme supérieur en sainteté à celui des chrétiens ordinaires. Ce serait là un fait analogue à celui de la secte qui troubla quelques années plus tard l'église de Colosses.

Seulement, au sujet de ces deux explications, on se demande : 1° Si, à supposer que les *faibles* eussent appartenu à l'un de ces partis, Paul aurait pu attacher si peu d'importance à la question considérée en elle-même (comp. sa polémique dans l'épître aux Colossiens) ; et 2° si l'attitude de pareils chrétiens eût été aussi modeste que le suppose le passage suivant ?

On constate qu'à cette époque un certain dualisme ascétique, provoqué sans doute par la réaction contre la corruption régnante, était partout dans l'air. C'était là le fond commun des manifestations diverses que nous venons de mentionner, et qui ne pouvaient manquer de se retrouver à Rome, où confluaient tout ce qu'il y avait de bon ou de mauvais dans l'empire. Il n'est pas impossible qu'à cette réaction contre les abus de la vie civilisée, telle qu'elle se présentait partout à cette époque, se joignit le besoin de la remonter au delà même de la loi mosaïque, jusqu'au mode de vivre primitif de l'humanité dans le temps de sa plus grande simplicité. Le récit de la Genèse parlait d'un temps où l'on n'usait point encore de nourriture animale ([Gen.1.29](#) ; [9.3](#)) et où le vin n'était point inventé ([Gen.10.20](#)). On pouvait constater par ce même récit que l'usage de la viande et du vin datait de l'époque néfaste du déluge et que l'abus avait accompagné



immédiatement la découverte de cette boisson. On comprend que ces précédents bibliques aient pu préoccuper à cette époque des lecteurs sérieux de l'A. T. et provoquer chez eux les pratiques d'abstinence dont parle notre texte. Dans cette manière d'agir aucun principe chrétien ne se trouvait sérieusement engagé, et il n'y a point à s'étonner que l'apôtre n'aborde pas même le fond de la question et s'en tienne exclusivement au côté par lequel elle intéressait le *bon accord* entre les membres de l'église. Pour compléter immédiatement l'exposé de notre manière de voir, nous ajouterons que c'était surtout, nous paraît-il, *dans les agapes* que la différence devait éclater et donner lieu aux manifestations pénibles auxquelles l'apôtre désirait mettre fin. Je crois trouver la preuve de ce fait dans quelques traits du chapitre 14.

On a pensé quelquefois que dans la première partie de ce chapitre, v. 1-12, l'apôtre s'adressait aux *faibles*, dans le but de contenir leurs jugements injustes contre les forts, et dans la seconde, v. 13-23, aux *forts*, pour les rappeler à l'exercice de la charité envers les faibles. Cette manière de voir ne me paraît pas tout à fait exacte ; comp. v. 3 et 10, où Paul s'adresse aux forts aussi bien qu'aux faibles. Je pense plutôt qu'il commence par s'adresser aux uns et aux autres, afin de leur démontrer le devoir de la *tolérance mutuelle* (v. 1-12) ; puis qu'il se tourne spécialement vers les forts, pour leur rappeler les *ménagements* particuliers que la charité réclame d'eux envers les faibles (v. 13-23).

Tolérance mutuelle : v. 1-12.

Les trois premiers versets sont comme un en-tête dans lequel l'apôtre expose le sujet du dissentiment et en donne provisoirement la solution.

**14.1** **Accueillez celui qui est faible dans la foi, non pour entrer avec lui dans des discussions d'opinions. 2 L'un a la foi pour manger de tout ; mais l'autre, étant faible, mange des légumes. 3 Que celui qui mange ne**

**méprise pas celui qui ne mange pas ; mais<sup>a</sup> que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange. Car Dieu l'a accueilli.**

Le participe ἀσθενῶν, *faiblissant*, désigne celui dont la foi faiblit à un moment donné sur un point spécial ; il ménage un peu plus que ne le ferait l'adjectif ἀσθενής, *le faible*, ceux dont il s'agit. Leur faiblesse consiste à s'abstenir de viande et de vin par la crainte de l'influence morale fâcheuse que ces aliments pourraient exercer sur eux et par le désir d'atteindre une sainteté supérieure à celle des autres chrétiens. Ils ignoraient ou oubliaient la parole de Jésus Matth.15.11. — L'impératif προσδέχεσθε, *accueillez*, s'adressant à l'église comme telle, suppose indubitablement que ceux qui sont ainsi recommandés à son bon accueil, ne forment dans son sein qu'une faible minorité. Ce même terme d'accueillir est appliqué 15.7 et Jean.14.3 à la manière de sentir et d'agir de Christ envers les fidèles. — Les derniers mots du verset, ont été interprétés d'une foule de manières. *Luther, Olsh.* : « mais non de manière à exciter des doutes (διακρίσεις) dans les pensées intimes du prochain (διαλογισμῶν). » Deux raisons s'opposent à ce sens : διάκρισις ne signifie pas *doute*, et διαλογισμός ne peut signifier simplement *pensée*. Ce mot désigne toujours dans le N.T. l'activité de l'intelligence au service du mal ; comp. Luc.2.35 ; 5.22 ; 1Cor.3.20, et dans notre épître 1.21. — *Bèze, Vulgate* : « mais non pour discuter avec eux (διακρίσεις) sur les idées qu'ils se font des choses (διαλογισμῶν). » Mais διαλογισμός ne désigne pas une *idée* ; c'est un *raisonnement*. — *Meyer, Weiss, Luthardt* et d'autres expliquent : « mais non de manière à critiquer (διακρίσεις) les pensées (διαλογισμῶν) de vos frères faibles, » prenant ainsi διάκρισις dans le sens de *dejudicatio*. Mais dans ce cas on ne comprend pas le pluriel (διακρίσεις et le terme de διαλογισμοί s'applique plutôt aux raisonnements d'une sagesse orgueilleuse qu'à de pieux scrupules. Voici le sens qui seul me paraît naturel : « mais non pour arriver par cet accueil même à des *débats* (διακρίσεις) qui ne consisteraient en définitive qu'en de

<sup>a</sup> T. R. avec E L P lit και ο μη (*et celui...*) ; ⋈ A B C D : ο δε μη (*mais celui*).

vains raisonnements (διαλογισμοί). Ce sens convient aux deux substantifs employés, aussi bien qu'à leur forme plurielle. Le rapprochement momentané ne doit pas aboutir à une discussion qui divise. C'est à peu près le sens de Rückert : « mais non pour arriver à une scission d'opinions plus profonde encore. » — Après cette recommandation générale, l'apôtre formule le point de la question.

Verset 2. Le sens de πιστεύειν, croire, est déterminé par l'opposition de ἀσθενῶν, faiblissant : « qui a une foi assez ferme pour pouvoir sans scrupule manger de tout. » Il n'est point nécessaire de sous-entendre un ἐξ εἶναι entre les deux verbes. — Mange des légumes ; et. pas autre chose.

Le v. 3 contient le thème qui sera développé jusqu'au v. 12. Les deux propositions sont liées dans le T. R. par et ; tandis que les alex. lisent δέ, mais, qui fait mieux ressortir la seconde et annonce que ce sera le développement de celle-ci qui dominera dans ce qui suit. Le terme de mépriser convient à celui qui se sent fort et contemple d'un œil dédaigneux la tenue méticuleuse du faible ; celui de juger au contraire s'applique bien à ce dernier qui, ne comprenant pas la liberté dont use le fort, est disposé à la confondre avec la licence. — Dieu l'a accueilli : dans sa communion. Ces mots peuvent se rapporter à l'un et à l'autre, ou bien au dernier seulement (le fort). Les versets suivants parlent plutôt pour la seconde alternative. L'accueil fait par Dieu est l'antithèse du jugement de condamnation que se permet le faible. Celui dont Dieu a fait l'un des siens, ne tombe pas dans ces questions de conscience individuelle sous le jugement de son frère. La raison en est indiquée dans le verset suivant.

**14.4 Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui ? C'est pour son propre maître qu'il est debout ou qu'il tombe. Or, il restera debout ; car Dieu<sup>a</sup> est puissant<sup>b</sup> pour le maintenir.**

L'idée est : Un serviteur a son juge dans son maître, non dans un autre

<sup>a</sup> T. R. avec D E F G L lit ο θεος (Dieu) ; N A B C P : ο κυριος (le Seigneur).

<sup>b</sup> T. R. avec L P et Mnn. lit δυνατος γαρ εστιν ; les autres : δυναται γαρ.

serviteur ou dans un maître étranger : Le mot οἰκέτης indique une relation plus intime et plus familière que δοῦλος, *esclave* ; voir les exemples dans *Weiss*. — Les termes *se tenir debout* et *tomber* se rapportent, non à l'absolution ou à la condamnation du serviteur au moment du jugement divin, mais à sa fidélité ou à son infidélité ici-bas et par là même aussi à l'affermissement ou à l'affaiblissement de sa relation avec Christ. Ce qui le prouve, c'est le motif de confiance indiqué dans ces mots : « Or, il restera debout ; car Dieu est *puissant* pour le maintenir. » Au moment du jugement, ce n'est pas de la puissance, c'est de la grâce divine que l'homme aura besoin. Naturellement, la sincérité du serviteur dans la ligne de conduite qu'il a adoptée est supposée, même s'il était dans l'erreur sur quelque point douteux. — *Le Seigneur* est probablement ici, comme en général dans le N. T., Christ. C'est lui, en effet, qui est le maître de la maison et pour qui travaillent les serviteurs (Luc.12.41-48). — Il y a une légère teinte d'ironie dans ce motif : « Or il restera debout ; » c'est comme si Paul disait au faible : « Tu peux te tranquilliser à son égard ; car si même il venait à se tromper, son maître est assez puissant pour détourner les mauvais effets d'un aliment. » Ce raisonnement ne s'applique naturellement qu'à des choses relevant exclusivement du domaine de la conscience individuelle. — Dans la dernière proposition, la leçon gréco-lat. ὁ θεός, *Dieu*, me paraît devoir être préférée à celle des autres documents : ὁ κύριος, *le Seigneur*. Celle-ci est probablement, provenue du τῷ κυρίῳ qui précède. Comp. le ὁ θεός v. 3, auquel paraît répondre celui-ci. — Ces versets s'expliquent facilement, si l'on se représente l'église réunie pour l'agape. La majorité fait un accueil affectueux à la minorité. On s'assied tous ensemble pour le repas. Mais aussitôt la différence éclate entre les voisins. C'est le moment de veiller : « Eh bien ! dit l'apôtre, pas de méchants débats à cette occasion ; mais que chacun se garde du danger qui le menace, l'un de celui de mépriser, l'autre de celui de juger ! »

L'apôtre fait intervenir ici un autre sujet de nature analogue sur lequel

les croyants peuvent être aussi d’avis différents, sans avoir le droit de se juger réciproquement, parce que les deux voies peuvent être suivies avec une égale fidélité.

**14.5 L’un<sup>a</sup> distingue un jour d’un autre jour, l’autre juge tous les jours égaux ; que chacun soit pleinement persuadé en son propre esprit. 6 Celui qui se préoccupe du jour, s’en préoccupe pour le Seigneur, et celui qui ne se préoccupe pas du jour, ne s’en préoccupe pas pour le Seigneur<sup>b</sup> ; celui qui mange, mange pour le Seigneur, car il rend grâces à Dieu ; et celui qui ne mange pas, ne mange pas pour le Seigneur, et il rend grâces à Dieu.**

Les judéo-chrétiens continuaient en général, à l’exemple des apôtres, à observer les jours de fêtes juives, les sabbats, les nouvelles lunes, etc., ainsi que les jeûnes hebdomadaires non prescrits par la loi, mais en usage chez les Juifs. Si Paul dans Gal.4.10 et Col.2.16 condamne cette manière de faire, c’est uniquement pour le cas où l’on chercherait à l’imposer, aux païens et à en faire dépendre le salut. Mais, comme usages extérieurs, ces rites, aussi bien que celui de la circoncision, étaient à ses yeux des ἀδιάφορα, choses indifférentes ; 1Cor.7.19. Cet exemple se présentait-il effectivement à Rome, ou bien l’apôtre l’a-t-il emprunté à la vie de l’Eglise en général pour en tirer l’occasion d’expliquer mieux sa pensée ? La première supposition est plus naturelle. Car il devait y avoir dans l’église de Rome un certain nombre de judéo-chrétiens, lors même qu’ils n’y formaient pas la majorité. — Le *car* qui se lit dans quelques Mss. est probablement dû à une habitude de copiste. Le mot κρίνειν, prend fréquemment le sens de *distinguer, d’élire* (voir les exemples chez Weiss). *Juger un jour entre tous les autres*, signifie donc : le distinguer favorablement des autres ; le mettre à part comme plus digne d’être sanctifié. Il y a quelque ironie dans la seconde alternative : *discerner chaque jour*. Toute distinction cesse évidemment quand on distingue tout.

<sup>a</sup> ἢ A C P lisent γὰρ (*car*) après οὗ μὲν.

<sup>b</sup> Toute la proposition οὗ μὴ φρονεῖ. τὴν ἡμ. κυρ. οὗ φρονεῖ (*celui qui ne se préoccupe pas — pour le Seigneur*), que lit T. R. avec L P Syr., est omise par ἢ A B C D E F G It.

Sanctifier tous les jours comme saints, c'est n'en plus sanctifier un spécialement. *Fritzsche* et *Otto* donnent à la locution ἡμέραν παρ' ἡμέραν le sens qu'elle a chez les classiques : *alternis diebus*, observer de deux jours l'un. Mais rien dans le contexte ne conduit à une détermination si particulière et, comme l'observe *Oltramare*, l'histoire ne fournit pas de trace d'une pareille alternance dans la célébration des jours. — Entre les deux manières de faire ainsi formulées, l'apôtre ne décide pas. Tout ce qu'il demande à chacun, c'est que sa pratique soit l'expression d'une conviction personnelle et réfléchie. L'expression ἐν τῷ νοῒ, *en son esprit*, renferme l'idée d'un examen sérieux, et le terme πληροφορεῖσθαι, proprement : *être rempli jusqu'au bord*, désigne un état de conviction qui ne laisse plus place à la moindre hésitation.

Verset 6. Raison pour laquelle les deux lignes de conduite sont également admissibles : tout opposées qu'elles soient, elles sont inspirées par un seul et même désir, celui de *servir le Seigneur*. La seconde proposition : « Celui qui ne se préoccupe pas du jour. . . , » est omise dans les textes alex. et gréco-lat. Pour justifier cette omission, *Hofmann* s'efforce de mettre la première alternative : « Celui qui se préoccupe. . . se préoccupe en vue du Seigneur, » en relation logique avec les deux manières d'agir exposées au v. 5. C'est bien ce qui devrait être, si la seconde proposition n'était pas authentique. Mais la tentative de ce savant n'est pas acceptable, et il est plus naturel de penser que la confusion des deux φρονεῖ aura produit l'omission, comme dans tant d'autres cas semblables. — L'apôtre veut dire que celui qui, dans sa pratique religieuse, maintient les jours de fêtes juives, le fait dans le but de rendre hommage au Seigneur en se reposant dans sa communion, comme celui qui ne les observe pas cherche à le faire de son côté en lui consacrant son travail.

On a conclu de ces paroles de Paul que l'obligation d'observer *le dimanche*, comme jour divinement institué, n'était pas compatible avec la

spiritualité chrétienne, telle que la comprenait saint Paul. Le contexte ne permet pas de tirer une pareille conclusion. Le fidèle qui observe le dimanche ne le fait nullement avec la pensée d'attribuer à ce jour une *saineté supérieure* à celle de tous les autres jours. Tous les jours sont pour lui, comme le veut l'apôtre, égaux en sainte consécration. Pas plus le repos n'est plus saint que le travail, pas plus le dimanche n'est plus saint que les autres jours. C'est seulement un autre mode de consécration. Le retour périodique d'un jour de repos aussi bien que l'alternative du sommeil et de la veille, résulte des conditions de notre existence physico-psychique. Le chrétien en devenant homme spirituel ne sort pas des conditions de l'existence terrestre ; il reste homme ; et comme un jour de repos sur sept a été institué au moment de la création en faveur de l'humanité, l'on ne voit pas pourquoi le fidèle ne devrait pas user de ce repos périodique aussi bien que l'homme irrégénéré. « Le sabbat a été fait *pour l'homme* ; » cette parole de Jésus ne cessera de s'appliquer au chrétien que quand il cessera de vivre de la vie humaine actuelle ; jusqu'alors ce repos périodique doit tourner, comme toutes choses (8.28), non au détriment, mais au profit de sa vie spirituelle. L'observation du dimanche ainsi comprise n'a rien de commun avec l'observance sabbatique partageant, aux yeux des Juifs, la vie humaine en deux portions, l'une sainte, l'autre profane.

Dans la seconde partie du v. 6, Paul revient au sujet spécial traité dans ce passage. Il le fait simplement par la copule *καί, et*, et non par un *ὡσαύτως, de même* ; ce qui paraît prouver que l'exemple tiré de l'observation des jours n'était pas une simple comparaison choisie à bien plaire dans la vie générale de l'Eglise, mais un cas qui se présentait réellement à Rome même. Pour preuve que celui qui mangé (de tout), mange en vue du Seigneur, l'apôtre allègue (*car*) le fait qu'il rend grâces *pour ces aliments*. Il ne pourrait en agir ainsi s'il n'était assuré de servir Christ en le faisant. Celui auquel il adresse son action de grâces, c'est Dieu comme auteur de

la nature. — En parlant de celui qui ne mange pas (de tout), Paul ne dit pas comme dans le cas précédent : « *car* il rend grâces, » mais : « *et* il rend grâces. » Il n'était pas nécessaire, en effet, de *prouver* qu'en s'abstenant, il le faisait pour le Seigneur ; cela s'entendait de soi-même. Le vrai sens de cette proposition est donc : « *et ainsi* il rend grâces » (*Weiss*), ou même : « et il n'en rend pas moins grâces, lui aussi, pour ce frugal repas. » Comme dit *Schlatter*, s'il ne se glorifie, pas lui-même de son abstinence, mais qu'il en remercie Dieu du fond du cœur parce qu'il y trouve une muraille protectrice contre le péché, la chair et le monde, et si, au lieu de se vanter de ses jours de fête, il en bénit Dieu comme d'une voix de réveil qui l'attire en haut, il fait cela pour le Seigneur et l'en bénit. Et ce dont on bénit Dieu ne nous sépare pas de lui, mais nous unit, plus étroitement à lui. » Il nous paraît que ces deux actions de grâces, qui marquent d'un sceau également saint les deux manières d'agir différentes, ont un caractère bien plus frappant si on se les représente offertes à l'ouverture de l'agape et à la même table, par ces deux classes de croyants !

Cette parole remarquable de l'apôtre peut servir à décider diverses questions de casuistique qui s'élèvent dans la vie chrétienne et qui causent souvent au fidèle tant d'embarras : Puis-je m'accorder telle jouissance ? Oui, si je puis la goûter en vue du Seigneur et en lui en rendant grâces ; non, si je ne puis la recevoir comme un don de sa main et l'en bénir. Ce moyen de solution respecte à la fois les droits du Seigneur et ceux de la liberté individuelle.

L'opposition que l'apôtre vient d'établir et de résoudre entre ces deux manières de faire : manger et boire ou s'abstenir, travailler ou chômer, n'est qu'une forme spéciale d'un contraste plus décisif et plus général qui domine toute l'existence humaine : celui de vivre et de mourir. Toujours pressé du besoin d'embrasser les questions dans toute leur ampleur, Paul fait rentrer la règle qu'il vient de donner dans la loi qui domine la vie humaine tout entière, une fois que l'homme est devenu croyant.



**14.7 Car personne de nous ne vit pour lui-même, et personne de nous ne meurt pour lui-même. 8 Car, soit que nous vivions, nous vivons au Seigneur ; soit que nous mourions<sup>a</sup>, nous mourons<sup>b</sup> au Seigneur : Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions<sup>c</sup>, nous sommes au Seigneur.**

Dans son état naturel, l'homme a un maître, le moi. C'est en vue de lui qu'il agit ou s'abstient dans chaque cas particulier, et en vue de lui que d'une manière générale il apprécie et les circonstances de vie et les chances de mort. Mais la foi a remplacé cette domination du moi par celle d'un nouveau maître, Christ (6.1 et suiv. ; 2Cor.5.15) ; de sorte que non seulement dans chaque jouissance ou abstention spéciale, mais dans le travail de la vie entière et dans le dépouillement final de la mort, il n'a plus en vue sa propre personne, mais Christ lui-même. Pour lui, vivre, c'est servir Christ ; mourir, c'est aller à Christ. La valeur de tout ce que renferment ces deux mots, résumé de toute l'existence terrestre, *vivre* et *mourir*, se pèse uniquement pour lui dans la balance de, l'œuvre à remplir pour Christ et de l'approbation que ce maître accordera à son serviteur vivant ou mourant (2Cor.5.6-9). — On a parfois rapporté ces mots v. 7 et 8 non au sentiment de dévouement intérieur qui anime le croyant dans la vie et dans la mort, mais à l'obligation de dépendance qu'il a contractée envers Christ par la foi ; dans ce sens : « C'est Christ qui est désormais le Seigneur auquel nous nous devons et dans la vie et dans la mort. » Mais la relation avec le v. 6 ne s'établit pas aussi naturellement dans ce sens. Le φρονεῖν et le εὐχαριστεῖν τῷ κυρίῳ (la sainte préoccupation et l'action de grâces, du v. 6) ont été présentés non comme des devoirs, mais comme des faits réellement accomplis par les deux classes de fidèles, ceux qui jouissent et ceux qui s'abstiennent ; et par conséquent *le vivre* et *le mourir pour le Seigneur* sont aussi considérés par Paul comme des faits intérieurs réels, et non pas seulement comme des

<sup>a</sup> T. R. avec  $\aleph$  B lit ἀποθνήσκωμεν ; A D E F G P : ἀποθνήσκομεν.

<sup>b</sup>  $\aleph$  C L lisent ἀποθνήσκομεν ; T. R. avec tous les autres : ἀποθνήσκωμεν.

<sup>c</sup> T. R. lit avec  $\aleph$  B C L ἀποθνήσκωμεν ; A D E F G P : ἀποθνήσκομεν.

obligations imposées. C'est plus tard seulement, dès le v. 9 (d'après *Weiss* et *Philippi*), ou plutôt, me semble-t-il, depuis v. 8<sup>b</sup>, que l'apôtre passe à la relation objective dans laquelle le Seigneur est avec nous et d'où doit résulter notre consécration à son service. — Il faut certainement lire avec T. R. et le *Vatic.* ἀποθνήσκωμεν la première et la troisième fois, et ἀποθή-  
 ήσκομεν la seconde. Les copistes qui ont lu la seconde fois le conjonctif, ou bien l'ont fait machinalement sous l'influence des conjonctifs précédent et suivant, ou bien ont voulu, comme dans tant d'autres cas, donner à la phrase la tournure exhortative ; voir à 5.1.

Verset 8b. *Weiss* et *Philippi* entendent le ἐσμέν, *nous sommes*, dans le sens subjectif : « nous sommes à lui de cœur. » Mais dans ce sens cette troisième proposition ne serait qu'un résumé assez oiseux des deux précédentes ; le οὖν, *donc*, n'indiquerait plus une réelle conclusion à tirer, mais une simple répétition ; enfin le passage du datif κυρίῳ au génitif κυρίου ne se motiverait plus suffisamment. Je crois plutôt que c'est maintenant que l'apôtre passe du sentiment de consécration intérieure du fidèle à sa relation objective avec le Seigneur. Par l'effet de sa consécration intérieure il est et reste la propriété inaliénable du Seigneur dans l'une et l'autre des deux alternatives indiquées. Le lien qui l'unit à Christ comme sa propriété se maintient et se resserre, quoi que puissent renfermer pour lui ces mots : vie et mort. Et cette relation indestructible de propriété repose sur ce qu'a fait le Seigneur lui-même pour la fonder ; c'est là le contenu du v. 9.

#### 14.9 Car c'est pour cela<sup>a</sup> que Christ est mort et qu'il a pris vie<sup>b</sup> : pour régner et sur les morts et sur les vivants.

<sup>a</sup>T. R. avec L Syr. lit και devant ἀπεθάνεν (*pour cela aussi*).

<sup>b</sup>Trois leçons principales (avec variantes) :

1. T. R. avec Syr<sup>sch</sup> et les Mnn. : ἀπεθάνεν και ανεστη και ανεζησεν, *est mort et est ressuscité et a revécu* (L P : και εζησεν, *et a vécu*).
2. N A B C : ἀπεθάνεν και εζησεν, *est mort et a vécu* (F G : ἀπεθάνεν και ανεστη, *est mort et est ressuscité*).
3. D E It. : εζησεν και ἀπεθάνεν και ανεστη, *a vécu et est mort et est ressuscité*.

Dans le but de s'assurer la possession des siens soit comme vivants, soit comme morts, Jésus a commencé par résoudre en sa propre personne le contraste de vie et mort. Il l'a fait en mourant et reprenant vie. Car qu'est-ce qu'un ressuscité, sinon *un mort vivant* ? C'est ainsi qu'il peut régner simultanément sur ces deux domaines de la vie et de la mort par lesquels les siens sont appelés à passer, et qu'il peut accomplir envers eux sa promesse, [Jean.11.25-26](#). Encore ici je ne vois point pourquoi l'on accuserait l'apôtre de sacrifier à la manie du parallélisme. L'idée est celle-ci : Jésus a traversé lui-même les deux domaines de la vie et de la mort et se les est appropriés, afin de tenir toujours en sa main les siens lorsqu'ils les traversent à leur tour. — D'entre les trois leçons principales que présentent les documents, la plus simple et la plus conforme au contexte est certainement la leçon alexandrine : « Il est mort et il a pris vie. » Ces deux termes correspondent à ceux-ci ; *les vivants* et *les morts*. cette relation si simple a été altérée dans les autres leçons.

Le mot *est ressuscité*, dans la leçon byz., a été introduit pour faire la transition entre ceux-ci : *est mort* et *a pris vie*. La leçon de deux gréco-lat. et d'Irénée : « a vécu, est mort et est ressuscité, » est venue du désir de rappeler ici la vie terrestre de Jésus, ce qui paraissait nécessaire, pour mettre la vie terrestre des croyants en relation avec la sienne, mais ce qui ne l'était nullement, puisque c'est comme ressuscité que Jésus a reçu la souveraineté au ciel et *sur la terre* ([Matth.28.18](#)). Si donc il domine sur les vivants, c'est en vertu de sa vie actuelle de glorifié, et non en raison de son existence ici-bas. Pour bien comprendre cette parole, il faut comparer [Ephés.4.10](#), où, après avoir montré Christ « descendu dans les lieux les plus bas (le séjour des morts), » puis « remonté au plus haut des cieux, » l'apôtre ajoute : « *afin qu'il remplisse toutes choses.* » Ainsi donc, que les croyants vivent ou meurent, le lien qui l'unit à eux n'est pas rompu un instant ; ils ne cessent, pas d'être à lui et de l'avoir pour leur Seigneur. Et de là le principe posé au v. 4 : Etant notre seul Seigneur, il est aussi notre seul juge ; c'est la consé-

quence tirée au v. 10.

**14.10 Or toi, pourquoi juges-tu ton frère? ou toi aussi, pourquoi méprises-tu ton frère? Car nous comparaîtrons tous devant le tribunal du Christ<sup>a</sup>.**

*Or toi* : s'il en est ainsi ; Paul oppose le jugement incompetent d'un frère au jugement de cet unique *Seigneur*. — La première question est adressée aux faibles ; comp. v. 3. La seconde, liée par : *ou toi aussi*, aux forts. Le *aussi* s'explique par le fait que le mépris est aussi une manière de juger. Le *tous* est placé en tête pour bien rappeler que nul n'échappera à ce seul juge légitime. Il est bien dit, sans doute, *Jean.5.2-4*, que le croyant « ne viendra pas en jugement ; » mais cela ne signifie pas qu'il ne comparaitra pas devant le tribunal (*2Cor.5.10*). Seulement il y comparaitra, non comme un homme dont la sentence est pour lui encore incertaine et qui doit passer par le crible de l'enquête. Le fidèle s'est déjà jugé lui-même ; il a travaillé à se sanctifier à la lumière de la parole de Christ et sous la discipline de son Esprit. Il est dans le cas prévu par Paul lui-même *5.9-11* ; comp. *1Cor.11.31* et *Jean.12.48*. — Les alex. et les gréco-lat. lisent τοῦ θεοῦ : « le tribunal *de Dieu*. » Il faut expliquer alors cette expression dans ce sens : *le tribunal divin*, où siègera le Christ comme représentant de Dieu. Car jamais Dieu n'est représenté comme assis lui-même sur le tribunal. Mais cette leçon n'est-elle pas provenue du verset suivant ?

**14.11 Car il est écrit : Je suis vivant, dit le Seigneur, que tout genou fléchira devant moi et que toute langue rendra hommage à Dieu. 12 Ainsi<sup>b</sup> chacun de nous rendra compte pour lui-même<sup>c</sup>.**

Paul cite, au v. 11, *Esaïe.45.23*, où est décrit l'hommage universel que rendront à Dieu toutes les créatures à la fin des temps. Cet hommage suppose et implique le jugement, par lequel ils auront tous été abattus à ses pieds.

<sup>a</sup>T. R. avec L P Syr. lit : τοῦ Χριστοῦ (*du Christ*) ; tous les autres : τοῦ θεοῦ (*de Dieu*).

<sup>b</sup>B D F G P Syr<sup>sch</sup> omettent, après ἀρα, οὖν (*donc*), que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>c</sup>B F G omettent τῷ θεῷ (*à Dieu*) et, avec D, remplacent δώσει par ἀποδώσει.

Si on lit : *du Christ*, et non pas *de Dieu*, à la fin du v. 10, il faut admettre que c'est en Christ que l'apôtre voit se réaliser cette suprême manifestation royale de Jéhova annoncée par Esaïe ; comp. en effet [Philip.2.10-11](#), où les expressions d'Esaïe dans notre verset sont appliquées expressément à Jésus glorifié. — La forme d'affirmation dans le texte original est : *J'ai juré par moi-même*. Paul y substitue, vraisemblablement sans intention, une formule sacramentelle un peu différente, mais fréquente aussi dans l'A. T. : « Je suis vivant que... » dont le sens est : « Aussi vrai que je suis vivant, aussi vrai cela arrivera ainsi. » Les mots : *dit le Seigneur*, sont ajoutés ici par l'apôtre. Puis il substitue à l'expression : *jurera par moi* (comme le seul Dieu véritable), le terme « me rendra hommage » (ἐξομολογεῖσθαι). Ce mot, qui signifie proprement *confesser*, pourrait faire allusion à l'acte de jugement qui arrachera au cœur de tous les hommes un hommage d'humiliation à la sainteté et à la justice de Dieu. Mais ce terme grec peut désigner aussi l'hommage d'adoration universelle par lequel Dieu sera proclamé le seul être digne d'être glorifié ; comp. [Luc.2.38](#) ; [Philip.2.11](#). — Les mots à *Dieu* sont la paraphrase du : *à moi*, dans Esaïe.

Au v. 12 Paul applique à chaque individu en particulier ce qui vient d'être dit de tous en général. Ce qui précédait signifiait : « Ne juge pas ton frère, puisque Dieu *le* jugera ; » ce verset signifie : « Juge-toi toi-même, puisque Dieu *te* jugera. » — D'après la leçon reçue, Paul répéterait ici l'expression τῷ θεῷ, à *Dieu*, et le but de ce régime serait d'opposer le jugement *divin*, seul vraiment juste, aux jugements humains. Mais il est probable que ce mot a été ajouté d'après ce qui précède. Sans ce régime qu'omettent le *Vatic.* et les deux gréco-lat., l'idée du régime *pour lui-même*, sur laquelle est évidemment l'accent, ressort plus nettement.

Aux forts : v. 13 à 23.

Après s'être adressé aux forts et aux faibles simultanément, l'apôtre adresse encore un avertissement particulier aux premiers, pour les engager à n'user de leur liberté que conformément à la loi de la charité. *Hof-*

*mann* observe avec raison que Paul n'avait rien de semblable à recommander aux faibles ; car celui qui est lié intérieurement, ne peut rien changer à sa conduite, tandis que le fort qui se sent libre, peut à volonté user de son droit ou y renoncer dans la pratique. Comme le dit bien *Schlatter*, « le fort est involontairement et inévitablement un danger pour le faible, en ce qu'il peut devenir pour lui une cause de chute. » De là la nécessité pour lui de veiller sur l'usage qu'il fait de sa liberté. Le fort est invité à faire un usage prudent et discret de cette liberté par les deux motifs suivants : 1° v. 14-19<sup>a</sup> : afin de ne pas causer au faible un froissement de cœur et une irritation intérieure ; 2° v. 19<sup>b</sup> -23 : pour ne pas détruire en lui l'œuvre de Dieu en l'entraînant à faire quelque chose contre sa conscience. Le v. 13 est une transition et un préambule.

**14.13 Ne nous jugeons donc plus les uns les autres, mais jugeons plutôt ceci : qu'il ne faut pas causer à son frère froissement ou<sup>a</sup> scandale.**

La première proposition résume toute la première partie du chapitre ; car elle s'adresse encore aux deux partis ; elle forme en même temps la transition à la seconde. L'objet du verbe : *les uns les autres*, prouve clairement que le terme de *juger* s'applique ici aussi bien au mépris des forts pour les faibles qu'à la condamnation prononcée par ceux-ci contre les premiers. Le mot *μῆχετι*, *plus*, fait entendre que de pareils jugements avaient déjà eu lieu. — Dès la seconde proposition, tout s'adresse aux forts exclusivement. Paul joue en quelque sorte sur le sens du mot *κρίνειν*, *juger* : « Ne vous jugez pas mutuellement ; mais, si absolument vous voulez juger, jugez comme suit. » *Juger* prend la seconde fois le sens de *décider* ; comp. [Tite.3.12](#). — La sage décision à prendre est, selon Paul, d'éviter tout ce qui pourrait causer un *choc* (*πρόσκομμα*) ou une *chute* (*σκάνδαλον*) au prochain. Il doit y avoir, quoi qu'en disent *Meyer* et *Weiss*, une différence de sens entre ces deux substantifs ; non seulement parce que Paul ne fait pas de pléonasmes, mais aussi à cause de la particule ἢ, *ou*, qui exprime

<sup>a</sup>B et la trad. arm. omettent les mots *πρόσκομμα ἢ* (*froissement ou*).

nécessairement une nuance, une gradation : *ou même*. On se *heurte* (προσκόπτειν), il en résulte une *meurtrissure* ; mais on *trébuche* contre l'obstacle (σκανδαλίζεσθαι), il en résulte une *chute*. Le second cas est évidemment plus grave que le premier. S'il en est ainsi ; nous trouvons dans ces deux termes précisément l'annonce des deux développements suivants : le premier terme se rapportant au *sentiment froissé* des faibles avec toutes ses conséquences fâcheuses ; le second, au *péché* qu'on risque de lui faire commettre en l'entraînant à un acte contraire à sa conscience. Si l'on ne veut pas accepter ce sens, il faut retrancher avec le *Vatic.* les mots πρόσκομμα ἡ, (*un froissement ou*), ce que Meyer et Weiss eux-mêmes ne croient pas pouvoir faire.

Versets 14 à 18.

**14.14 Je sais et je suis assuré dans le Seigneur Jésus que rien n'est souillé par soi-même<sup>a</sup>, si ce n'est que cela est souillé pour celui qui l'envisage comme souillé. 15 Or<sup>b</sup>, si ton frère est affligé à cause d'un aliment, tu ne marches plus selon la charité. Ne fais pas périr par ton aliment celui pour lequel Christ est mort.**

Paul ne veut pas discuter la question au fond ; mais il ne peut cependant taire entièrement sa conviction personnelle ; et il l'énonce, en passant, au v. 14, comme une justice qui doit être rendue à la cause des forts : au fond, c'est eux qui ont raison. Οἶδα, *je sais*, indique une conviction rationnelle et théorique, telle que celle à laquelle un Juif, élevé par l'A. T. à une vraie spiritualité, pouvait déjà parvenir. Le second verbe, πέπεισμαι, *je suis assuré*, va plus loin ; il indique que cette conviction a pénétré dans la conscience elle-même et l'a pratiquement affranchie de toute perplexité. Les mots : *dans le Seigneur Jésus*, rappellent que c'est dans sa communion que l'apôtre se sent ainsi affranchi de toutes les obligations imposées par la loi cérémonielle ; et cela non seulement en raison d'un enseignement tel

<sup>a</sup> T. R. avec N B C lit δι' εαυτου au lieu de δι' αυτου qui se lit dans tous les autres.

<sup>b</sup> T. R. avec L Mnn. Syr<sup>sch</sup> lit δε au lieu de γαρ que lisent tous les autres.

que celui de [Matth.15.11](#), mais surtout en vertu de In rédemption accomplie par lui. — Plusieurs anciens interprètes ont rapporté les mots : *par lui*, à Jésus-Christ : « Par lui il n’y a plus rien de souillé. » Mais la forme négative de la proposition n’est pas favorable à ce sens. Paul eût dit plutôt : « Tout est pur par lui. » Il est plus naturel d’entendre ce *par lui* dans le sens de *par soi-même* (comme c’est évidemment le cas dans la leçon δι’ ἑαυτοῦ : « Rien n’est souillé par sa propre nature (en fait d’aliment) ; » comp ; [1Cor.10.26](#) ; [1Tim.4.4-5](#) ; [Tite.1.15](#). — La restriction εἰ μὴ, *si ce n’est*, porte sur l’idée de souillure en général, sans qu’il soit tenu compte de la détermination *par soi-même*. De cet emploi légèrement incorrect de εἰ μὴ provient le sens de *mais*, que l’on donne quelquefois à cette particule ; comp. [Matth.12.4](#) ; [Luc.4.26-27](#) ; [Jean.5.19](#) ; [Gal.1.19](#) ; [2.16](#), etc., etc. — Par cette restriction, Paul rappelle que ce que l’on envisage comme souillé le devient réellement pour celui qui en use dans cette pensée ; il revient ainsi à son sujet : rappeler au fort les sacrifices qu’il doit savoir s’imposer en faveur du faible, dans l’exercice de sa liberté.

