



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



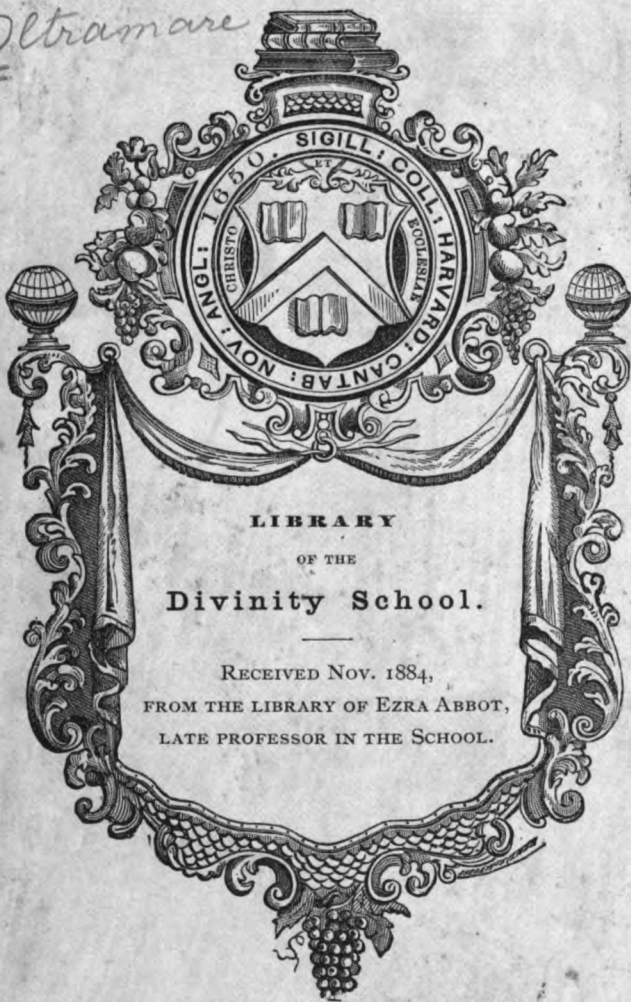
AH 3Z4Z I

Harvard Depository  
Brittle Book

NT. Com (6)

4802

573.6  
Oltamare













2 v. 9 u. ba

Ezra Abbot

March 3, 1883.

COMMENTAIRE  
SUR  
L'ÉPITRE AUX ROMAINS

---

LAUSANNE — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL

---



# COMMENTAIRE

SUR

# L'ÉPITRE AUX ROMAINS.

PAR

**HUGUES OLTRAMARE**

Pasteur et Professeur de théologie à l'Université de Genève.

~~~~~  
**TOME PREMIER**  
~~~~~

GENÈVE

A. CHERBULIEZ & C<sup>ie</sup>, ÉDITEURS  
9, Grande Rue. 9.

PARIS

A. FISCHBACHER, LIBRAIRE  
33, rue de Seine, 33.

1881

*Tous droits d'auteur réservés.*



# MATIÈRE DU TOME PREMIER

---

	Pages
AVANT-PROPOS .....	VII
Littérature de l'épître.....	1

## INTRODUCTION

§ 1. Authenticité et intégrité .....	13
§ 2. Date, lieu, langage .....	38
§ 3. Occasion et matière .....	41
§ 4. Plan et nature de l'écrit.....	57
§ 5. But de l'épître .....	62
§ 6. Eglise de Rome : ses origines .....	78
§ 7. Eglise de Rome : sa composition .....	92
§ 8. Eglise de Rome : sa tendance religieuse.....	105

## COMMENTAIRE

Adresse et salutation. I, 1-7 .....	115
-------------------------------------	-----

### I. L'ÉVANGILE. I, 8-V, 21.

Introduction et thèse fondamentale de l'épître : L'Évangile est la puissance de Dieu pour le salut, parce que l'homme, dépourvu de propre justice, y trouve par la foi la justice qui vient de Dieu. I, 8-17.....	142
§ 1. Les païens ont perdu toute propre justice par leurs œuvres et mérité la condamnation de Dieu. I, 18-32 .....	171
§ 2. Les Juifs ont perdu toute propre justice par leurs œuvres et mérité la condamnation de Dieu. II, 1-III, 8 .....	200
§ 3. Aucun homme, juif ou païen, n'est juste devant Dieu par ses œuvres. III, 9-20 .....	270

§ 4. Paul reproduit sa thèse fondamentale et la développe : L'Évangile ouvre à l'homme dépourvu de justice une voie de salut, celle de la justice qui vient de Dieu par la foi en Jésus-Christ. C'est une grâce, par conséquent elle exclut toute gloire humaine. III, 24-30 . . . . .	289
Digression. — La foi n'annule pas la Loi, elle la confirme. III, 31-IV, 25.	343
§ 5. Paul reprend le développement de sa thèse fondamentale : La foi procure : 1° la justice qui vient de Dieu ; 2° l'espérance ferme du bonheur éternel. V, 1-11 . . . . .	387
§ 6. Parallèle entre le développement du péché et celui de la justice qui vient de Dieu, ou le péché et la grâce dans l'humanité. V, 12-21.	424
A. Ressemblance entre l'apparition et le développement du péché et de la grâce dans l'humanité (v. 12-14) . . . . .	429
B. Différence entre ce qui est advenu par Adam et ce qui est advenu par Christ (v. 15-17) . . . . .	486
C. Reprise sommaire de la comparaison et explication du rôle de la loi (v. 18-21) . . . . .	507



## AVANT-PROPOS

Après les Evangiles, qui nous racontent la vie de Jésus, aucun écrit du Nouveau Testament ne se peut comparer à l'épître de saint Paul aux Romains ; nul n'a joué dans l'histoire de l'Eglise un rôle aussi important.