Verset 15. Si on lie ce verset au précédent par *car*, avec la plupart des Mj., il est bien difficile de comprendre leur relation logique. *Meyer* paraphrase ainsi : « Ce n’est pas sans motif que je rappelle cela (la restriction précédente) ; *car* l’amour a le devoir de tenir compte d’un tel scrupule. » *Hofmann* juge avec raison cette ellipse impossible. Mais sa propre explication l’est-elle moins ? Il prend la phrase qui suit dans le sens interrogatif : « *Car*, si ton frère est affligé par là, voudrais-tu pour cette erreur de sa part renoncer désormais à agir envers lui selon la charité ? » Il est difficile d’imaginer quelque chose de plus forcé. *Weiss* envisage le v. 14 comme une sorte de parenthèse et fait porter le *car* sur le v. 13. Plutôt que de recourir à un tel expédient, je préfère, comme dans tant d’autres cas, accepter (avec *Reiche*, *Rück* :, *de Wett.*, *Philip.*) la leçon du T. R. (δέ), lors même qu’elle n’a pour elle que le seul Ms. L. Le δέ peut être pris dans le sens de *or* ou dans celui de *mais*. Le sens adversatif me paraît préférable. Ce *mais* porte sur la première partie du v. 14 : « Je sais que rien n’est souillé... ;



mais si à l'occasion de cet aliment non souillé, tu affliges ton frère, il devient souillé pour toi par cette conduite sans charité. Cette explication est d'autant plus admissible que la seconde partie du v. 14 était une espèce de parenthèse. — *Λυπεῖσθαι*, est affligé, froissé; ce mot exprime le sentiment douloureux et amer que produit dans le cœur du faible le spectacle du manger libre et hardi du fort. Il y a là pour lui un sujet de chute, non seulement à cause de l'irritation secrète que ce fait lui inspire contre ce frère, mais aussi à cause du jugement injuste qu'il est conduit à porter sur lui. Avec les mots : « Tu ne marches *plus* (οὐκέτι) selon la charité, » il faut évidemment, sous-entendre l'idée : lorsque, tu agis de la sorte. La menace, ajoutée par l'apôtre, de compromettre par là le salut du prochain est si grave, qu'on ne se l'explique pas au premier coup d'œil; et c'est là la raison qui fait que l'on est tenté de penser déjà au péché que commettrait le faible, s'il venait à imiter le fort en mangeant contre sa conscience; comp. v. 20. Mais Paul n'en vient que plus tard à ce côté de la question, et il serait impossible que le faible, au moment même où il est *froissé* et afflige de la conduite du fort, se laissât induire à l'imiter. Ces mots se rapportent donc uniquement à la rupture des liens fraternels, qui devait résulter du froissement. *L'asyndeton* est frappant; il montre l'émotion de Paul en écrivant ces derniers mots...; « Par ton aliment faire périr celui que Christ a sauvé par sa mort! » — Toute la scène supposée par ce verset se comprend mieux si on la place en pleine agape, que si on suppose les torts et les faibles prenant leur repas chacun chez eux, ou bien comme invités ensemble à une table étrangère. Les versets suivants 16-18 complètent par quelques considérations secondaires le motif principal qui vient d'être énoncé à la fin du v. 15.

#### 14.16 **Que donc votre<sup>a</sup> bien ne soit pas blâmé.**

On a appliqué cette expression : *votre bien*, au royaume de Dieu (*Meyer*), ou à la foi (*de Wette*), ou à la doctrine chrétienne (*Luther*), ou à l'Évan-

<sup>a</sup>D E F G It. Syr<sup>sch</sup> lisent ἡμῶν (*notre*) au lieu de ὑμῶν (*votre*).

gile (*Philip.*), ou à la supériorité du chrétien sur le non chrétien (*Hofm., Weiss, Reuss* et *Luthardt* entendent par là la possession du salut. Dans ces divers sens on attribue le βλασφημείσθω, *blasphémer* ou *mal parler*, non aux faibles, mais aux non croyants Juifs, ou païens que scandalise la vue de ces divisions entre chrétiens. En soi celle explication serait admissible. Mais pour être clair l'apôtre aurait dû ajouter au mot βλασφημείσθω un régime explicatif, tel que ὑπο τῶν ἔξω, *par ceux du dehors*. Car le contexte conduit plutôt à penser au sentiment des faibles. Et ce qui prouve bien que c'était là la pensée de Paul, c'est le ὑμῶν, *de vous* (les forts). Comp. l'expression ὁ ἀδελφός, *ton frère*, v. 15, qui montre qu'il ne s'agit pas du bien des chrétiens en général, mais de celui des forts spécialement. Enfin la raison décisive se trouve dans les paroles complètement parallèles que nous lisons 1Cor.8.9. « Prenez garde que *votre liberté* (ἐξουσία ὑμῶν) ne soit en scandale (πρόσκομμα) aux faibles, » et 10.29-30 : « Car pourquoi ma liberté se ferait-elle juger par la conscience d'autrui ? Si je participe avec action de grâces (à un aliment), pourquoi suis-je condamné (τί βλασφημοῦμαι) pour ce dont je rends grâces ? » Ce parallèle réfute suffisamment l'objection tirée du mot βλασφημοῦμαι, qui serait, dit-on, trop fort pour caractériser la conduite d'un chrétien vis-à-vis de son frère !

**14.17 Car le royaume de Dieu n'est pas le boire ou le manger, mais il est justice et paix et joie dans le Saint-Esprit.**

Rien de plus simple que la liaison de ce verset au précédent : la force d'en-haut, qui est l'essence du règne de Dieu, ne consiste pas à pouvoir manger ou boire (βρῶσις et πόσις l'acte de manger, boire ; non l'aliment, le breuvage) librement et sans songer au prochain, mais à réaliser dans la vie les trois dispositions indiquées, en triomphant de ses propres goûts et de sa propre vanité. Les trois termes : *justice, paix, joie*, doivent, d'après le contexte, être pris dans le sens social, qui n'est qu'une application de leur sens religieux. *La justice* : la rectitude morale par laquelle on rend au prochain ce qui lui est dû, ici particulièrement le respect de ses convictions.

*La paix* : la bonne harmonie entre tous les membres de l'Église. *La joie* : l'élan spirituel, individuel et collectif, qui règne chez les fidèles quand la communion fraternelle fait sentir sa douceur et que nul n'est contristé. Par de telles dispositions l'âme se trouve élevée dans une sphère où tous les sacrifices deviennent faciles et où la charité règne sans obstacle. Voilà la réalité du règne de Dieu sur la terre. N'y aurait-il donc pas folie à la chercher dans la liberté d'user, même imprudemment, d'un aliment ou d'un breuvage, aux dépens de ces biens seuls véritables ? — Par les mots : *dans le Saint-Esprit*, Paul indique la source de ces vertus : c'est cet hôte divin qui par sa présence les produit dans l'Église ; dès qu'il se retire contristé, il les emporte avec lui. — On ne comprend pas que ce passage n'ait pas réussi à faire revenir Meyer de son parti pris d'interpréter le mot *royaume de Dieu* en l'appliquant invariablement au *futur* règne messianique.

**14.18 Car celui qui sert Christ dans ces choses<sup>a</sup> est agréable à Dieu et approuvé des hommes.**

Il est tellement vrai que ce sont ces dispositions qui constituent le royaume de Dieu, que le bon plaisir de Dieu et des hommes ne repose que sur celui qui les cultive. Si on lit ἐν τούτῳ, on peut rapporter ce régime (*en cela* ou *en lui*) soit au *principe* formulé dans le v. 17 (« de cette manière »), soit au *Saint-Esprit*. Le premier sens est forcé ; il eût fallu κατὰ τοῦτο, *selon ce principe*. Le second ne l'est pas moins ; car ce serait une banalité de dire que celui qui sert Christ dans le Saint-Esprit, est agréable à Dieu. Il faut, donc lire avec le T. R. et les byz. ἐν τούτοις, *dans ces dispositions-là*. Un tel homme est agréable au Dieu qui lit dans le cœur, et il jouit au jugement des *hommes* eux-mêmes d'une considération méritée. Chacun, chrétien ou non chrétien, reconnaît en lui un homme réellement animé de la force d'en-haut, l'opposé d'un imprudent ou d'un fanfaron ; δόκιμος : un chrétien éprouvé, de bon aloi, qui a fait ses preuves.

<sup>a</sup>T. R. avec E L Mnn. Syr. lit ἐν τούτοις (*dans ces choses*) ; tous les autres lisent ἐν τούτῳ (*en cela*).

Verset 19-23.

**14.19 Ainsi donc nous recherchons<sup>a</sup> les choses qui vont à la paix et celles qui vont à l'édification mutuelle<sup>b</sup>. 20 Ne détruis pas pour un aliment l'œuvre de Dieu ; toutes choses sont pures sans doute, mais une chose devient mauvaise pour l'homme qui en mange en état de scandale.**

Le v. 19 forme la transition du premier au second avertissement adressé au fort ; 19<sup>a</sup> résume le premier : l'obligation de maintenir la bonne harmonie dans l'Eglise ; 19<sup>b</sup> introduit le second : l'obligation de ne rien faire qui puisse nuire à l'édification du prochain. Il ne s'agit donc plus seulement d'éviter ce qui peut froisser le prochain et l'aigrir, mais aussi de respecter et de ne point compromettre *l'œuvre de Dieu* déjà accomplie dans son cœur en l'entraînant à mal faire. Au premier coup d'oeil il ne paraît pas douteux qu'il ne faille lire avec le T. R. et quelques Mss. : *διώκωμεν*, *recherchons*, et non *διώκομεν*, *nous recherchons* ; ainsi *Meyer* et moi-même (1<sup>re</sup> éd.). Mais nous avons constaté plusieurs fois la tendance des copistes à donner au texte la forme exhortative, et il peut en avoir été ainsi dans ce cas ; comp. l'adjonction de l'impératif *φυλάξωμεν* à la fin du verset chez les grécolat. (voir *Weiss*). Si on admet l'indicatif, *nous recherchons*, Paul rappelle par là un principe qu'il sait être gravé dans toute conscience chrétienne. Le premier objet τὰ τῆς εἰρήνης rappelle le motif tiré du devoir de l'union exposé auparavant ; le second τὰ τῆς οἰδομῆς désigne le devoir de l'édification mutuelle qui va être développé.

Verset 20. L'*asyndeton* entre v. 19 et 20 provient de la vivacité avec laquelle l'apôtre est frappé de la responsabilité des forts : détruire l'œuvre de Dieu ! Au v. 14, où il s'agissait de douleur personnelle, de froissement, l'apôtre parlait de faire périr *le frère* lui-même. Ici, où il s'agit d'un *scandale* donné, il parle non plus de la personne, mais de *l'œuvre* de Dieu en elle.

---

<sup>a</sup>T. R. lit avec C D E Mnn. It. *διώκωμεν* (*recherchons*) ; tous les autres : *διώκομεν* (*nous recherchons*).

<sup>b</sup>D E F G It, ajoutent, après ἀλλήλους, *φυλάξωμεν* (*observons*).

— L'aliment a beau être en soi-même exempt de souillure ; il ne l'est plus dès que l'homme en use contre sa conscience. *Rückert* a fait du mot κακόν, *mauvais*, l'attribut d'un verbe sous-entendu : « Manger devient *mauvais* pour l'homme qui le fait contre sa conscience. » *Meyer* préfère tirer de la proposition précédente le sujet sous-entendu τὸ καθαρόν, ce qui est pur en soi : « L'aliment pur en soi devient lui-même *mauvais* quand il est goûté de cette manière. » *Weiss* tire du pluriel πάντα, un πᾶν, *tout*, comme sujet. Il me semble plus simple de faire de κακόν le sujet : « Il y a mal (péché) pour celui qui mange dans de telles conditions, » en sous-entendant le verbe Διὰ προσκόμματος, *en état de scandale*. Sur cet emploi du *di'a*, comp. 227. S'agit-il du fort qui mange en *donnant* du scandale ou du faible qui se laisse entraîner à manger en *succombant* au scandale ? Evidemment du second. Paul ne parle pas ici du mal que le fort se fait à lui-même, mais de celui qu'il fait à son frère entraîné à pécher. — On peut s'étonner de ce que l'apôtre envisage le salut du faible comme compromis par cette seule faute. Mais ne suffit-il pas d'un seul péché volontaire qui s'interpose entre Christ et le croyant, pour les désunir et, si ce péché n'est pas effacé et que l'état se prolonge, pour replonger celui-ci dans la mort ?

Le v. 21 est le résumé de tout l'avertissement adressé aux forts depuis v. 13.

**14.21 Il est bien de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin, et [de ne rien faire] par quoi ton frère soit froissé ou scandalisé ou à l'égard de quoi il faiblit<sup>a</sup>.**

Le mot κάλον, *il est bien, il est honorable*, est tacitement opposé à la notion d'humiliation qui aux yeux des forts s'attachait à l'abstinence ; il n'y a rien que d'honorable, veut dire Paul, à s'abstenir, en faisant par charité le sacrifice de sa liberté. — Devant le pronom ἐν ᾧ, *en quoi*, il faut sous-entendre le verbe ποιῆν τι, *faire quelque chose*. — Des trois verbes que lit le

<sup>a</sup> N P lisent λυπείται au lieu de προσκοπτεi et N A G Syr<sup>sch</sup> retranchent les mots η σκανδαλιζεται η ασθενει (*est scandalisé on faiblit*).

T. R., le premier se rapporte au *froissement* de cœur causé au prochain par une conduite qu'il désapprouve ; le second, au *péché* qu'on lui ferait commettre en l'entraînant à un acte que sa conscience condamne ; le troisième remonte à la cause des deux actes précédents, la faiblesse de foi : « ou en général à l'égard de tout péché auquel peut conduire sa faiblesse de foi. » — La leçon λυπεῖται, *est affligé*, au lieu de προσκόπτει, *se heurter*, dans le *Sinait.*, est certainement fautive. Quant à l'omission des deux derniers verbes dans le *Sinait.*, l'*Alex.*, etc., elle est vraisemblablement l'effet d'une négligence ; car le verbe προσκόπτειν, *se heurter*, ne résumerait qu'un côté de l'avertissement donné aux forts et le ἡ ἀσθενεῖ ne fait nullement l'effet d'une glose (voir *Weiss*).

Les deux derniers versets sont la conclusion et le sommaire du ch. tout entier. Le v. 22 s'applique aux forts ; le v. 23 aux faibles.

**14.22 Toi, tu as la foi<sup>a</sup> ; garde-la par devers toi devant Dieu. Bienheureux celui qui ne se juge pas lui-même dans le parti qu'il adopte !**  
**23 Mais celui qui doute, est condamné s'il mange, parce qu'il ne le fait pas par la foi. Tout ce que l'on ne fait pas par la foi, est péché<sup>b</sup>.**

La proposition : *Tu as la foi*, pourrait se prendre dans le sens interrogatif ; mais il y a plus de force dans la simple affirmation. Les alex. lisent ἦν, *que*, après πίστιν, *la foi*. Le sens est dans ce cas : « La foi que tu as, aie-la (garde-la) par devers toi. » Les anciennes versions ne favorisent pas cette leçon, et elle n'est pas non plus conforme au contexte qui exige que dans ce sommaire les deux cas traités soient expressément posés en face l'un de l'autre : « Toi, tu as la foi... , toi, tu doutes... » *Meyer, Hofmann, Weiss* rejettent également le ἦν, *que* ; ces deux derniers par la raison que, s'il était authentique, l'article ne pourrait manquer devant πίστιν, ce qui est très vrai. — *Oltramare* insiste pour que l'on donne à πίστις le sens de conviction

<sup>a</sup> ἢ A B C lisent ἦν devant εἰς (que tu as).

<sup>b</sup> L 200 Mnn. et les *Lectioaria* ajoutent ici les trois versets qui forment dans d'autres documents la conclusion de l'épître, 16.25-27 ; G g laissent ici un espace vide ; A P ont ces trois versets ici et à la fin du ch. 16.

en général, et nullement celui de foi chrétienne. Mais comment serait-il ici question d'une autre foi que celle du v. 1, où Oltramare lui-même l'explique par le terme de « conviction chrétienne » ? Seulement Paul prend ici ce terme dans le sens spécial d'une foi en la rédemption assez forte pour mettre la conscience du fidèle au-dessus de tout scrupule de ce genre. — Les mots *aie-la* rappellent au fort qu'en lui demandant le sacrifice de sa liberté, Paul n'a pas voulu lui demander celui de sa conviction. Qu'il garde celle-ci intacte, mais dans son cœur et sous le regard de Dieu, sans en faire parade. L'accent est sur *κατὰ σεαυτόν*, *par devers toi*. — Par les derniers mots : *Bienheureux...*, il lui fait sentir que c'est un sentiment de reconnaissance, et non d'orgueil, que doit lui inspirer le degré de liberté dans la foi, auquel il est parvenu. Il faut ici, comme ailleurs, traduire le mot *κρίνω* par *juger*, non par *condamner*. « Se condamner dans ce qu'on adopte comme bon, » serait une idée contradictoire. Il s'agit d'une simple *enquête* sur la marche que l'on suit. « Heureux celui qui n'éprouve plus aucun scrupule, ne se pose plus aucune question de conscience quant à la ligne de conduite qu'il a une fois adoptée. » — *Δοκιμάζειν*, *trouver bon après examen*.

Le v. 23 s'applique au cas opposé : celui du doute à l'égard de la ligne à suivre. La conscience n'est pas arrivée à l'unité avec elle-même ; de là le terme *διακρίνεσθαι*, se *diviser* en deux hommes, dont l'un dit oui, l'autre non. — Le *κατακέχριται*, *est condamné*, a lieu immédiatement par le fait même qu'il a mangé ([Jean.3.18](#)) ; comp. *Weiss. Reuss, Oltram.* et beaucoup d'autres donnent encore ici au mot *πίστις*, *foi*, le sens abstrait de *conviction* ; mais voir au verset précédent. Le sens est que ce que l'on ne peut pas faire comme racheté de Christ et en accord avec la position de sauvé par la foi en lui, il ne faut pas le faire du tout. Autrement cet acte, dont la foi n'est pas l'âme, devient péché et peut conduire au résultat indiqué v. 20 : la destruction totale de l'œuvre de Dieu en nous.

*Augustin* concluait de cette parole que les bonnes actions des païens, en tant que n'étant pas des fruits de la foi chrétienne, n'étaient que des pé-

chés brillants. Le passage 2.14-15 montre combien l'apôtre surpassait en largeur cet éminent Père de l'Église. Quoi qu'en dise *Oltramare*, ce jugement d'Augustin ne résulte point du vrai sens du mot *foi*, dans cette parole de l'apôtre. Car la règle que Paul établit ici ne s'applique qu'au chrétien. Le non chrétien doit simplement mettre sa conduite d'accord avec la loi morale, soit celle du Sinaï, soit celle de la conscience (2.12). Il ne lui sera jamais redemandé qu'en raison de ce qui lui a été donné.

*De la position de la doxologie 16.25-27 à la fin du ch. 14.*

Un assez grand nombre de documents placent ici, à la suite du v. 23, les trois versets doxologiques qui, dans le texte généralement reçu, terminent l'épître (16.25-27). Ce sont le Mj. L, 200 Mnn. environ, les *Lectionaria*, la version syriaque philoxénienne, d'anciens Mss. mentionnés par Origène, enfin les Pères de l'église grecque (Chrysostome, Cyrille, Théodoret, etc.). On peut ajouter le Ms. G et la traduction latine qui l'accompagne (g), qui laissent ici un espace vide ; enfin les Mjj. A et P et trois Mnn., qui lisent ces trois versets aux *deux* endroits. Nous compléterons ces indications à 16.25. Faut-il admettre que ces versets ont ici leur place originale d'où ils auraient été transportés plus tard à la fin de l'épître ? Ou bien, au contraire, forment-ils la conclusion de l'écrit, et certains copistes les ont-ils transposés ici par une raison quelconque ? Ou bien, enfin, devrions-nous voir dans ce passage une interpolation postérieure que l'on aurait placée tantôt à la fin du ch. 14, tantôt à la fin du ch. 16 ? Il y aurait une quatrième supposition, c'est que l'apôtre lui-même eût *répété* à la fin de l'écrit ce passage, placé d'abord à la fin de notre chapitre. Mais une pareille répétition serait sans exemple et sans but. Quant à l'origine apostolique de ce passage, nous l'examinerons à 16.27.

La question a plus d'importance qu'il ne paraît au premier coup d'oeil ; car elle est en connexion assez étroite avec celle de l'authenticité des ch. 15



et 16. Si l'apôtre a clos le ch. 14 par cette formule d'adoration, il est probable qu'il a voulu par là terminer son épître : par conséquent, tout ce qui suit serait suspect d'inauthenticité. *Reuss* pense, il est vrai, que lors même que les trois derniers versets se placeraient à la fin du ch. 14, « il n'en résulterait aucun préjugé défavorable à l'authenticité du ch. 15 : » l'apôtre pourrait avoir eu l'intention « de déposer la plume et de clore son discours par une courte prière ; puis il se serait ravisé pour ajouter quelques pages. » Nous doutons cependant que l'on puisse citer un exemple réel d'un tel procédé, et nous pensons que, si la position véritable de ces trois versets était à la fin du ch. 14, ce fait prouverait indirectement ou que les ch. 15 et 16 sont d'un interpolateur, ou que, s'ils sont sortis de la plume de l'apôtre, ils appartenaient primitivement à quelque autre écrit d'où ils ont été transportés dans celui-ci.

Examinons les différentes hypothèses faites à ce sujet :

1° *Hofmann* essaie de faire rentrer ces trois versets dans le texte apostolique en en faisant la transition du ch. 14 au ch. 15. Selon lui, l'expression : « A celui qui peut vous fortifier » (16.25 qui deviendrait 15.1-3), serait en rapport étroit avec la discussion du ch. 14 relative aux forts et aux faibles ; et le datif τῷ, à *celui qui peut...*, dépendrait du verbe ὀφείλομεν, *nous devons* (15.1) : « Nous devons à celui qui peut nous fortifier de collaborer avec lui en portant les fardeaux des faibles. » La relation est ingénieusement trouvée ; mais cette explication n'en est pas moins inadmissible. Non seulement ce datif : à *celui qui peut*, se trouverait séparé du verbe dont il dépend, par une amplification doxologique démesurée ; mais surtout le δέ, *or*, qui accompagne le verbe *nous devons*, indique clairement le commencement d'une phrase nouvelle.

2° *Baur, Volkmar, Lucht* placent ici la doxologie ; mais ils y voient une interpolation postérieure, et trouvent dans ce fait un indice de l'inauthenticité totale ou presque totale des ch. 15 et 16. D'après *Lucht*, la vraie conclusion de l'épître., qui suivait immédiatement 14.23, aurait été suppri-

mée par les presbytres de l'église de Rome, comme trop sévère pour les faibles du ch. 14. Mais on l'aurait retrouvée postérieurement dans les archives de cette église, et on l'aurait amplifiée de deux manières différentes, sous la forme de la doxologie 16.25-27, et sous celle plus étendue du passage 15.1 à 16.24 ; ces deux conclusions, d'abord distinctes, auraient été fondues ensuite en une seule, ce qui aurait produit la forme généralement reçue actuellement. Volkmar croit pouvoir préciser davantage encore. La vraie conclusion apostolique peut, selon lui, se tirer avec certitude et d'une manière complète des ch. 15 et 16. Ce sont les deux morceaux 15.33 à 16.2 et 16.21-24. Le reste de ces deux chapitres comprend des adjonctions postérieures destinées à travailler à la pacification de l'église. Elles proviennent principalement de deux auteurs, l'un en Orient, qui a ajouté la doxologie vers 145 ; l'autre en Occident, qui a composé à peu près le tout vers 120. — On est frappé immédiatement de ce qu'il y a d'arbitraire dans l'hypothèse de Lucht. Quoi ! des presbytres se permettent de supprimer la fin de l'écrit apostolique ! Puis ils la conservent dans les archives de l'église, et entre les mains d'un écrivain quelconque elle devient, avec quelques fragments d'une épître aux Ephésiens, le thème de nos deux derniers chapitres ! C'est un roman qui, dans tous les cas, ne pourrait acquérir quelque vraisemblance historique que si nous venions à découvrir dans les ch. 15 et 16 des preuves bien positives d'inauthenticité. Volkmar admet que la clôture authentique a été intégralement conservée, quoique mêlée à un conglomérat d'interpolations diverses. Mais une telle conclusion serait-elle suffisante ? L'apôtre avait introduit son traité didactique par un long préambule en forme de lettre (1.1-15). Serait-il possible qu'en terminant l'écrit il ne revînt pas, pour quelques moments au moins, à la forme épistolaire par laquelle il avait commencé ? Les quelques paroles que Volkmar conserve comme authentiques, ne répondent nullement à un préambule à la fois aussi, grave et aussi affectueux que le commencement de l'épître. Et il est impossible de comprendre comment l'apôtre passerait subitement de la fin du traité pratique : « Tout ce qui se fait sans la foi est péché » (15.23), à

ces mots qui auraient suivi immédiatement selon ce savant : « Le Dieu de paix soit avec vous tous ! Amen. Je vous recommande Phoebé et vous salue avec les amis qui m'entourent. . . » Non, ce n'est pas ainsi que l'apôtre a pu terminer une pareille lettre.

3° Puis donc que l'on ne peut faire rentrer cette doxologie dans le tissu didactique des ch. 14 et 15 et que, d'autre part, il est inadmissible qu'elle ait formé ici la conclusion de l'épître, il faut chercher une autre solution. Le poids des autorités critiques fait incliner la balance en faveur de la position de ces trois versets à la fin du ch. 16. Car c'est dans ce sens que témoignent les plus anciens alex. et gréco-lat., les anciennes versions (l'Itala et la Peschito de Schaff), enfin tous les Pères occidentaux ; voir à 16.25 la note critique. Quelle circonstance a pu motiver la migration de ces versets dans un certain nombre de documents à la fin du ch. 14 ? Rappelons-nous un fait démontré par l'étude du texte, dans le N. T. tout entier : c'est que la plupart des erreurs des documents byz. proviennent de la tendance à adapter le texte aux besoins de la lecture publique ; nous serons ainsi conduits à la supposition que cette même cause a exercé son influence dans le cas qui nous occupe. Il est peut-être arrivé que, dans les temps très anciens, la lecture publique de notre épître dans les assemblées de l'Eglise n'ait pas dépassé dans certaines contrées, en Orient, par exemple, la fin du ch. 14, avec laquelle la partie didactique proprement dite se trouvait terminée. Et comme la lecture ne pouvait finir avec les derniers mots du ch. 14, on écrivit ici en marge, à l'usage de l'anagnoste, la doxologie qui terminait l'écrit tout entier ; puis, comme cela est arrivé souvent, de la marge ce paragraphe pénétra dans le texte de certains manuscrits. Voilà comment il est arrivé que la doxologie finale se trouve placée en cet endroit dans plusieurs documents d'origine byzantine, particulièrement dans les *Lectio-naria* ou recueils des morceaux destinés à la lecture publique. On objecte sans doute que les ch. 15 et 16 sont reproduits presque en entier dans tous nos anciens lectionnaires. Mais l'époque où l'omission de ces deux chapitres

aurait eu lieu, serait antérieure à la date des recueils de péripécopes qui sont aujourd'hui entre nos mains. Un fait qui n'est pas sans analogie avec celui qui nous occupe, peut confirmer cette supposition. Il me paraît démontré, depuis le travail de Zahn sur *Ignace d'Antioche*, que les lettres d'Ignace en syriaque, publiées par Cureton, bien loin de présenter le texte originaire, ne sont qu'un extrait fait par quelque moine syrien dans un but d'édification. Et qu'a-t-il omis ? Précisément tous les détails historiques et personnels qui nous intéressent particulièrement. De même, ce qui importait surtout à l'édification de l'Eglise dans notre épître allait jusqu'à la fin du ch. 14 ; et là par conséquent a fort bien pu s'arrêter dans certaines contrées la lecture publique.

Cette manière d'expliquer la transposition de la doxologie nous paraît préférable aux motifs indiqués par Meyer. S'il en est ainsi, nous comprenons comment cette doxologie se trouve simultanément aux deux endroits dans quelques documents et comment elle manque complètement dans quelques autres. Certains copistes, incertains sur la position à lui donner, la placèrent aux deux endroits ; certains autres, trouvant cette double position suspecte, la retranchèrent tout à fait. Il est singulier, nous le reconnaissons, qu'on ne l'ait pas placée plutôt après le v. 13 du ch. 15, de manière à comprendre encore dans la lecture publique le morceau que nous allons étudier (15.1-13). Il est impossible à cette heure de découvrir la circonstance qui a fait choisir plutôt la fin du ch. 14.

## MORCEAU 29 : LA GRANDE UNION À RÉALISER. (15.1-13)

C'est ici que nous rentrerions, selon M. Renan (p. 429), dans le texte de l'exemplaire adressé à l'église de Rome. D'après lui, en effet, le ch. 15 formait la finale de l'épître destinée à cette église. Si cette manière de voir était fondée, le premier verset du ch. 15 aurait immédiatement suivi le dernier du ch. 11 ; car les ch. 12, 13 et 14 n'appartiendraient qu'aux exemplaires destinés à d'autres églises. Cette hypothèse est-elle vraisemblable ? Quelle liaison y a-t-il entre la fin du ch. 11, célébrant la sagesse de Dieu dans la marche de l'histoire, et cette distinction entre les forts et les faibles par laquelle commence le ch. 15 ? Ce contraste se rattache, au contraire, de la manière la plus étroite au sujet du ch. 14. Schultz (voir sur son hypothèse, ⇒) le sent si bien que, quoique partageant jusqu'à un certain point l'opinion de M. Renan relativement aux trois chapitres précédents, il fait encore des six premiers versets du ch. 15 la continuation et la conclusion du morceau ch. 14, appartenant à une tout autre épître de Paul, et ne trouve qu'au v. 7 la reprise de la véritable épître aux Romains. Ainsi dans l'exemplaire apostolique ce serait le v. 7 : « C'est pourquoi, accueillez-vous les uns les autres comme Christ aussi nous a accueillis, » qui aurait suivi directement la fin du ch. 11. Mais cette brusque application parénétique, à la suite d'un développement aussi vaste que celui du ch. 11, a quelque chose de bien invraisemblable ; et n'est-il pas manifeste que cette exhortation : « C'est pourquoi accueillez-vous les uns les autres » (v. 7), que Schultz attribue à l'épître aux Romains, n'est que la reprise de celle qui commençait le ch. 14 en ces termes : « Accueillez celui qui est faible en la foi, » qu'il refuse à cette épître ? Non seulement c'est dans les deux cas le même verbe προσλαμβάνεσθαι, prendre à soi. Mais, de plus, les mots suivants du, v. 7 : « comme

Christ nous a pris à lui, » reproduisent exactement la fin de 14.3 : « Car Dieu l'a pris à lui » (ton frère, faible ou fort). Le passage 15.7 et suiv. est donc bien certainement la clôture du cycle d'enseignements ouvert 14.1-3. Paul résume dans le v. 7 l'exhortation au support mutuel et à l'indulgence des forts pour y rattacher l'invitation à l'union entre les deux parties de l'Eglise qui fait le sujet de v. 8-13. C'est là la conclusion normale de la partie pratique commencée au ch. 12. Tout est si fortement lié et forme un ensemble si satisfaisant dans cet enseignement pratique, que l'on ne comprend pas qu'il vienne à l'esprit d'interprètes intelligents de briser un pareil organisme.

Nous avons déjà dit qu'avec le ch. 15 commence, selon *Baur*, la partie inauthentique de notre épître. Nous examinerons au fur et à mesure les objections que lui paraît soulever la composition des deux chapitres 15 et 16 par l'apôtre Paul. Nous aurons à étudier également les raisons qui ont engagé un grand nombre de critiques, tels que *Semler*, *Griesbach*, *Eichhorn*, *Reuss*, *Schultz*, *Ewald* et d'autres, à contester, non l'origine apostolique de tout ou partie des deux derniers chapitres, mais leur connexion originaires avec l'épître aux Romains. Comme nous avons exposé ces opinions très diverses dans l'introduction, ⇒ et suiv., nous ne croyons pas nécessaire de les reproduire ici.

De la question défait toute particulière qui vient d'occuper l'apôtre, il passe maintenant à l'idée plus générale du bon accord qui doit unir les divers éléments renfermés dans l'Eglise et s'exprimer dans un commun cantique d'adoration au Dieu du salut commun. L'on ne comprend réellement pas l'affirmation de *Baur*, qui prétend « que ce morceau ne contient rien qui n'eût été beaucoup mieux dit auparavant, » ou celle de *M. Renan*, qui, s'appropriant ce jugement, s'exprime ainsi : « Ces versets répètent et résument mollement ce qui précède. » La question particulière traitée au ch. 14 s'élargit ; le point de vue s'élève et le ton s'exalte graduellement jusqu'à la hauteur de l'hymne, comme à la fin de toutes les grandes parties précédentes (5.12 et suiv. ; 8.31 et suiv. ; 11.33 et suiv.). — Paul exhorte d'abord,

par l'exemple de Christ, à la condescendance mutuelle, v. 1-3 ; puis il montré, v. 4-7, comme but à atteindre, l'adoration commune à laquelle une telle conduite fera parvenir l'Eglise ; enfin, v. 8-13, il indique le rôle spécial attribué, dans ce cantique de toute l'humanité rachetée, aux Juifs et aux païens. Il n'a encore rien énoncé de semblable.

Versets 1 à 3.

### **15.1 Or, nous devons, nous qui sommes forts, porter les infirmités des faibles et ne pas nous complaire en nous-mêmes.**

L'horizon s'étend ; il ne s'agit plus seulement du support mutuel quant à la question des aliments ou des jours fériés ; il s'agit en général de la relation entre les membres les plus spirituels et les plus avancés de l'Eglise, et tous ceux qui sont encore liés par les vues étroites d'une conscience méticuleuse, sur quelque sujet que ce puisse être. Il est clair que de tels scrupules, fatigants pour ceux qui ne les partagent point, devaient surtout provenir de l'esprit légal, et qu'ainsi se retrouve ici dans une certaine mesure la différence entre les deux éléments coexistant dans l'église de Rome, comme partout ailleurs. C'est ce qui fait que Paul passe directement dans le v. 8 à la solution de cette différence fondamentale (en réponse à *Weiss*). Dans son écrit publié en 1866, *Mangold* avait essayé, en faveur de l'idée d'une majorité judéo-chrétienne dans l'église de Rome, d'appliquer ici le terme de *forts*, δύνατοι, à une minorité pagano-chrétienne qui se serait montrée beaucoup plus sévère envers les faibles du ch. 14 que la majorité judéo-chrétienne de cette église. Dans son écrit plus récent (*der Römerbrief*, 1884), il relire cette supposition et reconnaît l'identité des *forts* du ch. 15 avec la majorité de l'église à laquelle Paul s'était adressé, au ch. 14, en faveur des ἀσθενεῖς, *les faibles*. Mais comment, maintenir dans ce cas le caractère judéo-chrétien originaire de cette majorité ? *Mangold* y réussit en admettant que les faibles étaient dominés par des scrupules ascétiques d'un caractère tout particulier (d'origine essénienne) et que ne partageait point la majorité, parce que le judéo-christianisme de celle-ci était beau-

coup plus large (p. 212). Je ne mets pas en doute que parmi les membres de cette majorité que Paul appelle *les forts*, ils ne se trouvassent beaucoup de chrétiens d'origine juive tels que Paul lui-même ou Aquilas et Priscille, et le groupe de chrétiens qui les entourait (16.3-5). Mais le plus grand nombre des forts n'en devait pas moins être formé d'anciens païens ; car, s'il en était autrement, pourquoi Paul passerait-il directement dans le v. 7 à la relation entre Juifs et païens, comme tels, et célébrerait-il l'harmonie établie par l'Évangile entre les croyants des deux origines ? Mangold répond que c'est là *un exemple* que Paul cite à l'église de Rome comme un modèle à suivre pour sa propre vie intérieure. Nous verrons aux v. 7 et 8 si cette explication répond aux besoins du texte. — Le δέ, *or*, est progressif. Il indique la transition de la faiblesse spéciale dont Paul vient de traiter à l'idée de toutes les faiblesses analogues qui peuvent se rencontrer chez des frères. C'est pour cette raison sans doute que Paul change l'expression d'ἀσθενεῖς, *faibles*, en celle plus générale d'ἀδύνατοι, *impuissants*. Si le contraste exprimé par les deux termes de δυνατός et d'ἀδύνατος ne coïncide pas complètement avec celui de judéo-chrétiens et de croyants d'origine païenne, c'est d'abord parce que beaucoup de judéo-chrétiens pouvaient s'être élevés à la hauteur de la spiritualité chrétienne, et ensuite parce que parmi les faibles pouvaient se trouver nombre d'anciens prosélytes d'origine païenne qui avaient importé avec eux dans l'Évangile l'attachement aux observances légales qui les avait attirés au judaïsme. Mais il reste vrai que les ἀσθενήματα, *les infirmités*, dont veut parler Paul, tenaient plus ou moins étroitement à l'esprit légal (voir v. 8). C'étaient, comme dit *Hodge*, « les préjugés, les erreurs et les fautes provenant d'une faiblesse en la foi. » Ὀφείλομεν, *nous devons* ; c'est un devoir envers le Seigneur et envers les frères. — *Le fort* doit montrer sa force, non en en faisant parade et en se complaisant dans le sentiment, de sa supériorité de manière à humilier le faible, mais en portant avec douceur, condescendance et tendresse le fardeau que lui impose la faiblesse de ses frères. Servir est toujours dans l'Évangile le vrai signe de la force (Gal.6.2). — Mais pour pou-



voir en agir ainsi, il faut écarter de son propre cœur un ennemi : la complaisance en soi-même. Celui qui se glorifie lui-même en se réjouissant dans le sentiment de sa supériorité d'intelligence et de force chrétiennes, bien loin d'être utile aux faibles et de les élever à lui, les éloigne et les révolte. *Otto* entend les infirmités des restes du vieil homme, soit chez les judéo-chrétiens, soit chez les croyants d'origine païenne. Le terme de δυνατοί, *forts*, signifierait : ceux qui sont en état de supporter de pareilles faiblesses. Mais ainsi serait rompue la relation étroite et évidente entre ce morceau et le précédent (ch. 14), ainsi que la gradation qui conduit de l'un à l'autre ; comp. spécialement v. 2 avec 14.7 et v. 7 avec 14.1.

**15.2 Que chacun<sup>a</sup> de nous<sup>b</sup> cherche à complaire au prochain en bien pour l'édification. 3 Car aussi Christ ne s'est pas complu en lui-même ; mais, selon qu'il est écrit : Les outrages de ceux qui t'outragent sont tombés sur moi.**

Le γάρ, *car*, dans le T. R. est certainement inauthentique : l'*asyndeton* annonce une reproduction plus accentuée de la pensée du v. 1. Le mot *chacun* nous paraît étendre l'exhortation à tous les membres de l'Église, faibles ou forts ; c'est comme s'il y avait : « Oui, que chacun de nous en général... » — Il y a deux manières de chercher à *complaire au prochain*. Dans l'une on se recherche soi-même ; on veut satisfaire son intérêt personnel ou son amour-propre. Dans l'autre, on cherche le bien du prochain lui-même. C'est cette dernière seule que recommande l'apôtre ; voilà ce qu'exprime le régime *en bien* : pour le bien et non par égoïsme. Puis cette notion abstraite de bien est positivement déterminée par un second régime : *pour l'édification*. La vie de Paul était tout entière la réalisation de ce précepte ; comp. 1Cor.10.32-33.

Verset 3. L'exemple de Christ est pour le croyant la loi nouvelle à réaliser (Gal.6.2) ; de là le *car aussi*. Si, comme homme, Christ se fût complu dans

<sup>a</sup>T. R. lit γάρ (*car*) après εκαστος ; (*chacun*) avec quelques Mnn. seulement.

<sup>b</sup>F G P It<sup>aliq</sup> lisent υμων (*de vous*) au lieu de ημων (*de nous*).

l'usage de sa liberté ou dans la jouissance des droits et des prérogatives que lui conférait sa justice propre, que fût-il advenu de notre salut ? Mais il n'a eu qu'une pensée : lutter pour la destruction du péché, sans se préoccuper de son propre bien-être, ni se ménager un instant lui-même. Dans cette lutte hardie et persévérante contre le mal, notre ennemi, il a attiré sur lui la haine de tous les adversaires de Dieu ici-bas, de telle sorte que la plainte du psalmiste, Ps.69.10, est devenue comme l'épigraphe de sa vie. En travaillant ainsi pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, il n'a reculé, comme l'avait annoncé Esaïe, « ni devant l'ignominie, ni devant les crachats. » C'est bien là l'antipode du : « *se complaire en soi-même*. Le Psaume 69 ne s'applique qu'indirectement au Messie (Ps.69.6 : « *Mes fautes, ne te sont point cachées* ») ; il décrit en général le juste israélite souffrant pour la cause de Dieu. Mais par là même il offre le type dont Jésus a été la suprême réalisation. — Meyer, Weiss, Luthardt, font rentrer directement la parole du psalmiste dans le dire de l'apôtre lui-même, malgré le changement de personne. On pourrait aussi suppléer avec Grotius cette idée : « *Mais il a fait comme il est écrit ;* » comp. Jean.13.18. — Paul, v. 1 et 2, avait dit : *nous* ; il est difficile, en effet, de ne pas croire qu'en écrivant ces dernières paroles il pensait à sa propre vie apostolique.

Mais il faut un secours divin pour pouvoir suivre sans fléchir cette ligne de conduite. Ce secours, le fidèle le trouve dans l'emploi constant des Ecritures et dans l'assistance de Dieu qui accompagne cet emploi.

Versets 4-6.

**15.4 Car tout ce qui a été écrit auparavant<sup>a</sup>, a été écrit<sup>b</sup> pour notre instruction, afin que par la persévérance et par<sup>c</sup> la consolation des Ecritures nous possédions l'espérance<sup>d</sup>. 5 Or, le Dieu de persévérance et de conso-**

<sup>a</sup>B It. lisent *εγγραφη* (*a été écrit*) au lieu de *προεγγραφη* (*a été écrit auparavant*). B ajoute à *εγγραφη παντα* (*tout*).

<sup>b</sup>T. R. avec A L P lit *προεγγραφη* (*a été écrit auparavant*) au lieu de *εγγραφη* (*a été écrit*).

<sup>c</sup>D E F G P omettent le second *δια* (*par*).

<sup>d</sup>B ajoute *της παρακλησεως* ; (*de la consolation*) après *ελπιδα*.

**lation vous donne d'avoir le même sentiment entre vous selon Christ-Jésus<sup>a</sup>, 6 afin que dans un même sentiment vous glorifiez d'une seule bouche le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ.**

Le v. 4 est une observation énoncée en passant et dont voici le sens : « Si j'applique ainsi à Christ et à nous-mêmes cette parole du psalmiste, c'est qu'en général toute l'Écriture a été écrite pour nous instruire et nous fortifier. » Il est certain qu'il faut lire, malgré le *Vatic.* et l'*Itala*, pour le premier verbe προεγράφη, *a été écrit à l'avance*, et il est probable qu'il faut lire pour le second le simple ἐγράφη, *a été écrit* (comp. la note critique). — Le jour nouveau que la révélation scripturaire jette sur toutes choses et en particulier sur les événements de la vie humaine, répand dans le cœur la force qui nous fait *tenir bon* (ὑπομονή), la *persévérance*) et même tenir bon joyeusement (παράκλησις, la *consolation*). Qu'on lise ou qu'on retranche le second διά, *par*, le génitif τῶν γραφῶν, *des Écritures*, n'en dépend pas moins des deux substantifs précédents : la persévérance et la consolation dont les Écritures sont la source. — Et c'est par ces dispositions que nous sommes maintenus à la hauteur de *l'espérance* chrétienne qui anticipe la joie du salut parfait. Il n'est point nécessaire de donner au verbe ἔχωμεν le sens exceptionnel de *retenir ferme* (κατέχειν) ; le sens simple de *posséder* suffit. — *Baur* a trouvé dans ce verset un indice de l'inauthenticité de tout le morceau. Comment l'apôtre pourrait-il, à l'occasion du passage cité (v. 3), se mettre à parler tout à coup de l'Ancien Testament tout entier ? Mais ce morceau est une exhortation pratique, et dans un tel contexte la recommandation particulière de l'usage des Écritures est bien à sa place. Elle était probablement inspirée à l'apôtre par sa propre expérience journalière. — Cependant il sait bien lui-même que l'Écriture est inefficace sans le secours direct du Dieu des Écritures. C'est donc vers lui qu'il élève son regard, v. 5.

Verset 5. Par la double qualification de *Dieu de persévérance* et de *Dieu*

<sup>a</sup>T. R. avec B D E G L It. lit Χριστον Ιησουν ; & A C F P Syr. : Ιησουν Χριστον.

*de consolation*, Dieu est caractérisé comme la source suprême de ces deux grâces qui nous sont communiquées par le canal des Ecritures. Pour les obtenir, il faut donc aller non seulement aux Ecritures, mais à Lui-même. — Il y a une relation étroite dans une église entre la consolation et l'union de ses membres. Quand tous sont intimement consolés d'en-haut, la voie est frayée à la communion des cœurs qui tous ensemble aspirent puissamment au même bien suprême. C'est cet *élan commun* qu'exprime le terme de Paul (φρονηεῖν ἐν ἅλλ.). Il revient ainsi à l'idée principale du passage dont il s'était écarté un instant pour parler des Ecritures. — Sur la différence entre *Christ-Jésus* et *Jésus-Christ*, voir à 1.1.

Verset 6. Quand une aspiration commune (le τὸ αὐτὸ φρονηεῖν) règne dans l'Eglise, les diversités secondaires ne séparent plus les cœurs, et de cette communion intérieure résulte, comme l'harmonie d'un ensemble d'instruments bien accordés, l'adoration commune. Tous les cœurs étant fondus en un, toutes les *bouches* n'en sont plus qu'une. Un seul être apparaît à tous comme digne d'être glorifié. — Il me paraît clair, malgré ce que disent Meyer, Philip., Weiss, Luthardt, etc., que puisque les deux substantifs : *Dieu* et *Père*, sont liés en grec par un même article, le complément : *de notre Seigneur Jésus-Christ*, doit dépendre de tous les deux. Comp. Ephés.1.17 (« le Dieu de Jésus-Christ »); Matth.27.46 (« mon Dieu, mon Dieu »); Jean.20.17 (« mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu »). L'expression : *Dieu de Jésus-Christ*, exprime la relation de complète dépendance, et celle de *Père de Jésus-Christ* la relation de parfaite intimité. L'idéal que contemple l'apôtre, est celui de l'accord de l'Eglise entière, composée de Juifs et de païens, dans l'adoration du Dieu et Père qui l'a rachetée et sanctifiée par Jésus-Christ. cette union était en quelque mesure le fruit glorieux de ses travaux apostoliques. Son cœur d'apôtre des Gentils tressaillait en entendant, par l'anticipation de la foi, l'hymne de l'humanité sauvée retentir dans le monde entier. Comment chaque croyant n'aurait-il pas eu le devoir (le ὀφείλειν du v. 1) de faire à la charité tous les sacrifices réclamés

par elle pour hâter un si magnifique résultat ? Ainsi se rattache aisément le v. 7, comme conclusion de tout ce morceau relatif à l'union des membres de l'église romaine (dès 14.1). — Mais l'unité dans les œuvres de Dieu n'est jamais l'uniformité. L'harmonie implique la variété. Dans ce concert final de l'adoration commune des deux fractions de l'Eglise se feront entendre des notes distinctes. En effet, les expériences d'un judéo-chrétien ne sont pas celles d'un païen reçu en grâce. Chacun de ces deux groupes apportera donc une note différente dans la célébration du salut commun.

### 15.7 C'est pourquoi accueillez-vous les uns les autres, comme aussi Christ nous<sup>a</sup> a accueillis à la gloire de Dieu.

L'accueil miséricordieux que Christ a fait à tous les membres de l'Eglise individuellement, doit se reproduire incessamment dans l'accueil plein de bienveillance qu'ils se font les uns aux autres dans toutes les relations de la vie. S'il y a quelque concession à faire, quelque antipathie à surmonter, quelque différence d'opinion à accepter, quelque froissement à pardonner, une chose doit nous élever au-dessus de toutes ces misères : le souvenir de l'amour avec lequel Christ nous a reçus en grâce, ainsi que ceux-là mêmes qui ont besoin de notre support. Une église toute composée de bien-aimés du Seigneur doit être le théâtre d'un amour mutuel parfait. Il faut probablement lire ἡμᾶς, nous, nous les croyants en général, plutôt que ὑμᾶς, vous, les chrétiens de Rome. Cette dernière leçon a pu aisément provenir du verbe *accueillez-vous*. Les mots : *à la gloire de Dieu*, dépendent plutôt du second verbe que du premier. En effet, la suite est destinée à montrer comment l'œuvre de Christ fait éclater la gloire de Dieu et chez les Juifs et chez les païens croyants (voir Weiss).

*La gloire de Dieu*, comme toujours, la manifestation et la reconnaissance des perfections divines. — Si Paul en restait là, on pourrait admettre l'idée de Mangold : que la miséricorde divine envers tous n'est indiquée ici que comme *exemple* de l'accueil bienveillant que doivent se faire mutuellement

---

<sup>a</sup>T. R. lit avec B D P ἡμᾶς (nous); tous les autres : ὑμᾶς (vous).

les membres de l’Eglise. Mais le développement si considérable que Paul donne à l’idée de l’accueil fait par Dieu aux païens aussi bien qu’aux Juifs, en alléguant toute une série de textes bibliques (v. 8-12), montre qu’elle est dans une relation bien plus intime que le simple rapport d’exemple avec l’ensemble du morceau commencé au ch. 14. Il s’agit évidemment du bon accord entre les croyants des deux origines. C’est ainsi seulement qu’on se rend compte du passage suivant, qui est le couronnement de tout le morceau commençant 14.1.

**15.8 Car<sup>a</sup> je dis que Christ<sup>b</sup> a été fait<sup>c</sup> serviteur de la circoncision pour la vérité de Dieu, afin de confirmer les promesses faites aux pères,**

Dans le salut des Juifs, Christ a surtout fait éclater *la vérité* de Dieu, sa fidélité à ses antiques promesses ; dans celui des Gentils, il a manifesté plus particulièrement *la miséricorde* divine, puisque sans que rien leur eût été promis directement, tout leur a été donné aussi bien qu’aux Juifs. Et c’est pour cette raison qu’à la voix d’Israël célébrant la fidélité de Jéhova doit s’unir désormais celle du monde païen magnifiant sa gratuité. Cet admirable passage s’étend jusqu’au v. 13. — La leçon γάρ, *car*, est préférable au δέ du T. R. Ce qui suit démontre en effet le εἰς δόξαν θεοῦ, *pour la gloire de Dieu*, du v. 7. Le cœur du croyant juif est saisi par l’accomplissement des promesses prophétiques en la personne de ce Messie (comp. l’évangile de saint Matthieu) ; le cœur du païen sauvé est ému à la vue de la miséricorde infinie de Dieu s’abaissant jusqu’aux plus coupables d’entre les pécheurs (comp. l’évangile de Luc). Il a paru à *Baur* que l’expression : *serviteur de la circoncision*, ne pouvait provenir de la plume de l’apôtre et qu’elle trahissait un écrivain disposé à pousser les concessions vis-à-vis du judaïsme plus loin que saint Paul n’eût pu le faire. Mais qu’y a-t-il dans cette expression qui dépasse le contenu de Gal.4.4-5 : « Né d’une femme, né sous la

<sup>a</sup>T. R. avec L Syr. lit δε (*or*) ; tous les autres : γάρ (*car*).

<sup>b</sup>T. R. avec D E F G It. Syr. lit Ἰησοῦν Χριστόν ; L P : Χριστόν Ἰησοῦν ; N A B G : Χριστόν.

<sup>c</sup>T. R. avec N A E L P lit γεγενησθαι ; B C D F G : γενεσθαι.

loi, afin de racheter ceux qui sont sous la loi ? » Les évangiles tout entiers prouvent que Jésus s'est assujéti à l'observance légale la plus rigoureuse et que dès sa circoncision jusqu'à sa mort il s'est comme enveloppé dans la forme nationale de la vie Israélite. C'est une erreur gratuite des exégètes de croire qu'il ait jamais violé le sabbat, même en opérant ses guérisons. Il s'est simplement affranchi des prescriptions pharisaïques, qui avaient exagéré de beaucoup l'observance sabbatique. Et quand Paul dit, [Philip.2.8](#) : « Il s'est rendu obéissant, obéissant jusqu'à la mort de la croix, » il ne dit pas autre chose que ce que renferme le terme incriminé par Baur. *Hilgenfeld* reconnaît sur ce point l'erreur du maître de l'école : « Ce passage, dit-il, ne contient rien de plus que ce qui était déjà renfermé dans le ch. 11 de notre épître. » — Plusieurs Mss, lisent l'aoriste γένεσθαι au lieu du parfait γεγενῆσθαι ; à tort, peut-être, car il s'agit d'un fait qui demeure dans ses résultats, comme le prouve la suite. — *Affermir* une promesse, c'est la confirmer en l'accomplissant. Comp. [2Cor.1.19-20](#), passage qui est comme l'exégèse du nôtre.

**15.9 mais que les Gentils glorifient Dieu pour sa miséricorde ; selon qu'il est écrit : C'est pour cela que je te louerai parmi les Gentils et que je chanterai à ton nom.**

Verset 9<sup>a</sup>. Les païens occupaient bien une place dans les prophéties confiées à Israël ; mais Dieu, dans les temps anciens, ne s'était jamais adressé à eux directement. Cette circonstance donne au salut qui leur a été accordé aussi bien qu'aux Juifs un caractère de gratuité plus marqué. — Le verbe δοξάσαι, *glorifier*, n'est pas un optatif, comme le veut *Hofmann* ; le changement de construction serait trop brusque. C'est l'aoriste infinitif ; et cet infinitif ne doit pas être envisagé comme parallèle à βεβαιῶσαι, *affermir*, et par conséquent comme dépendant de εἰς, *pour* : « afin de confirmer les promesses... et afin que les Gentils glorifient... » comme le veut *Meyer*. Car l'œuvre de Dieu pour les païens serait par là mise dans la dépendance de l'acte par lequel Jésus s'est fait serviteur de la loi en faveur des Juifs,

ce qui, dans ce passage du moins, n'aurait pas de sens. La construction toute simple est de faire de cet infinitif, aussi bien que du précédent γεγενῆσθαι, l'objet de λέγω, *je dis*. « En disant que Christ nous a accueillis les uns et les autres pour faire éclater la gloire de Dieu, voici ce que je veux dire : c'est que si, d'un côté, il s'est fait serviteur des Juifs pour glorifier sa fidélité divine, de l'autre les Gentils le glorifient pour sa miséricorde... » Ainsi se forme le duo sublime dans lequel éclate l'action de grâces de l'humanité entière. — Paul allègue à l'appui de cette idée une série de paroles de l'A. T. qui affirment comme à l'envi cette participation future des païens à l'éternel alléluia.

Verset 9<sup>b</sup>. Le premier passage cité est [Ps.18.50](#). David, vainqueur de tous ses ennemis, annonce qu'il fera retentir son cantique d'action de grâces jusque dans les contrées païennes soumises à son sceptre, afin d'associer ces peuples à la célébration des perfections divines. Paul part de l'idée que ce que David a réalisé imparfaitement s'accomplira plus magnifiquement encore sous le sceptre du Messie.

#### 15.10 Et il dit encore : Réjouissez-vous, Gentils, avec son peuple.

Le second passage (v. 10) se lit [Deut.32.43](#). Le sujet de λέγει, *dit*, est soit l'Écriture, soit Dieu, soit Moïse. — Dans son cantique final, Moïse décrit la délivrance future et le jugement des adversaires d'Israël ; puis il invite les païens qui ont échappé au châtement à joindre leur chant de réjouissance à celui d'Israël glorifié. L'apôtre cite d'après la version des LXX. Celle-ci traduit d'après une forme du texte qui n'est pas celle de notre texte masorétique, mais qui a été constatée comme variante par *Kennihot*. D'après cette leçon, il faudrait ajouter la préposition *eth* (*avec*) devant *ammo* (*son peuple*), ce qui conduit au sens des LXX et de l'apôtre : « Réjouissez-vous, Gentils, *avec* son peuple. » Si l'on retranche ce *eth*, avec le texte ordinaire, on peut traduire : « Réjouissez-vous, nations [qui êtes] son peuple, » soit que l'on applique avec *de Wette* le terme de *nations* (*gojim*) aux douze tribus Israélites, soit que l'on admette, avec *Aquila*, *Théodotion*, *Hofmann*, que ce



sont les Gentils eux-mêmes qui sont désignés ici comme le peuple de Dieu. Dans le sens de de Wette, l'application que fait Paul de cette parole n'aurait aucun rapport avec l'idée exprimée par l'original. Mais ce sens n'est pas admissible, parce que Moïse ne pouvait désigner le peuple d'Israël comme *gojim*, *Gentils*, surtout dans un cantique qui repose tout entier sur l'antagonisme entre Israël et les païens. La seconde explication serait possible ; elle s'accorderait avec le but de la citation apostolique. Seulement rien dans ce cantique n'avait préparé la dénomination des Gentils comme peuple de Dieu. — On pourrait aussi traduire comme la Vulgate et *Segond* : « Nations, louez son peuple, » ou : « Chantez les louanges de son peuple. » Mais il n'est pas naturel de faire porter la louange des païens sur Israël, et non sur Jéhova. *Lange* et d'autres admettent encore une traduction différente : « Gentils, faites chanter de joie son peuple (en vous convertissant à l'Éternel). » *Hirenin* a réellement ce sens factitif *Ps.65.9*. Toutefois il ne s'agit point pour les païens de faire jubiler Israël, mais de célébrer eux-mêmes Jéhova. Si le sens défendu par Hofmann (voir plus haut) n'est pas admissible, il ne reste qu'à suivre la leçon admise par les LXX et qui a passé dans le texte de l'apôtre. — L'idée de ces deux citations, aussi bien que des deux suivantes, est en tout cas l'annonce de ce grand fait : qu'un jour viendra où les Gentils célébreront Jéhova de concert avec Israël.

**15.11 Et de nouveau<sup>a</sup> : Vous tous, les Gentils, louez le Seigneur, et que tous les peuples le célèbrent<sup>b</sup> ! 12 Et Esaïe dit encore : Le rejeton de Jessé et celui qui s'élève pour gouverner les Gentils, surgira ; les Gentils espéreront en lui.**

Le troisième passage est tiré de *Ps.117.1*. Le cantique à l'honneur de Jéhova auquel le psalmiste convie les païens, suppose naturellement leur conversion et leur entrée dans le règne de Dieu. — Nous préférons la leçon ἐπαινεσάτωσαν, *qu'ils louent*, au T. R. ἐπανεσάτε, *louez*. La seconde per-

<sup>a</sup>B D E F It. Syr. ajoutent λεγει (*il dit*) après παλιν (*de nouveau*).

<sup>b</sup>T. R. avec F G L P lit επαινεσατε (*célébrez*) au lieu de επαινεσατωσαν (*qu'ils célèbrent*), que lisent tous les autres.

sonne est probablement une correction d'après la proposition précédente. Les Mss. des LXX offrent la même variante.

Verset 12. Citation d'[Esaïe.11.10](#). Le sens littéral de l'hébreu est : « Et il y aura en ce jour-là un rejeton d'Isaï qui sera dressé comme une bannière pour les peuples. . . » A l'image de *bannière* dressée les LXX ont substitué l'idée d'un personnage qui surgit pour régner ; Paul cite d'après eux. Pour le sens cela revient au même. — Avec quelle émotion saint Paul ne rappelle-t-il pas tous ces passages, dont chacun est comme le programme de son travail chez les Gentils ! On comprend, en lisant de telles citations, ce qu'il a dit au v. 4, assurément d'après sa propre expérience, de la persévérance et de la consolation qu'entretient chez le fidèle l'usage journalier des Ecritures, ainsi que de l'espérance toujours nouvelle qu'elles inspirent. Cette idée de l'*espérance* est celle qui s'exprime dans le vœu énoncé v. 13. Car cette adoration qui retentit déjà chez les Gentils, résulte non seulement de la jouissance des biens actuels, mais aussi et surtout de l'espérance des biens futurs.

**15.13 Or, que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute espèce de joie et de paix, en croyant, pour que vous abondiez dans l'espérance par la force du Saint-Esprit !**

Dieu est désigné ici comme le *Dieu de l'espérance*, en relation évidente avec les derniers mots de la citation précédente : « Les Gentils espéreront en lui. » Paul voit, et l'Eglise doit voir avec lui, le monde païen tout entier uni aux Juifs pour glorifier l'Eternel. L'apôtre désigne clairement, par la relation entre le v. 13 et les précédents, ses lecteurs comme d'anciens païens. — Plus est riche la possession des biens actuels (*la paix* et *la joie*) que le fidèle puise dans l'acte de la foi constamment renouvelé (ἐν τῷ πιστεῦ-εῖν, littéralement *par le croire*), plus l'âme s'élève à la riche intuition des biens futurs et, selon l'expression de l'apôtre, surabonde ou déborde d'espérance. — Les derniers mots : *par la force du Saint-Esprit*, signalent encore une fois au lecteur, comme [14.17](#), la vraie force qu'ils doivent rechercher, en

opposition à la force propre par laquelle on s'élève si aisément au-dessus des autres. La première unit, car elle s'efforce de servir (15.1), tandis que la seconde désunit.

Par le rapport très marqué de tout ce dernier passage avec le ministère de l'apôtre lui-même, ce morceau se trouve être tout à la fois la conclusion du traité qui forme le corps de l'épître et la transition à la conclusion épistolaire qui en est comme le couvert et où Paul va traiter de la situation actuelle de son œuvre apostolique.

Les raisons alléguées par *Baur* contre l'authenticité de la première partie de ce chapitre sont sans valeur. L'esprit de conciliation par rapport au judaïsme, que ce savant juge incompatible avec le caractère de Paul, n'a jamais cessé d'être celui qui a inspiré son œuvre. C'est parce qu'il sentait la nécessité de se tenir uni aux Douze qu'après chacune de ses missions il retournait à Jérusalem, « afin, dit-il lui-même Gal.2.2, de n'avoir pas couru en vain. » Les collectes qu'il faisait dans les églises de la gentilité en faveur des judéo-chrétiens de Palestine avaient le même but. C'était aussi celui des concessions personnelles dont il parle 1Cor.9.21-22, et par le moyen desquelles il se faisait « faible avec les faibles, » absolument comme il le recommande aux forts dans ce morceau. *Hilgenfeld* dit avec raison : « Ce que l'on regarde comme ne pouvant être de Paul, prouve dans ma conviction une seule chose : c'est que depuis Marcion on s'est fait de l'apôtre une idée inexacte, à laquelle on cherche encore à cette heure à ramener le Paul réel » (*Einleit.* p. 323). On verra que cette observation s'applique également à la critique exercée par *Baur* et par *Lucht* à l'égard de la seconde partie de ce chapitre.

D'après *Schultz*, ce serait depuis le v. 7 que recommencerait la vraie épître aux Romains à laquelle tout le traité moral, 12.1 à 15.6, aurait été primitivement étranger. Il suivrait de là que le *c'est pourquoi* du v. 7 se lierait immédiatement à la fin du ch. 11. Ce rapprochement a au premier coup

d'œil quelque chose de séduisant. La miséricorde faite et aux païens et aux Juifs (11.32) est bien propre à justifier l'invitation au bon accueil mutuel dans notre v. 7. Mais il n'en est pas moins vrai que cette relation est factice : 1° parce que le but du ch. 11 était de justifier les dispensations de Dieu envers le peuple d'Israël, et nullement de travailler à l'union des Juifs et des païens dans l'Eglise ; 2° parce que le v. 7 est en corrélation évidente et en quelque sorte littérale, non avec une parole quelconque du chapitre 11, mais avec les trois premiers versets du ch. 14.

Enfin, nous avons une conséquence à tirer de tout ce morceau, 14.1 à 15.13, sur la composition de l'église de Rome. Nous nous approprions sur ce point l'observation de *Hilgenfeld*, qui déclare que c'est dans ce passage comme nulle part que se révèle la vraie composition de cette église, mais en l'appliquant dans un sens absolument différent du sien. Tout en reconnaissant, en effet, que Paul s'adresse aux chrétiens romains en masse comme à *des forts* (14.1 et 15.1), ce savant se refuse à conclure de là que la majorité de l'église fût paulinienne de conviction et pagano-chrétienne d'origine. Et comment échappe-t-il à cette conséquence ? Il suppose que Paul s'exprime de la sorte « parce qu'il se forme au sujet de ses lecteurs de bonnes espérances, » ce qui signifie qu'il les désigne ici, non d'après ce qu'ils sont réellement, mais d'après ce qu'il espère qu'ils seront un jour. Cet expédient de l'habile critique ne satisfera personne.

*Reuss* n'éprouve pas un moindre embarras en présence de notre passage. Dans son *Histoire des écrits du N. T.*, il s'exprimait ainsi : « Ce morceau est tourné habilement, de manière à laisser croire que l'opinion la plus libre était dominante à Rome, tandis que c'était assurément le contraire qui était le cas. » Il attribuait ainsi à l'apôtre une tactique indigne de son caractère, plutôt que de renoncer à son idée préconçue d'une majorité judéo-chrétienne dans cette église. Dans son *Commentaire sur les épîtres pauliniennes*, il s'exprime un peu différemment : « Il est évident par là, dit-il, que l'auteur considère la communauté chrétienne de Rome comme n'étant

pas exclusivement composée de Juifs. » Cela est très évident assurément, car qui a jamais contesté qu'il y eût à Rome d'autres chrétiens que des chrétiens d'origine juive ? Mais cet aveu est insuffisant. Au lieu de *pas exclusivement*, c'est *pas essentiellement* qu'il fallait dire pour faire droit au texte que nous avons sous les yeux. Nous avons vu que *Mangold* n'a pas réussi non plus à éviter cette conclusion. Et quand *Schultz*, reconnaissant que les forts sont des pauliniens et, en même temps, qu'ils forment la majorité dans l'église, conclut de là que tout le morceau 14.1 à 15.6 ne peut avoir été adressé à l'église de Rome, *vu qu'elle était en majorité judéo-chrétienne*, il ne fait que témoigner par là de la fausseté de cette opinion et nous donne le droit de conclure dans le sens opposé, en disant à l'inverse : Comme ce morceau n'a pas pu être écrit à une église judéo-chrétienne et qu'il est adressé à l'église de Rome, cette église, dans sa majorité, n'était pas judéo-chrétienne.

## CONCLUSION ÉPISTOLAIRE 15.14 à 16.27

Le traité (doctrinal et pratique) est maintenant terminé ; la forme épistolaire, interrompue dès 1.16, reprend avec notre v. 14. Aussi la partie qui va suivre est-elle en corrélation étroite avec le préambule 1.1-15. L'apôtre s'excuse de la liberté avec laquelle il a écrit aux chrétiens de Rome ; il rappelle dans ce but sa mission auprès des Gentils (v. 14-16). Ce passage correspond à 1.14-15, où il se déclare ! *débiteur* de l'Évangile envers tous les Gentils, les Romains compris. Il explique (15.17-24) ce qui l'a jusqu'ici retenu en Orient. Par là il complète ce qu'il avait dit 1.11-13 de l'impossibilité où il s'était, trouvé jusqu'ici de visiter Rome. Les salutations personnelles que nous trouvons dans la première partie du ch. 16 répondent à l'adresse 1.7 : « à tous ceux qui sont à Rome, bien-aimés de Dieu. » Enfin, la doxologie qui termine le ch. 16 et tout l'écrit (v. 25-27) nous ramène à l'idée par laquelle l'épître avait commencé (1.1-2) : celle de l'accomplissement du plan

divin par la prédication de l'Évangile promise dès les temps de l'ancienne alliance. C'est le cercle qui se referme ; dans toute autre manière de voir (qu'on place la fin de l'épître au ch. 11 ou au ch. 14) il est brisé.

Cet épilogue comprend les morceaux suivants :

1. L'apôtre donne des explications de nature personnelle sur sa lettre, sur son œuvre en général, sur sa prochaine visite à Rome et sur le voyage qu'il doit faire auparavant à Jérusalem ; 15.14-33.
2. Recommandation ; salutations de l'apôtre et. des églises ; 16.1-16.
3. Avertissement, commissions, conclusion ; 16.17-27.

## MORCEAU 30 : EXPLICATIONS PERSONNELLES.

### (15.14-33)

Ce morceau est destiné à jeter un plein jour dans l'esprit des lecteurs sur la conduite de l'apôtre vis-à-vis d'eux. Et d'abord, sur l'envoi de cette lettre même.

Explication donnée au sujet de cette lettre : v. 14-16.

**15.14 Or, je suis assuré, moi-même aussi, à votre sujet, mes frères, que vous aussi<sup>a</sup> vous êtes tous pleins de bonté, remplis de toute<sup>b</sup> connaissance, capables de vous reprendre aussi les uns les autres<sup>c</sup>. 15 Mais je vous ai écrit, frères<sup>d</sup>, plus hardiment<sup>e</sup>, comme pour vous faire en quelque**

<sup>a</sup>Les mots και αυτοι (vous aussi) sont omis par D E F G It.

<sup>b</sup>Ν B P lisent της (la) devant γνωσεως (connaissance).

<sup>c</sup>L Syr. lisent αλλους (d'autres) au lieu de αλληλους ; (les uns les autres).

<sup>d</sup>Ν A B C omettent αδελφοι (frères).

<sup>e</sup>A B τολμηροτερως au lieu de τολμηροτερον.

**mesure ressouvenir de ces choses, en raison de la grâce qui m'a été donnée par<sup>a</sup> Dieu,**

L'allocution : *mes frères*, est motivée par le retour à la forme épistolaire. — *Moi-même aussi* : lors même que je me suis permis de vous écrire de cette manière. L'apôtre fait entendre que l'enseignement si étendu qu'il leur a donné dans cette épître ne résulte pas d'un manque de confiance dans leurs lumières chrétiennes ; il partage la bonne opinion régnante sur la capacité spirituelle des membres de cette église. L'omission des mots καὶ αὐτοί, *vous aussi*, chez les gréco-lat. ne doit pas les rendre suspects. « Vous aussi, à qui j'écris de la sorte, vous êtes très capables de vous instruire et de vous reprendre mutuellement. » Les qualités par lesquelles l'apôtre motive ce jugement favorable sont de nature à la fois morale et intellectuelle. Ils sont pleins de *bonté*, ἀγαθωσύνη ; ce mot désigne l'excellence pratique, la solidité du caractère, la maturité de la vie spirituelle. Puis ils possèdent en abondance toute espèce de *connaissance* chrétienne, πᾶσα γνῶσις. Si on lit τῆς, *la*, ce mot désigne toute la connaissance chrétienne qu'une église peut et doit posséder. On est frappé de la différence entre ce témoignage et l'éloge accordé aux Corinthiens (1Cor.1.5), où Paul ne fait ressortir que cette seconde espèce de dons (*connaissance et parole*). — De ces deux sortes de qualités résulte la capacité qu'avaient les Romains de pourvoir eux-mêmes à leur édification et à leur répréhension mutuelle. Il faut lire ἀλλήλους, *les uns les autres*, et non pas, comme le font un Mj. et la version syriaque, ἄλλους, *d'autres*. Καί, *aussi ou même* : « même entre vous, sans le secours d'un maître étranger. » D'après *Mangold, Reuss, Sabatier*, Paul aurait écrit cette épître dans l'intention de transformer les opinions légales des lecteurs en convictions pauliniennes. Si l'on adopte cette manière de voir, comment juger notre passage ! Aussi *Baur* a-t-il été amené par là à prétendre que ces paroles sont l'œuvre d'un écrivain postérieur qui, voyant le mauvais effet produit par cette lettre sur les judéo-chrétiens de

---

<sup>a</sup>T. R. lit avec 7 Mjj. ὑπο (*par*) au lieu de απο (*de*) que lisent N B F.

Rome, a cherché à l'atténuer en ajoutant ces ch. 15 et 16, et spécialement ce passage. Mais l'église de Rome pouvait être très avancée en connaissance et en vie chrétienne, sans qu'une épître comme celle-ci fût pour cela une œuvre superflue. Seulement il est impossible d'admettre que Paul se fût exprimé de la sorte si la foi de cette église n'eût pas été conforme à la sienne propre. Naturellement de telles expressions ne s'appliquaient pas à tous ses membres ; elles n'étaient vraies que de l'église dans son ensemble, en ce sens que celle-ci possédait elle-même dans son sein les docteurs, les prophètes et les évangélistes (12.6-8) qui pouvaient la diriger et la faire grandir.

Verset 15. Le δέ est adversatif : *mais* ; néanmoins ; et le comparatif τολμυρότερον, *plus hardiment*, s'explique précisément par ce contraste avec le v. 1 : « plus librement qu'il ne semblait que je dusse le faire en m'adressant à une telle église. » La répétition de l'allocution : *frères* (omise chez les alex.), n'a rien que de naturel dans ces conditions ; elle exprime de nouveau le sentiment d'égalité affectueuse avec lequel l'apôtre s'adresse maintenant à eux. — Dans l'explication de ce qui suit, tout dépend de la construction grammaticale et du sens de ἀπὸ μέρους que nous avons traduit par : *en quelque mesure*, et qui signifie littéralement : *en partie*. Plusieurs rapportent cette restriction au *verbe je vous écris* (Meyer, Weiss, etc.), en l'appliquant à quelques passages particulièrement énergiques de la lettre, tels que 6.12-13 ; 8.9 ; 11.17-24 ; 13.13-14. Mais qu'y a-t-il dans ces passages de si différent du reste de l'épître et qui puisse motiver une excuse aussi spéciale ? Hofmann rapporte ce « en partie » à ce qu'il y a de fragmentaire dans l'enseignement de l'épître aux Romains. Mais Paul ne donne dans aucune lettre un enseignement évangélique qui mérite moins le nom de fragmentaire. J'ai expliqué (1<sup>re</sup> éd.) ce ἀπὸ μέρους, *en partie*, en faisant porter la restriction qu'il exprime sur le terme ἐπαναμιμνήσκων *faisant ressouvenir*, en ce sens que l'apôtre ne leur a pas écrit précisément pour leur *apprendre* des choses nouvelles, mais, en bonne partie, pour ne faire que leur remettre en



mémoire des choses qu'ils savaient déjà. Ainsi s'expliquerait bien le ὥς, *comme pour...*, comme pour *rappeler* plutôt que comme pour instruire. Il n'a pas voulu faire d'eux des catéchumènes ; il n'a pas oublié que ce sont des frères et des frères avancés. Je ne crois pas que cette explication soit exclue, comme le pense Weiss, par la position de ἀπὸ μέρους avant ὥς. Autrement il ne reste qu'à en revenir à la sienne, qui est aussi celle de Luthardt (voir plus haut).

Si Paul s'est permis d'en agir ainsi vis-à-vis d'eux, ce n'est pas de son chef et arbitrairement, c'est en vertu du mandat dont il est revêtu et du don qui lui a été accordé pour le remplir. C'est là ce qu'indique le διὰ τὴν χάριν, *en raison de la grâce* ; non : « *par* la grâce, » ce que ne permet pas l'accusatif. Il s'agit, comme le montre le verset suivant, de son apostolat auprès des Gentils, en vertu duquel il a écrit de la sorte à l'église de Rome. On peut hésiter entre les deux leçons ὑπό « *par* Dieu, » et ἀπό, « *de la part* de Dieu. » La première est peut-être préférable dans le contexte, comme désignant une intervention divine plus directe.