Nous possédons dans cette lettre une prédication vivante du christianisme ou, comme l'on s'exprimait dans ces temps-là, de « l'Evangile » tel que saint Paul l'a compris, professé et prêché avec tant de succès aux nations païennes, il y a plus de dix-huit siècles. C'est l'œuvre originale et authentique d'un grand chrétien et du plus illustre des apôtres ; le fruit mûri de son expérience personnelle, de ses réflexions intimes, des luttes qu'il a si vaillamment soutenues, ainsi que de l'Esprit de Dieu, qui a transformé cette âme ardente et éclairé cette puissante intelligence de ses rayons divins. On y trouve l'exposition des convictions religieuses qui firent son dévouement, sa force, sa consolation, ses espérances, en un mot sa vie. C'est la clef de toutes ses autres épîtres.

Cette lettre, fort développée, est une œuvre magistrale. L'apôtre, avant de la dicter, l'avait ordonnée d'avance, tout entière, dans son esprit, et s'y était préparé dans le recueillement de la méditation. Nulle polémique n'y vient troubler la sérénité de son sentiment religieux. Dans les passages où il est appelé à adresser des reproches à « ses frères selon la chair, » une émotion sym-

pathique l'âme, pendant que son regard demeure fixé sur les principes. Il annonce l'Évangile en le mettant directement en rapport avec les besoins universels et imprescriptibles que le péché fait naître dans la conscience humaine, le posant ainsi sur son vrai et éternel fondement, et le présentant comme « la puissance de Dieu pour le salut, » en face de l'impuissance de l'homme. Il le montre répondant aux besoins de pardon et de grâce, de régénération et de force, de réconciliation et de paix avec Dieu, d'espérances éternelles, qui travaillent en tout temps, en tout lieu et en toute nation les âmes labourées par le péché, soumises à son empire et ayant perdu, avec la sainteté, le bonheur des cieux. Il expose le plan éternel de l'amour de Dieu pour le salut de l'humanité, réalisé, au temps voulu, par la vie et par la mort de Jésus. Il ne quitte jamais le terrain religieux, pas même dans les passages où il aborde les considérations les plus élevées, et s'abandonne à la plus haute contemplation. On sent toujours que c'est le chrétien qui parle, l'apôtre qui évangélise, non le docteur qui spéculé : c'est des profondeurs d'une foi mystique et d'une vie religieuse intense que tout jaillit. Cette épître, qui est en même temps une sorte de manifeste, est pour le chrétien comme pour l'Église un guide sûr, — pour le pasteur et pour le théologien une source intarissable d'instruction, — pour tous un trésor inappréciable.

Peu d'écrits ont été aussi souvent lus et relus, médités et commentés. Dès les temps anciens, cette lettre a été un objet d'étude : Chrysostome lui a consacré une série de trente-deux homélies. Les réformés, en particulier, l'ont remise en lumière et l'ont prise pour drapeau, parce que, par sa doctrine de la justification par la foi, elle rouvre les sources de la vie religieuse en s'opposant à toute tendance légale et aux mérites des œuvres, qui ont envahi de bonne heure l'Église et ont obscurci le glorieux éclat de la grâce de Dieu. Par ce côté-là, elle est bien chère aux Églises évangéliques, et elle sera toujours leur plus ferme boulevard contre l'Église romaine.



Cette étude, du reste, s'impose d'autant plus nécessairement, que l'apôtre expose sa conception religieuse en usant d'un langage qui lui est propre, et que sa pensée n'apparaît pas toujours avec une clarté suffisante, surtout pour nous, qui ne parlons point la même langue, et qui vivons dans un temps si éloigné et dans un milieu si différent. On y sent trop l'absence de ce travail littéraire qui s'attache à élaborer la forme en même temps que les idées, afin de leur donner, en vue des lecteurs, toute la netteté et la précision désirables. Aussi bien l'apôtre n'est-il point, à proprement parler, un écrivain. Il écrit comme il parle, sans recherche et sans art. Il dicte en s'abandonnant à ses pensées, et celles-ci se pressent souvent à son esprit avec une richesse et une émotion qui engendrent de l'obscurité dans l'expression et des imperfections dans le style. Elles se précipitent serrées, concises et abondantes comme un torrent qui bouillonne, plutôt qu'elles ne coulent avec la limpidité d'un fleuve qui suit un cours tranquille. Ces déficits bien naturels chez un homme qui n'a pas les habitudes littéraires de l'écrivain, ont l'inconvénient de rendre la lecture de la lettre assez laborieuse et d'étendre parfois, comme un voile, sur sa pensée.