**15.16 afin que je sois ministre de Jésus-Christ pour les Gentils<sup>a</sup>, accomplissant le sacerdoce de l'évangile de Dieu, pour que l'offrande des Gentils lui soit rendue agréable, étant sanctifiée par le Saint-Esprit.**

La grâce de l'apostolat avait été donnée à Paul pour l'accomplissement d'une tâche sublime, celle d'offrir sacerdotalement à Dieu le monde des Gentils. Le mot λειτουργός désigne un fonctionnaire public, dans le domaine religieux ou politique. Il s'agit ici de la prédication de l'Évangile dans le monde païen, afin que par la foi à cette prédication les Gentils deviennent une offrande consacrée que Paul puisse présenter à Dieu comme sainte victime, ainsi que le sacrificateur offrait autrefois l'holocauste. On voit que le service auquel Jésus-Christ avait appelé saint Paul ne consistait pas seulement dans l'acte de la prédication, qui n'en était que le commencement ; son apostolat revêtait un caractère sacerdotal, comme l'exprime le

---

<sup>a</sup>B omet les mots εις τα εθνη *pour les Gentils*).

terme ἱερουργεῖν, qui signifie (voir *Meyer*) : « offrir sacerdotalement. » Ce mot désigne l'acte intérieur par lequel Paul offrait et consacrait continuellement à Dieu ce domaine du monde païen qui lui avait été confié, et particulièrement les églises qu'il avait réussies y fonder. Nous savons comment il priait constamment pour elles toutes (comp. 1.8-10 et le commencement de toutes les épîtres). Il faut entendre, ici comme ailleurs (voir à 1.8), par « l'évangile, » non le contenu, mais *l'acte même* de la prédication. — Le but de ce sacerdoce tout spirituel est de faire de plus en plus de ce monde des Gentils, actuellement une masse de corruption, une *offrande agréable à Dieu*. Comp. Phil.2.17. — Le τῶν ἐθνῶν, *des Gentils*, est un génitif d'apposition : l'offrande qui consiste dans leur personne sanctifiée. Cette sanctification est l'œuvre de *l'Esprit* ; là où l'Évangile a été reçu avec foi, cette parole du salut est scellée dans le cœur par la vertu d'En-haut, qui consacre au service de Dieu l'âme croyante (Eph.1.13). Par cette expression : *consacrée par l'Esprit saint*, l'apôtre fait probablement allusion à l'ordonnance lévitique d'après laquelle le sel répandu sur le gâteau d'offrande était la condition de son acceptation de la part de Dieu. *Weiss* pense qu'il s'agit ici de l'acte du baptême.

De la manière dont l'apôtre justifie sa lettre dans ce passage par son mandat d'apôtre des Gentils, il résulte clairement que la grande majorité des chrétiens de Rome était d'origine païenne. Les défenseurs de la composition judéo-chrétienne de l'église essaient de deux, manières d'échapper à cette conclusion. *Mangold* explique ces versets dans ce sens : « J'ai dû, comme apôtre des Gentils, m'exprimer plusieurs fois dans cette lettre d'une manière plus énergique qu'il ne paraissait convenable vis-à-vis de lecteurs judéo-chrétiens comme vous ; mais je devais soutenir les droits de ceux dont Dieu m'a fait l'apôtre. » Mais qu'est-ce qui nous donne le droit de restreindre l'application du mot τολμηρότερον, *plus hardiment*, aux quelques passages de l'épître relatifs à la vocation des Gentils ? Cette

expression porte, comme le montre la relation du v. 15 avec le v. 14, sur le caractère de l'écrit en général comme écrit d'enseignement. Remplis de connaissance comme l'étaient les Romains, ils semblaient n'avoir pas besoin de recevoir un enseignement si complet. Le tableau suivant de l'apostolat de Paul (v. 16-20) prouve clairement qu'il ne parle pas ici seulement de quelques paroles de sa lettre, mais de la lettre tout entière, comme rentrant dans l'œuvre de son ministère. Enfin *Weizsäcker* observe avec justesse que l'apôtre explique sa lettre par le devoir que lui impose sa tâche de pourvoir à l'édification des Gentils, mais nullement par le droit qu'il a de soutenir leur cause auprès des judéo-chrétiens. — *Volkmar*, qui poursuit le même but que Mangold, tente une autre explication<sup>a</sup> : « Je n'oublie point, dirait Paul, que je suis uniquement l'apôtre des Gentils, et je n'ai point la pensée, en vous écrivant comme je le fais, de m'imposera une église qui, en vertu de son origine judéo-chrétienne, ne m'appartient pas, et c'est même là ce qui m'a empêché jusqu'ici d'aller vous visiter, puisque mon intention n'est point de bâtir sur un fondement posé par autrui. Mais maintenant que je n'ai plus de place dans les contrées de l'Orient, je vais me rendre en Espagne et je vous verrai en passant » (v. 17-24). Cette liaison est ingénieuse, mais inadmissible. D'abord elle est contraire au διὰ τὴν χάριν, « en raison de la grâce qui m'a été donnée ; » il eût fallu dire plutôt : « malgré la tâche qui m'a été assignée. . . »

fg Puis, dans ce qui suit, l'apôtre ne dit nullement qu'il n'a pas encore visité Rome à cause du caractère judéo-chrétien de cette église, mais uniquement parce qu'il a toujours été retenu en Orient jusqu'à ce moment par des devoirs plus rapprochés. Que les fondateurs de l'église de Rome fussent ou ne fussent pas judéo-chrétiens, que les croyants réunis par eux eussent ou non ce caractère, l'apôtre ne fait aucune allusion à ce côté de la question ; preuve que ce n'était point ce qui importait à sa déduction. — *Lucht* a essayé de tirer de l'absence du titre d'apôtre, auquel est substitué,

---

<sup>a</sup>*Paulus Römerbrief*, p. 60-64.

v. 16, celui de λειτουργός, une preuve de l'inauthenticité de ce passage. Le faussaire, en évitant ce titre, aurait cherché à ménager la susceptibilité des judéo-chrétiens de Rome. Mais, répond *Hilgenfeld*, « si le mot n'y est pas, la chose y est bel et bien. » En effet, qu'est le v. 10 autre chose que la paraphrase du terme d'*apôtre des Gentils* ? Et si Paul a préféré cette paraphrase au terme lui-même, c'est qu'elle était plus propre que celui-ci à expliquer la démarche qu'il s'était permise en écrivant une pareille lettre à cette église qu'il n'avait pas fondée et qu'il ne connaissait pas même encore. Pourquoi le faussaire qui avait le front de faire parler ainsi saint Paul, aurait-il craint de lui faire employer aussi le titre d'*apôtre* ?

La mission de Paul est maintenant accomplie quant à l'Orient ; elle a y eu un plein succès, et il va désormais achever sa tâche en se rendant en Occident. C'est là le contenu du passage suivant, v. 17-24, dont on comprend sans peine la relation un peu libre avec ce qui précède.

Coup d'œil sur le ministère de l'apôtre jusqu'à ce moment et pour l'avenir : v. 17-24.

**15.17 J'ai donc lieu de me glorifier<sup>a</sup> en Christ-Jésus dans le service de Dieu. 18 Car je n'oserais dire<sup>b</sup> aucune chose que Christ n'ait faite par moi pour l'obéissance des Gentils, en parole et en œuvre, 19 en puissance<sup>c</sup> de signes et de prodiges, en puissance de l'Esprit de Dieu<sup>d</sup> tellement que j'ai accompli [la prédication de] l'évangile du Christ depuis Jérusalem et les contrées environnantes jusqu'à l'Illyrie ;**

*Donc* : en raison de ce mandat d'apôtre des Gentils, par lequel je me suis senti autorisé à vous écrire comme je l'ai fait. Si on lit l'article τήν devant καύχησιν, « la glorification, » le sens est : « J'ai donc cette glorification-là

<sup>a</sup>B C D E F G lisent τήν devant καύχησιν ; retranché par N A L P et les Mnn.

<sup>b</sup>D E F G lisent ειπειν au lieu de λαλειν.

<sup>c</sup>D E F G lisent αυτου après δυναμει.

<sup>d</sup>T. R. avec N L P Syr<sup>sch</sup> lit πνευματος θεου (*l'Esprit de Dieu*) ; A C D E F G It. lisent πνευματος αγιου (*le Saint-Esprit*) ; B : πνευματος (*l'Esprit*) tout court.

(d'être le ministre de Christ auprès des Gentils). » Mais les derniers mots : *dans le service de Dieu*, deviennent par là superflus. Il faut donc retrancher l'article ; le sens est celui-ci : « J'ai vraiment lieu de me glorifier en ce qui concerne le service de Dieu. » L'expression τὰ πρὸς θεόν, littéralement : « en ce qui concerne Dieu, » est en quelque sorte technique dans la langue liturgique juive pour désigner les fonctions du culte (Hébr.2.17; 5.1, etc.). Ce terme se rattache ainsi au même ordre d'idées que tous ceux du verset précédent (ἱερουργεῖν, λειτουργός, προσφορά, ἡγιασμένη) – Les mots : *en Jésus-Christ*, adoucissent ce que le terme de *se glorifier* pouvait avoir de trop éclatant. — Ce verset, en rappelant l'œuvre déjà accomplie par Paul au service de Dieu, achève de justifier ce qu'il avait appelé le *τολμηρότερον*, le caractère un peu hardi de l'envoi de cette épître.

Ce v. 17 est en même temps la transition à ce qui suit. Comme confirmation de son mandat apostolique auprès des Gentils, Paul expose les résultats extraordinaires qu'il a obtenus, tant au point de vue de la nature du travail (v. 18-19<sup>a</sup>) qu'à celui de l'extension de l'œuvre accomplie (v. 19<sup>b</sup>).

Verset 18. Les mots : *Je n'oserai pas dire une chose que...*, signifient selon Meyer, Weiss et d'autres : « Je ne me permettrai pas d'alléguer à l'appui de cette glorification des choses que Christ n'aurait pas réellement accomplies par moi. » Mais l'apôtre aurait-il eu besoin d'affirmer aux chrétiens de Rome qu'il n'était pas un vil menteur ? L'affirmation de sa véracité eût pu être en place lorsqu'il écrivait aux Corinthiens pour démentir les accusations de ses adversaires (2Cor.1), ou lorsqu'il faisait la comparaison entre le travail de ces gens et le sien propre (2Cor.10). Mais comment se représenter l'apôtre donnant aux Romains l'assurance qu'ils n'ont pas affaire à un fanfaron ! D'ailleurs l'énumération qui suit : *en parole, en acte, en puissance*, ne peut en aucune façon s'appliquer à des faits supposés fictifs. L'expression τι ὧν désigne nécessairement des faits réels ; et le sens ne peut donc être que celui-ci : « Il y aurait de la témérité de ma part à signaler une seule marque d'apostolat par laquelle Dieu n'ait pas légitimé mon minis-

tère auprès des Gentils, aussi bien qu'il a légitimé celui des Douze auprès des Juifs. » C'est une manière très fine de dire qu'il serait plus aisé de le convaincre de mensonge s'il omettait quelqu'un des signes qui ont scellé sa puissance apostolique que s'il les énumère franchement comme il va le faire. Ce serait, en effet, jeter une ombre sur la conduite de Dieu lui-même que de laisser supposer qu'il a omis à son égard l'un des signes par lesquels il légitime ses envoyés. Cette forme : « Je n'oserai pas... » est comme le paroxysme de la *καύχησις* du v. 17. L'honneur des païens recevrait une atteinte aux yeux de Paul, si leur apôtre n'avait pas été aussi privilégié que tous les autres. Ce sens paraît étrange à *Weiss* ; c'est à mes yeux le seul possible. Comp. *2Cor.12.11-12*. — Dans l'expression : *en parole*, sont compris tous les enseignements publics et privés ; et dans l'expression : *en œuvre*, les travaux, les voyages, les collectes, les souffrances, les sacrifices de toutes sortes, et même les miracles, quoique ceux-ci, en raison de leur caractère spécial, soient mentionnés ensuite comme une catégorie à part.

Verset 19. L'expression : *la puissance des signes*, est expliquée par *Meyer* dans ce sens : « la puissance (que j'ai exercée sur les hommes) procédant des signes. » Il me paraît, plus naturel d'entendre : « la puissance (divine) qui a éclaté dans les signes accomplis par moi. » Les faits miraculeux sont, appelés *signes* par rapport au sens que Dieu y attache et que les hommes doivent y discerner, et *prodiges* (*τέρα*) par rapport à la nature et à ses lois sur le fond régulier desquelles tranche le miracle. — *La puissance de l'Esprit* pourrait désigner la vertu créatrice émanant du souffle divin ; mais ici le complément me paraît être plutôt la personne de Paul : « la puissance dont l'Esprit me remplit. » — Il vaut mieux lire avec le T. R. l'Esprit *de Dieu* que l'Esprit *saint* (avec six Mjj.) ; car il s'agit plutôt de force que de sainteté ; ou bien ne faut-il point préférer la leçon plus brève encore du *Vatic.* qui lit : *de l'Esprit*, tout court ?

Dans la seconde partie du verset, Paul passe de la force déployée dans son activité à l'*étendue* des résultats obtenus. Celle-ci est l'effet de celle-là ;

de là le ὥστε, *de sorte que*. Au sujet précédent, *Christ*, est substitué le sujet moi, parce que dans l'acte de la prédication c'est l'agent humain qui est en vue. On a trouvé (*Hofmann* et d'autres) dans le mot κύκλω, *en cercle*, l'indication du mode de l'évangélisation apostolique, en ce sens que Paul ne s'est pas avancé de Jérusalem en Illyrie par une ligne droite, mais en décrivant une vaste ellipse. Ce sens est peu naturel et cette idée aurait une teinte de jactance. Il est bien plus simple de comprendre ce mot *en cercle* (ou *aux alentours*) en l'appliquant au point de départ indiqué par le mot *Jérusalem* : « Jérusalem, avec les contrées d'alentour ; » car c'était proprement à Damas et en Arabie que Paul avait commencé à évangéliser. Mais Jérusalem étant le point le plus connu des chrétiens occidentaux, c'est cette capitale seule qu'il nomme. — Si l'on refuse, comme *Meyer*, de donner au mot εὐαγγέλιον le sens de *prédication évangélique*, il est impossible de trouver ici un sens naturel au terme πληροῦν, *remplir*. Traduire avec *Luther* : « tout remplir *de l'Évangile*, » est contraire à la grammaire. *Meyer* entend : donner à l'Évangile son plein développement (en le répandant partout). Mais il eût été peu naturel d'exprimer ainsi cette idée. Il suffit de se représenter *l'acte de la prédication* évangélique en Orient comme une tâche à remplir ou un idéal à atteindre, et le sens de πληροῦν devient clair. — *Baur* a trouvé ici une exagération manifeste et un signe d'inauthenticité. Mais il est clair que l'apôtre ne prétendait pas avoir achevé l'œuvre de la prédication par rapport aux petites villes et aux campagnes des contrées qu'il avait évangélisées. Il envisageait sa tâche d'apôtre comme entièrement remplie, une fois qu'il avait allumé le flambeau dans les grands centres, tels que Thessalonique, Corinthe, Ephèse. Cela fait, il comptait sur les églises fondées dans ces capitales pour continuer l'évangélisation des provinces. Le même savant a déclaré inadmissible le fait ici mentionné de la prédication de l'apôtre *en Illyrie*. Aucun des voyages de l'apôtre à nous connus ne l'avait conduit dans cette contrée « rude et inhospitalière. » La rudesse d'un pays n'arrêtait pas saint Paul. De ce que cette mission n'est pas mentionnée dans le livre des Actes, faudrait-il conclure qu'elle est une fable ? Mais ce

livre ne parle pas des *trois ans* que Paul a passés en Arabie d'après Gal.1.17; personne ne conclut de là que le fait soit faux et l'épître aux Galates inauthentique. Un faussaire se fût bien gardé, au contraire, de se rattacher à d'autres faits de la vie de l'apôtre que ceux qui étaient généralement connus. Qu'y a-t-il d'in vraisemblable à ce que, dans le temps qui s'est écoulé depuis son départ d'Ephèse (Pentecôte 57 ou 58) jusqu'à son arrivée à Corinthe (décembre 58), l'apôtre, qui séjourna alors en Macédoine, ait fait une excursion jusqu'aux bords de l'Adriatique? Il ne fallait pour cela que quelques jours. Le livre des Actes n'a nullement l'intention de raconter en détail la vie de Pierre ou de Paul.

**15.20 et cela en tenant à honneur<sup>a</sup> d'évangéliser non point où Christ avait déjà été annoncé, afin de ne pas bâtir sur le fondement posé par autrui; 21 mais selon qu'il est écrit : Ceux à qui rien n'avait été annoncé à son sujet le verront, et ceux qui n'en avaient point entendu parler le connaîtront.**

Pour confirmer la réalité de son apostolat auprès des Gentils, Paul a rappelé les succès dont son activité a été couronnée jusqu'ici en Orient; et maintenant, pour passer à l'idée de son œuvre future en Occident et de sa visite à Rome, il rappelle le principe par lequel il s'est toujours laissé diriger dans la marche de son travail. Le participe φιλοτιμούμενον a en quelque sorte la valeur d'un gérondif : *en tenant à honneur*. Quant à la leçon φιλοτιμοῦμαι, *j'estime, je tiens à honneur*, du *Vatic.* et de plusieurs autres, elle peut se défendre, mais elle a quelque chose d'abrupt; et l'apôtre ne veut pas tant exprimer ici une idée nouvelle, qu'expliquer et préciser la manière dont il a procédé dans l'œuvre au terme de laquelle il arrive maintenant. — L'expression φιλοτιμῆσθαι ne doit pas être généralisée dans le sens de : *m'efforcer de, ou m'attacher à*; il faut en rester au sens propre : *estimer à honneur*. Non pas que Paul cherchât son honneur personnel dans

---

<sup>a</sup>T. R. lit avec Ɑ A G E L, les Mnn. Syr. : φιλοτιμουμενον (*tenant à honneur*); B D F G P : φιλοτιμουμαι (*je tiens à honneur*).



la méthode suivie par lui ; il s'agissait pour lui de sa dignité apostolique. Un apôtre n'est pas simplement un pasteur ou un évangéliste continuant une œuvre déjà commencée. Sa mission est, comme Paul lui-même le dit [1Cor.3.10](#), de « *poser* le fondement » sur lequel d'autres peuvent après lui bâtir, par conséquent de prêcher là où d'autres ne sont pas encore venus. Paul eût pu dire : « d'évangéliser là où Christ n'a pas encore été nommé, » mais il préfère donner une tournure plus négative encore à son expression et dire plus nettement : « évangéliser *non pas* où il a été nommé. » Il veut évangéliser, mais non là où on l'a fait avant lui. C'était là sans doute la raison pour laquelle il n'était pas allé évangéliser l'Égypte, où s'étaient vraisemblablement rendus Barnabas et Marc après leur séparation d'avec lui. Verset 21. Cette conduite reposait, comme nous venons de le dire, sur le sentiment élevé qu'il avait de la mission apostolique ; et il en trouvait en quelque sorte le programme dans une parole prophétique, [Es.52.15](#). Le prophète parle ici des rois et par conséquent aussi des peuples païens auxquels parviendra pour la première fois la nouvelle du salut acquis par le serviteur de l'Éternel, salut décrit au ch. 53. L'expression : *comme il est écrit*, dépend, ainsi qu'au v. 3, d'un verbe sous-entendu : « *mais faisant* comme il est écrit. » Le  $\text{περὶ αὐτοῦ}$ , à son sujet, est ajouté par les LXX par rapport au personnage qui va être décrit ; ces mots conviennent au but de Paul. *Volkmar* trouve ici la preuve du caractère judéo-chrétien de l'église de Rome, puisque cette église est pour Paul comme un domaine étranger où il s'est refusé la satisfaction d'entrer. *Weizsäcker* montre bien que la parole de Paul ne dit rien de semblable ; car il s'agit en général de toute église non fondée par lui, qu'elle soit d'origine juive ou païenne. On peut d'ailleurs se demander si (v. 20 et 21) Paul fait allusion à la raison qui l'a empêché jusqu'ici de visiter Rome. L'idée n'est-elle point plutôt celle-ci : Aussi longtemps qu'il restait encore en Orient des contrées non évangélisées, il y avait devoir pour moi à demeurer dans cette partie du monde. Mais maintenant que les circonstances sont changées, l'application du même principe qui m'avait retenu en Orient, me pousse en Occident, et par conséquent du

côté de Rome. — *Baur* a demandé si écrire une lettre d'un contenu aussi considérable que celle-ci, à une église judéo-chrétienne non fondée par lui, ce n'était pas bâtir sur le fondement posé par un autre. Nous retranchons d'abord de l'objection le mot judéo-chrétienne ; puis nous rappelons que les fondateurs de l'église de Rome étaient surtout des disciples de Paul, arrivés des églises fondées par lui en Orient ; enfin nous ne saurions mettre sur la même ligne une lettre écrite par Paul et son intervention personnelle comme prédicateur. Il a écrit aux Colossiens et aux Laodicéens, lors même qu'il n'avait pas personnellement fondé et connu ces églises (Col.2.1). C'est précisément pour cette raison qu'il a rappelé, en commençant l'épître (1.1-7), et puis de nouveau en la finissant (15.16), sa mission auprès des Gentils qui lui impose des devoirs envers *toutes* les églises d'origine païenne.

**15.22 C'est pourquoi aussi j'ai été empêché<sup>a</sup> à plusieurs reprises<sup>b</sup> d'aller chez vous ; 23 mais maintenant, n'ayant plus d'espace dans ces contrées, et éprouvant depuis plusieurs<sup>c</sup> années le vif désir d'aller chez vous, 24 lorsque<sup>d</sup> je me rendrai en Espagne<sup>e</sup>, j'espère<sup>f</sup> en passant vous voir et être accompagné de chez vous<sup>g</sup> jusques là, après que j'aurai satisfait auparavant en partie le besoin que j'ai de vous voir.**

Le *c'est pourquoi aussi* se rattache naturellement aux v. 20 et 21 dans ce sens : parce que je trouvais encore des endroits en Orient où Christ n'avait pas été annoncé. — L'imparfait ἐνεκοπτόμην est la vraie leçon. C'est un imparfait de durée : « Toujours et toujours j'étais empêché. » — Τὰ πολλά pourrait signifier : *par beaucoup de choses* ; mais il est plus naturel de l'entendre dans le sens de *plusieurs fois*, comme πολλάκις, que lisent le

<sup>a</sup>D E F G : ἐνεκοπήν au lieu de ἐνεκοπτόμην.

<sup>b</sup>B D E F G : πολλάκις ; au lieu de τὰ πολλά.

<sup>c</sup>B G : ἰκανῶν (*nombreuses*) au lieu de πολλῶν (*plusieurs*).

<sup>d</sup>T. R. avec L Mnn. lit ὡς εἶν ; tous les autres : ὡς ἂν.

<sup>e</sup>T. R. avec L Mnn. lit (après Σπανίαν) ἐλευσομαι πρὸς ὑμας ; (*je viendrai chez vous*).

Ces mots sont omis par N A B C D E F G P It. Syr<sup>sch</sup>.

<sup>f</sup>T. R. avec N A B G D E L P lit γὰρ (*car*) après ἐλπίζω (*j'espère*) ; ce γὰρ est omis par F G It. Syr.

<sup>g</sup>Au lieu de ὑφ' ὑμῶν (*par vous*), B D E F G lisent ἀφ' ὑμῶν (*de chez vous*).

Vatic. et les gréco-lat., probablement d'après 1.13 (Weiss).

Versets 23 et 24. Mais, puisque l'Église est déjà fondée à Rome, en vertu du principe rappelé v. 20 et 21, son voyage à Rome sera non une mission, mais une visite qu'il fera aux chrétiens de cette ville comme en passant. Lorsque, Act.19.21, Paul à Ephèse formait ses plans d'avenir, c'était bien à Rome qu'il voulait se rendre ; mais dès lors l'état des choses est bien changé ; voilà pourquoi il ne dit plus : à Rome, mais : *par* Rome. Comme il vient de le dire, son but ne saurait être qu'un terrain vierge, et ce terrain, c'est maintenant l'Espagne. A elle donc le εἰς ; à Rome le διά. — Mais ne serait-il pas facile d'aller directement par mer d'Asie en Espagne ? Assurément ; mais c'est ce que l'apôtre se gardera bien de faire ; car il a faim et soif d'entrer en communication personnelle avec les chrétiens de Rome, et il fera un détour pour les visiter en passant. Tel est le sens parfaitement clair de ces deux versets. Le texte du v. 24 se présente sous trois formes. Le T. R. et les byz. lisent, après les mots : *en Espagne*, cette phrase principale : *j'irai chez vous* ; ce qui les conduit à ajouter un *car* au verbe suivant : *car j'espère...* De cette manière la phrase est simple, le sens clair ; seulement ces mots : *j'irai chez vous*, manquent, dans les documents des deux autres textes. — Le texte alex. est beaucoup moins intelligible. Il commence au v. 23 par deux participes : « n'ayant plus d'espace... , mais ayant le désir... ; » suit la proposition subordonnée : « quand j'irai en Espagne ; » et enfin, au lieu du verbe principal attendu, on trouve ces deux phrases : « car j'espère vous voir en passant... , » et au v. 25 : « or, maintenant, je vais à Jérusalem. » On pourrait essayer de justifier ce texte en faisant une grande parenthèse depuis : *car j'espère*, jusqu'à la fin du verset, et en cherchant au v. 25 le verbe principal : *n'ayant plus d'espace et ayant le désir d'aller chez vous... , je vais à Jérusalem*. Mais la relation logique entre les deux participes et le verbe principal n'existe plus, et il faudrait retrancher le δέ, au commencement du v. 25, qui se lit dans tous les documents. Pour rendre la leçon alex. acceptable, il faut nécessairement retrancher le γάρ, *car*, après

ἐλπίζω, *j'espère*, et faire ainsi de ce verbe le verbe principal. C'est là précisément ce que fait la leçon gréco-latine (F G), appuyée par l'ancienne version syriaque. Ce n'est pas la seule fois que le texte gréco-latin a la supériorité sur les deux autres. Nous avons déjà rencontré quelques cas semblables dans l'épître aux Romains (13.1, par ex.), et nous prions de comparer spécialement 1Cor.9.10, qui n'est intelligible que sous la forme conservée par les documents gréco-latins. Le sens auquel nous arrivons par le moyen de ce texte est irréprochable : « N'ayant plus d'espace... , mais ayant le désir de vous voir... , quand j'irai en Espagne, j'espère vous voir en passant. » Weiss, préférant maintenir la leçon alex., admet une anacolouthie. En arrivant à cette idée : « j'espère vous voir... , » Paul abandonnerait la construction commencée par les deux participes du v. 23, et au lieu de continuer par le verbe fini, il introduirait un γάρ, motivant ainsi l'action, au lieu de l'indiquer. Cela me paraît bien peu naturel. — Le διά dans διαπορευόμενος fait de Rome un simple lieu de repos et de passage. — Le verbe προπεμφθῆναι, *être conduit plus loin*, renferme ces deux idées : être accompagné par quelques-uns des leurs et être pourvu de tout ce qui est nécessaire au voyage ; comp. Tit.3.18 et 3Jean.1.6. — La leçon du T. R. ὑφ' ὑμῶν, *par vous*, fait ressortir plus fortement que le ἀφ' ὑμῶν des gréco-lat. et de B l'idée de la sollicitude des Romains à l'égard de Paul ; mais elle peut facilement avoir été provoquée par le verbe passif (Weiss). — Ἐχεῖ, l'adverbe de repos, est employé, comme souvent, au lieu d'ἐκεῖσε, l'adverbe de mouvement ; le but est considéré comme atteint : « Aller là et y être. » Comp. Jean.11.8. — Ἐμπλησθῆναι, littéralement *se saturer d'eux*, expression très vive du besoin qu'il ressent de faire leur connaissance personnelle et de la jouissance que cette relation lui procurera ; comp. 1.12. Les mots : *en partie*, ne sont pas un mauvais compliment qu'il fait aux Romains, comme s'il voulait dire que son séjour au milieu d'eux ne le satisfera qu'à moitié ; Paul veut dire, au contraire, qu'il ne les verra jamais assez pour satisfaire *complètement* le besoin qu'il éprouve de communier spirituellement avec eux. — Baur suspecte tout ce passage, par la raison que ce voyage en Espagne est une pure

fiction, et qu'aucun témoignage n'atteste la réalisation de ce projet. Mais le fragment de Muratori dit expressément : « Le départ de Paul partant de Rome pour l'Espagne. » Et, répond *Hilgenfeld*, précisément parce que ce voyage n'a jamais eu lieu, un faussaire n'en eût pas fait mention. Sans examiner ici la question de l'exécution, on se demande pourquoi Paul n'eût pas pu former un tel projet, qui répondait si bien à sa noble ambition.

Cependant, avant de partir pour l'Occident, l'apôtre a encore une tâche à remplir ; il tient à sceller par une démarche solennelle l'union entre les deux portions de l'Eglise dans la partie du monde qu'il va quitter. C'est là le but d'une dernière visite qu'il compte faire encore à Jérusalem. Il est chargé de transmettre à l'église de cette ville, l'église-mère de la chrétienté, de la part des églises de Grèce, le produit d'une collecte qu'elles ont faite spontanément en sa faveur. L'apôtre tient à entretenir de ce sujet les chrétiens de Rome, non seulement parce que ce voyage doit retarder son arrivée chez eux, mais surtout parce qu'il peut entraîner pour lui bien des dangers et qu'il a une demande à leur adresser à ce sujet. Tel est le contenu très naturellement motivé de la fin du chapitre.

Son prochain voyage à Jérusalem : v. 25-33.

**15.25 Mais maintenant, je me rends à Jérusalem pour le service<sup>a</sup> des saints. 26 Car la Macédoine et l'Achaïe ont trouvé bon de faire une contribution en faveur des pauvres d'entre les saints qui habitent à Jérusalem. 27 Car ils l'ont trouvé bon, et en effet ils sont leurs débiteurs ; car si les Gentils ont participé à leurs biens spirituels, ils doivent aussi les servir par leurs biens temporels.**

Le  $\nu\upsilon\nu\iota$   $\delta\acute{\epsilon}$ , *mais maintenant*, n'oppose pas, comme le faisait celui du v. 23, son prochain voyage à Rome à certains obstacles qui l'avaient retenu précédemment en Orient ; il oppose à sa visite à Rome son prochain voyage à Jérusalem. Le participe présent  $\delta\iota\alpha\chi\omicron\nu\omega\tilde{\nu}$  est préférable au participe

<sup>a</sup>N lit  $\delta\iota\alpha\chi\omicron\nu\eta\sigma\omega\nu$  (*devant servir* ; D E F G :  $\delta\iota\alpha\chi\omicron\nu\eta\sigma\alpha\iota$  (*pour servir*) ; tous les autres :  $\delta\iota\alpha\chi\omicron\nu\omega\nu$  (*servant*)).

futur ou à l'infinif aoriste que lisent quelques documents ; car la διακο-  
νία, le service qu'il tient à rendre, n'est pas seulement le *but* du voyage ;  
c'est déjà le voyage même. Il y a dans cette expression tout le sentiment  
d'amour, que Paul apporte à l'accomplissement de cette tâche.

Verset 26. L'expression : *les saints*, caractérise l'église de Jérusalem comme  
la plus vénérable de la chrétienté ; comp. 1Cor.16.1. Cependant ce n'est pas à  
toute l'église, c'est seulement aux indigents d'entre ses membres (εἰς τοὺς  
πτωχοὺς τῶν ἁγίων, v. 26) qu'est destiné ce service. On a souvent avancé  
l'idée que la cause de l'indigence d'un si grand nombre de croyants à Jérusa-  
salem était la communauté des biens que l'on se représente avoir régné à  
l'origine de cette église. Non seulement l'expression dont se sert Paul ex-  
clut cette idée, mais surtout c'est exagérer et fausser la portée des faits ra-  
contés dans le récit des Actes sur ce sujet. Les choses s'expliquent tout na-  
turellement de la manière suivante. Dès le commencement, la prédication  
de Christ ne trouva guère accès que chez les classes pauvres ; « heureux  
les *pauvres*, » disait Jésus (Luc.6.20). L'indigence de ces premiers croyants dut  
s'accroître de jour en jour par la haine violente des autorités juives et des  
classes élevées ; comp. Jacq.2.4-6. Quoi de plus aisé pour les familles riches et  
puissantes que de priver de leurs moyens d'existence de pauvres artisans  
qui étaient devenus l'objet de leur réprobation ! C'est là un fait qui se re-  
produit partout où il y a passage d'une forme religieuse à une autre ; ainsi  
dans les pays catholiques où le protestantisme est prêché ; chez les Juifs,  
chez les païens de l'Inde ou de la Chine, etc., lorsque l'un d'entre les leurs  
devient chrétien. Ainsi s'expliquent naturellement les repas en commun  
(le service des tables) auxquels l'église tout entière était invitée dans les  
premiers temps, la collecte faite à Antioche (Act.11.29) en faveur de l'église  
de Jérusalem et la prière que les apôtres adressèrent à Paul et à Barnabas,  
Gal.2.10. — Κοινωνία, proprement *communion*, et de là communication ma-  
térielle en tant que provenant de la communion des cœurs ; comp. Hébr.13.16.  
Le mot τινά, « *quelque communication*, » fait ressortir avec délicatesse le ca-

ractère à la fois libre et accidentel de cette collecte ; et quant au fait en lui-même, et quant à sa quotité. Ce sont les églises qui se sont spontanément imposées dans ce but. Il est étonnant que Paul ne parle que des églises de Grèce, car Act.20.4 et 1Cor.16.1 mettent hors de doute la participation des églises d'Asie et de Galatie. C'était peut-être des premières qu'était partie l'initiative.

Verset 27. La répétition du : « ils l'ont trouvé bon, » accentue avec plus d'énergie encore la franche volonté des églises dans cette démarche. Elles se sont elles-mêmes senties poussées à rendre cet hommage à l'église d'où leur était venu le don du salut ; elles ont même jugé que c'était peu de chose que d'en agir ainsi dans un domaine inférieur en faveur de ceux auxquels elles devaient des biens d'une nature infiniment plus précieuse. Si Paul s'étend ainsi sur ce sujet, ce n'est pas seulement pour louer les églises de Grèce, ni même pour engager celle de Rome à accomplir immédiatement une œuvre pareille, mais avec l'intention d'éveiller dans le cœur de ses lecteurs le sentiment d'un devoir qu'ils pourront aussi avoir l'occasion de remplir une fois ou l'autre. *Philippi* demande pourquoi dans ce cas il n'aurait pas directement invité les Romains à prendre une mesure analogue. *Weiss* répond avec raison que Paul ne pouvait aisément se permettre une telle invitation auprès d'une église non fondée par lui. Après cette digression, Paul revient à son sujet principal.

**15.28 Lors donc que j'aurai accompli cette tâche et que je leur aurai scellé ce fruit, je m'en irai, en passant chez vous, en Espagne. 29 Or, je sais qu'en venant chez vous, j'y viendrai dans la plénitude<sup>a</sup> de la bénédiction de Christ<sup>b</sup>.**

On a cherché à conserver ici au mot σφραγίζεσθαι son sens littéral de *sceller*. *Erasmus* explique ainsi ce terme : « lorsque je leur aurai remis cet ar-

<sup>a</sup>DFG : πληροφορία, au lieu de πληρωματι.

<sup>b</sup>T. R. avec L Mnn. Syr. lit του ευαγγελιου του Χριστου (*de l'évangile du Christ*); tous les autres : Χριστου (*de Christ*), seulement.

gent bien fermé et *cacheté*. » Ce sens est grammaticalement impossible, et l'idée a quelque chose de mesquin. *Théodore* pensait que Paul fait allusion à la quittance dûment signée et *scellée* que lui remettraient les destinataires pour la transmettre aux donateurs. Mais le *αὐτοῖς*, *leur*, ne peut s'appliquer qu'aux premiers, tandis que dans ce sens il devrait se rapporter à ces derniers. *Hofmann* applique l'idée du *sceau* à l'acte signé et scellé par lequel les églises de Grèce chargeaient Paul de conduire à Jérusalem les députés porteurs de la collecte. Mais comment tout cela serait-il renfermé dans la simple expression : sceller ? Le terme *συγγιγίζεσθαι* se prend fréquemment, dans le sens figuré de *confirmer, ratifier*. C'est ainsi qu'il faut l'expliquer ici. Ce mot indique la remise officielle et en bonne forme de la somme collectée, de telle sorte que la transmission de la somme aux destinataires soit pleinement et incontestablement établie. On peut voir [Act.21.18](#) comment Paul, arrivé à Jérusalem, se rendit à l'assemblée des anciens convoquée chez Jacques pour la réception solennelle de la députation. Ce fut alors sans doute que fut communiquée la lettre d'envoi de la part des églises, avec les sommes qui y étaient jointes, et qu'un reçu dûment signé fut remis par les anciens. — Paul déclare qu'une fois cette formalité accomplie, il se hâtera de reprendre son projet de voyage en Occident (v.29) ; et, si les choses peuvent se passer ainsi, il est parfaitement assuré du bonheur dont il jouira au milieu de ses frères de l'église de Rome. Un faussaire qui aurait écrit sous le nom de l'apôtre dans le second siècle, aurait-il mis sous sa plume un tableau de l'avenir si opposé à la manière dont les choses se sont réellement passées ? — La leçon gréco-lat. *πληροφορία*, au lieu de *πληρώματι*, (*plénitude*), est évidemment erronée ; car ce mot signifie uniquement « *plénitude de conviction*, » sens qui ne convient pas au contexte. Les mots *τοῦ εὐαγγελίου*, *de l'évangile du (Christ)*, dans les documents byz., doivent être envisagés comme une interpolation, à moins qu'on ne veuille expliquer leur omission dans les autres Mj. par les quatre terminaisons en *ου* qui se suivent immédiatement. Autant le regard de l'apôtre est assuré quand il se porte sur Rome, autant l'inquiétude saisit son cœur



quand il pense à Jérusalem.

**15.30 Or, je vous exhorte, frères<sup>a</sup>, par notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit, à combattre avec moi auprès de Dieu en ma faveur dans vos prières, 31 afin que je sois délivré des rebelles qui sont en Judée, et que cette offrande<sup>b</sup> que je porte à<sup>c</sup> Jérusalem soit bien reçue des saints; 32 afin que j'arrive<sup>d</sup> plein de joie au milieu de vous par la volonté de Dieu<sup>e</sup>, et que je puisse me reposer avec vous<sup>f</sup>.**

Le δέ pourrait être adversatif et s'expliquer par le contraste d'impression qui vient d'être signalé. Mais il est plus simple de l'envisager comme progressif : *or*. L'allocution : *frères*, que retranche à tort le *Vatic*, fait un appel pressant à la sympathie des lecteurs. Cet appel est adressé au nom de Christ lui-même que sert Paul, puis de l'affection par laquelle il se sent lié aux Romains par l'action du Saint-Esprit. *L'amour de l'Esprit* est opposé à celui qui existe entre des personnes qui se connaissent personnellement ; comp. l'expression de Paul Col.2.1 : « ceux qui n'ont pas vu mon visage en la chair, » avec 1.8 de la même épître : « notre amour en esprit. » La demande que Paul a à leur adresser et qu'il prépare si solennellement est celle d'une *lutte* à livrer en commun ; car il y a des puissances ennemies qu'il s'agit de combattre (v. 31). On rattache souvent les deux régimes : *pour moi* (en ma faveur) et *auprès de Dieu*, au substantif προσευχᾶς : « vos prières pour moi auprès de Dieu. » Mais le régime *auprès de Dieu*, rapporté au mot *prières*, ne serait-il pas oiseux, et cette expression : *dans vos prières pour moi*, n'impliquerait-elle pas une chose que Paul n'a pas le droit de supposer : c'est qu'ils font habituellement des prières pour lui ? Ces deux régimes dépendent donc plutôt du verbe *combattre*. *Combattre auprès de*

<sup>a</sup>B omet ἀδελφοί (*frères*).

<sup>b</sup>B D F G lisent δωροφορία (*offrande*) au lieu de διακονία (*assistance*).

<sup>c</sup>B D F G lisent εν au lieu de εις.

<sup>d</sup>T. R. avec D E F G L P lit ελθω ; avec και devant συναναπαυσωμαι ; N A C lisent ελθων et retranchent le και.

<sup>e</sup>T. R. avec A G L P Mnn. Syr. lit θεου ; N : Ιησου Χριστου ; B : κυριου Ιησου ; D E F G It. : Χριστου Ιησου.

<sup>f</sup>B omet les mots : και συναναπαυσωμαι υμιν (*et que je me repose avec vous*).

*Dieu*, dont le bras peut seul couvrir l'apôtre dans ce voyage d'un impénétrable bouclier ; et *par vos prières*, puisqu'elles sont le moyen efficace pour faire mouvoir en sa faveur ce bras tout-puissant. — Le régime *avec moi* rappelle aux Romains combien il lutte lui-même dans le même but.

Verset 31. Les ennemis à écarter sont avant tout les Juifs incrédules ; c'est à eux que se rapporte le premier *afin que*. Le second fait entendre qu'il y a d'autres adversaires qui font partie de l'Eglise elle-même ; ce sont « ces myriades de Juifs qui ont cru, » [Act.21.20-21](#), et que l'on a remplis de préjugés contre la personne et l'œuvre de Paul. Il faut que ces cœurs aussi soient préparés par Dieu lui-même à bien recevoir l'offrande qui va leur être apportée. La leçon  $\delta\omega\rho\omicron\phi\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$  (*offrande d'un présent*), dans le *Vatic.* et les gréco-lat., au lieu de  $(\delta\iota\alpha\chi\omicron\nu\acute{\iota}\alpha, (service))$ , a beaucoup de vraisemblance, vu la rareté de l'expression. — L'espèce d'anxiété qui respire dans tout ce passage est en parfait accord avec les pressentiments pénibles qu'éprouvaient toutes les églises au sujet de ce voyage à Jérusalem et qui se firent jour bientôt après par la bouche des prophètes partout où Paul s'arrêta ([Act.20.22-23](#) ; [21.4](#) et suiv. ; [Act.21.11](#) et suiv.).

Verset 32. Si on lit avec  $\aleph$  A C : « *afin que venant* ( $\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$ )... *je me repose* ( $\sigma\upsilon\nu\nu\alpha\nu\alpha\pi\acute{\alpha}\sigma\omega\mu\alpha\iota$ ), » les deux régimes : *avec joie* et *par la volonté de Dieu*, pourraient porter sur ce verbe principal : « que je me repose. » Mais il me paraît que ce rapport est peu naturel, car l'idée de *joie* est déjà renfermée dans celle de *se reposer*, et celle de la *volonté de Dieu* détermine plus naturellement le fait de l'*arrivée* que celui du repos. Il est donc préférable de faire porter ces deux régimes sur l'idée de *venir*. Des deux leçons  $\epsilon\lambda\theta\acute{\omega}\nu$  ou  $\epsilon\lambda\theta\omega$ . . .  $\kappa\alpha\iota$ , la seconde est plus conforme à la simplicité du style de l'apôtre ; la première, plus élégante, paraît être une correction alexandrine (voir *Weiss*). — On croit voir l'apôtre, après avoir terminé heureusement sa mission en Palestine, s'embarquer plein de joie, puis, conduit par la volonté de Dieu, arriver à Rome pour y reposer au milieu de ses frères son cœur fatigué, dans la jouissance du salut commun, et reprendre de nou-

velles forces pour une nouvelle œuvre. — La leçon : « par la volonté *de Dieu*, » est au premier coup d'œil préférable à toutes les autres (voir note critique). Car Paul remonte ordinairement jusqu'à Dieu quand il s'agit des dispensations providentielles. D'autre part, comme *Weiss* le fait remarquer, ce serait précisément cette circonstance qui pourrait avoir fait modifier le texte. — Les derniers mots du verset, retranchés par B, sont-ils une glose ? On peut hésiter.

**15.33 Que le Dieu de paix<sup>a</sup> soit avec vous tous ! Amen<sup>b</sup>.**

Le cœur de l'apôtre semble pressé, à mesure qu'il approche de la fin, de transformer en vœu ou prière chaque sujet particulier dont il s'occupe. Le vœu spécial renfermé dans ce verset lui est inspiré par le sentiment des hostilités et des dangers au-devant desquels il marche lui-même et par le besoin de se trouver bientôt en pleine paix au milieu de ses lecteurs. — L'authenticité du mot ἀμην, *amen*, est douteuse. Il se trouve sans doute dans la plupart des Mjj., mais il manque dans trois d'entre eux. Ce mot paraît bien répondre au sentiment d'inquiétude qui se fait jour dans tout ce passage.

L'authenticité des v. 30-33 est reconnue par *Lucht*. *Volkmar* n'admet que celle du v. 33 ; il croit de plus à celle des deux premiers versets du chap. 16. Nous avons vu combien sont peu solides les objections élevées par *Baur* et par ces critiques contre l'authenticité du ch. 15 en général ; nous n'avons donc pas à y revenir. Quant aux opinions émises autrefois par *Semler* et *Paulus*, d'après lesquels tout ce chapitre ne serait qu'une feuille particulière que l'apôtre aurait destinée soit aux personnes saluées dans le ch. 16, soit aux membres les plus éclairés de l'église de Rome, elles sont aujourd'hui abandonnées. L'apôtre n'était pas ami des aristocraties religieuses, nous l'avons vu au ch. 12 ; et il n'aurait rien fait qui pût favoriser une pa-

<sup>a</sup>D E F G It. Syr<sup>sch</sup> lisent ητω (*soit*) après ειρηνης (*paix*).

<sup>b</sup>A F G omettent le mot αμην.

reille tendance. D'ailleurs, qu'y a-t-il dans ce chapitre qui ne pût être lu avec avantage par l'église entière ? Nous avons prouvé la cohésion étroite de la première partie du chapitre avec le sujet traité au ch. 14, ainsi que celle de la seconde partie avec l'ensemble de la lettre, et plus particulièrement avec le préambule 1.1-15. Le style et les idées sont de tous points conformes à ce qu'on doit attendre d'un produit de la plume de Paul. Comme le dit *Hilgenfeld* : « Il est impossible de retrancher ainsi sans façon les ch. 15 et 16 ; l'épître aux Romains ne peut avoir fini avec 14.23, à moins de rester sans conclusion. » *Reuss* s'exprime dans le même sens, et nous aimons à citer de lui, en terminant ce sujet, les lignes suivantes : « Les enseignements compris dans la première moitié du texte (ch. 15) sont absolument conformes à ceux du chapitre précédent et des passages parallèles d'autres épîtres, et l'exposé des projets de l'apôtre est l'expression la plus naturelle de son esprit et de ses antécédents, ainsi que le reflet de la situation du moment. On n'entrevoit pas le moins du monde le but d'une composition postiche, ni surtout la possibilité que l'épître se soit terminée avec le ch. 14. »

## **MORCEAU 31 : RECOMMANDATION ;**

### **SALUTATIONS.**

#### **(16.1-16)**

C'est l'usage de l'apôtre de traiter, en terminant ses lettres, un certain nombre de sujets particuliers, de nature plus ou moins personnelle, tels que salutations, commissions ou avertissements spéciaux ; comp. 1Cor.16.1-22 (particulièrement v. 22) ; 2Cor.13.11-13 ; Col.4.7-18 ; Philip.4.10-23 ; 1Thess.5.25-28. Il en agit ainsi dans notre épître.

La recommandation de Phœbé : v. 1-2.

**16.1 Or<sup>a</sup>, je vous recommande Phœbé, notre sœur, qui est<sup>b</sup> diaconesse de l'église de Kenchrées, 2 afin que vous la receviez dans le Seigneur d'une manière digne des saints, et que vous lui prêtiez appui dans toute affaire pour laquelle elle pourrait avoir besoin de vous ; car aussi elle a été l'aide de plusieurs et de moi-même<sup>c</sup>.**

Ici commencerait selon plusieurs un billet particulier destiné à rappeler aux porteurs (*Semler*) ou à la porteuse (*Eichhorn*) de cette épître les personnages marquants à saluer dans les églises qui devaient être visitées au passage. Plusieurs modernes, *D. Schulz, Reuss, Ewald, Laurent, Renan, Weiss*, etc., croient même pouvoir, soit en raison du point de départ (Kenchrées), soit d'après certains noms dans les salutations qui suivront, désigner positivement l'église d'Ephèse comme celle que Paul avait en vue en rédigeant ce billet. Nous examinerons au fur et à mesure les raisons alléguées en faveur de cette supposition. Nous remarquons seulement ici que plusieurs de ceux qui rejettent hors de l'épître aux Romains les salutations v. 3-16, envisagent cependant les v. 1 et 2 comme ayant appartenu à cette lettre (*Scholten, Volkmar, H. Schultz*). Nous notons d'ailleurs, quant au reste de ce chapitre, l'observation suivante de *Schultz* : « Aussi longtemps que la destination à l'église de Rome de toutes les parties du ch. 16 peut se soutenir, cette manière de voir doit être préférée à toute autre. » Et, en effet, il sera toujours difficile de comprendre comment une feuille de salutations destinée à l'église d'Ephèse ou à toute autre serait venue s'égarer dans l'exemplaire d'une épître adressée à l'église de Rome et déposée dans les archives de cette église (voir les remarques à la fin de ce chapitre).

On a généralement admis que Phœbé était la porteuse de notre épître, et avec raison sans doute. Car autrement comment expliquer cette recom-

---

<sup>a</sup>D F G omettent le  $\delta\epsilon$

<sup>b</sup>B C lisent *και* (*aussi*) devant  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\nu\omicron\nu$ .

<sup>c</sup>D E F G : *και εμου και αλλων* (*et de moi et d'autres*) au lieu de *πολλων . . . και εμου αυτου* (*de plusieurs et de moi-même*).

mandation personnelle si spéciale ? Comp. Col.4.7; Eph.6.21. Paul fait ressortir deux titres qui la signalent à l'intérêt des chrétiens de Rome : *une sœur* et *une servante du Seigneur*, revêtue par conséquent d'un office ecclésiastique. On a nié qu'à une époque aussi reculée la charge de diaconesse pût exister déjà. Mais pourquoi, s'il y avait des *diacres* (12.7; Act.6.1 et suiv. ; Phil.1.1), n'aurait-il pas existé aussi dès les temps primitifs un office semblable du côté des femmes, membres de l'Église ? Il nous paraît impossible que *les veuves*, dont il est parlé 1Tim.5.3 et suiv., ne fussent pas des personnes revêtues d'une charge ecclésiastique. Les ministères de bienfaisance, de nature privée, mentionnés dans notre épître (12.8), devaient être remplis en bonne partie par des *sœurs*. Pourquoi une femme riche et dévouée, qui s'était acquittée un certain temps de pareilles œuvres, n'aurait-elle pas porté, même sans consécration ecclésiastique, le titre de diaconesse ? Si notre passage avait une origine postérieure au I<sup>er</sup> siècle, on aurait certainement introduit ici, au lieu du mot *διάκονος* (*diacre*), qui est le terme de forme masculine primitivement appliqué aux deux sexes, le titre féminin de *διακόνησσα* (*diaconesse*) déjà en usage au II<sup>me</sup> siècle ; comp. la lettre où Pline raconte qu'il a dû soumettre à la torture deux de ces *servantes* qui sont appelées *ministræ* (évidemment traduction de *διακόνησσαι*). Il y avait tant de services à rendre aux pauvres aux orphelins, aux étrangers, aux malades, dont les femmes seules pouvaient s'acquitter ! Comme l'observe *Schaff*, la séparation entre les sexes, si profonde en Orient, devait contribuer aussi à rendre un diaconat féminin tout à fait indispensable. — Le participe *οὔσαν*, *qui est*, indique expressément que Phœbé est encore, au moment où écrit Paul, revêtue de cet office. Le *καί*, *aussi*, que lisent après ce participe le *Vatic.* et le *C. d'Ephrem*, pourrait bien être authentique. — Kenchrées était le port de Corinthe du côté de l'Orient, sur la mer Egée ; et l'on a inféré de là que Phœbé se rendait plutôt à Ephèse qu'à Rome. La preuve est peu convaincante. « Il ne s'agit pas, dit *Schultz* lui-même, d'une Corinthienne qui passe par Kenchrées, mais au contraire d'une femme de Kenchrées qui passe par Corinthe et qui, par conséquent, se dirige vers l'Occident. » Bonne réponse,

en tant qu'argument *ad hominem*. Mais, dans une supposition comme dans l'autre, quelle puérité que la critique ainsi pratiquée !

Verset 2. *Dans le Seigneur* : dans le sentiment profond de la communion avec lui qui lie en un seul corps tous les membres de l'Église. — L'expression : *d'une manière digne des saints*, peut signifier : comme des saints doivent recevoir (*Oltram., Philip., Weiss*, la plupart), ou comme des saints doivent être reçus (*Chrys., Grot.*, etc.). N'est-ce pas ici l'un de ces cas où il est permis de ne pas choisir ? — Il y a corrélation entre les deux termes *παριστάναί*, se tenir à côté pour soutenir, et *προστάτις*, celle qui se tient devant comme protectrice, patronne. Il résulte de là que Phœbé avait rendu des soins à Paul lui-même, peut-être pendant son séjour à Kenchrées mentionné [Act.18.18](#) et à l'occasion d'une maladie. M. *Renan* nous apprend que « cette pauvre femme partit pour un rude voyage d'hiver à travers l'Archipel, sans autre ressource que la recommandation de Paul. » Puis il ajoute : « Il est plus naturel que Paul ait recommandé Phœbé aux Ephésiens qu'il connaissait, qu'aux Romains qu'il ne connaissait pas. » Comme si les titres de Phœbé, rappelés v. 1 et 2, ne suffisaient pas pour intéresser à elle une église quelconque ! Il est également difficile de comprendre comment M. *Farrar* peut trouver une preuve de l'adresse de cette recommandation à Ephèse plutôt qu'à Rome, dans le fait que Rome est trois fois plus éloignée de Corinthe qu'Ephèse, ou dans celui que l'apôtre n'était pas le fondateur de l'église de Rome.

Salutations de la part de Paul et des églises : v. 8-16.

A la recommandation de Phœbé, l'apôtre joint une liste de *salutations* que l'on pourrait bien appeler encore des recommandations ; car l'impératif *ἀσπάσασθε*, *saluez*, quinze fois répété, s'adresse à l'église entière, qui est ainsi chargée de transmettre elle-même cette marque d'affection à ceux qui en sont les objets. Comment, s'accomplissait cette commission ? Probablement, au moment, où la lettre était lue dans l'assemblée plénière de l'église, le président exprimait d'une manière quelconque au

personnage désigné la marque de distinction que lui avait ainsi accordée l'apôtre. — Un grand nombre de critiques (*D. Schulz, Reuss, Sabatier, Laurent, Weiss, etc.*) prétendent que cette liste de salutations ne peut avoir été écrite par Paul en vue de l'église de Rome qu'il n'avait pas encore visitée; comment aurait-il pu y connaître autant de personnes? Il s'agirait donc d'amis de l'apôtre, membres d'une église qu'il avait fondée lui-même; selon toute apparence, de celle d'Ephèse. Le hasard a voulu que cette liste fut jointe plus tard à l'épître aux Romains. (Voir surtout *Reuss, Epîtres Pauliniennes*, p. 19-20). *Baur, Lucht, etc.*, vont plus loin encore; ils pensent que cette liste a été composée plus tard par un faussaire qui a trouvé bon de mettre sous la plume de Paul les noms de plusieurs personnes notables de l'église de Rome, afin de produire une impression avantageuse sur cette église, toujours peu favorablement disposée envers l'apôtre. Procédé bien invraisemblable, observe *H. Schultz*. « Et comment, demande avec raison le même écrivain, le faussaire aurait-il dans ce cas oublié Clément, » qui aurait certes dû : figurer en tête ? Etudions, du reste, la liste elle-même.

**16.3 Saluez Prisca<sup>a</sup> et Aquilas, mes compagnons d'œuvre en Christ-Jésus, 4 eux qui ont exposé leur tête pour ma vie, — auxquels je ne rends pas grâces moi seul, mais aussi toutes les églises des Gentils, —**

Aquilas et sa femme Prisca (ou Priscille) étaient des Juifs originaires du Pont, en Asie-Mineure. Ils étaient établis à Rome comme fabricants de tentes, lorsque l'édit de Claude, qui expulsait les Israélites de la capitale, les obligea d'émigrer. Ils se trouvaient depuis peu de temps à Corinthe, lorsque Paul y arriva pour la première fois en l'an 53. Leur métier commun les rapprocha, et Paul les amena bientôt à la connaissance de Christ (*Act.18.2*). Car il est absolument arbitraire de les représenter comme déjà chrétiens à leur départ de Rome. Cette opinion ne provient que de la tendance à faire dériver de la synagogue juive la propagation de l'Evan-

<sup>a</sup>T. R. lit Πρισκιλλων avec plusieurs Mnn. Syr.



gile à Rome. Mais elle est exclue par l'expression des Actes τινὰ Ἰουδαῖον, *un certain Juif*. Luc aurait ajouté l'épithète μαθητήν, *disciple*; comp. Act.16.1. Lorsque, deux ans plus tard, l'apôtre quitta Corinthe avec l'intention d'aller fonder une mission à Ephèse, Aquilas et sa femme s'établirent dans cette dernière ville, tandis que Paul s'en allait encore auparavant visiter Jérusalem et Antioche. Leur intention était certainement de lui préparer les voies dans la capitale de la province d'Asie, puis d'y soutenir son ministère, comme ils l'avaient fait à Corinthe; comp. Act.18.18 21. — C'est cette salutation qui a surtout donné lieu à la supposition que toute notre liste était adressée à Ephèse. Mais ces deux époux, qui s'étaient transportés du Pont à Rome, puis de Rome à Corinthe, et en dernier lieu de Corinthe à Ephèse, ne pouvaient-ils pas être retournés à Rome, leur ancien domicile, après que l'édit impérial était tombé en désuétude? Cela est d'autant plus admissible que le but de ce retour se comprend facilement. Nous savons par Act.19.21 qu'à Ephèse même Paul avait déjà formé le projet de se rendre à Rome dès qu'il aurait achevé son œuvre en Asie et en Grèce. Aquilas et Priscille, qui lui avaient été si utiles à Corinthe, qui s'étaient même rendus à Ephèse avec lui en vue de sa prochaine mission, pouvaient faire une seconde fois pour lui, en se rendant d'Ephèse à Rome, ce qu'ils avaient fait en quittant Corinthe pour Ephèse. Weiss appelle cette combinaison une supposition en l'air; mais elle se présente tout naturellement et on ne peut rien avancer qui la contredise. (Voir *Oltram.*, I, p. 30 et 31.) Le passage Jacq.4.13 et suiv. montre avec quelle facilité les riches négociants Juifs transportaient leur industrie ou leur commerce d'une grande ville dans une autre: «Aujourd'hui ou demain nous irons dans cette ville-là et nous y ferons du commerce, et nous nous enrichirons.» On objecte le peu de temps qui s'était écoulé depuis la fin du séjour de Paul à Ephèse: dix mois seulement, dit-on, du printemps de l'an 57, où il écrit d'Ephèse la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens (1Cor.16.8) et où il salue de la part d'Aquilas et Priscille (1Cor.16.19), jusqu'au commencement de 58, où il doit avoir écrit de Corinthe l'épître aux Romains. Mais nous croyons qu'on se trompe en ne mettant

que dix mois d'intervalle entre la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens et l'épître aux Romains. Une étude approfondie de la 2<sup>e</sup> aux Corinthiens, aussi bien que des Actes, conduit à un tout autre résultat. Depuis le printemps de l'an 57, où Paul partit d'Ephèse, jusqu'à l'hiver où il fit à Corinthe le séjour durant lequel il rédigea notre épître, il s'est écoulé, pensons-nous, presque deux années, de Pâques 57 à février 59. Un pareil intervalle suffit pleinement pour expliquer le nouveau déplacement d'Aquila et Priscille et leur retour à Rome. Que, bien des années plus tard, vers l'an 66, ils se soient de nouveau rendus à Ephèse, où Paul leur envoie une salutation, [2Tim.4.19](#), il n'y a là rien d'étonnant. La persécution de Néron, en 64, pouvait avoir été pour eux l'occasion de quitter Rome. — La forme *Prisca* est certainement authentique dans l'épître aux Romains ; le diminutif *Priscilla*, qui se lit dans le T. R., ne se trouve que dans quelques Mnn. Dans les Actes ([Act.18.2,18,26](#) et [1Cor.16.19](#)), cette dernière forme se trouve dans tous les documents. Dans [2Tim.4.19](#), les deux leçons existent, mais la majorité est en faveur de *Prisca*, comme dans les Romains. Il y a aussi variation dans la position réciproque des deux noms. La femme est placée ici la première, comme [Act.18.18](#) et [2Tim.4.19](#). Probablement elle était supérieure à son mari, soit en capacité, soit en activité chrétienne.

Verset 4. Le pronom qualificatif ὅτινες signifie : *comme des gens qui...* L'expression : *mettre le cou sous (la hache)*, est sans doute figurée ; mais elle implique en tout cas l'acte d'exposer sa vie. Nous ignorons où et quand ce fait avait eu lieu. Était-ce à Corinthe, à l'occasion de la scène décrite [Act.18.12](#) et suiv. ? Mais il n'y avait pas eu alors danger de mort. C'est donc plutôt à Ephèse, dans l'une des deux circonstances auxquelles font allusion les passages [1Cor.15.32](#) et [2Cor.1.8](#). L'apôtre rappelle aux Romains que ce service, que lui avaient rendu ces deux époux, était pour eux un titre à la reconnaissance de toutes les églises de la gentilité. Ce passage prouve deux choses : 1<sup>o</sup> que ces paroles destinées à recommander Aquila et Priscille n'étaient pas adressées à l'église d'Ephèse, où le fait rappelé s'était probablement

passé ; car Paul veut sans doute apprendre quelque chose à ses lecteurs ; 2<sup>o</sup> que l'église à laquelle il les adressait appartenait elle-même à ces églises de la gentilité dont ces deux personnes avaient mérité la reconnaissance ; nouvelle preuve de l'origine païenne des chrétiens de Rome.

**16.5 et l'église qui se rassemble dans leur maison. Saluez Epénète, mon bien-aimé, qui a été les prémices de l'Asie<sup>a</sup> pour Christ<sup>b</sup>.**

Verset 5<sup>b</sup>. L'expression : *l'église qui est dans leur maison*, peut avoir trois sens. Ou bien elle désigne leur famille avec les domestiques et les ouvriers habitant et travaillant chez eux ; ou bien elle s'applique à la *portion* de l'église de Rome qui avait son lieu ordinaire de réunion dans leur demeure ; ou bien enfin ces mots se rapportent à l'église tout entière de la capitale qui tenait chez eux ses assemblées plénières ; comp. 1Cor.14.23. Ce dernier sens est incompatible avec la préposition *κατά*, dont le sens naturel est, quoi qu'en dise *Oltramare*, distributif et suppose d'autres lieux de culte (v. 14 et 15). Le premier est invraisemblable, parce que Paul n'aurait pas employé le terme *ἐκκλησία*, *église*, d'une réunion purement privée. Le second est donc le seul possible ; comp. 1Cor.16.19. Dans des cités immenses comme Ephèse, Corinthe, Rome, les réunions plénières des croyants n'étaient pas fréquentes (1Cor.15.23) ; dans l'intervalle on tenait des réunions de groupes, comme nous dirions aujourd'hui, dans les différents quartiers. *H. Schultz* a cru pouvoir conclure de ces derniers mots qu'Aquila devait être revêtu de la charge d'ancien dans l'église d'Ephèse où il vivait, que par conséquent il ne pouvait pas changer si facilement de domicile. Il faut être bien à bout de bonnes raisons pour en découvrir de semblables. — Ce qui est certain, c'est que ces deux personnes sont saluées ici, non seulement comme amis particuliers de saint Paul, mais en raison du rôle considérable qu'elles ont joué dans l'œuvre de son apostolat. Le passage Act.18.24-28 offre un exemple de leur activité et de l'influence puissante exercée par eux, et il est bien

<sup>a</sup>T. R. lit avec L P Syr. *Ἀχαιῶν* ; (*d'Achaïe*) au lieu de *Ἀσίας* (*d'Asie*).

<sup>b</sup>D E F G lisent *ἐν Χριστῷ* (*en Christ*) au lieu de *εἰς Χριστόν* (*pour Christ*).

probable que ce qu'ils avaient, été à Ephèse, ils l'avaient été aussi à Rome, depuis le jour où ils y étaient rentrés. C'étaient des évangélistes de premier ordre. Voilà ce qui les recommande à l'attention respectueuse de l'église et leur assigne le premier rang dans cette liste de salutations apostoliques. Cette circonstance jette une lumière sur le caractère de la liste tout entière.

Verset 5<sup>b</sup>. Epénète est pour nous un personnage inconnu. D'après la leçon reçue, il serait le premier converti de l'*Achaïe*, par conséquent originaire de Corinthe, ce qui s'accorderait difficilement avec 1Cor.16.15. Il est probable que cette leçon provient de ce que les copistes ont cru que Paul entendait parler de la contrée d'où il écrivait. La vraie leçon est certainement *de l'Asie*. Meyer conclut de ce qu'Epénète avait été le premier converti dans cette province, qu'il devait être juif, parce que Paul prêchait avant tout dans la synagogue : il oublie qu'Aquila et Priscille avaient précédé Paul à Ephèse, et comme ils avaient là converti Apollos avant l'arrivée de Paul (Act.18.24), ils avaient pu convertir aussi Epénète à la même époque, quelle que fût sa religion. Le nom grec d'Epénète fait plutôt penser à un païen ; il était donc *les prémices* du monde des Gentils en Asie-Mineure. Les critiques (Weiss, Farrar, etc.) trouvent ici la preuve positive de la destination de cette liste de noms à l'église d'Ephèse. Mais si Epénète était un fruit du travail d'Aquila et de Priscille antérieur à celui de Paul, il pouvait tout naturellement avoir accompagné ces deux époux d'Ephèse à Rome, pour s'associer à leur œuvre dans cette grande ville. On comprend ainsi la relation étroite que l'apôtre établit entre ces trois personnes, aussi bien que le titre si honorable pour Epénète qu'il lui donne devant toute l'église. —Le régime εἰς Χριστόν, *pour Christ* (qui est la vraie leçon), fait de Christ celui auquel les prémices sont offertes.

### 16.6 **Saluez Marie<sup>a</sup>, qui a beaucoup travaillé pour nous<sup>b</sup>.**

Nous ne savons rien de cette *Marie* saluée au v. 6 ; son nom indique

---

<sup>a</sup>A B C D : Μαριαν au lieu de Μαριαμ.

<sup>b</sup>T. R. lit avec L Mnn. εις ημας (*pour nous*) ; tous les autres : εις υμας (*pour vous*).

une origine juive, même si on lit *Μαρίαν* avec quelques Mjj. — Si on lit avec presque tous les Mjj. *εἰς ὑμᾶς*, pour vous, Marie serait une personne qui se serait rendue particulièrement utile dans l'église de Rome, peut-être par son dévouement dans quelque épidémie qui aurait sévi dans cette ville. Mais il est peu probable que Paul rappelle à l'église une chose qu'elle devait savoir beaucoup mieux que lui ; et toutes les personnes saluées ici le sont en vertu d'une relation quelconque qu'elles avaient eue avec lui-même. C'est ce qui nous fait préférer la leçon *εἰς ἡμᾶς*, pour nous, malgré la faiblesse des autorités qui l'appuient. Comme Aquilas, Priscille et Epénète, Marie, après s'être associée activement au travail de Paul en Orient, était maintenant venue à Rome, de même que tant d'autres qui suivent. Il n'y a aucune raison d'admettre avec *Hofmann* que tous les personnages ici mentionnés, jusqu'au v. 13, faisaient partie de la congrégation qui se réunissait chez Aquilas.

**16.7 Saluez Andronique et Junias, mes compatriotes et mes compagnons de captivité, eux qui sont au premier rang entre les apôtres et qui aussi ont été en Christ avant moi<sup>a</sup>. 8 Saluez Ampliatus<sup>b</sup>, mon bien-aimé dans le Seigneur.**

On pourrait prendre le nom *Junian* pour l'accusatif d'un nom de femme, *Junia*, qui désignerait la sœur ou la femme d'Andronique. Mais la fin du verset fait plutôt penser à un *homme* du nom de *Junias* (abréviation de *Junianus*). — L'expression *συγγενεῖς* peut signifier soit *mes parents*, soit *mes compatriotes* (9.3). Le premier sens paraît en soi plus naturel ; mais aux v. 11 et 21 ce terme est appliqué à d'autres personnes, dont deux (Jason et Sosipater) doivent être Macédoniens (*Act.17.5; 20.4*). Le sens plus large de *compatriotes* devient par là le plus probable. *Schultz* trouve dans cette épithète la preuve que Paul a écrit ces lignes à une église d'origine païenne (« *mes* et non *nos* compatriotes »). Mais comp. 11.14 ; c'est toujours le rap-

<sup>a</sup>DEFG It. lisent τοῖς προ ἐμοῦ, au lieu de οἱ καὶ προ ἐμοῦ γεγονάσι.

<sup>b</sup>DELP Syr. : Ἀμπλιαν, au lieu d'Ἀμπλιατον.

port à Paul personnellement qui domine dans ces salutations. — On se demande quand ces deux chrétiens d'origine juive ont pu être emprisonnés avec saint Paul ? Ni les Actes, ni les épîtres antérieures à celle-ci ne fournissent une réponse à cette question. Mais les tableaux [2Cor.6.4](#) et suiv. et [11.23](#) et suiv. font allusion à tant de circonstances inconnues de la vie de l'apôtre, que cette ignorance ne doit pas nous étonner. Au ch. 15 de son épître aux Corinthiens, Clément de Rome énumère sept captivités de l'apôtre, et nous n'en connaissons que quatre (à Philippes, Jérusalem, Césarée, Rome). Peut-être l'événement en question remonte-t-il à une époque antérieure à ses voyages missionnaires (comp. la fin du verset.). — La plupart des interprètes s'accordent aujourd'hui à expliquer les mots suivants dans ce sens : « *bien connus* des apôtres » (des Douze). Mais ce serait là un étrange titre d'honneur : les apôtres les connaissent ! Et le ἐν, *dans*, peut-il bien avoir un pareil sens : illustres *chez*, c'est-à-dire *dans l'opinion* des apôtres ! Meyer cite l'expression d'Euripide ἐπίσημος ἐν βροτοῖς, illustre aux yeux des mortels. Mais pourquoi ne pas traduire dans ce passage : illustre *entre* ou *parmi* les mortels ? A plus forte raison ici : distingues parmi ces nombreux évangelistes, qui par leurs travaux missionnaires dans les contrées de l'Orient ont mérité le nom d'*apôtres*. Ce titre, en effet, pouvait dans certains cas avoir un sens plus large que celui qu'il a dans nos évangiles ; ainsi [Act.14.4,14](#), il est appliqué à Barnabas ; de même, quoique indirectement, [1Cor.9.5](#). C'est ainsi qu'on appelle le missionnaire Brainerd l'apôtre des Indiens, tel autre celui de la Chine ou des Indous. — Un dernier titre d'honneur : ces deux hommes ont devancé Paul lui-même dans la foi et lui ont tracé la voie. Ils appartenaient ainsi à cette église primitive de Jérusalem dont les membres, à mesure que les années s'écoulaient, prenaient aux yeux des églises un caractère de plus en plus vénérable. La leçon gréco-latine est une altération évidente du texte.

Verset 8. Paul, n'ayant aucun mérite spécial à mentionner à l'égard d'Ampliatus, se contente de le désigner au respect de l'église par l'expres-

sion de son affection pour lui ; et cela suffit, car c'est une affection *dans le Seigneur* qu'Ampliatius s'est acquise par son dévouement au Maître qu'il sert en commun avec l'apôtre, :

**16.9 Saluez Urbanus, notre compagnon d'oeuvre en Christ, et Stachys, mon bien-aimé. 10 Saluez Apelles, [le frère] éprouvé en Christ. Saluez ceux d'entre les gens d'Aristobule.**

Urbanus, nom latin signifiant *citadin* ; Stachys, nom grec signifiant *épi*. En parlant du premier comme de son collaborateur, Paul dit : *notre* (comp. *le pour nous*, v. 6), parce qu'il s'agit de l'*œuvre* apostolique en général et de tous les ouvriers qui s'y sont employés avec lui ; en parlant de son amitié personnelle, il dit : *mon*.

Verset 10. *Apelles* : nom d'affranchi fréquent à Rome, surtout chez les Juifs. On connaît le *Credat judæus Apella*, d'Horace. — Δόκιμος : le chrétien qui a fait ses preuves, qui s'est montré ferme dans sa marche. — Les derniers mots pourraient signifier : ceux d'entre les *enfants* d'Aristobule ; mais le sens plus naturel est : ceux d'entre ses *serviteurs* ; naturellement : qui ont cru. C'était quelque grande maison juive sans doute, que Paul avait connue en Orient et dans laquelle l'Évangile avait trouvé accès, probablement par son moyen.

**16.11 Saluez Hérodion, mon compatriote. Saluez ceux d'entre les gens de Narcisse qui sont dans le Seigneur. 12 Saluez Tryphène et Tryphose, qui travaillent dans le Seigneur. Saluez Perside, la bien-aimée, qui a beaucoup travaillé dans le Seigneur.**

Ici encore συγγενής peut signifier soit *compatriote*, soit *parent* (voir v. 7). Les écrivains romains, Suétone, Pline, Tacite, parlent d'un affranchi de Claude, du nom de Narcisse. S'agit-il ici de la maison de ce favori impérial ? Lui-même avait été exécuté quatre ans avant la composition de notre épître ; cependant sa maison pouvait exister encore à Rome. Mais on ne comprendrait pas dans ce cas quelle relation personnelle motiverait cette

salutation spéciale.

Verset 12. Paul parle ici de trois femmes, dont les deux premières travaillaient dans ce moment, et dont la troisième s'était distinguée précédemment au service du Seigneur, de même que Marie (v. 6). Les deux premières étaient probablement deux sœurs ; leurs noms presque identiques viennent du verbe τρυφᾶν, vivre voluptueusement. Paul veut peut-être faire contraster ces noms avec l'épithète de κοπιώσας, *qui travaillent laborieusement*. — *Perside*, une Persane. On désignait souvent les étrangers par le nom de leur patrie (Lydie, une Lydienne). *Meyer* fait observer la délicatesse avec laquelle Paul omet ici le pronom μου (*ma*), avec ἀγαπητῶν (comp. v. 8 et 9). — Probablement c'était une femme âgée ; Paul dit : *a travaillé*.

**16.13 Saluez Rufus, l'élú dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne.**

Le terme d'*élú* ne peut être pris ici dans le sens dans lequel il s'applique à tous les chrétiens ; il doit désigner quelque chose de spécial. *Hofmann*, partant de ce qui suit, entend : « Celui que j'ai spécialement choisi comme mon frère dans le Seigneur. » Mais dans ce sens le pronom μου (*mon*) ne pourrait, manquer. Comme ce que l'on choisit, est ordinairement ce qu'il y a de meilleur, le mol ἐκλεκτός a pris le sens de *distingué*, d'*excellent*. C'est certainement ce que signifie ici cette épithète, comme [2Jean.1,13](#). Les mots suivants : *sa mère, qui est aussi la mienne*, prouvent que Paul était uni à cette famille par les liens les plus étroits, qu'il avait même vécu dans son sein. Marc, écrivant son évangile à Rome, signale Simon de Cyrène, l'homme qui porta la croix de Jésus, comme « le père d'Alexandre et de *Rufus* » ([Marc.15.21](#)). L'on est tout naturellement conduit, à admettre que notre Rufus était précisément le fils de ce Simon, dont la famille s'était transportée à Rome, et que Rufus occupait une place distinguée dans l'église. On peut admettre que la relation de Paul avec cette famille datait du temps où il étudiait à Jérusalem, durant les années de sa jeunesse, et qu'il avait vécu



au sein de cette famille et y avait joui des soins maternels de la femme de Simon. S'il en est ainsi, nous trouvons dans le passage de Marc un indice positif de la destination de cette liste de noms à l'église de Rome.