Il en est résulté d'assez graves désaccords dans l'interprétation. Bien des exégètes se sont mépris. On a prêté à l'apôtre des théories qui ne sont point les siennes, et qui ont provoqué des jugements défavorables et des antipathies injustes. On a accusé Paul d'inconséquences logiques, de raisonnements rabbiniques, absurdes même (*Krehl*, commentaire, p. XIX); on lui a reproché d'enseigner « des dogmes qu'aucun théologien éclairé de notre siècle ne saurait approuver » (*Fritzsche*, comm. p. XXXI). Récemment encore, M. Ernest Renan, dans son *Saint-Paul*, (p.485) ne l'a pas ménagé. A l'en croire, « la doctrine de Paul est opposée à tout sens humain. » « Cet écrit, » dit-il en parlant de l'épître aux Romains, « devint plus tard le résumé du christianisme dogmatique, la déclaration de guerre de la théologie à la philosophie, la pièce capitale qui a porté toute une classe d'a-

pres esprits à embrasser le christianisme comme une manière de narguer la raison en proclamant la sublimité et la crédibilité de l'absurde. »

Tout en reconnaissant que les déficits littéraires de la lettre, et les difficultés qu'ils créent pour arriver à bien saisir la pensée de l'apôtre, ont pu lui faire attribuer, non sans quelque apparence de vérité, des théories si durement qualifiées, nous croyons devoir nous inscrire en faux contre ces jugements et être en mesure d'affirmer qu'ils ne reposent en réalité que sur de fâcheuses interprétations trop généralement admises et obstinément soutenues dans un but dogmatique. Au lieu de s'attacher fermement au texte et d'y rechercher la pensée de l'auteur pour elle-même, d'une manière suivie, harmonique et indépendante, on ne l'aborde trop souvent qu'avec des idées préconçues, pour tirer l'épître à soi et la faire servir à ses intérêts dogmatiques. On la manie comme une arme de guerre. C'est là qu'il faut chercher, plus encore que dans la lettre elle-même, la grande cause des étrangetés qu'on prête à l'apôtre et de la méconnaissance de ses véritables enseignements. Nous n'en voulons d'autre preuve que la division des commentateurs en deux camps opposés et l'impossibilité où ils se trouvent, les uns et les autres, de présenter un système harmonique des pensées de Paul, en un mot une synthèse.

Déjà en 1837, alors que nous étions étudiant en théologie et témoin des débats théologiques qui signalèrent ce qu'on a appelé chez nous « le Réveil, » les enseignements divergents et même contradictoires attribués par les uns et par les autres à l'épître, nous avaient troublé, et ne sachant à qui entendre, nous prîmes la résolution de fermer l'oreille à ces voix discordantes, pour nous adresser à l'écrit lui-même, persuadé que le grand apôtre avait plus d'esprit et de logique que ses interprètes. Dès cette époque, cette épître n'a cessé de faire l'objet de notre étude, et finalement le jour s'est fait à nos yeux.

En 1843, nous publiâmes un premier volume de commentaires

sur les cinq premiers chapitres, jusqu'au verset 11. Nous dûmes suspendre notre publication, parce que des charges nouvelles nous furent imposées, en sorte que nous ne pouvions plus consacrer à ce travail que nos heures de loisir. Ce contre-temps nous affligea d'abord; plus tard nous nous en sommes félicité. Cette lenteur forcée nous a été fort utile : elle a mûri notre pensée, accru notre expérience, élargi le cercle de nos connaissances; elle nous a surtout appris à ne pas vouloir marcher trop vite à la solution des problèmes, à revenir souvent en arrière et à remettre maintes fois notre ouvrage sur le métier; enfin elle nous a permis de le contrôler sévèrement à la lumière des savants travaux qui ont paru durant ces dernières années. Bref, nous nous sommes complu dans cette lenteur qui transformait les heures de travail en heures pleines d'édification et de charmes. Ce tête-à-tête avec l'apôtre, cet entretien toujours interrompu, mais toujours repris *con amore*, dans lequel il nous était donné de pénétrer lentement mais de plus en plus intimement dans ses pensées et dans les émotions de son cœur, nous le faisait aimer, et nous a inspiré une grande vénération pour ce penseur profond, ce chrétien dévoué, ce vaillant homme de Dieu. Ses enseignements, pleins de vérité et de cœur, ont fortifié nos convictions chrétiennes et produit en nous une paix de conscience inaltérable. Que de bien sa parole nous a fait ! C'est avec un sentiment de regret que nous avons vu arriver le terme de notre travail, et en nous séparant de notre œuvre pour la livrer à la publicité, nous ne demandons à Dieu qu'une chose, c'est que la parole de l'Apôtre soit pour nos lecteurs, comme elle l'a été pour nous, une source abondante de lumière, de joie et de paix.

HUGUES OLTRAMARE,

*Pasteur et Professeur de théologie.*

Genève, 1<sup>er</sup> novembre 1881.



# COMMENTAIRE

SUR

## L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS



### LITTÉRATURE DE L'ÉPÎTRE

Le nombre des ouvrages qui ont été écrits sur l'épître aux Romains est trop considérable pour que nous cherchions à en donner le catalogue complet. Chaque année on voit paraître quelque commentaire nouveau, parce qu'on n'est pas encore arrivé à une solution satisfaisante des difficultés que cette épître renferme. Nous citerons les principaux de ces ouvrages pour faire connaître les sources où l'on peut puiser, et que nous avons consultées nous-même.

I. Les Pères de l'Eglise grecque rendent moins de services qu'on ne serait tenté de le croire tout d'abord, et leurs travaux sur l'épître aux Romains n'ont guère plus qu'un intérêt historique. Par suite de leurs idées sur la loi, le péché et la liberté de l'homme, ils n'ont pas pénétré bien avant dans les doctrines de Paul, et passent souvent sur les plus grandes difficultés en prêtant simplement à l'apôtre leur propre point de vue. — **Origène** (m. 253) a fait un commentaire dont nous ne possédons plus que la traduction latine de Rufin. (*Origenis opp. omnia*, T. IV, éd. de la Rue, Paris 1733, ou T. VI, VII, éd. Sommetzsch. Berolini 1837.) Les passages grecs originaux qui nous ont été conservés dans une

collection exégétique connue sous le nom de *Philocalia* (ibid. T. XXV) montrent que Rufin a souvent traduit fort librement. — **Chrysostôme** (m. 407) a publié une série d'homélies explicatives et édifiantes. C'est l'ouvrage le plus distingué des Pères grecs sur cette matière ; il est assez généralement suivi par ceux qui sont venus plus tard (Homiliæ XXXII, in ep. ad Rom. T. IX, éd. Montfaucon). — **Théodoret** (m. 457?), *Comm. in 14 div. Pauli epistolas*. (Voy. Theodoretii opp. omnia, ed. Jacobi Sirmondi. T. III. Lutetiæ Parisiorum 1643. Nouv. éd. de A. Næsselt. Halle 1771.)

Parmi les Pères latins, on peut citer d'abord un commentaire sur les treize épîtres de Paul connu sous le nom d'**Ambrosiaster**, parce qu'on l'a faussement attribué à Ambroise. (Voy. Ambrosii opp. Basil. 1567.) Augustin en cite un passage (Cont. duas epp. pelagianorum, IV, 4. 7, p. 311. T. IX. ed. Bened.) et nomme l'auteur « Sanctus Hilarius. » Plusieurs savants (voy. Pelt, comm. in epp. ad Thess. 1829, p. 37. Rosenmüller, III, p. 589. Comp. Baur, Tüb. Zeitschrift, 1836, p. 141) ont conjecturé que ce devait être un diacre de l'Eglise romaine, qui vivait du temps de Damase, dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Jaq.-Th. Plitt (voy. Herzogs Encycl. 2<sup>e</sup> éd., article Ambrosiaster) pense que ce commentaire est l'ouvrage de plusieurs auteurs successifs. Le commentaire sur l'épître aux Romains serait la partie la plus ancienne et remonterait effectivement à l'époque du pape Damase, sans qu'on puisse dire quel est cet Hilaire à qui Augustin l'attribue.

La dispute d'Augustin et de Pélage provoqua une étude approfondie de l'épître aux Romains. **Augustin** (m. 430) avait entrepris de l'expliquer, lorsqu'il était encore presbytre. Il avait commenté l'adresse (I, 1-7) sous le titre d'Expositio ep. Pauli ad Rom. inchoata, et avait composé une Expositio quærumdam propositionum ex ep. ad Rom., en s'en tenant au point de vue des Pères grecs. Mais, à la suite de ses discussions avec Pélage, ses idées sur le péché et le libre arbitre s'étant profondément modifiées, il répudia ces essais (voy. Retractationes, I, 25), en sorte qu'il faut aller chercher çà et là, dans ses écrits contre le pélagianisme, ses commentaires sur les principaux passages de l'épître aux Romains. (Voy. S. Aur. Augustini opp. omnia. éd. des Bénéd. de Saint-Maur. Paris 1689-1700.) — Quant à **Pélage**, il maintient le point de

vue des Pères grecs. G.-J. Vossius a montré (Hist. Pelag. 1, 4) que les commentaires sur les épîtres de Paul qui se trouvent dans S. Hieronymi opp. (T. XI. éd. Wallorsi) et dans S. Aur. Augustini opp. omnia (ed. Bened. Appendice, T. XII. Antverpiæ 1703) lui appartiennent (XII, p. 337).

II. Le moyen âge n'a guère produit que des compilations. **Jean de Damas** (m. entre 754 et 787) a fait un commentaire sur les épîtres de Paul, qui n'est, pour l'ordinaire, qu'un extrait des homélies de Chrysostôme, dont il s'écarte rarement (voy. Joh. Damasceni opp. omnia, Le Quien. Parisiis 1712). — On attribue à **Ecumenius**, évêque de Tricca en Thessalie, à la fin du X<sup>e</sup> siècle, et vraisemblablement à tort (voy. Næsselt, de catenis patr. græc. p. 26) un commentaire sur les épîtres de Paul (voy. Œcumenii commentaria, Lutetiæ Parisiorum 1630). L'auteur joint souvent à son interprétation, sous forme d'extraits et sans les discuter, les opinions divergentes d'autres pères, en particulier d'Eusèbe, d'Athanase, de Basile le Grand, des deux Grégoire, Théodoret, Photius, Severianus, etc. — **Théophylacte**, archevêque de Bulgarie (m. 1107), a laissé un commentaire sur les épîtres de Paul (voy. Θεοφυλάκτου ἐξηγήσις τ. ἐπιστ. τ. ἀγ. Παύλου. Stud. et cura Dom. Augustini Lindselli. Londini 1636). Les œuvres d'Augustin semblent inconnues à ces Pères, en sorte qu'ils ne participent pas au mouvement exégétique qu'elles ont provoqué. Ils continuent le point de vue de leurs devanciers grecs.