**16.14 Saluez Asyncrite, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas, et les frères qui sont avec eux. 15 Saluez Philologue et Julie<sup>a</sup>, Nérée et sa sœur, et Olympas et tous les saints qui sont avec eux.**

Les personnages dont les noms suivent, ne sont désignés par aucune épithète honorifique ; mais il était déjà assez glorieux d'être signalé, ne fût-ce que par son nom, à l'attention respectueuse de toute l'église de Rome. — Les derniers mots de chacun des v. 14 et 15 : *et les frères qui sont avec eux*, prouvent que les personnages qui viennent d'être nommés le sont, non pas seulement comme croyants, mais comme directeurs de toute une assemblée qui a coutume de se réunir autour d'eux. Ils demeureraient sans doute dans des quartiers différents et formaient, à côté du groupe qui se rassemblait chez Aquilas, deux réunions distinctes. — Hermas a été envisagé par Origène comme l'auteur de l'ouvrage fameux dans l'Eglise primitive, intitulé le *Pasteur* d'Hermas. Mais il paraît établi par le fragment de Muratori que cet écrit ne date que de la seconde moitié du deuxième siècle et qu'Hermas est un tout autre personnage que celui que l'apôtre salue ici.

Verset 15. *Julie* (car c'est là la vraie leçon) est vraisemblablement la femme de Philologue. — *Olympas* (peut-être abréviation d'Olympodore) est certainement ici nom d'*homme*.

**16.16 Saluez-vous les uns les autres par un saint baiser. Toutes<sup>b</sup> les églises du Christ vous saluent<sup>c</sup>.**

L'apôtre vient de saluer en son propre nom les membres influents des différents groupes dont est formée l'église de Rome ; mais il éprouve le besoin de témoigner aussi son affection à l'église entière ; et il charge tous

---

<sup>a</sup>C F G lisent, Ἰουλιαν au lieu de Ἰουλιαν.

<sup>b</sup>T. R. avec plusieurs Mnn. seulement omet πασαι (*toutes*).

<sup>c</sup>D E F G It. omettent toute la seconde partie du v. 16 (voir à v. 21).

ses membres de se saluer *de sa part* les uns les autres. Ils doivent employer pour cela la forme usitée du *baiser fraternel*. Si nous ne savions positivement par les Pères, en particulier par Tertullien (*l'osculum pacis* dans le *De Oratione*, c. 14), — comp. [1Pier.5.14](#), — qu'il s'agit ici d'un rite extérieur, nous serions tentés d'admettre l'opinion de *Calvin* et de *Philippi*, d'après laquelle il faut donner à ce terme de *saint baiser* un sens purement spirituel : la salutation de l'amour fraternel. Mais nous apprenons par les *Constitutions apostoliques* que plus tard des règles furent établies pour ôter à cet usage tout ce qu'il pouvait avoir de choquant, de sorte qu'il faut prendre ce terme à la lettre. Nous pouvons être assurés que dans les églises apostoliques tout se faisait avec ordre et dignité. C'est ce qu'indique l'épithète ἁγίον, *saint*, qui se retrouve [1Cor.16.20](#); [2Cor.13.12](#) et [1Thess.5.26](#). Probablement le président de l'assemblée donnait le baiser à celui des frères qui siégeait le plus près de lui, et celui-ci à son voisin, tandis que la même chose se passait du côté des femmes.

Au moment où Paul écrit ces lignes et où il voit en pensée les chrétiens de Rome se saluant les uns les autres par ce signe de fraternité, cette église lui apparaît comme le point, lumineux, dans les contrées de l'Occident, vers lequel se portent les regards d'espérance et d'amour de toutes les églises qu'il a fondées en Orient. Lui-même vient de parcourir celles de Grèce et d'Asie; il y a parlé de son dessein déjà formé de se rendre à Rome ([Act.19.21](#); [20.25](#)); et toutes les églises de ces contrées l'ont chargé de leurs salutations pour leur sœur de la capitale du monde. C'est ici pour lui le moment de s'acquitter de cette commission : cette salutation est comme le baiser fraternel qu'envoient à l'église de Rome toutes les communautés dispersées du corps de Christ. Autant une manifestation aussi générale que celle-là paraît naturelle, adressée de la part de toutes les églises d'Orient à leur jeune sœur d'Occident qui se trouve placée au poste d'honneur, aussi peu elle serait motivée, si elle était adressée à l'église d'Ephèse. — Le T. R. a retranché le mot *toutes*, sans doute parce que l'on ne compre-

nait pas comment Paul pouvait saluer de la part d'autres églises que celles au milieu desquelles il se trouvait en ce moment. — Le texte gréco-latin a transporté la seconde moitié de ce verset à la fin du 21. Cette transposition a eu pour but évident de rattacher cette salutation des églises aux salutations des compagnons de Paul. Mais ces dernières avaient un caractère trop privé et trop personnel, pour que l'apôtre pût y joindre un message aussi solennel que celui de toutes les églises d'Orient à celle de Rome. Cette salutation d'église à église doit rentrer dans la lettre elle-même. Sa position normale est donc bien celle qui lui est assignée dans notre verset par les textes alexandrin et byzantin.

Nous avons constaté en étudiant ce morceau les indices qui paraissent parler en faveur de sa destination à Rome plutôt qu'à Ephèse (voir à v. 1, 2, 4, 13, 16 ; comp. encore v. 22). Nous pouvons maintenant examiner cette question d'une manière plus générale. Vingt-six personnes sont individuellement désignées, vingt-quatre par leurs noms. De ces noms on peut dire que un ou deux sont hébreux, cinq ou six latins, quinze à seize grecs ; trois communautés chrétiennes se rassemblant dans des locaux différents sont mentionnées (v. 5, 14, 15) ; outre cela, deux groupes ayant plutôt un caractère privé (v. 10 et 11). L'apôtre a voulu rendre hommage à tous les fidèles serviteurs et à toutes les dévouées servantes du Seigneur à lui connus qui, après avoir concouru à la fondation de l'église, travaillent encore à son développement dans les différentes parties de la grande ville. Il ne veut pas seulement leur témoigner son sentiment de reconnaissance et d'affection personnelles ; mais il s'exprime de telle sorte qu'il engage pour ainsi dire l'église à prendre part tout entière à ce témoignage public rendu à ceux à qui elle est redevable de son existence et de sa prospérité. Autrement pourquoi dirait-il : Saluez ! au lieu de : « Je salue. » Si tel est le sens de ce passage vraiment unique dans les lettres de saint Paul, ne s'applique-t-il pas infiniment mieux à une église qui, comme celle de Rome, n'avait pas encore vu d'apôtre dans son sein, qu'à celles d'Ephèse ou de Corinthe, où

toute l'activité fondatrice s'était comme personnifiée en un seul individu, l'apôtre lui-même ? En lisant ces nombreuses salutations, comme l'on comprend bien tout le passage du ch. 12 relatif aux dons variés et aux divers ministères, ainsi que cette expression remarquable : πάντι τῶ ὄντι ἐν ὑμῖν, *tout homme qui se trouve* [comme travaillant] *au milieu de vous* (v. 3) ! « C'est ici, dit M. Gaussen<sup>a</sup> le vivant tableau d'une église primitive ; on y voit à quelle hauteur peuvent s'élever les plus ignorés et les plus faibles d'entre ses membres. . . On y admire quels avaient été déjà, par le seul travail des voyageurs, des artisans, des marchands, des femmes, des esclaves et des affranchis qui se trouvaient dans Rome, les progrès de la parole de Dieu. » Non seulement l'apôtre connaissait le plus grand nombre de ces ouvriers, parce qu'il avait été en relation avec eux en Orient (Epénète, Marie, Andronique et Junias, Rufus et sa mère, Urbanus, Apelles, etc.), ou parce qu'il les avait convertis lui-même (Aquilas et Priscille) ; mais, comme il recevait des nouvelles de Rome, — c'est ce que prouvent les détails intimes dans lesquels il est entré au ch. 14, — il était au fait des travaux de ces nombreux ouvriers qu'il salue, sans peut-être les connaître tous personnellement. C'est probablement là le cas des dernières personnes désignées, au nom desquelles il n'ajoute aucune qualification. Farrar lui-même rappelle ce que dit Strabon (14.5), qu'il y avait à Rome beaucoup de *Tarsiens*, et le témoignage de *Friedländer*, d'après lequel Rome foisonnait d'Asiates<sup>b</sup>. L'origine grecque de la plupart de ces noms ne constitue point une objection contre la résidence à Rome de ceux qui les portent. Que nous importe que, comme le dit M. Renan d'après le Père Garucci, les noms dans les inscriptions *juives* de Rome soient en majeure partie d'origine latine ? S'il y avait lieu de s'étonner de quelque chose, cinq ou six noms latins nous surprendraient davantage à Ephèse que quinze à seize noms grecs à Rome. N'avons-nous pas surabondamment constaté que cette église s'était recrutée beaucoup plus abondamment chez les païens que chez les Juifs,

<sup>a</sup> *Théopneustie*, p. 468 et 474.

<sup>b</sup> *Sittengeschichte Roms*, I, 89.

et qu'elle avait été fondée surtout par des missionnaires venus de Syrie, d'Asie et de Grèce ? Le défunt évêque *Lightfoot* a montré (*Philippians*, p. 20) que les noms d'Amplias, Urbanus, Stachys, Apelles, Nérée, Hermès et Hermas se retrouvent tous dans les inscriptions des catacombes, ainsi que ceux de Tryphène et de Tryphose, de Patrobas, de Philologue et Julia (ces deux derniers réunis). *Reuss* et *Farrar* demandent ce que sont devenus tous ces nombreux amis de Paul à Rome, lorsque quelques années plus tard il écrit (2Tim.4.16) qu'il est seul et abandonné dans cette ville, et même plus tôt, lorsqu'il écrit aux Colossiens et aux Philippiens sans saluer de la part d'aucun d'eux. Mais savons-nous si parmi ces chrétiens il s'en trouvait qui eussent visité les églises de Colosses et de Philippes, et leur notoriété était-elle assez grande pour que Paul leur donnât une place dans les lettres adressées à ces églises ? Quant au passage de la seconde à Timothée, il faut se rappeler que la persécution de Néron, survenue en 64, avait pour un moment dispersé et comme anéanti l'église de Rome. L'argument tiré du silence est toujours peu solide ; combien plus en pareilles circonstances !

Notre conclusion est non seulement que ce morceau de salutations peut avoir été écrit à cette église, mais qu'il ne peut avoir été adressé à aucune autre plus convenablement qu'à celle-ci. Comme aujourd'hui Paris ou Rome elle-même sont en quelque sorte le rendez vous de nombreux chrétiens étrangers des deux sexes, qui viennent y fonder des œuvres d'évangélisation, ainsi la Rome païenne, aux premiers jours de l'Eglise, attirait l'attention et le zèle religieux de tous les chrétiens. Les croyants missionnaires arrivés dans cette ville immense des diverses contrées de l'Orient offraient le spectacle d'une ruche d'abeilles toute débordante d'activité au milieu de ce vaste champ à exploiter. Enfin par ce morceau nous pouvons comprendre quels étaient ces amis qui, trois années plus tard, à l'arrivée de Paul à Rome, vinrent au-devant de lui jusqu'au marché d'Appius et dont il est dit « qu'à leur vue il rendit grâces à Dieu et prit courage » (Act.28.15).

Remarquons en terminant la délicatesse et l'urbanité exquise qui inspirent à l'apôtre ces épithètes honorifiques dont il accompagne les noms des serviteurs ou des servantes de Christ qu'il mentionne<sup>a</sup>. Chacune de ces qualifications est comme l'ébauche du *nom nouveau* que ces êtres porteront dans la gloire. Ainsi comprise, cette énumération n'est plus une sèche nomenclature ; c'est une liste honorifique propre à stimuler l'activité de la chrétienté dans tous les temps.

## **MORCEAU 32 : AVERTISSEMENT ; COMMISSIONS ; CONCLUSION. (16.17-27)**

Avertissement en vue des judaïsants : v. 17 à 20.

Dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, l'apôtre, après un passage de salutations, 16.19-21, s'interrompt tout à coup pour adresser à l'église, comme sous forme de post-scriptum, un avertissement solennel (v. 22). C'est comme si la salutation même qu'il vient d'écrire avait réveillé en lui une fois encore le sentiment du danger que courent ses lecteurs. Il en est de même ici, avec cette différence qu'à Corinthe le danger était intérieur et actuel, comme le montre l'épître entière, tandis qu'à Rome il est extérieur et éloigné, quoique inévitable. Aussi le ton de l'avertissement est-il bien différent dans les deux cas : pour Corinthe une menace ; pour Rome une simple mise en garde sur le ton le plus affectueux et le plus paternel. — *Renan, Weissæcker, Schultz, Farrar, Weiss*, s'accordent à penser que ce passage ne peut avoir été adressé par Paul qu'à une église qu'il avait lui-même fondée, comme

---

<sup>a</sup>Voir sur ce sujet tout le beau passage dans l'ouvrage cité de M. Gaussen (p. 468-471).

celle d'Ephèse. Ce dernier en particulier allègue la brièveté de cet avertissement qui autrement aurait nécessairement dû être développé. Mais la lettre entière n'en était-elle pas le commentaire ? Il suffisait, à la fin de cet écrit, d'un mot pour mettre en garde les directeurs de l'église. Nous examinerons à la suite de l'exégèse les autres raisons avancées pour cette opinion.

**16.17 Or, je vous exhorte, frères, à avoir l'œil ouvert sur ceux qui causent les dissensions et les scandales, en opposition à la doctrine que vous avez apprise ; éloignez-vous d'eux. 18 Car ces gens-là ne servent pas Christ notre Seigneur, mais leur propre ventre, et par leurs bonnes paroles et leurs bénédictions<sup>a</sup> ils abusent les cœurs des simples.**

Comme l'observe *Hofmann*, l'apôtre avait réglé (ch. 14 et 15) tout ce qui se rapportait aux dissentiments intérieurs qui pouvaient exister dans l'église de Rome. Mais maintenant que l'idée de la chrétienté dans son ensemble vient de se présenter vivante à son esprit, il se rappelle les divisions qui la troublent partout ailleurs, et il pense tout naturellement qu'elles pourront se produire aussi dans cette église. Il s'agit évidemment de ces judaïsants qui de Jérusalem étaient venus troubler l'église d'Antioche, et qui de Syrie avaient suivi Paul pied à pied jusqu'en Galatie et même à Corinthe. Paul prévoit naturellement que dès qu'ils auront entendu parler de l'existence d'une église à Rome, ils ne manqueront pas d'arriver sur les lieux et de chercher à l'accaparer. Les faits ont prouvé que cette prévision était fondée. Le commencement de l'épître aux Philippiens, écrite de Rome quatre à cinq ans après la nôtre, prouve l'activité malfaisante déployée par ces partisans fanatiques de la loi dans l'église de Rome. Le parti des *faibles*, ch. 14, pouvait leur en avoir ouvert l'accès.

La description qui suit renferme des traits trop précis pour permettre d'appliquer avec *Hofmann* cet avertissement à tous les faux docteurs en général, païens ou juifs. L'article, devant les mots *dissensions* et *scandales*,

---

<sup>a</sup>D E F G It. omettent les mots και ευλογιας (et leurs bénédictions).

fait comprendre qu'il s'agit de faits connus des lecteurs. Mais il ne résulte point de là qu'ils se fussent passés dans l'église à laquelle écrivait l'apôtre, comme le prétendent ceux qui soutiennent que ce morceau ne peut être adressé à l'église de Rome. Il suffisait que ces désordres fussent des faits notoirement existants dans d'autres églises, pour que Paul put s'exprimer comme il le fait. Et comment ceux qui avaient travaillé avec lui dans les églises d'Orient et qu'il vient de saluer en si grand nombre, Aquilas et Priscille, par ex., qui avaient partagé avec lui à Ephèse toutes les angoisses de la crise de Galatie et de la longue lutte corinthienne, n'auraient-ils pas été au fait de l'ardente inimitié dont l'apôtre était l'objet de la part d'un certain nombre de judéo-chrétiens ? Le terme de *dissensions*, se rapporte aux divisions ecclésiastiques ; celui de *scandales*, aux désordres moraux qui avaient si souvent accompagné ces luttes intestines, en particulier à Corinthe ; comp. 2 Corinthiens ch. 10 à 13. — On a conclu avec beaucoup de confiance de ces mots : « en opposition à la doctrine que vous avez apprise, » que Paul lui-même avait été le fondateur de l'église à laquelle cet avertissement est adressé. Mais il eût dit plus clairement dans ce cas : « que vous avez apprise *de moi*, » comme il le fait [Philip.4.9](#). Ce passage ne dit rien de plus que [6.17](#), où Paul rend grâces « de ce que les Romains ont obéi de cœur au type de doctrine selon lequel ils ont été enseignés, » parole que personne n'envisage comme n'étant pas adressée aux Romains. Il s'agit, ici comme là, de l'évangile de Paul annoncé à Rome par les collaborateurs mêmes de l'apôtre qu'il vient de saluer. L'enseignement opposé à cet évangile est le système légal qui, d'après ce passage, comme d'après [1.8,11-12](#); [6.17](#) et toute l'épître en général, n'avait point encore pris pied à Rome. — Il suffit de cette parole, si vraiment elle a été adressée à l'église de Rome, pour renverser l'opinion de *Baur* sur la composition et la tendance de cette église. — L'expression *avoir les yeux sur* (σχοπεῖν) se rapporte à un ennemi attendu plutôt que présent ; voir dans *Passow* le sens propre : *spähen, in die Ferne sehen* ; pour l'ennemi présent Paul dit simplement βλέπετε ([1Cor.3.10](#); [Phil.3.2](#); [Col.2.8](#)). Il s'agit donc d'une église où la lutte n'existe pas encore, et les



derniers mots du verset : *détournez-vous d'eux*, doivent être appliqués au moment où ces adversaires attendus arriveront et tenteront d'accomplir leur œuvre. A ce moment-là il ne faudra pas même entrer en communication avec eux ; il faudra simplement leur tourner le dos ; et pourquoi ? Le verset suivant répond à cette question.

Verset 18. Ces gens sont des hommes à la fois sensuels et hypocrites ; c'est donc sous l'empire d'un sentiment de répulsion morale immédiat que les chrétiens de Rome devront leur tourner le dos. Ces gens-là servent leur sensualité et non pas Christ. Ce trait rappelle celui de [Philip.3.19](#), qui s'applique aux mêmes individus : « Eux qui ont leur ventre pour Dieu et qui ne s'occupent que des choses de la terre ; » comp. aussi [2Cor.11.20-21](#) : « Si quelqu'un vous assujettit, vous mange, vous pille, vous le supportez fort bien. » C'est cette conduite sensuelle et insolente que Paul caractérise [Philip.3.2](#) par ces expressions sévères : « Prenez garde aux chiens ; prenez garde aux méchants ouvriers. » Le ministère évangélique était pour ces gens un moyen de gain, et le gain le moyen de satisfaire leurs passions grossières. C'étaient les Tartufes de l'époque. Un autre trait de ressemblance les identifie plus complètement encore avec le type buriné par Molière : ils se présentent avec un bénin langage (*χρηστολογία*) et avec de paternelles bénédictions (*εὐλογίαι*), et *les simples* (*ἄκαχοι*, littéralement *les innocents*), qui ne soupçonnent point le mal, se laissent prendre à ces airs dévots et à ce ton paternel. Était-il nécessaire, comme le prétend *Schultz*, que ces hommes fussent déjà présents pour que Paul s'exprimât ainsi à leur sujet ? N'avait-il pas appris à les connaître sous ce jour-là en Galatie et à Corinthe, et ne pouvait-il pas donner à l'église de Rome leur signalement, pour qu'on les reconnût aussitôt qu'ils se présenteraient ?

**16.19 Car le bruit de votre obéissance est parvenu à tous. Je me réjouis donc à votre sujet<sup>a</sup> ; mais je veux que vous soyez prudents<sup>b</sup> à**

<sup>a</sup>T. R. avec E Mm. lit : *χαίρω οὖν το εφ' ὑμῖν* ; D F G, de même en retranchant le *το* ;  $\aleph$  A B C L P lisent : *εφ' ὑμῖν οὖν χαίρω*.

<sup>b</sup>T. R. avec  $\aleph$  A C P lit *μεν* après *σόφους* ; les autres omettent cette particule.

### **l'égard du bien et simples à l'égard du mal.**

Ce verset a été lié au précédent de différentes manières. *Thol., Philip*, y trouvent un second motif de tranquillité à ajouter à celui du v. 17. « Vous saurez leur résister ; car chacun connaît votre obéissance au pur Evangile. » Mais ce *car* porte sur le v. 18 et non sur le v. 17, et Paul eût dit en ce sens : « Car je vous connais. . . , » et non : « Car *tous* vous connaissent. . . » *Origène* explique : « Je vous avertis ainsi ; car vous êtes vous-mêmes de ces simples (ἁπλοῖ) dont l'obéissante docilité est partout connue. » Mais comment concilier une parole semblable avec les éloges donnés à la connaissance et à l'expérience des lecteurs, 15.14-15 ? Et le terme d'*obéissance* ne saurait être pris ici en mauvaise part. *Meyer, Weiss* opposent au contraire le ὑμῶν, *vous*, aux ἁπλοῖ, les simples : « Je dis : des simples ; car pour vous, je sais bien que vous n'êtes pas tels ; votre obéissance, à l'Evangile est universellement connue. » Rien de plus forcé que cette liaison. Paul aurait dû dans ce sens parler de *sagesse*, non d'*obéissance*, et au lieu de *car*, dire : *mais*. *Calvin* et d'autres comprennent ainsi : « Je vous avertis de la sorte, parce que je désire qu'à votre obéissance universellement connue vous ajoutiez et la prudence et la simplicité qui vous mettront à l'abri de la séduction. » Le sens serait bon ; mais il ne rend nullement compte des premiers mots du verset : « Votre obéissance est parvenue jusqu'à tous. » *Rückert* a appuyé avec raison sur ces mots comme étant la clef du passage. Il explique : « Si je vous avertis comme je viens de le faire (v. 17 et 18), c'est que, le bruit de votre obéissance à l'Evangile s'étant répandu partout, ces gens ne manqueront pas d'entendre parler de votre église et de fondre sur vous pour exploiter votre foi, comme ils ont cherché à le faire partout où l'Evangile a été reçu. » Ce sens est parfaitement simple et rappelle l'idée de 1.8 : « On parle de votre foi dans le monde entier. » S'il en est ainsi, il est bien évident que cette parole ne peut avoir été adressée à l'église d'Ephèse, fondée depuis tant d'années ; elle suppose une église de fondation toute récente comme celle de Rome. On a prétendu que le terme d'*obéissance* n'aurait pu être

employé par Paul à l'égard d'une église qu'il n'avait pas fondée lui-même ; mais à tort, car il s'agit de l'obéissance à l'*Evangile* et non d'un acte d'obéissance réclamé par Paul ; comp. les passages 6.17 (ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ) et 1.5. Si Paul eût parlé de l'obéissance des Romains envers lui personnellement, eût-il jamais pu dire d'un acte de ce genre « qu'il était parvenu à la connaissance de tous » ! Weiss prétend qu'une louange, comme celle qui est ici donnée, suppose une église que Paul avait appris à connaître par une longue activité dans son sein. Mais pas un mot dans le texte ne justifie une telle conclusion.

La leçon alex. : « *Sur vous donc* je me réjouis, » fait ressortir plus énergiquement le régime, tandis que les deux autres : « Je me réjouis donc sur vous » (gréco-lat.) ou « en ce qui vous concerne » (T. R.), appuient plutôt sur le verbe ; ce qui est plus naturel (voir *Philip.*) ; la forme gréco-latine est la plus vraisemblable. — Un simple moraliste, écrivant sur la prudence et la simplicité, eût dit probablement : « prudence à l'égard du mal, simplicité à l'égard du bien ! Paul fait le contraire. Et encore ici nous pouvons constater qu'il parle « par la grâce qui lui a été donnée. » A l'égard de ce qui est mauvais, il n'y a pas plusieurs questions à se poser. Une fois que la conscience a dit : C'est mal ! tout est dit. Malheur à qui après cela discute et raisonne encore comme Balaam ! Il sera pris au piège qui lui est tendu par un plus habile (v. 20). A l'égard du mal il n'y a qu'une chose à faire, ἐκκλίνειν, *se détourner* ; et c'est là la simplicité. Il n'en est pas de même à l'égard du bien. Lorsqu'une chose est reconnue bonne, tout n'est pas dit encore. C'est ici au contraire qu'il est besoin de prudence pour ne pas gêner une œuvre bonne par la manière imprudente ou maladroite dont on la fait. Bien des questions se présentent : Est-ce le moment de la faire ? Comment s'y prendre pour réussir ? Qui est propre à y mettre la main ? etc., etc. Autant de questions qui exigent une certaine mesure de sagesse, de savoir-faire, d'habileté pratique, de σοφία. Avec le mal, malheur aux habiles ! Avec le bien, malheur aux simples ! La simplicité est mère des bé-

vues. — Le T. R. place un *μὲν*, sans doute, après le mot *σοφούς*, *prudents*; ce qui conduirait à ce sens : « Je veux que, tout en étant prudents dans le bien, vous soyez simples quant au mal. » Cette forme ferait porter le poids de la recommandation sur la seconde proposition. Mais le mot *prudents*, *σοφούς*, fait trop évidemment contraste avec le mot *ἄκαχοι*, *les innocents*, v. 18, pour qu'il puisse n'avoir qu'une position aussi secondaire. La première proposition doit être sur la même ligne que la seconde; car il faut autant de clairvoyance pour discerner la corruption des adversaires sous leurs beaux dehors que de simplicité pour s'en détourner après l'avoir discernée. Le *μὲν* est donc de trop.

Pour désigner la *simplicité*, Paul se sert dans ce verset d'un terme autre qu'au v. 18. Là il s'agissait d'hommes ignorants du mal, qui sont facilement dupes. Ici Paul veut parler de la droiture morale qui, tout en connaissant le mal, rompt avec lui. De là le terme *ἀκέραιος*, littéralement *non mélangé*, exempt d'impur alliage. — Cette parole de l'apôtre peut servir à expliquer le précepte de Jésus, [Matth.10.16](#) : « simples comme les colombes, prudents comme les serpents. » Comp. aussi [1Cor.14.20](#) et [2Cor.11.3](#). — Un faussaire aurait-il trouvé un mot comme celui-là ?

**16.20 Or, le Dieu de paix écrasera bien vite Satan sous vos pieds. La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ<sup>a</sup> soit avec vous<sup>b</sup>.**

De l'ennemi humain qui menace, le regard de l'apôtre se tourne vers l'ennemi plus redoutable dont les adversaires terrestres sont les agents, Satan. Mais, d'autre part, il regarde aussi à l'allié tout-puissant sur le secours duquel l'église peut compter dans cette lutte. La liaison entre les v. 19 et 20 trouve son explication dans les v. 13-15 du ch. 11 de la 2<sup>e</sup> aux Corinthiens, où l'apôtre s'exprime ainsi sur les perturbateurs judaïsants : « Ce sont de faux apôtres, des ouvriers trompeurs, qui se déguisent en apôtres

<sup>a</sup> N B lisent Ἰησοῦ tout court.

<sup>b</sup> D E F G It. omettent la seconde proposition du verset. — T. R. avec quelques Mnn. ajoute αμην.

du Christ; et il n'y a rien là d'étonnant, car Satan lui-même se déguise en ange de lumière. Il n'y a donc rien d'étrange à ce que ses ministres aussi se déguisent en ministres de la justice. Leur fin sera telle que leurs œuvres. » — L'expression : *Dieu de paix*, est choisie à dessein pour qualifier Dieu comme celui qui, si l'église tient bon, saura faire échouer les desseins des adversaires et maintenir le bon accord dans son sein. — Le terme σὺν-τρίψει, *écrasera*, fait évidemment allusion à l'antique promesse [Gen.3.15](#), qui n'est — chose étrange — rappelée nulle part ailleurs dans le N. T. — Les mots ἐν τάχει sont ordinairement traduits par *bientôt*, ce qui signifierait : « dans un temps rapproché de celui où je vous écris. » C'est en raison de cette traduction que *Schultz* retrouve ici, avec beaucoup d'autres, l'idée du prochain retour de Christ. Mais le mot ταχύς et ses dérivés ne désignent point l'imminence, la proximité du fait. Ils désignent la célérité avec laquelle il s'accomplit. Les ταχέες πόδες, dans Homère, sont des pieds qui se remuent vite, et non pas *bientôt*; un *tachygraphe* est un homme qui écrit vite et non pas prochainement. Le grec a le mot εὐθύς (*droit*, qui va droit au but) et ses dérivés pour exprimer l'imminence<sup>a</sup>. Paul veut donc dire non que la victoire sera prochaine, mais qu'elle sera *promptement* remportée, une fois la lutte, engagée. Quand le fidèle combat avec les armes de Dieu ([Eph.6](#)), la lutte n'est pas longue. — La victoire résultera de deux facteurs, l'un divin (*Dieu écrasera*), l'autre humain (*sous vos pieds*). Dieu communique la force; mais elle passe par l'homme qui doit l'accepter et la mettre en œuvre.

Cet avertissement se termine dans le T. R. et les byz. ainsi que dans les alex., par un vœu de bénédiction, vœu qui se trouve répété chez les premiers au v. 24. Dans le texte gréco-lat., il ne se trouve qu'à ce dernier endroit. Entre ces trois formes, celle des alex. est la plus probable; car elle explique les deux autres. Les gréco-lat. ont transposé ce vœu après les sa-

<sup>a</sup>Aussi croyons-nous que c'est à tort que l'on traduit [Apoc.22.20](#) : « Je viens *bientôt* (j'arrive prochainement) »; le sens est plutôt : « Je viens bien vite, » c'est-à-dire : Je marche *rapidement* (lors même que l'arrivée peut tarder longtemps encore).

lutations qui suivent, v. 21-23, afin de se conformer à l'usage ordinaire de l'apôtre. Le texte byzantin a combiné ces deux formes ; ajoutons que les gréco-latins omettent en général la doxologie à la fin de notre chapitre, et que, ne pouvant terminer l'épître par ces mots : « et Quartus notre frère, » ils ont sans doute été conduits par là à transporter le vœu du v. 20 au v. 24. — Ce vœu qui termine le v. 20 est analogue à celui que nous trouvons [1Cor.16.23](#) ; il forme la clôture générale de l'épître, car il n'a rien d'assez spécial pour se rapporter uniquement à l'avertissement précédent. Quant aux salutations qui le suivent, v. 21-23, et à la doxologie finale, v. 25-27, nous aurons à en rendre compte.

*Conclusion critique sur le morceau v. 17 à 20.*

Les objections de *Baur* et de *Lucht* contre la composition de ce morceau par l'apôtre Paul sont de nulle valeur. La seule question est de savoir si cet avertissement fait partie de l'épître aux Romains ou s'il a été adressé, comme le croient aujourd'hui un si grand nombre de critiques, à l'église d'Ephèse. Avant tout, on doit se demander comment il aurait pu se faire qu'un avertissement envoyé à Ephèse eût fait le voyage d'Ephèse à Rome et été incorporé dans une épître aux Romains. Nous ne connaissons, quant à nous, aucune raison qui puisse expliquer une pareille migration, ni aucun précédent qui la justifie. Mais ce sont surtout les raisons intrinsèques qui nous empêchent d'admettre cette supposition. Ce morceau s'applique beaucoup plus naturellement à une église que l'apôtre ne connaissait pas personnellement qu'à une église fondée par lui. Il se réjouit de sa docilité à l'Évangile comme d'une chose qu'il a apprise et dont la nouvelle ne manquera pas de parvenir à d'autres oreilles que les siennes (v. 19). On n'écrit pas ainsi à ses propres disciples. De plus, il s'agit d'une église nouvellement fondée, dont on commence seulement maintenant à s'entretenir généralement. Enfin, serait-il concevable que Paul adressât à l'église d'Ephèse, au sein de laquelle il avait passé récemment trois années entières

et où il avait composé l'épître aux Galates et la première aux Corinthiens, un avertissement qui suppose des lecteurs encore sans expérience des manœuvres des adversaires judaïsants et plus ou moins ignorants de leur caractère moral ? Un tel passage ne peut concerner qu'une église placée à distance du théâtre de la lutte terrible qui avait rempli les dernières années de l'apôtre. *Weizsäcker* pense que toute l'épître aux Romains a été provoquée par un mouvement judaïsant qui avait déjà commencé à se manifester dans l'église. Mais notre passage signale clairement le danger comme encore à venir (v. 19), et la brièveté de cet avertissement, ainsi que la place subsidiaire qu'il occupe dans la lettre, montrent bien que Paul ne combat nullement un ennemi qu'il envisage comme déjà présent, et veut prémunir l'église contre une attaque prochaine et attendue.

Salutations de la part des collaborateurs de Paul : v. 21 à 23.

**16.21** **Timothée, mon compagnon d'œuvre, vous salue<sup>a</sup>, ainsi que Lucius et Jason et Sosipater, mes compatriotes<sup>b</sup>. 22 Je vous salue dans le Seigneur, moi Tertius, qui ai écrit cette lettre. 23 Gaïus, mon hôte et celui de l'Eglise entière, vous salue. Eraste, l'intendant de la ville, et le frère Quartus vous saluent<sup>c</sup>.**

Après le vœu d'adieu, v. 20, ces salutations étonnent, puisque ordinairement les salutations des compagnons d'œuvre sont placées avant le vœu final. Mais nous avons vu avec quel soin Paul avait rappelé au commencement de cette épître (1.1-5) que c'était en sa qualité d'apôtre des Gentils uniquement qu'il l'écrivait. Cette qualité, il ne la partageait avec aucun autre, pas même avec Timothée ; voilà pourquoi, quoique celui-ci fût au-

<sup>a</sup>T. R. avec E L lit *ασπάζονται* ; tous les autres : *ασπάζεται*.

<sup>b</sup>D E F G lisent ici les mots *και εκκλησιαι πασαι του Χριστου* (*et toutes les églises du Christ*) ; transposé ici du v. 16.

<sup>c</sup>Le T. R. lit ici avec D E F G L Mnn. It. la phrase : *η χαρις του κυριου ημων Ι. Χ. μετα παντων υμων* (*que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous ; amen*) ; transposée ici du v. 20.

près de lui au moment où il l'écrivait, il n'a point, mis son nom à côté du sien propre au commencement de la lettre, comme il le fait d'ordinaire ; comp. [2Cor.1.1](#) ; [Col.1.1](#) ; [Philip.1.1](#) ; [Philém.1.1](#) ; [2Thess.1.1](#). L'omission du nom de Timothée dans les Ephésiens est due à la même raison que dans celle aux Romains ; dans la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens elle provient de son absence, que nous pouvons constater. Nous pouvons par là nous rendre compte de la position assignée ici aux salutations des collaborateurs de l'apôtre et même à celle de Timothée, après la clôture de la lettre proprement dite. Elles ne font point partie de la lettre elle-même, et ne sont qu'un supplément dû à la délicatesse de l'apôtre.

*Timothée* se trouvait en ce moment à Corinthe avec l'apôtre pour prendre part au voyage de Jérusalem, comme cela ressort de [Act.20.4](#). Ce même passage nous explique la présence dans cette ville et à la même époque d'un autre d'entre les trois collaborateurs nommés ici, *Sosipater*, de Bérée en Macédoine. Ce nom, qui est probablement identique avec celui de Sopater, [Act.20.4](#), était celui de l'un des députés délégués par les églises de Macédoine pour les représenter dans la mission que Paul allait accomplir de leur part à Jérusalem ([2Cor.8.18](#) et suiv.). — *Jason* était de la même province ; car ce personnage est probablement identique avec l'hôte de Paul à Thessalonique, dont il est parlé [Act.18.1-7](#). Il avait accompagné les députés de Thessalonique et de Bérée auxquels Paul avait donné rendez-vous à Corinthe et avec lesquels il comptait s'embarquer pour la Palestine ([Act.20.3](#)). — Le troisième personnage, *Lucius*, ne saurait être, comme l'a pensé Origène, l'évangéliste saint Luc ; car le nom grec de celui-ci (*Lucas*) est une abréviation de *Lucanus*, tandis que *Lucius* vient du mot *lux*. Mais il est assez probable que nous retrouvons ici le *Lucius* de Cyrène, qui avait joué un rôle important, comme prophète ou comme docteur, dans l'église d'Antioche peu après sa fondation. Il accomplissait son ministère dans diverses églises et il était ainsi arrivé à Corinthe. — Paul désigne ces trois derniers comme ses compatriotes ; car le sens de *parent*, que plusieurs donnent à συγγε-



νεῖς, nous l'avons déjà vu, ne saurait s'appliquer à un si grand nombre de personnages (comp : v. 7 et 11). — Il est probable que ces quatre collaborateurs actuels de l'apôtre s'étaient trouvés en Orient en relation avec plusieurs des personnes que Paul venait de saluer à Rome en son propre nom, par ex. avec Aquilas et Epénète. La délicatesse et l'esprit de fraternité ordonnaient par conséquent à Paul d'ajouter la salutation de ces frères qui l'entouraient à la sienne propre. Verset 22. Mais Paul avait en ce moment même auprès de lui un collaborateur d'une autre nature, auquel il devait aussi donner une place dans ces salutations. C'était celui qui lui avait prêté le secours de sa plume dans ce long travail, le nommé *Tertius*. Seulement, pouvait-il lui dicter sa propre salutation comme il lui avait dicté les précédentes ? Impossible, c'eût été faire de lui une simple machine. L'apôtre avait un sens trop exquis des convenances pour user envers lui d'un tel procédé. Il cesse de dicter, et laisse *Tertius* lui-même saluer en son propre nom : « *Moi, Tertius.* » Ce détail, en apparence insignifiant, a bien sa valeur. Il nous fait comprendre, mieux que bien des actions plus graves, ce qu'était saint Paul dans ses relations avec ses compagnons d'œuvre. C'est bien là ce qu'on peut appeler la politesse du cœur. Un faussaire eût-il trouvé cela ? — *Oltramare* remarque avec beaucoup de raison que cette observation : *qui ai écrit la lettre*, ne se comprend que s'il s'agit d'une lettre d'une certaine ampleur, et non d'un simple billet, comme celui que l'on prétend avoir été adressé à l'église d'Ephèse par Phœbé. Et indépendamment même de ce terme d'ἐπιστολή, le fait même d'une salutation semblable de la part et par la main du secrétaire ne se comprend que s'il s'agit de la rédaction d'une œuvre considérable.