Parmi les ouvrages latins, on peut citer les Commentaria in omnes P. epp., attribués à **saint Anselme**, et imprimés dans ses œuvres (voy. S. Anselmi archiepiscopi, opp. omnia. T. II. Coloniae Agrippinæ 1560). On croit que ces commentaires sont d'Hervæus (Hervé), moine bénédictin qui vivait vers l'an 1130 (voy. Mouri, Dict. éd. Drouet, Paris 1759. T. V). Ils appartiennent à la tendance augustinienne. — **Hugo de Sancto Victore** (m. 1141), In divi Pauli ad Romanos epistolam, Annotationes elucidatoriae; Quæstiones et decisiones in ep. ad Romanos (voy. M. Hugo de S. Vict. Rotomagi 1641). Œuvre scolastique plus propre à embrouiller la matière de l'épître qu'à l'élucider. — **Abélard** (m. 1142), Comm. sup. S. Pauli ep. ad Romanos (voy. Opp. Parisiis, 1616).

III. La Renaissance est l'aurore de travaux exégétiques plus indépendants de la tradition. La philologie commence à reprendre ses droits, et les commentateurs se débarrassent peu à peu du sens multiple et des formes de la scolastique. Citons, à propos de l'épître aux Romains, **Nicolas de Lyrâ** (m. 1340), qui peut être considéré comme l'un des précurseurs de ce mouvement et dont les *Postillæ perpetuæ in universa Biblia* parurent pour la première fois à Rome en 1471 et 1472. Elles eurent plusieurs éditions et furent publiées en français à Paris, en 1511. — **Laurentius Walla** (m. 1457), *Annotationes in N. T. ex diversorum utriusque linguæ codicum collatione*. Edid. Erasmus. Lutetiæ 1505. — **Faber Stapulensis** (Le Fèvre d'Estaples, m. 1536), *Comm. in epp. Pauli*, Lutetiæ 1512. — **Desiderius Erasmus** (m. 1536) est le représentant le plus accompli des humanistes de la Renaissance. Par ses grandes connaissances philologiques, par son sens droit, par la finesse et l'indépendance de son esprit, il ouvre la voie à une exégèse s'attachant au texte de l'Écriture. Il exerça une grande influence par la publication de son N. T. accompagné d'annotations, en 1516, et par ses *Paraphrases in N. T.*, qui parurent à Bâle et à Louvain, de 1517-1533.

IV. Les temps modernes pendant et après la Réformation jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. — La liberté dans les recherches, les discussions religieuses, une plus grande connaissance de la langue grecque, mais surtout une foi vive et profonde, donnent naissance à des ouvrages originaux et distingués, particulièrement dans le XVI<sup>e</sup> siècle. Malheureusement l'exégèse est complètement dominée par le dogme et les commentaires portent fortement l'empreinte dogmatique de leurs auteurs.

a) Les exégètes catholiques manquent d'indépendance; plus on avance, plus on sent peser sur leurs recherches et sur leurs opinions l'autorité de l'Église et les décrets du concile de Trente. — **Cajetan** (Jacques de Vio, m. 1534), *Epistolæ Pauli et aliorum Apostolorum castigatæ*. Venetiis 1531. — **Jacques Sadolet** (m. 1547), *In Pauli epistolam ad Rom. commentariorum libri tres*. La première édition est fort rare. Cet ouvrage ne fut pas goûté de l'Église romaine, et Sadolet modifia les passages les plus choquants dans une deuxième édition. Lyon 1536-1537. — **Alph. Salmeron**,



jésuite (m. 1585.), *Commentarii in omn. epp. Pauli*, T. XIII. *Coloniæ Agrippinæ* 1614. — **Bend. Justinien**, *Explanaciones in omnes epp. Pauli*. *Lugduni* 1612. — **Guill. Estius** (Van Est, m. 1613), *In omnes beati Pauli et septem cath. Apost. epp. commentaria*. *Lutet.* 1679. *Rotomagi* 1709. L'auteur s'attache à réfuter les hérésies anciennes et les doctrines des réformateurs. Les catholiques l'accusent d'être tombé dans de graves erreurs touchant les questions de la grâce. — **Cornelius a Lapide** (Van den Steen), jésuite (m. 1637), *Comm. in V. et N. T.* *Paris* 1621. Il jouit encore d'une sorte d'autorité dans l'Eglise romaine. Son commentaire sur les épîtres de Paul (*Comm. in omnes d. Pauli epistolas*. *Ultima ed.* *Antwerpæ* 1679) est particulièrement estimé; c'est une œuvre d'érudition et d'apologie du dogme catholique-romain. Il admet le sens multiple et en surcharge son commentaire. — **Dom Calmet Augustin**, bénédictin (m. 1757), *Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. Testament*. *Paris* 1707-1716. 3<sup>e</sup> éd. *Paris* 1724-26. — **Harduinus**, jésuite (m. 1729), *Commentarius in N. T.* *Amst.* 1741.

C'est aux interprètes évangéliques qu'on doit surtout appliquer ce que nous avons dit des caractères plus larges de l'exégèse à cette époque. Les principaux sont, b) parmi les réformés (XVI<sup>e</sup> siècle) : **Udalr. Zwingli** (m. 1531), *Annott. in ep. ad Rom.* (voy. vol. VI. *Huld. Zwinglii opera*, publiés par Melch. Schuler et Joh. Schulthess. *Zurich* 1828-1842). — **J. Ecolampade** (m. 1531), *In ep. B. Pauli Ap. ad Rom.* *Adnott.* *Basileæ* 1526. — **Martin Bucer** (m. 1551), *Metaphr. et enarrat. in ep. Pauli ad Rom.* *Argentorati* 1536. — **H. Bullinger** (m. 1554), *Comm. in omn. epp. App.* *Tiguri* 1539. — **Wolfg. Musculus** (m. 1563), *Comm. in ep. Pauli ad Rom.* *Basil.* 1555. — **J. Calvin** (m. 1564), *Commentaires sur toutes les epistres de l'apostre saint Paul, et aussi sur l'epistre aux Hebreux, etc.* 1560, éd. revue, *Lion* 1563. « C'est le grand exégète de la Réformation » (Immer, Hermen). Son commentaire sur l'épître aux Romains est un travail original et profond, une œuvre magistrale. Il appartient à la tendance augustinienne et a exercé et exerce encore aujourd'hui une immense influence sur les croyances réformées. — **Petr. Martyr** (Vermigli, m. 1562), *In. ep. Pauli ad Rom.* *Commentarius*. 3<sup>e</sup> éd. *Basil.* 1570. — **Théod. de Bèze** (m.

1605), Nov. Testamentum. 1556. 1565. L'édition de 1598 est « quam accuratissime emendata et aucta, ut quodam modo novum opus videri possit. » L'exemplaire de la bibliothèque de Genève renferme encore à la marge diverses corrections de la main même de Théod. de Bèze. — (XVII<sup>e</sup> siècle.) — **J. Piscator** (m. 1626), Comm. in omn. libros V. et N. Test. Herborn 1601. — **Dav. Paræus** (m. 1622), Opp. theologica, exegetica, etc. Genevæ 1628-50. — **Dan. Hensius**, Exercitationes sacræ in N. Testamentum. 1639. — **Moïse Amyraut** (m. 1664), Paraphr. sur l'ép. aux Romains. Saumur 1644. — **Louis de Dieu** (m. 1642), Animadverss. in d. Pauli. ep. ad Rom. 1646. — **Pierre de Launay**, Paraphr. et exposition sur les épp. de saint Paul. Charenton 1650. — **H. Hammond** (m. 1660), Paraphr. and annot. upon all the books N. T. London 1653. Traduit en latin par J. Leclerc. (Voy. plus loin.) — **J. Cocceius** (m. 1669), Comment. in ep. ad Romanos, T. IV. dans Opp. omnia theologica, etc. Francf. ad M. 1689. — **J. Diodati**, Les epistres des S. Apôtres. Amst. 1665. — **Steph. de Brais**, Epist. Pauli ad Rom. paraphrasis cum notis. Salmurii 1670. Publié avec des additions par Hm. Venema, 1735. — **J.-H. Heidegger** (m. 1698), Labores exeget. in Joh. Matth. Epp. Pauli, etc. Tiguri 1700. — (XVIII<sup>e</sup> siècle.) — **Dan. Whitby** (m. 1726), Paraphr. and comm. on the N. Test. London 1703. — **J. Locke** (m. 1704), Paraphr. and notes on the epp. of sanct Paul to the Gal. Cor. Rom., etc. London 1709. — **J.-Alph. Turretini** (m. 1737), In Pauli ap. ad Rom. epistolæ Capita XI (op. posth.). Lausannæ et Genevæ 1741. — **Isaac de Beausobre** (m. 1738), Le N. T. traduit sur l'original grec avec des notes littérales. Amst. 1718. Remarques hist. crit. et philolog. sur le N. T. La Haye 1742. — **John Taylor**, paraph. with notes on the Epistle to the Romans. 3<sup>e</sup> éd. London 1754.

c) Parmi les luthériens (XVI<sup>e</sup> siècle), **Luther** (m. 1546) n'a point composé de commentaire sur l'épître aux Romains. On a seulement de lui une introduction à cette épître (éd. de Walch. T. XIV) et sa remarquable traduction de la Bible (1521-1534). — **Ph. Mélancton** (m. 1560) avait fait à Wittenberg, en 1521 et 1522, un cours sur les épîtres aux Romains et aux Corinthiens. Luther, ayant en mains les extraits d'un étudiant, les fit publier à l'insu de Mélancton sous le titre de Annot. Phil. Melanct. in epp. Pauli ad Rom et ad Cor.