Verset 23. Encore un collaborateur, mais d'un tout autre genre : c'est l'hôte de Paul, celui sous le toit duquel il compose cette œuvre. Ce *Gaius* n'est ni celui de Derbe, en Asie-Mineure, Act.20.4, ni celui d'une église voisine d'Ephèse, 3Jean1.1. C'est certainement celui dont Paul parle 1Cor.1.14, l'un des premiers croyants de Corinthe, qu'il avait baptisé de sa propre main

avant l'arrivée de Silas et de Timothée. Paul l'appelle en même temps *son* hôte et celui de *l'Église entière*. Ces derniers mots pourraient signifier que, lorsque l'église de Corinthe tenait une réunion plénière (1Cor.14.23), c'était chez Gaius que ces assemblées avaient lieu. Mais au terme ζἑνός, *hôte*, se rattache plutôt l'idée d'accueil fait à des étrangers. Paul veut donc dire sans doute que la maison de Gaius est la demeure hospitalière par excellence, celle qui à Corinthe s'ouvre continuellement pour recevoir les chrétiens étrangers de toutes les contrées. Weiss entend, moins naturellement, me semble-t-il, l'hôte des chrétiens qui venaient, visiter Paul. — De Gaius, l'apôtre passe à deux autres chrétiens distingués de la même église, qui étaient sans doute en relation personnelle avec quelques-uns des chrétiens de Rome. Eraste, occupant un poste élevé dans l'administration de la ville (probablement comme trésorier), ne peut être l'évangéliste de ce nom mentionné Act.19.22 ; mais il pourrait être plutôt celui dont parle Paul 2Tim.4.20 ; cependant le nom d'Eraste était extrêmement usité. Nous ne savons rien de Quartus. — Tous ces personnages sont placés avec le tact et le discernement dont ne se départit jamais l'esprit de l'apôtre, pas même dans les plus petits détails de ses lettres.

**16.24 La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous. Amen!**

Le v. 24 dans le T. R. est certainement inauthentique. Meyer cite pour le défendre la répétition du vœu apostolique 2Thess.3.5,18 ; mais là nul Ms. n'omet ce vœu, tandis qu'ici il ne se lit dans aucun des quatre plus anciens Mjj. Il est aisé de voir que certains copistes l'ont transposé ici du v. 20, afin de le placer, comme c'est l'usage, à la suite des salutations.

*Conclusion critique sur le passage v. 21 à 24.*

Ce court passage est reconnu authentique et appartenant, à l'épître aux Romains par Volkmar et Schultz. Celui-ci a fait ressortir avec force la preuve

résultant en sa faveur de l'énumération des députés de Macédoine, [Act.20.4](#). Il repousse aussi l'objection tirée de l'origine latine de plusieurs de ces noms, en rappelant que la Macédoine était toute peuplée de colons romains, ce qui explique la propagation des noms latins dans cette province. — M. *Renan* infère des salutations adressées au nom de plusieurs Macédoniens, que nous avons ici la finale de l'exemplaire destiné à l'église de Thessalonique. En argumentant ainsi, il ne tient pas compte de la réunion dans la ville de Corinthe, au moment de la composition de cette lettre, de tous les députés des églises de Grèce qui devaient accompagner Paul à Jérusalem. — Nous ne saurions découvrir dans ce morceau la moindre parole propre à inspirer des doutes soit quant à sa composition par l'apôtre, soit quant à sa connexion originaire avec l'épître aux Romains.

Le regard en haut ; conclusion : v. 25 à 27.

L'apôtre aurait-il terminé une telle épître par ces mots : « et le frère Quartus » ? A la suite du vœu de bénédiction final, il avait trouvé bon d'ajouter les salutations de quelques frères éminents qui l'entouraient et qui étaient en relation avec certains membres de l'église de Rome. Mais pouvait-il, arrivé au terme d'un tel écrit, ne pas élever encore son regard en-haut et appeler sur cette œuvre dont il connaissait la gravité et sur l'église à laquelle elle était destinée, la bénédiction de Celui qui seul édifie et fortifie véritablement ? Il l'avait fait dans le cours de son écrit chaque fois qu'il terminait quelque développement important. Comment ne l'aurait-il pas fait à plus forte raison au terme de l'écrit tout entier ? La présence un peu exceptionnelle d'une doxologie, à la fin de cette épître, n'a donc rien qui en soi puisse inspirer le moindre soupçon. Notre unique tâche est d'examiner si ce passage est bien à la hauteur de l'esprit de l'apôtre et conforme à sa manière d'écrire ; puis s'il possède, dans son ensemble et dans ses détails, l'à-propos convenable.

16.25 <sup>a</sup> Or, à celui qui peut vous fortifier selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ, conformément à la révélation du mystère tenu caché durant les temps éternels, <sup>26</sup> mais qui a été révélé maintenant et <sup>b</sup> publié par des écrits prophétiques à tous les Gentils selon l'ordre du Dieu éternel, en vue de l'obéissance de la foi, <sup>27</sup> au Dieu seul sage, par Jésus-Christ, auquel <sup>c</sup> est la gloire aux siècles des siècles <sup>d</sup>. Amen.

Paul avait exprimé dans le préambule de l'épître le désir de visiter les chrétiens de Rome, pour qu'ils reçussent par son moyen un *accroissement de force*, « εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς. » Ce désir, il l'a satisfait en partie et par anticipation, en leur adressant cette lettre d'enseignement. Mais qu'est-ce que la parole de l'homme quand il s'agit d'obtenir un résultat spirituel réel ? C'est l'airain qui résonne. L'apôtre éprouve donc le besoin d'élever son âme à Celui qui *peut faire* ce que l'homme ne peut que désirer, demander et préparer : τῷ δυναμένῳ, à *celui qui peut* ! La particule δέ, *or*, sert à faire la transition, de l'homme impuissant qui vient d'écrire, au Dieu tout-puissant qui peut agir. C'est absolument la même liaison que dans le discours de Paul à Milet, Act.20.31-32. Nous chercherons plus tard le verbe exprimé ou sous-entendu dont dépend ce datif : *A celui qui peut*. — Le verbe στηρίζειν, *fortifier*, est absolu. Il ne s'agit pas de fortifier spécialement, dans la foi ou dans l'amour. Paul veut parler de l'affermissement de la vie intérieure en général ; il veut obtenir pour ses lecteurs cette consistance spirituelle contre laquelle échouent toutes les attaques du dedans et du dehors. Il voudrait qu'ils devinssent tous des *forts*, δυνατοί (15.1). Cette force comprend et l'affranchissement intérieur de la conscience relativement aux formes légales et la vie nouvelle due à la puissance du Saint-

<sup>a</sup> N B G D E quelques Mnn. It. Syr<sup>sch</sup> lisent ici, et ici seulement, la doxologie v. 25-27. — A P la lisent ici et après 14.23. — L plus de 200 Mnn. et les lectionnaires ne la lisent qu'après 14.23. — F G l'omettent complètement. C'est ce que faisait aussi *Marcion* d'après le témoignage d'Origène : « Caput hoc Marcion. . . de hac epistola penitus abstulit. »

<sup>b</sup> Le τε manque dans D E Syr.

<sup>c</sup> B Syr<sup>sch</sup> omettent ω.

<sup>d</sup> T. R. avec B C omettent τῶν αἰώνων (*des siècles*).

Esprit. — L'affermissement croissant de cette force spirituelle est mis par l'apôtre en rapport avec une norme positive : *mon évangile*. Il veut indiquer par là le type d'enseignement chrétien qui lui avait été personnellement révélé (Gal.1.11-16), et dont les deux traits caractéristiques étaient, comme nous l'avons vu dans toute cette épître, la *gratuité* parfaite et, comme conséquence, l'*universalité* absolue du salut. Salut sans condition d'*œuvre* antérieure, salut offert indistinctement à *tous* : voilà en deux mots ce que Paul appelait *son évangile* ; expression qui ne se retrouve que dans notre épître (2.16) et 2Tim.2.8. La force de Dieu ne peut se communiquer que dans l'accord de la pensée de l'homme avec la pensée de Dieu. Or, l'évangile de Paul étant la suprême pensée de Dieu à l'égard de l'humanité, il résulte de là que la force divine ne peut se déployer dans le cœur de l'homme que dans la mesure où cet évangile y est reçu et compris. C'est là le sens de la préposition *κατά*, *selon*, qui ne doit être, confondue ni avec *ἐν* (fortifier *dans la foi à...*), ni avec *διὰ* (fortifier *par le moyen de...*). Ce sens me paraît plus exact que celui de *Weiss* : « vous fortifier de telle sorte que vous demeuriez fermement attachés à mon évangile. » — Les mots suivants : *et selon la prédication de Jésus-Christ*, ont été compris dans ce sens : « la prédication dont Jésus-Christ est l'auteur ; » les uns, comme *Meyer*, entendant par là la prédication que Christ fait retentir dans le monde par la bouche de Paul ; les autres, comme *Hofmann* : la parole telle que Christ l'a prêchée lui-même pendant qu'il était sur la terre. Ce dernier sens est inadmissible ; car Paul ne fait jamais allusion à la prédication terrestre de Jésus-Christ, qui avait été circonscrite dans des limites tracées par sa condescendance pédagogique envers Israël. Le sens de *Meyer* n'est pas plus acceptable. Paul n'a aucun motif de relever particulièrement ici cette idée, que c'est Christ personnellement qui prêche par sa bouche. Il me paraît que le complément *Jésus-Christ* ne peut être que le génitif de l'objet et que l'apôtre en ajoutant ici ce terme : « selon la prédication dont Jésus-Christ est l'objet, » veut effacer ce qu'il paraissait y avoir de trop personnel dans la première norme indiquée : *mon évangile*. Il éprouve le besoin de rappeler que cet

évangile qu'il prêche n'a d'autre contenu que le Christ crucifié et ressuscité, annoncé par les Douze; comp. 1Cor.15.11. Si la révélation que Paul a reçue en propre a eu pour effet de dévoiler des conséquences nouvelles et inattendues de l'œuvre de Christ, le Christ prêché par lui n'en est pas moins le même que celui de la prédication apostolique en général. *Lucht* prétend que cette expression (ainsi comprise) révèle une tendance conciliatrice à l'égard des Douze qui est incompatible avec le caractère de saint Paul. Mais Paul et Pierre se sont toujours sentis foncièrement d'accord, comme le prouve le passage même des Galates d'où l'on conclut à leur désaccord (Gal.2.12-13); autrement, chacun aurait-il pu reconnaître le ministère de l'autre comme provenant *du même* Dieu auquel il devait le sien propre (Gal.2.7-8)?

Nous trouvons un second régime avec la préposition *κατά*, *selon* : *selon la révélation du mystère...* Et la question est de savoir si ce régime est parallèle aux précédents, ou si, au contraire, il en dépend. Dans le premier cas, on peut faire dépendre le *κατά*, *selon*, du verbe *fortifier* (*Mey.*) ou de toute la locution : *à celui qui peut vous fortifier* (*Philip.*). Mais dans l'une et l'autre construction, on n'échappe pas à une espèce de tautologie avec le régime précédent. Et il est inadmissible que Paul eût ainsi coordonné deux *κατά*, *selon*, sans les lier par une copule. Je pense donc qu'il faut voir dans ce nouveau régime une dépendance du précédent. Les mots *εὐαγγέλιον* et *κήρυγμα* (*évangile* et *prédication*) renfermaient une notion verbale très énergique : « *l'acte d'évangéliser, de prêcher* ; » et c'est là ce qui permet le rapport grammatical que nous admettons ici. L'acte de prêcher a lieu d'après une norme (*κατά*). L'homme ne s'en acquitte pas d'une manière arbitraire. Ainsi Paul a soin de conformer sa prédication et son témoignage évangélique à la révélation qu'il a reçue de la pensée divine pour le salut de l'humanité. Le régime : *selon la révélation*, dépend donc des deux substantifs précédents. Je ne vois pas bien pourquoi *Weiss* ne le fait dépendre que de *κήρυγμα*. — Dieu dès l'éternité a conçu un plan en notre faveur

(1Cor.2.7). Ce plan a été *tenu caché* pendant des siècles ; et aussi longtemps que l'homme n'y avait pas été initié, il restait un *mystère*, une chose inaccessible à l'homme abandonné à lui-même ; comp. 11.25. Mais maintenant ce plan éternel a été dévoilé par voie de révélation. Réalisé par l'apparition et l'œuvre de Jésus-Christ, il a été révélé par le Saint-Esprit (1Cor.2.7-12) à ceux qui doivent le faire connaître au monde et spécialement à Paul, en ce qui concerne les païens (Eph.3.2-3; Gal.1.11-12,16). — Le contenu de ce *mystère* est, d'une manière générale, le salut en Christ, mais plus particulièrement dans notre passage ce salut tel qu'il doit être prêché aux Gentils, à savoir que par la foi ils deviennent *un seul corps* en Christ avec les croyants juifs (Eph.3.4-6). — *Les temps éternels* sont les siècles nombreux qui se sont écoulés depuis la création de l'homme jusqu'à l'apparition du Christ ; comp. Tite.1.2.

Verset 26. Aux longs temps de silence est opposé celui du parler divin. Le mot νῦν, *maintenant*, exprime fortement ce contraste. Le participe φανερωθέντος, *manifesté*, se rapporte non à l'apparition du Christ ici-bas (Beck, Weiss), mais à la révélation intérieure que les apôtres ont reçue du mystère divin par le Saint-Esprit ; comp. les expressions toutes semblables Eph.3.5 dont le sens n'est pas douteux. — Cet acte de révélation, pour atteindre son but (la réalisation du plan divin dévoilé), doit être complété par un autre, celui qu'indique le participe suivant γνωρισθέντος, *publié, divulgué*. Ce que les apôtres ont reçu par la révélation, ils ne doivent pas le garder pour eux-mêmes ; ils sont appelés à le proclamer dans le monde entier. Ces deux participes sont liés par la particule τέ, *et*, mode de liaison rarement employé dans le N. T. et qui s'applique à des faits dont l'un, distinct de l'autre, sert à compléter celui-ci. Hofmann fait dépendre ce διά τε de φανερωθέντος, « manifesté maintenant et par... » Mais dans ce cas le participe suivant γνωρισθέντος, *publié*, ne serait plus lié au précédent par aucune particule, ce qui est impossible. D'ailleurs la notion du temps (*maintenant*) et celle du moyen (*par les écrits*) sont trop hétérogènes pour être liées de la sorte. Les gréco-lat. et quelques versions omettent la parti-

cule τέ ; c'est une erreur de copiste bien expliquée par Meyer. On rapporta les mots : *par les écrits prophétiques*, au participe précédent (φανερωθέντος, *manifesté*), comme plus rapproché que le suivant, et de cette fausse relation provint la suppression du τέ. — Le second participe γνωρισθέντος, *publié*, est déterminé par quatre régimes. L'un se rapporte à la *cause* l'ordre divin ; le second au *moyen* : les écrits prophétiques ; le troisième au *but* : l'obéissance de la foi ; le quatrième à *l'objet* : tous les Gentils. — *L'ordre de Dieu* a retenti par la bouche de Jésus quand il a dit : « Allez et enseignez toutes les nations. » Mais cet ordre n'était pas l'expression d'une pensée qui surgissait seulement à ce moment-là ; c'était la pensée immuable et éternelle à laquelle étaient subordonnées toutes les autres, même le décret de la création. Voilà ce qu'est destinée à rappeler l'épithète *éternel* donnée à Dieu. Cette pensée a dominé toutes les phases par lesquelles passe l'exécution de l'œuvre voulue. — Par les *écrits prophétiques*, qui sont le *moyen* de la publication, tous les interprètes entendent les livres prophétiques de l'Ancien Testament. Mais comment Paul pourrait-il dire que le mystère du plan divin a été publié *par* ces livres ? Il vient de déclarer, au contraire, que le mystère avait été tenu caché jusqu'au *moment présent* (νῦν). On répond que l'apôtre fait allusion à l'emploi que l'on faisait des écrits des prophètes dans la prédication apostolique. Sans doute ces écrits étaient un moyen de démonstration dans l'évangélisation primitive ; mais en étaient-ils un de *publication*, comme l'indique le participe γνωρισθέντος ? De plus l'article τῶν, *les*, pourrait-il manquer, si Paul voulait parler de ces livres prophétiques si connus que contenait l'Ancien Testament ? Il est faux de citer comme exemple le γραφαὶ ἅγιοι, *écrits saints*, sans article, de 1.2 ; car se terme est suffisamment déterminé par l'expression : les *prophètes*, qui précède. Je pense donc que l'explication de ce terme vraiment conforme à la pensée de l'apôtre, ressort du passage si semblable que nous avons déjà cité, Eph.3.3-5 : « Parce que Dieu m'a fait connaître le mystère par révélation, selon que je viens de vous l'exposer par écrit en peu de mots, par la lecture desquels vous pouvez comprendre l'intelligence qui m'a été donnée du



mystère de Christ, lequel durant les générations précédentes n'a pas été publié aux fils des hommes, comme il a été révélé maintenant à ses saints apôtres *et prophètes* par l'Esprit, à savoir que les Gentils sont, cohéritiers, membres du corps [avec les croyants juifs] et co-participants de la promesse, en Christ, par l'évangile. » Dans ce passage, Paul appelle les apôtres *prophètes*, en tant que porteurs d'une révélation nouvelle, et il identifie le contenu de l'écrit qu'il adresse aux églises d'Asie avec la portion de cette révélation qui lui a été départie à lui-même : « Selon que *je viens de vous l'écrire* en peu de mots, par où, *en lisant*, vous pouvez connaître... » Il y a donc, selon lui, une récente émission d'écrits renfermant les nouvelles révélations, comme le recueil des anciens livres prophétiques renfermait les anciennes. Et voilà, me paraît-il, ce qu'il entend ici par ces écrits prophétiques consacrés à la diffusion de l'Évangile chez tous les peuples. Ce sont les écrits apostoliques et en particulier l'épître même, dont il sent toute la valeur, que termine cette doxologie. — Le *but* est indiqué par ces mots : *pour l'obéissance de la foi* ; cette expression reproduit celle de 1.5. L'obéissance consiste dans l'acte même de la foi. — Enfin, *l'objet* de la publication : *pour tous les Gentils* ; cette expression rappelle celle de 1.5 : *chez tous les Gentils*. Paul finit donc par où il avait commencé : son apostolat chez les Gentils, qui résulte d'une révélation nouvelle et finale, et par là la pleine réalisation du plan éternel de Dieu. Le retour aux idées de 1.1-5 est évident.

Verset 27. Le datif τῷ δυναμέω, à *celui qui peut*, du v. 25, n'a pas encore trouvé le verbe dont il dépend. C'est ce même datif qui, après les longs développements contenus dans les v. 25 et 26, se retrouve dans ces mots : *au Dieu seul sage*. Seulement à l'idée de la *puissance* de Dieu, dans le v. 25, qui se liait naturellement à celle de *fortifier*, est substituée maintenant celle de la *sagesse* divine, qui est en rapport direct avec la notion du plan divin et de son accomplissement, dans v. 25<sup>b</sup> et 26, Mais de quoi dépend ce datif du v. 27, ainsi que celui du v. 25, dont il est la reprise ? Plusieurs répondent : de la proposition suivante : « A lui est (ou soit) la gloire ! » Mais

il eût fallu dire dans ce cas, non  $\tilde{\omega}$ , *auquel*, mais  $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ , *à lui*, comme Eph.3.20-21. Pour rendre cette construction admissible, il faut retrancher le pronom  $\tilde{\omega}$ , comme l'ont fait le *Vatic.* et quelques Mnn. Naturellement ces autorités sont insuffisantes, et la raison de l'omission saute aux yeux. *Meyer, Weiss* et beaucoup d'autres pensent que nous avons ici une incorrection. Paul, sous l'empire des grandes pensées exprimées dans les v. 25 et 26, aurait oublié le datif par lequel il avait commencé la phrase au v. 25 et continuerait comme si la proposition précédente était complète ; comme s'il eût dit par exemple en commençant :  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\omega\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ . Il cite la forme doxologique toute semblable de *Martyr. Polyc*, c. 20 ; ce qui ne prouve rien, puisque la question que soulève l'explication de ce passage est absolument la même. La reprise par le nouveau datif  $\mu\acute{\omicron}\nu\omega\ \sigma\omicron\phi\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$  de la construction commencée au v. 25 montre clairement que l'écrivain n'avait pas oublié celle-ci. *Tholuck, Philippi* et d'autres rapportent le pronom relatif  $\tilde{\omega}$ , *auquel*, non à  $\theta\epsilon\tilde{\omega}$ , mais à  $\text{Ἰησοῦ Χριστοῦ}$ , en supposant que, dans la pensée de l'apôtre, la doxologie devait primitivement s'appliquer à Dieu, l'auteur du plan du salut, mais qu'arrivé au terme de la période, Paul l'a appliquée à Christ, l'exécuteur du plan : « Au Dieu puissant... et sage [soit gloire] par Jésus-Christ auquel soit gloire à toujours. » Cette explication me paraîtrait plus acceptable que celle de Meyer. Mais je doute que l'on atteigne par là le vrai sentiment de l'apôtre. Quand il commençait cette période par ces mots : *A Celui qui peut vous fortifier*, je ne pense pas que l'apôtre eût l'intention de dire : *A lui soit gloire !* Quand on s'exprime ainsi : *A Celui qui peut faire*, c'est pour former le vœu qu'il fasse réellement et non pour lui rendre gloire de ce qu'il a fait ou fera. Le mouvement du cœur de l'apôtre, quand il a commencé le v. 25 en disant : « A celui qui peut... » me paraît donc avoir dû être lu même que lorsqu'il terminait son allocution aux anciens d'Ephèse, Act.20.32, en disant : « Et maintenant je vous confie ( $\text{παρατίθεμαι ὑμᾶς}$ ) à Dieu et à la parole de sa grâce, à lui qui peut ( $\text{τῷ δυνάμει}$ ) vous édifier et vous donner l'héritage... » C'est l'ellipse qu'admettait aussi *Glöckler* ( $\text{συνίστημι ὑμᾶς}$ , *je vous recommande à*).

En terminant, le regard de l'apôtre se tourne vers Dieu avec cette prière : « C'est à toi qui peux affermir. . . que je confie cette église ! » Cet élan vers le Tout-Puissant, auquel il désire associer tous ses lecteurs, est si vivant dans son cœur qu'il ne sent pas même le besoin de le formuler complètement ; il l'indique suffisamment par ce double datif : *A Celui qui peut. . .*, et : *Au Dieu seul sage*, — qui indique l'objet de son recours.

Le régime : *par Jésus-Christ*, est rapporté par Meyer au mot *sage* : « au Dieu dont la sagesse s'est manifestée dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. » Mais l'expression : *seul sage par Christ*, ne signifierait pas : qui s'est montré sage par Christ, mais : qui est réellement sage par Christ. Or c'est là une idée que Paul ne pouvait énoncer. *Oltramare*, avec *Er.*, *Calv.*, etc., admet une inversion semblable à celle de 12.3, et rapporte le régime διὰ Ἰ. Χ. à la proposition suivante, dans ce sens : « Auquel soit gloire par J.-C. » Mais rien dans le mouvement de la phrase ne justifie ici une pareille inversion. Il faut, je pense, rapporter les mots *par Jésus-Christ*, à la pensée sous-entendue qui forme le fond de toute la phrase précédente : « La confiance avec laquelle je regarde à Dieu pour vous tous, repose sur Christ par lequel Dieu accomplit toute son œuvre de salut. » C'est par Jésus-Christ que monte cette supplication ; c'est par lui que descendra le secours du seul fort et seul sage. — Le pronom relatif *auquel* se rapporte donc plutôt à Jésus-Christ qu'à Dieu. Mais il faut ajouter que dans la pensée de Paul l'auteur et l'exécuteur du plan du salut sont si étroitement unis, qu'il est difficile de séparer dans cet hommage final Dieu auquel il regarde, de Jésus-Christ au nom duquel il regarde. Dans le passage 1.7, les deux substantifs, *Dieu* et *Jésus-Christ*, sont placés sous l'action d'une seule et même préposition ἀπό ; ils peuvent aussi être compris ici dans le même pronom. — Le verbe à sous-entendre dans la dernière proposition serait certainement ἔστω, soit, si Paul eût employé le mot δόξα, gloire, sans article. Mais avec l'article (« la gloire ») il faut plutôt sous-entendre ἐστὶ : « Auquel est la gloire. » Elle lui appartient tout entière à toujours. Car c'est lui qui a

tout fait et fera tout dans cette grande œuvre du salut exposée dans l'écrit maintenant terminé.

*Conclusion critique sur la doxologie, v. 25-27, et sur les ch. 15 et 17.*

L'*authenticité* des v. 25-27 a été combattue d'une manière approfondie par *Reiche, Lucht* et *Holtzmann*<sup>a</sup>. *Hilgenfeld*, qui défend contre ces critiques celle des ch. 15 et 16 en général, se joint sur ce point à leur opinion. — M. *Renan*, au contraire, attribue la composition de ce passage à l'apôtre ; mais il y voit la finale particulière de l'exemplaire adressé à une église inconnue. Dans cet exemplaire, ces versets devaient se rattacher immédiatement à la fin du ch. 14. *Reuss* en admet également l'authenticité, et il les envisage comme, la clôture de notre épître, à laquelle ils se rattachent selon lui d'une manière intime.

Voici les principales raisons alléguées contre l'authenticité du passage v. 23-27 :

1. L'omission complète de ces versets chez Marcion et dans deux Mjj., et leur transposition à la fin du ch. 14 dans trois Mjj. et dans la plupart des Mnn.
2. L'absence de paroles analogues à la fin des autres épîtres de saint Paul.
3. L'emphase du style et l'accumulation des expressions, qui contrastent avec la sobriété ordinaire du langage paulinien.
4. Certains échos d'expressions en usage dans les systèmes gnostiques du II<sup>e</sup> siècle.
5. Le manque d'à-propos et de but déterminé.

---

<sup>a</sup>Reiche, dans son Commentaire critique. — Lucht, *Ueber die beiden letzten Kap. des Römerbr.*, 1871. — Holtzmann, *Epheser und Colosser-Brief*, p. 307-310.

1° Quant à Marcion, il n'est pas étonnant qu'il supprimât ce passage, ainsi que tant d'autres, dans les lettres du seul apôtre dont il reconnaissait l'autorité. Car, en mentionnant les *écrits prophétiques*, expression que Marcion appliquait aux prophètes de l'A. T., ce passage rattachait étroitement la nouvelle révélation à l'ancienne, ce qui contredisait absolument son système. — Nous croyons avoir expliqué à la fin du ch. 14 comment s'est produite la translation de ces versets en cet endroit-là dans quelques documents, aussi bien que leur omission complète ou leur répétition dans un très petit nombre de documents. La position de la doxologie à la fin de l'épître repose certainement sur l'accord des plus nombreuses et des plus graves autorités.

2° Il n'est pas étonnant que dans une lettre aussi exceptionnellement importante que celle-ci, l'apôtre ne se soit pas contenté de terminer, comme d'ordinaire, par un simple vœu de bénédiction, mais qu'il ait éprouvé le besoin d'élever son âme à Dieu par une invocation solennelle en faveur de ses lecteurs. Cet écrit comprenait le premier exposé rationnel du plan du salut. Si, en terminant chacune des parties de cet ouvrage, son cœur s'était senti chaque fois entraîné à un mouvement d'adoration, ce sentiment devait éclater chez lui plus puissamment encore au moment de poser la plume.

3° L'abondance des expressions est grande, il est vrai ; mais elle résulte de la puissance de ce mouvement intérieur et n'a rien qui dépasse la mesure normale du style de Paul. Le participe *γνωρισθέντος*, *publié*, v. 26, est accompagné de quatre régimes ; mais il n'y a rien là de suspect. Le participe *ὀρισθέντος*, *établi* (1.4), en a trois, et en outre un attribut ; et le verbe *ἔλαβόμεν*, *nous avons reçu* (1.5), en a trois également, et de plus deux objets. Le passage 5.15-17 nous a donné un échantillon de la manière dont l'esprit souple et fécond de Paul réussit à bourrer dans une seule phrase une masse étonnante d'expressions et d'idées. Il s'agit donc uniquement de savoir s'il y a accumulation oiseuse d'expressions identiques ; or, c'est

ce que l'on ne saurait prouver. Nous avons constaté l'intention réfléchie et la portée précise de chaque terme dans ces v. 25-27, comme dans tout le reste de l'épître.

4° Les analogies que *Lucht* croit avoir découvertes avec certains termes gnostiques sont purement imaginaires. Le lecteur en jugera par les exemples cités par *Meyer*. L'expression de *temps éternels* rappellerait les Eons du système valentinien. Le terme de σεσιγημένου, *tenu caché*, serait en rapport avec le principe divin désigné du nom de σιγή, *le silence*, dans ce même système. — Une telle critique appartient au domaine de la fantaisie, non de la science. Si l'on cherche des analogies réelles, c'est dans 1Cor.2.6-7 qu'on les trouvera.

5° L'absence d'un but déterminé ne peut être reprochée à ce morceau qu'autant que l'on ne comprend pas ce mouvement du cœur vers Dieu qui en fait le fond et qui doit entraîner l'église au pied du trône d'où descend la force.

D'après *Reiche*, l'auteur de cette doxologie serait un anagnoste (lecteur public), qui l'aurait composée en s'aidant de la fin de l'épître de Jude (v. 24-25) et des derniers mots de Hébr.13.21. Mais après que l'on a retranché du parallèle de Jude le mot σοφῶς, *sage*, qui est inauthentique dans ce passage et peut être tiré de notre épître elle-même, et le τῷ δυναμέω, qui ne prouve rien (Act.20.32; Eph.3.20), que reste-t-il pour justifier la supposition d'un emprunt? La formule liturgique, Hébr.13.21, est si usitée qu'elle ne peut rien prouver. Un compilateur aussi servile que celui que suppose *Reiche*, aurait-il composé un morceau aussi original que celui-ci, dans lequel on retrouve réunis, tout comme dans le préambule de l'apôtre (1.1-7), toutes les idées principales de l'écrit lui-même? — *Holtzmann*, dans son ouvrage sur les Ephésiens et les Colossiens, suppose que ce passage est l'œuvre de l'auteur inconnu qui, vers la fin du I<sup>er</sup> siècle, s'est occupé de recueillir les épîtres de saint Paul. Il commença par donner dans l'épître aux Ephésiens une amplification d'une très courte épître adressée par Paul aux Colos-

siens ; puis il remania cette dernière en se servant de ce premier travail ; enfin, il entreprit de compléter l'épître aux Romains par cette doxologie composée au moyen de divers passages de ces deux lettres, passages où l'on remarque le même ton hymnologique et la même tendance à l'amplification. Les parallèles que nous avons cités dans l'exégèse prouvent assurément une certaine analogie de pensée et d'expression entre notre passage et ces lettres. Mais si c'est Paul lui-même qui a composé celles-ci, trois ans après notre épître, cette coïncidence n'a rien d'étonnant. Si au contraire l'auteur de ces lettres est un faussaire de la fin du I<sup>er</sup> siècle, qui a voulu imiter Paul, il doit avoir trouvé dans les écrits authentiques de l'apôtre un point de départ pour cette interpolation, et l'authenticité de notre doxologie est ainsi rendue vraisemblable par ce faux même. Dans tous les cas, un faussaire eût difficilement commis l'incorrection apparente que l'on remarque au v. 27. Car elle suppose un élan du sentiment et de la pensée qui ne convient pas à une composition à froid. — Quant à la supposition de M. *Renan*, il suffit de relire le dernier verset du ch. 14 : « Ce que l'on fait sans la foi est péché, » et d'essayer d'y rattacher notre v. 25 : « A celui qui peut vous fortifier, » etc., pour mesurer la distance d'idées qui sépare ces deux versets, dont l'un devrait être la suite de l'autre ! Sur les ch. 15 et 16 il ne nous reste que peu de choses à ajouter. Nous avons exposé les hypothèses nombreuses et contradictoires auxquelles les savants se sont livrés depuis plus d'un siècle à l'égard de ces chapitres. Nous les avons examinées passage après passage ; elles nous ont paru peu solides dans le détail ; ces suppositions auraient-elles plus de valeur, appliquées à l'ensemble de ces chapitres ? Que Marcion ait rejeté le tout ou en ait seulement retranché quelques parties<sup>a</sup>, ce fait n'a pas d'importance ; car la nature dogmatique des motifs qui le dirigeaient est évidente. L'école de Tubingue avait des motifs tout semblables pour imiter cet exemple ; car ces chapitres renversent les hypothèses de *Baur* sur la composition de l'église

---

<sup>a</sup>Comp. *Introd.* ⇒ et suiv.

de Rome, sur le but de notre épître et en général sur la position prise par Paul relativement au judaïsme. — Si Irénée et Tertullien ne citent aucune parole de ces deux derniers chapitres, ce peut n'être là qu'un fait accidentel comme l'absence de toute citation de l'épître à Philémon chez Irénée ou chez Clément d'Alexandrie. — La multiplicité apparente des finales est le fait qui paraît avoir agi avec le plus de force sur l'esprit des critiques modernes. Quelques-uns ont même été conduits par cette circonstance à voir dans toute la fin de notre épître un recueil accidentel de feuilles détachées, sans relation les unes avec les autres. Nous pensons que cette impression se dissipe à une étude plus approfondie. La finale 15.13 clôt l'exhortation à l'union commencée au ch. 14, et le vœu 15.33 est motivé par les détails que Paul vient de donner sur sa situation personnelle et par les inquiétudes qu'il a exprimées à l'égard du voyage qui le sépare encore de son arrivée à Rome. La salutation des églises, 15.16, se rattache naturellement aux salutations de l'apôtre lui-même. La promesse 16.20<sup>a</sup> se lie étroitement à l'avertissement, en forme de post-scriptum, par lequel il vient de mettre l'église en garde contre les perturbateurs dont l'arrivée ne peut tarder. Le vœu qui forme la seconde partie de ce verset correspond à celui qui termine toutes les autres lettres de l'apôtre. Celui du v. 24 est inauthentique. Quant à la doxologie, ce dernier mot résume, comme dans un accord final, toutes les pensées traitées dans l'écrit, en élevant le regard des lecteurs, avec celui de saint Paul lui-même, jusqu'à la source céleste de toute force et de toute grâce. Rien n'y trahit la compilation ou l'imitation. D'ailleurs une supposition d'interpolation a toujours en elle-même peu de vraisemblance. On ne doit pas oublier le respect dont les églises entouraient les écrits apostoliques qu'elles possédaient. Elles les conservaient précieusement dans leurs archives, et il n'aurait pas été si facile à un individu d'y apporter des changements inaperçus. On relisait à Corinthe dans le second



siècle l'épître de Clément Romain<sup>a</sup>. Elle était donc toujours là sous la main. L'on en faisait certainement autant à l'égard des écrits apostoliques. Nous savons par les déclarations des Pères que ces écrits étaient conservés chez l'un des presbytres<sup>b</sup> et qu'ils n'étaient copiés et reproduits pour d'autres églises, qui en demandaient communication, que sous un contrôle sévère et en quelque sorte avec l'attestation : *Pour copie conforme*, délivrée d'office<sup>c</sup>. Nous avons donc le droit de dire qu'aussi longtemps que des raisons péremptoires ne nous forcent pas à suspecter la teneur *générale* du texte primitivement transmis, il a pour lui le préjugé de l'authenticité.

---

<sup>a</sup>« Dans ce jour du dimanche nous avons lu votre lettre [celle de Soter, évêque de Rome], et en la relisant plus tard toujours de nouveau, aussi bien que celle que nous a jadis écrite Clément, nous ne manquerons pas d'être bien exhortés. »

<sup>b</sup>Irénée (*Hær.* IV, 26, 2) dit : « Toute question sera décidée pour lui dès qu'il aura lu avec soin les Ecritures chez ceux qui sont presbytres de l'Eglise. »

<sup>c</sup>Tertullien (*Cont. Marc.* IV, 4) décrit ainsi le mode de communication des évangiles d'une église à l'autre : « Les évangiles que nous possédons *per illas* (par l'intermédiaire des églises apostoliques) *et secundum illas* (selon l'exemplaire qu'elles ont fait copier et collationner pour nous). »

# Conclusions

En terminant, nous résumerons les résultats de cette étude par rapport aux quatre points suivants :

1° Le texte, 2° l'origine, 3° l'importance, 4° l'autorité de notre épître.

## 1. Le texte de l'épître.

Sur les 7 600 mots environ que renferme l'épître aux Romains, nous rencontrons dans la huitième édition de Tischendorf 1200-1250 variantes, du nombre desquelles 260 seulement nous ont paru dignes d'être notées.

En examinant les autorités qui appuient ces variantes, on discerne bien vite les affinités spéciales qui règnent entre certains documents et qui conduisent à répartir ceux-ci en trois groupes (voir l'introduction ⇒ et suiv.) : l'alexandrin (A B C), le gréco-latin (D E F G) et le byzantin (K L P)<sup>a</sup>.

Ces trois courants de textes se présentent cinq fois opposés nettement les uns aux autres : 6.12; 8.23; 9.20 (sauf E; G manque); 11.7 et 15.8. De plus, ces trois groupes se retrouvent plus ou moins nettement marqués dans un grand nombre de cas où deux d'entre eux sont réunis contre le troisième; ainsi :

- Al. en opposition à Byz. : 19 fois.
- Al. et Byz. en opposition à Gr. : 26 fois.
- Gr. et Byz. en opposition à Al. : 13 fois.

Dans un beaucoup plus grand nombre de cas encore on retrouve le principe du même groupement, mais avec absence de l'un ou de l'autre

---

<sup>a</sup>Nous désignerons ici, pour abrégé, le premier de ces textes par Al., le second par Gr., le troisième par Byz. — Si nous rattachons P au Byz., c'est que ce Ms. accompagne le plus souvent les deux Byz. K L (16 fois), tandis qu'il ne marche avec chacun des deux autres textes que 4-5 fois. K manque depuis 10.18.

des membres du groupe ou adjonction de l'un des membres d'un autre groupe.

La réalité de la classification indiquée nous paraît donc suffisamment constatée.