Norimbergæ 1522. Ces extraits étaient défectueux. Mélancton les répudia et publia ses *Commentarii* in ep. P. ad Rom. Haganoæ 1533; puis une édition revue et augmentée, en 1540. Enfin, en 1556, il publia une explication de l'épître sous le titre de *Epistolæ Pauli script. ad Rom. enarratio*. — **Bubenhagen** (m. 1538), *Interpretatio ep. ad Rom. Argentorati* 1523. — **J. Brentius** (m. 1569), *Comm. in ep. ad Rom. Franckf.* 1564. — **Aegidius Hunnius** (m. 1603), *Expositio ep. ad Rom. plena et perspicua. Witt.* 1587. — (*XVII<sup>e</sup> siècle.*) — **Fr. Balduin**, *Comm. in omn. epp. Pauli, Franckf.* 1644. — **J. Weller** (m. 1664), *Adnott. in ep. ad Rom. (publié par Schindler). Braunsw.* 1654. — **G. Calixt** (m. 1656), *In ep. ad Rom. expositio literalis (op. posth.). Helmestadii* 1665. — **Abr. Calov** (m. 1686), *Biblia N. T. illustrata. Franckf.* 1676. — **Seb. Schmid** (m. 1696), *Comm. in 6 prior. capp. ep. ad Rom. Additæ sunt aliquot subsequentium capp. paraphr.* 1694. *Erklæring etlicher Capp. d. Ep. an d. Røemer, von Cap. VII-XI. Tout se trouve réuni dans Comm. in epp. Pauli ad Rom. Gal. etc. Hamb.* 1704. — (*XVIII<sup>e</sup> siècle.*) — **J.-Chr. Wolf**, *Curæ philolog. et crit. in Pauli epp. Hamb.* 1732-34. — **J.-Alb. Bengel** (m. 1793), *Gnomon N. T., etc. Tubing.* 1742-59. 4<sup>e</sup> éd. posth. *Tubing.* 1836. C'est un remarquable commentaire. — **Siegfr.-Jac. Baumgarten** (m. 1757), *Auslegung d. Br. Pauli an d. Røemer. Halle,* 1741. — **Chr.-Aug. Heumann** (m. 1764), *Erklæring d. N. Test. Hannov.* 1750-63. — **J.-Ben. Carpzow** (m. 1803), *Stricturæ theol. et crit. in ep. Pauli ad Rom. Helmst.* 1758.

d) Nous devons mentionner à part un certain nombre d'écrits qui ne manquent pas de mérite, mais qui ont une tendance dogmatique tout à fait particulière; nous voulons parler des ouvrages des *Sociniens* et des *Arminiens*.

Aux premiers appartiennent, **Bernardino Ochino** de Sienne (m. 1565), *Expositione sopra la epistola di S. Paolo alli Romani. Genev.* 1545. *Comm. in ep. ad Rom. ex italico in lat. versus per Seb. Castalionem. Genev.* 1546. — **Fausto Sozzini** de Sienne (m. 1604). *Voy. Fausti Socini senensis opp. omnia, Tt. I. II, dans Bibliotheca Fratrum polonorum. Eleutheropoli (Amsterd.)* 1656. — **John Crell** (m. 1631). *Voy. Joh. Crelli franci Comment. in ep. Pauli ad Rom. Paraphr. ep. Pauli ad Rom. dans Bibliotheca Frat. polon. T. III.* — **Jonas Schlichting** de Bukowietz (m. 1661). *Ibidem.* —

**Sam. Przyptowski** (m. 1670), *Cogitt. sacræ ad initium evang. Matth. et omnes epp. apostolicas. Eleutheropoli 1692.* — Aux seconds appartiennent **Simo Episcopi** (m. 1643), *Paraphr. et observatt. in capp. VIII-XI ep. Pauli ad Rom. Voy. Opp. theologica. Amst. 1650.* — **Hugo Grotius** (m. 1645), *Annott. in N. T. Parisiis 1644.* — **Phil. van Limborch** (m. 1712), *Comm. in Acta App. et in epp. ad Rom. et ad Hebr. Roterd. 1711.* — **Jean Leclerc** (m. 1736), *N. T. comm. paraphr. et annott. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Joh. Clericus. Amst. 1699.* — **J.-J. Wettstein** (m. 1754), *N. Test. græcum ed. receptæ, cum lectionibus variantibus Codd. Mss. editionum aliarum, versionum et Patrum, etc. Amstel. 1752.*

V. Les modernes depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. — L'exégèse s'affranchit définitivement de la dogmatique ; elle est traitée comme une science à part. L'herméneutique discute ses principes et pose ses règles d'une manière systématique. La fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est à cet égard comme une époque de transition : on en finit avec le sens multiple, avec l'autorité des Pères et celle de la tradition. La critique biblique fait son apparition. Au XIX<sup>e</sup> siècle ces principes s'appliquent d'une manière indépendante et libre, et l'exégèse y revêt son caractère philologico-historique. On voit naître une riche littérature exégétique. Cependant la tendance rationaliste, qui a vu le jour, entre souvent en conflit avec la tendance supranaturaliste, et l'importance donnée à l'élément philologico-historique laisse souvent regretter ce sentiment religieux et chrétien si nécessaire pour pénétrer dans la pensée des écrivains apostoliques.