En raison de l'importance des deux plus anciens Mjj., B et N il peut être intéressant d'observer leur relation entre eux et avec les trois courants principaux du texte.

Chacun d'eux marche absolument seul : B dans 16 cas ; N dans 5. Les deux marchent réunis sans aucun autre Ms., dans 9 cas<sup>a</sup>.

Dans les cas ordinaires de variantes, ils marchent ensemble 160 fois ; 92 fois ils diffèrent. Tout en appartenant donc en général au même type, le type alexandrin, ils en sont deux variétés distinctes.

Lorsque N se sépare du texte alex., il marche un peu plus souvent avec le Byz. (12 fois) qu'avec le Gr. (9 fois). B incline plutôt vers le Gr. (18 fois) que vers le Byz. (8 fois).

On peut remarquer dans quelques cas une affinité entre B et F G (4 fois) ou G seul (3 fois), comme d'autre part entre N et P (2 fois).

Quant au T. R., il est, comme on sait, en relation étroite avec les documents byz. 38 fois il marche seul avec eux ; 2 à 3 fois seulement il s'en sépare ; 12 fois il marche uniquement avec des Mnn. ; deux fois il n'a aucun appui quelconque dans les documents.

Si j'applique mon appréciation exégétique à la valeur de ces textes et des documents qui les représentent, j'arrive aux résultats suivants ;

Sur les 260 variantes notées, il me paraît que le T. R. présente 119 fois la leçon vraie, 93 fois une leçon fautive ; 48 fois la question me paraît douteuse.

---

<sup>a</sup>Je ne parle ici que des variantes notées dans le Commentaire. Tischendorf en présente un plus grand nombre.

Sur les 5 cas dans lesquels les trois textes apparaissent distinctement séparés, il en est 2 dans lesquels l'Al. doit être préféré (6.12; 9.20); 2 où le Byz. a l'avantage (8.23 et 11.17). Dans le cinquième (15.8) la décision me paraît douteuse.

Sur les 13 cas où l'Al. marche seul en opposition aux deux autres réunis, il me paraît avoir conservé 6 fois le vrai texte.

Sur les 26 cas où le Gr. marche seul en opposition aux deux autres réunis, il présente 2 fois le vrai texte (12.11; 13.1).

Sur les 19 cas où le Byz. marche seul en opposition aux deux autres réunis, il mérite 2 fois la préférence (10.15; 14.6).

S'il en est réellement ainsi, on voit que la vraie leçon se trouve plus fréquemment du côté du texte qui a pour lui deux groupes réunis ou des Mss. appartenant à des groupes différents, que du côté du texte qui n'a pour lui que ceux du même groupe.

Quant aux deux principaux Mss., sur les 16 cas où B marche complètement seul, il me paraît que 3 fois il présente la vraie leçon (1.1; 12.14; 15.16), et que sur les 5 cas où  $\aleph$  se trouve dans le même cas, il n'y en a pas un — sauf peut-être 13.8; voir aussi à 10.5 — où sa leçon puisse être admise. Sur les 9 cas où ils marchent seuls ensemble, il en est 2 où leur texte doit être préféré (9.27; 14.8).

Il résulte de cette espèce de statistique que l'A. T. est celui des trois textes qui se rapproche le plus du texte apostolique, mais que les deux autres n'en doivent pas moins être constamment consultés et employés. Je ne puis donc en aucune façon adhérer à l'opinion de MM. *Westcott* et *Hort* qui n'attribuent qu'une valeur tout à fait secondaire au Gr. et n'en accordent absolument aucune au Byz. Comment ne comprennent-ils pas qu'en réduisant la critique à l'emploi tout à fait extérieur d'un certain nombre de documents, dans le but de la soustraire à la subjectivité des interprètes, ils la livrent à la subjectivité des premiers copistes et des plus

anciens correcteurs ? N'y aurait-il donc aucune part de vérité dans le jugement de *Griesbach*, qui avait passé sa vie à étudier ce domaine : *Grammaticum egit censor alexandrinus, interpretem occidentalis* ?

Pour compléter les observations dont nous venons de consigner les résultats, nous ajouterons ici le tableau des principales variantes de l'épître aux Romains, avec indication sommaire des documents qui les appuient et de la leçon qui nous a paru préférable dans chaque cas.

Variantes	Bien	Mal
1.16 : πρωτον	Al. (moins B), Gr. (moins G), Byz., T.R.	BG
2.17 : ιδε	Al., Gr., Byz. (moins L)	T.R., L.
3.22 και επι παντας	Gr., Byz. (moins P), T. R.	Al., p.
4.19 : ου	Al.	Gr., Byz., T. R.
5.1 : εχομεν	F G P, T. R.	Al., D, E, Byz. (moins P).
6.12 (voir Comm.)	Al.	Gr., Byz.
7.18 : ου	Al.	Gr., Byz., T. R.
8.11 : δια το	B, Gr., Byz., T. R.	Al. (moins B).
9.31 : δικαιοσυνης	F, Byz., T. R.	Al., Gr. (moins F).
11.6 (proposition parallèle)	Al. (moins B), Gr., P, T. R.	B L.
12.11 : καιρου	Gr. (sans E)	Al., E, Byz., T. R.
13.1 : υπο	Gr., T. R.	Al., Byz.
15.24 (voir Comm.)	F G	Al., D E, Byz., T. R.
16.24 (voir Comm.)	Al.	Gr., L, T. R.

Si mon appréciation exégétique n'est pas tout à fait sans valeur (et je crois avoir indiqué chaque fois dans le Commentaire les raisons qui m'ont décidé), l'importance de l'emploi constant des deux textes Gr. et Byz., à côté de l'Alex., saute aux yeux.

Du reste, on est heureux de constater que, comme nous l'avons dit dans l'Introduction, sur les 260 variantes que nous avons jugées dignes d'attention, une seule pourrait exercer quelque influence sur Renseignement chrétien (8.11), et encore sur un point bien secondaire.

## 2. L'origine.

L'exégèse de détail a confirmé l'opinion, énoncée dans l'Introduction, que cette épître date de la fin du ministère de Paul en Orient : de son séjour à Corinthe, immédiatement avant son dernier voyage à Jérusalem qui eut lieu, selon nous, au printemps de l'an 59. Cela est tellement évident, qu'à supposer même que la critique vînt à attribuer notre épître à un faussaire, encore devrait-elle admettre que c'est cette situation-là qu'il a choisie. — Nous avons reconnu également, par plusieurs passages de cette épître l'impossibilité d'admettre qu'elle ail été écrite dans le but de transformer les convictions religieuses des chrétiens de Rome en les faisant passer du point de vue judéo-chrétien à la doctrine paulinienne de l'universalité et de la gratuité du salut. L'origine païenne et la conviction paulinienne des lecteurs sont deux faits partout supposés. Il est également inadmissible qu'un exposé aussi objectif et systématique du salut en Christ ait eu pour but de préparer à l'apôtre un accueil favorable et à sa mission en Occident une certaine mesure d'assistance de la part des chrétiens romains. Pour s'assurer un bon accueil auprès d'un individu pu d'une église, on écrit

un billet aimable et affectueux, mais non pas un traité de dogmatique et de morale. Nous devons en dire autant du but irénique que plusieurs attribuent à cet écrit. Une intention de ce genre ressort bien, il est vrai, et cela très expressément, du ch. 14, mais uniquement comme application, réclamée par les circonstances de l'église, des devoirs de la charité et de la justice que Paul vient d'inculquer dans l'exposé de la vie chrétienne. Un préambule comme le traité didactique et moral qui précède, du ch. 1 au ch. 13, serait tout-à-fait disproportionné à un pareil but. Rien absolument n'indique non plus l'intention de repousser par le moyen de cette lettre une agression judaïsante, semblable à celle qui avait eu lieu dans d'autres églises (Galatie, Corinthe). Un seul passage fait allusion à un danger de ce genre, 16.17-20, mais il se trouve tout à la fin de l'épître et comme en forme de post-scriptum ; et l'arrivée de l'ennemi y est traitée non comme un fait actuel, mais comme une éventualité attendue et en quelque sorte inévitable. A la vérité, cette prévision a pu n'être pas sans influence sur la composition de la lettre. Mais, à supposer que ce motif ait existé, il doit, pour être bien compris, être rattaché à un fait plus général, celui que nous avons indiqué dans l'Introduction comme la véritable raison d'être de cet écrit : le manque d'une instruction apostolique solide et approfondie qui se faisait sentir dans l'église de Rome par l'effet du mode de sa fondation. L'Évangile avait précédé dans cette ville l'apôtre attiré de l'Évangile, et c'était cette circonstance qui menaçait de la rendre semblable à une ville non suffisamment, fortifiée et ouverte à l'ennemi. En composant cette œuvre importante et en la lui adressant, l'apôtre a voulu, comme il le dit lui-même, *la fortifier* dans son Évangile et faire d'elle un puissant foyer de lumière pour l'Occident, un centre de vérité évangélique contre lequel vint se briser l'attaque du judéo christianisme, qui avait un moment bouleversé les églises d'Orient.

J'ai supposé tout à l'heure le cas d'un critique attribuant l'épître aux Romains à un faussaire. Après l'insuccès total des tentatives d'*Evanson*



(1792) et de *Bruno Bauer* (1852), cette supposition pouvait paraître impossible ; mais l'impossible s'est réalisé, non seulement par l'apparition des travaux de M. *Loman*, professeur à Amsterdam<sup>a</sup>, qui, en niant jusqu'à la réalité de l'apparition de Jésus, donne à la critique le droit de passer à l'ordre du jour, mais encore par la publication de l'écrit de M. R. *Steck*, professeur à Berne<sup>b</sup>, qui conteste à la fois l'intégrité et l'authenticité de l'épître aux Romains, aussi bien que l'authenticité de toutes les autres épîtres attribuées à Paul.

Au point de vue où se place M. *Steck*, le personnage de Jésus recouvre dans la fondation du christianisme le rôle prépondérant que F.-Chr. Baur attribuait à Paul. Cet apôtre n'est plus que le messager qui a répandu dans le monde païen la connaissance et la doctrine de Jésus. Il n'a point créé une doctrine nouvelle en opposition à celle des Douze. Il a vécu en bon accord avec eux, comme le raconte véridiquement le livre des Actes. Son contact avec le monde païen l'avait seulement amené à des allures un peu plus libres à l'égard de la loi, mais sans qu'une lutte de principes se soit jamais élevée entre lui et les Douze.

Si le Paul des épîtres diffère essentiellement de ce Paul des Actes et de l'histoire, c'est qu'il n'est lui-même qu'une fiction, et ses lettres une composition postérieure datant du second siècle. Voici en effet ce qui se passa. Lorsque la nouvelle de l'apparition de Jésus arriva à Rome, elle frappa les disciples de la philosophie grecque qui habitaient cette ville ; car elle répondait à l'idéal moral qu'ils cultivaient. Ils la jetèrent donc dans le moule de leur culture hellénique, d'où la personne du Christ ressortit sous une forme absolument différente de celle qu'elle avait revêtue sous l'empire du messianisme palestinien.

Dès ce moment se formèrent en face l'un de l'autre deux christianismes tout différents. L'un judaïque, prêché par les apôtres et Paul lui-même ;

---

<sup>a</sup>*Quæstiones Paulinæ*, 1882.

<sup>b</sup>*Der Galaterbrief, nach seiner Echtheit untersucht*, 1888.

l'autre hellénique, produit de la colonie grecque établie à Rome. Les relations de plus en plus étroites qui se formaient entre les croyants des différentes contrées éveillèrent naturellement le besoin de concilier ces deux tendances, qui jusqu'à la fin du premier siècle s'étaient développées parallèlement l'une à l'autre. Mais une partie des hellénistes romains se montra rebelle à ce travail de fusion, et ce fut alors, entre 120 et 140, qu'eut lieu l'explosion anti-judaïque qui produisit les quatre grandes épîtres attribuées à Paul et préleva au gnosticisme marcionite. Et d'abord, sous la forme encore calme et mesurée de l'épître aux Romains ; puis, avec une violence croissante dans les épîtres aux Corinthiens, et enfin sur le ton de la polémique la plus virulente dans l'épître aux Galates. Derrière tous ces écrits nous devons voir, non le personnage historique de l'apôtre Paul, mais le parti extrême de l'école grecque spiritualiste de Rome, luttant avec une énergie croissante contre la tendance fusionniste qui poussait à la formation de la grande église catholique.

Baur avait stigmatisé le récit des Actes au moyen des quatre grandes épîtres ; M. Steck condamne les épîtres au nom des Actes (qu'il ne réhabilite pourtant qu'à demi).

Si l'auteur de ce système s'est proposé d'étonner la critique, en présentant le contrepied de celui de Baur, ou s'il a voulu montrer comment, à force d'esprit et avec une somme considérable d'érudition, on peut parvenir à donner un certain degré de vraisemblance à la thèse la plus impossible, on peut dire qu'il a réussi. Mais vouloir persuader au monde que les écrits d'une originalité si profonde et d'un cachet individuel si prononcé qu'on appelle les épîtres de saint Paul ne sont que des œuvres factices, les produits impersonnels d'une école théologique bien postérieure au temps des apôtres, c'est se heurter à un mur de granit. Qu'on puisse essayer d'une telle hypothèse à l'égard de l'épître aux Romains, cela peut à toute rigueur se comprendre, en raison de la plus grande objectivité de cet écrit ; mais que l'on puisse sérieusement l'appliquer aux deux épîtres aux

Corinthiens et à l'épître aux Galates, c'est ce qui passe la compréhension. Quoi ! cette multitude de détails qui se présentent en foule et d'une façon si naturelle sous la plume de l'auteur et qui caractérisent si simplement la situation historique, ne seraient que les fictions habilement calculées d'un faussaire ! Ces premiers baptêmes que Paul a célébrés de sa propre main à Corinthe, ce rôle d'Apollos qu'on oppose au sien, ce jugement spirituel par lequel il livre lui-même l'incestueux à Satan, ces dons spirituels, en particulier ce parler en langues, dont il traite si longuement, qui caractérisaient si bien la première explosion de la vie nouvelle, mais dont il restait à peine quelques vestiges au second siècle (voir la *Διδαχὴν τῶν ἀποστόλων*), ces trois députés de l'église de Corinthe avec leurs noms propres, ce séjour de l'apôtre à Ephèse qui doit se prolonger encore jusqu'à la Pentecôte, cette tribulation qui lui est survenue en Asie, ce jugement de mort dont il s'est jugé lui-même, cette lettre écrite dans les larmes dont il s'était repenti d'abord, mais dont il a été consolé par l'effet bienfaisant qu'elle a produit, cette arrivée de Tite qui l'a restauré et rempli de joie, et ces adversaires qui décrivent sa personne en rendant hommage à la gravité de ses lettres, — tout cela, pures inventions pseudépigraphiques ! Oui, dit-on, mais c'était un procédé littéraire usité à cette époque. Disons plutôt : charlatanisme repoussant dont il n'y a aucun exemple réel ni dans la littérature de cette époque, ni dans celle d'aucun temps, et dont la supposition même est exclue par le sérieux moral et l'esprit de sainte loyauté qui anime ces écrits.

Mais, supposant même la possibilité morale et littéraire d'un tel procédé, comment comprendre que des lettres émanant d'un parti extrême, comme M. Steck lui-même caractérise l'officine romaine d'où sont sortis ces écrits, eussent trouvé aussitôt accès dans l'Eglise entière ? L'Eglise déviait de plus en plus du strict paulinisme ; elle allait, nous dit-on, à la fusion des deux christianismes parallèles. Voici une série d'écrits destinés à combattre cette tendance. Et toute l'Eglise les accepte avec dévotion, sans protestation aucune, et y reconnaît l'œuvre de l'apôtre à qui elle doit son

existence !

Enfin, examinons en elle-même l'hypothèse qui forme en quelque sorte la clef de voûte du système, l'origine hellénico-romaine du spiritualisme paulinien, tel qu'il est formulé de la manière la plus complète dans l'épître aux Romains. Trois notions dominent l'enseignement de Paul dans cet écrit : celle de la justification par la foi, celle de la sanctification par le Saint-Esprit et celle de la relation entre Juifs et Gentils dans la participation au salut.

Quant à la première de ces idées, elle est essentiellement juдаique. Si l'hellénisme possède jusqu'à un certain point les notions de culpabilité, d'expiation et d'absolution, l'idée d'une imputation positive de justice accordée à la foi de la part de Dieu lui est absolument étrangère. Cette notion suppose celle du Dieu saint et miséricordieux qui est propre à la révélation Israélite. Affirmée dès le récit de la Genèse ([Gen.15.3](#) : « Abraham crut... et sa foi lui fut imputée à justice »), elle est relevée dans les prophètes ([Es.50.8](#) : « Celui qui me justifie est près de moi ») et par les psalmistes ([Ps.143.2](#) : « Nul homme vivant ne sera justifié devant toi »). Elle était ainsi devenue familière à l'esprit juif, comme on le voit dans les livres des Maccabées ([1Macc.2.52](#) : « Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve, et cela ne lui a-t-il pas été imputé à justice ? » Comp. le v. 61, où le mot πιστός, fidèle, est paraphrasé par ceux-ci : « Ceux qui ont mis en Dieu leur confiance »). Il est donc aisé de comprendre que cette notion fondamentale du spiritualisme paulinien émane purement et simplement du cercle d'idées de l'A. T. et en aucune façon de celui de quelque école gréco-romaine.

Il en est de même de la seconde notion essentielle du paulinisme : l'œuvre sanctifiante de l'Esprit divin dans le cœur du fidèle justifié. Autant cette idée de l'Esprit divin communiqué au croyant est en relation de filiation directe avec l'A. T. (comp., par exemple, [Ps.51.12-14](#) ; [Jér.31.33-34](#) ; [Ezéch.36.25-27](#)), autant elle est étrangère à la philosophie grecque, surtout en la forme sous laquelle cette sagesse régnait à Rome au second siècle chez tous les pen-

seurs d'élite : celle du stoïcisme. Sans méconnaître entièrement le besoin de communion avec Dieu, ce système faisait reposer la vertu de l'homme sur son énergie propre et le croyait capable de réaliser par lui-même l'idéal moral, tandis que l'enseignement paulinien a deux bases : l'impuissance de l'homme pour le bien et la nécessité d'une œuvre de Dieu lui-même dans le cœur du croyant.

Quant au problème de la relation entre Juifs et Gentils dans la possession du salut, si cette question eût jamais pu se présenter à l'esprit grec, elle ne devait en aucun cas y exciter cet intérêt poignant avec laquelle nous la voyons traitée par l'apôtre dans les ch. 9 à 11. On sent qu'elle remue jusqu'au fond les entrailles de son patriotisme israélite. Attribuer à une école gréco-romaine du second siècle ces accents d'une émotion si personnelle et d'un pathétique si inimitable, c'est heurter le bon sens, c'est vouloir faire jaillir, comme Moïse, l'eau du rocher.

M. Steck allègue quelques expressions dans nos grandes épîtres, qui rappellent, selon lui, les formes du droit romain. Cela est possible ; mais saint Paul n'était-il pas citoyen romain et ses lecteurs ne vivaient-ils pas sous les lois de l'empire, qu'ils devaient par conséquent connaître ? Avec l'authenticité de l'épître aux Romains, M. Steck en attaque aussi l'intégrité. Cet écrit serait, d'après lui, un agrégat de morceaux primitivement séparés. Il prétend qu'on discerne dans la partie ch. 9 à 11 un usage plus superficiel de l'Écriture et un langage plus grossier que dans les autres parties de l'écrit. D'ailleurs, le ch. 9 est un commencement entièrement nouveau. Il en est de même du ch. 12. Dès longtemps les ch. 15 et 16 ont paru suspects à la critique. On doit donc envisager les trois morceaux ch. 1 à 8, 9 à 11 et 12 à 14, comme des compositions originairement distinctes que l'on a réunies en y adaptant une introduction et une conclusion communes. Il faut avouer que le hasard a bien servi le collecteur anonyme en lui mettant sous la main ces fragments qui se relient si aisément en un tout organique ! Si notre exégèse n'a pas d'avance coupé court à une telle hypothèse, elle

n'aurait pas dû voir le jour.

Voici, à ce qu'il me paraît, quel fut le cours réel des origines de l'Église, faussé en deux sens opposés par Baur et par M. Steck.

Dans sa vie et dans son enseignement, Jésus avait réuni avec une admirable sagesse deux tendances qui semblaient s'exclure : d'un côté, la plus respectueuse subordination envers la loi juive, sous laquelle Dieu l'avait placé (Gal.4.4 : « mis sous la loi ; » Rom.15.8 : « serviteur de la circoncision ») ; et d'autre part, ce pur et absolu spiritualisme, qui ne pouvait manquer de faire éclater tôt ou tard le vieux moule de l'observance légale. Ces deux tendances, qui avaient coexisté chez lui sans conflit aucun, se maintinrent simultanément après lui, durant un certain temps ; la première, représentée par les Douze qui, appelés à évangéliser le peuple d'Israël, restaient, fidèles observateurs de la loi, sans pourtant méconnaître la vérité du spiritualisme dont l'enseignement de leur Maître avait déposé en eux le germe (témoins les évangiles de Marc et de Matthieu, et les épîtres de Jacques et de Pierre) ; l'autre, en la personne de Paul qui, chargé de la mission chrétienne auprès des Gentils, développa hardiment et jusqu'à ses dernières conséquences le principe fécond du spiritualisme inhérent à la vie et à l'œuvre de Jésus-Christ.

La première de ces tendances était en quelque sorte une concession de la fidélité divine envers l'ancien peuple élu et non encore absolument rejeté. Elle avait une valeur purement temporaire. Elle devait prendre fin dans l'Église avec la ruine du temple et le rejet du peuple. C'est ce qu'essaya de faire comprendre aux judéo-chrétiens l'épître aux Hébreux. Cet enseignement ne réussit pas auprès de tous. Un parti extrême se forma, qui tenta de perpétuer dans le christianisme la légalité juive, rejetant ouvertement le spiritualisme paulinien accepté par les Douze, et rompant ainsi avec la grande communauté chrétienne. En opposition se forma bientôt du côté du spiritualisme un parti extrême, celui de Marcion, qui, dans son antipathie pour la loi juive, la déclara une institution non seulement

surannée et abolie, mais due dès son origine à une divinité inférieure au Dieu de Jésus-Christ et de l'Évangile.

En même temps se constituait ecclésiastiquement et religieusement, entre ces extrêmes, la puissante communauté chrétienne, professant le spiritualisme paulinien, quoique sans se maintenir complètement à sa hauteur (voir les écrits des Pères apostoliques, de Clément Romain, par exemple). C'est sous ce drapeau qu'elle a continué sa marche et qu'à la fin du second siècle nous apparaît cette grande Église catholique qui, à travers la mer de feu de la persécution, se prépare à monter sur le trône du monde.

### 3. L'importance.

Il ne s'agit pas ici de l'importance de cette épître au point de vue du salut et de la foi ; nous voulons parler de sa valeur dans le domaine de la pensée en général.

En écrivant cette lettre, l'apôtre ne s'est point proposé de rédiger ce que nous appellerions une dogmatique chrétienne dans le sens complet de ce mot. Il n'aurait pas pu y donner une place aussi subordonnée aux deux sujets de la personne du Christ et de son retour futur. Ce qu'il a voulu exposer aux Romains, c'est ce qu'il appelle deux fois dans cette épître même *son Évangile*, c'est-à-dire cette portion de la révélation du salut divin, qui lui avait été spécialement dévolue. Cette limite admise, avec quelle ordonnance magistrale et quelle admirable netteté n'a-t-il pas accompli sa tâche ! Voici l'ordre suivi :

1. Le salut exposé comme fait *individuel* ; fait qui en comprend trois : la justification par la foi ; la sanctification par le Saint-Esprit, et la pers-

pective assurée de l'état parfait qui doit couronner un jour l'œuvre de la sanctification.

2. Le salut considéré comme *fait humanitaire* ; et cela dans le but de résoudre sous toutes ses faces le grand problème que soulevait à cette époque même le rejet d'Israël qui se consommait.
3. Enfin, le tableau de *la vie dans le salut*, vie que le chrétien réalise dans les relations diverses qui constituent les deux sphères de l'Eglise et de l'Etat, le regard fixé sur la réapparition constamment attendue de Celui qui doit substituer un nouvel ordre de choses à l'étal social actuel.

Ce n'est pas là tout l'Évangile absolument parlant. Mais c'est celui dont *Paul* a reçu d'en-haut la connaissance. Il est exposé dans cet écrit aussi complètement et clairement qu'il a jamais pu l'être, et d'après un plan qui a pu servir de modèle à tout exposé *systématique* subséquent de la pensée chrétienne<sup>a</sup>.

L'épître aux Romains est également pour l'*apologétique* chrétienne un auxiliaire d'une haute valeur. D'abord, en ce qu'elle lui fournit des matériaux importants. Il ressort en effet de cet écrit qu'une trentaine d'années après la mort du Seigneur, la nouvelle de sa venue avait franchi les continents et les mers et créé à Rome une société nouvelle ; qu'un quart de siècle après le passage de Jésus ici-bas, sa mort de crucifié était considérée comme le sacrifice de propitiation pour le péché du monde ; que sa résurrection était reconnue et prêchée comme la proclamation de fait de l'ab-

---

<sup>a</sup>Au moment où j'écris ces lignes, je reçois l'article de mon ami et collègue, M. le professeur Gretillat, intitulé : « Quelques réflexions sur le thème de l'épître aux Romains, à propos du Commentaire de M. Godet, » dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, N° IV, 1890. M. Gretillat pense avec Beck que l'idée dominante de l'épître aux Romains est non pas l'Évangile de Paul en général, mais uniquement une idée qui se rapportait à la position centrale de la ville de Rome dans le monde, celle de l'universalité du salut. — Il me semble que M. Gretillat me fournit lui-même la réponse à sa critique, quand il dit en arrivant au morceau central, ch. 6 à 8 : « Nous reconnaissons que le thème universaliste subit ici une éclipse relativement prolongée. » Cet aveu, dont mon excellent ami cherche ensuite très subtilement à atténuer la portée, me dispense, je crois, de toute réfutation.



solution accordée à l'humanité ; que Jésus était envisagé lui-même comme le Seigneur devant lequel Juifs et païens doivent ployer le genou, et qu'il était jugé digne de porter le titre de Dieu ; enfin, que son retour visible était attendu comme la clôture de l'économie actuelle et le signal d'une restauration universelle. Quelle impression ne devait pas avoir produite l'apparition de cet homme pour que sa gloire spirituelle, se dégageant ainsi de l'infamie de la croix, resplendit avec un tel éclat jusque dans la capitale du monde ! Voilà le fait que l'épître aux Romains livre à l'apologétique. — Mais cette science théologique a un profit plus direct encore à tirer de l'épître aux Romains. Paul y a assigné pour jamais au christianisme sa place dans le développement religieux de l'humanité. Il a déterminé clairement ses relations avec le passé humain, avec l'état de corruption et de condamnation du monde païen, d'une part, avec le travail éducatif de Dieu au sein d'Israël, d'autre part ; il a démontré la nécessité du salut offert par l'Évangile, soit pour tendre la main à l'humanité déchue, soit pour suppléer à l'impuissance de la loi et compléter la révélation préparatoire. Le christianisme apparaît ainsi comme le terme voulu de l'histoire antérieure de l'humanité et comme le principe de son histoire subséquente.

*L'anthropologie* trouve au ch. 5 les théorèmes féconds de l'unité de la race humaine et de la solidarité dans la chute, et de plus le contraste décisif entre les deux personnages, d'un caractère à la fois générique et individuel, dont l'un personnifie la ruine, l'autre le salut de tous les individus humains.

Au ch. 6, la *psychologie* rencontre l'exposé de la loi redoutable en vertu de laquelle l'homme aliène à chaque moment une portion de sa liberté de choix, s'assujettissant par la série de ses actes volontaires au principe bon ou au principe mauvais qui le sollicitent et dont l'un ou l'autre, à la suite de chaque décision prise, domine plus complètement sur lui. Puis dans le ch. 7 est offerte à la science de l'âme humaine une analyse incomparable de la lutte dont elle est le théâtre entre le penchant égoïste auquel elle

obéit instinctivement et la sympathie secrète qu'elle ne peut s'empêcher d'éprouver pour le bien en vue duquel elle a été créée.

Le ch. 8 livre à la *philosophie de la nature* la grande idée de la rénovation future de l'univers, rénovation préparée par la régénération spirituelle et qui doit avoir pour signal la restauration physique de l'humanité elle-même.

Le ch. 11 retrace, comme nous l'avons vu, les grandes lignes du développement religieux passé, présent et futur de l'humanité et offre ainsi une esquisse grandiose de la *philosophie de l'histoire*.

Le ch. 13 ne sera pas un guide moins sûr pour la *philosophie du droit*, dès qu'elle consentira à s'approprier les indications de l'apôtre sur la nature morale de l'Etat et sur l'essence spirituelle de l'Eglise, et par là même sur la distinction tranchée, en même temps que sur l'harmonie foncière entre ces deux institutions, divines l'une et l'autre. L'humanité actuelle certes ne saurait mieux l'aire que d'accepter et d'appliquer les vérités enseignées par Paul sur ce grand sujet, vérités qui semblent encore voilées aux yeux d'un grand nombre, même parmi les hommes les plus cultivés de notre temps.

Enfin, que n'a pas, à apprendre la *philosophie de la religion*, même sous ses formes les plus récentes, de ce que Paul a écrit dans cette lettre sur la révélation primordiale de Dieu au cœur de tout être humain, sur la conduite des hommes à l'égard de cette révélation qui est à la base de toute la révélation historique, et sur la véritable origine du paganisme ?

Il semble que, sur tous ces points d'une importance capitale et appartenant à des domaines si différents, la vérité se soit présentée sans voile aux regards de l'apôtre et que les erreurs de droite et de gauche lui aient été comme fermées.

## 4. L'autorité.

Nous avons constaté l'importance de l'épître aux Romains au point de vue de la connaissance chrétienne. Sa valeur paraîtra incalculable, si nous reconnaissons dans cet écrit *l'exposé adéquat du chemin du salut* révélé à Paul selon que Dieu l'a lui-même conçu en faveur de l'homme.

Le mode du salut que décrit l'apôtre dans l'épître aux Romains est-il une découverte de son esprit à la suite de profondes méditations sur l'état de l'homme pécheur et sur l'apparition de Jésus-Christ ? Ou bien devons-nous y voir le résultat d'une communication divine accordée à l'apôtre sur cette question des questions ?

Dans le premier cas, nous lisons cet écrit comme l'œuvre d'un génie qui spéculé ; dans le second, nous y entendons la voix d'un messager qui nous rend compte d'une commission dont il est chargé pour nous. Que l'on ne prétende pas que le dilemme est défectueux, que dans tout travail de méditation pieuse la découverte humaine et l'illumination divine se confondent. Nous demandons si la pensée divine s'est positivement reflétée dans celle de l'auteur ou si celle-ci s'est seulement efforcée de saisir la première ; si la parole que mérite notre admiration ou notre foi ; si Paul cherchait ou s'il avait. La différence est grande et c'est vouloir se tromper soi-même que de déclarer la question oiseuse.

Pour l'apôtre, la réponse n'était pas douteuse. La certitude de l'illumination supérieure qui lui avait été accordée se confondait avec celle de sa vocation divine à l'apostolat chez les païens. Dans le premier verset de notre épître, il déclare écrire comme « apôtre (divinement) appelé, mis à part pour *publier l'évangile de Dieu*, » le message de Dieu concernant le salut de l'homme. Ce n'est donc pas pour communiquer sa propre découverte

qu'il s'adresse à l'Église, mais pour lui transmettre un message émanant de la pensée et du bon vouloir de Dieu. Cette conviction ressort aussi du v. 14, où il se déclare *débiteur* de tous les païens, savants ou ignorants. Le terme de débiteur convient à un dépositaire, non à un inventeur. Le sentiment de l'apôtre sur ce point s'exprime plus nettement encore [Gal.1.14](#), où il affirme que cet Évangile prêché par lui au milieu d'eux, « il ne l'a reçu ni appris d'aucun homme, » mais qu'il le possède « par la révélation de Jésus-Christ. » Aussi déclare-t-il anathème quiconque y en substituerait un autre (v. 8 et 9) ; ce qui serait un acte de fanatisme révoltant s'il ne croyait pas y voir la pensée de Dieu même. [1Cor.9.17](#), il appelle son travail d'évangélisation « la dispensation qui lui a été confiée ; » même expression [Eph.3.2-3](#), avec ce commentaire : « Car c'est par révélation que j'ai reçu la connaissance du mystère. » Les déclarations les plus explicites se trouvent [1Cor.2.6](#) et suivants, où, après avoir désigné le plan du salut comme « la sagesse de Dieu conçue avant les siècles, et restée cachée, » il ajoute : « Mais Dieu nous l'a révélée par son Esprit, qui sonde les profondeurs de Dieu... Et c'est par cet Esprit reçu de Dieu que nous connaissons les grâces que Dieu nous a accordées et que nous les annonçons en discours spirituels. » La révélation obtenue par l'Esprit ne peut ici se confondre avec l'apparition historique de Jésus lui-même. Celle-ci est bien plutôt renfermée dans l'expression : « les grâces qui nous ont été accordées ; » et c'est elle qui est le grand objet de la révélation opérée par l'Esprit. Ces paroles ont un grand rapport avec celles qui terminent l'épître aux Romains, [16.25-27](#) (voir à ce passage). C'est dans cette conviction de la révélation personnelle qu'il a reçue, que l'apôtre, quoique n'étant pas du nombre des Douze, s'applique [1Thess.4.8](#) la parole adressée à ceux-ci ([Luc.10.16](#)) : « Celui qui vous écoute, m'écoute ; celui qui vous rejette, me rejette. »

Faudrait-il ne voir dans cette conviction de Paul que l'effet d'une illusion ?

Mais si sa vocation comme apôtre des Gentils vient réellement de Dieu

et lui a été adressée par un moyen surnaturel, comme M. *Sabatier* lui même ne se sent pas libre de le contester (*l'Apôtre Paul*, p. 36-46)<sup>a</sup>, comment ne pas reconnaître dans l'illumination intérieure dont nous parlons, l'un des facteurs essentiels de cette révolution profonde et de cette vocation toute nouvelle ?

Ce qui confirme cette conclusion, ce sont ces deux traits frappants du ministère de l'apôtre : d'un côté, le parfait bon sens, la circonspection pleine de sagesse, l'espèce d'infaillibilité dont il fait preuve dans les domaines les plus divers, soit de la vie pratique, soit de l'activité intellectuelle. L'épître de Barnabas, la lettre à Diognète, abordent plusieurs questions que Paul a traitées, en particulier le rapport de l'Évangile au judaïsme. Quelles exagérations chez l'un de ces auteurs ! Quelles aberrations chez l'autre ! Et cependant la droite voie était là devant eux, déjà tracée par l'apôtre et par l'épître aux Hébreux. Paul, au contraire, n'avait pas de modèle, et cependant il a su formuler hardiment le contraste entre les deux économies, sans porter la moindre atteinte à l'harmonie qui existe entre elles.

Le second trait qui frappe chez lui et qui distingue son enseignement de tout produit du travail humain, c'est la certitude paisible de la possession de la vérité. Quelle différence sous ce rapport avec l'œuvre d'un Pascal !

Mais ce qui surtout imprime le sceau de la révélation divine à l'enseignement de saint Paul, c'est l'expérience des siècles. Dieu lui-même a légitimé et légitime chaque jour cet enseignement par la divine efficacité dont il l'accompagne partout où il est reçu avec foi. S'il y a quelque part une vie chrétienne robuste, saine, saintement fidèle, c'est, sous l'action de la vérité chrétienne, telle qu'elle a été formulée par saint Paul, que cette vie s'est produite. Notre christianisme souffreteux, tolérant pour le mal, impuissant à bannir la vanité et à tuer le moi, est le fruit d'un développe-

---

<sup>a</sup>Il écrivait ainsi en 1881 ; parlerait-il de même aujourd'hui ?

ment religieux qui a enjambé, si j'ose ainsi dire, la crise de la justification par la foi et qui a passé directement d'une demi-repentance à une demi-conversion et de celle-ci à une demi-sanctification.

Les dogmes ont fini leur temps ; la vie ! la vie ! s'écrie-t-on. Si l'on entend par les dogmes les formules auxquelles l'Eglise est arrivée en cherchant à rendre compte des faits divins, soit ! Mais si l'on entend par là l'interprétation que Dieu lui-même a donnée des faits divins par la révélation de son Esprit renfermée dans l'Ecriture, cette révélation dont parle Paul [1Cor.2](#), je demande d'où sortira la vie si ce n'est pas de ces dogmes-là ? Tant que sur la terre un pécheur criera grâce sous le poids de ses fautes, la seule réponse efficace à son cri sera le dogme de la justification par la foi, formulé par Paul dans l'épître aux Romains. Tant qu'un cœur tourmenté par la puissance du péché sera en proie à la lutte décrite Rom. ch. 7, il n'y aura d'autre réponse efficace à son cri de désespoir : Qui me délivrera ? que le dogme de la sanctification par l'Esprit, formulé par Paul dans le ch. 8 des Romains comme l'ancre de salut offerte au fidèle justifié.

Ces réponses données dans notre épître ne sont pas des pensées d'homme, les pensées de Paul. Ce sont les pensées de Dieu même *repensées* par Paul, qui le premier y a été initié avec cette parfaite clarté par l'action révélatrice de l'Esprit et qui les a formulées pour tous les temps en paroles enseignées par l'Esprit ([1Cor.2.10,13](#)). Chacun de nous, dès qu'il se les sera assimilées, pourra dire, comme Paul, avec une paisible assurance : « Nous possédons la pensée de Christ » ([1Cor.2.16](#)).

## ACCÈS PAR VERSETS

CHAPITRE	VERSETS
<b>1</b>	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
<b>2</b>	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
<b>3</b>	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
<b>4</b>	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
<b>5</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
<b>6</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
<b>7</b>	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
<b>8</b>	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
<b>9</b>	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
<b>10</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
<b>11</b>	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
<b>12</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
<b>13</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
<b>14</b>	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
<b>15</b>	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
<b>16</b>	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