**Semler**, *Dissertatio de duplici appendice ep. Pauli ad Rom. Halæ 1767. Paraphrasis ep. Pauli ad Rom. c. notis, translatione vetusta et dissertatione de Append. capp. XV, XVI. Halæ 1769.* — **Chr.-Fréd. Schmid**, *Annott. in ep. P. ad Rom. Lips. 1777.* — **Rosenmuller**, *Scholia in N. T. éd. 1-5. Nürnberg. 1777-80.* — **Koppe** (m. 1791), *N. Test. gr. annott. illustr. Gottingæ, 1778. Voy. vol. IV. complectens ep. P. ad Rom. 2<sup>e</sup> éd. publiée par les soins de Chr.-Fréd. Ammon. Gotting. 1806.* — **J.-A. Ernesti** (1707-81), *Anmerkung. über d. Büch. d. N. T. 1786.* — **Andr. Cramer**, *Brief*

P. an die Römer aufs neue übersetzt u. ausgelegt. Lpz. 1784. — **Nth. Morus**, Prælect. in ep. P. ad Rom. ed. Holzapfel. Lips. 1794.

**H.-E.-G. Paulus**, De originibus ep. P. ad Rom. Prolegomena Jenæ 1801. Des Ap. P. Lehrbriefe an die galatisch. u. römisch. Christen, 1831. — **Ch.-Fréd. Böhme**, Epist. ad Rom. cum comm. perpet. Lips. 1806. — **Weingart**, Comm. perpet. in P. ep. ad Rom. Gotha 1816. — **Rob. Haldane**, Comm. sur l'ép. aux Rom. Trad. de l'anglais. Paris, Genève 1819. — **Th. Scott**, The bible, with origin. notes, etc. 5<sup>e</sup> éd. Lond. 1822. Epître aux Rom. trad. de l'anglais. Paris 1831. — **Fréd. Flatt**, Vorlesungen üb. den Brief an d. Römer; œuvre posth. publiée par Hoffmann. Tub. 1825. — **A. Tholuck**, Ausleg. des Briefs P. an d. Römer, 1824, 1828, 1830. [Comp. A. Fritzsche: Sendschreiben üb. d. Verdienste Tholucks um. d. Schrifterklärung. Ein Beitrag zur wissenschaft. Erklärung d. Br. an d. Röem. 1831. — La réponse de Tholuck: Beitræge z. Schrifterkl. d. N. T. 1832. — La réplique de Fritzs. Præliminariën z. einer Abbitte, und Ehrenerkl. v. Thol. 1832. — Un dernier mot de Thol: Noch ein ernstes Wort an D. Fritzs. 1832.] 4<sup>e</sup> éd. Eine neue Ausarbeit. 1842. 5<sup>e</sup> éd. 1856. — **H. Klee** (cath.), Comm. üb. d. Ap. P. Sendschreiben an d. Röem. Mainz 1830. — **Aug. Scholz** (cath.), Die heil. Schrift d. N.T. übersetzt, erklärt. III<sup>e</sup> vol. Franckf. a. M. 1830. — **Wilh. Benecke**, Der Br. P. an die Röem. Heidelb. 1831. — **L.-J. Ruckert**, Comm. üb. d. Br. an d. Röemer. Lpz. 1831. 2<sup>e</sup> éd. 1839. — **J.-G. Reiche**, Versuch ein ausführl. Erklärung d. Br. P. an d. Röemer. Götting. 1<sup>re</sup> part. 1833. 2<sup>e</sup> part. 1834. — **F. Moulinié**, Exposit. dogm. et morale de l'ép. de S. Paul aux Rom. Genève 1833. — **J.-F. Geissler**, Der Br. d. Ap. P. an d. Christ. in Rom. übersetzt u. erklärt. Nürnberg. 1833. — **Conr. Glöckler**, Der Br. d. Ap. P. an d. Röem. erklärt. Franckf. a. M. 1834. — **Ed. Köllner**, Comm. zu d. Brief d. Ap. P. an d. Röemer. Darmst. 1834. — **Karl Schrader**, Der apost. Paulus, 4 Th. Übersetzt. u. Erklär. d. Br. d. Ap. an d. Korinth. u. an d. Röemer, Lpz. 1835. — **Herm. Olshausen**, Biblisch. Comm. üb. sämmtliche Schrift. d. N. T. Königsb. 1835. 2<sup>e</sup> éd. 1840. — **Lbr. De Wette**, Kurze Erklär. d. Br. an d. Röemer. Lpz. 1835, 1838, 1841. — **Ch. Hodge**, Comm. sur l'ép. aux Romains. Princeton 1835. Traduit de l'anglais. Paris 1840. — **Ang.-Wilh. Meyer**, Handbuch üb. d. Brief d. P. an

die Røemer. Gøetting. 1836. 4<sup>e</sup> éd. 1865. 5<sup>e</sup> éd. 1872. — **Car.-Frid. Aug. Fritzsche**, Pauli ad Rom. epist. Hal. Sax. 1836-43. — **Hug. Oltramare**, Comm. sur l'ép. aux Romains. I-V, 11. Genève 1843. — **O. Baumgarten-Crusius**, Comm. üb. Br. Pauli an d. Røemer; édit. par Kimmel. Jena 1844. — **Gottl. Krehl**, Brief an d. Røemer. Lpz. 1845. — **Ad. Philippi**, Comm. üb. d. Br. Pauli an d. Røemer. Erlang. 1848. 3<sup>e</sup> éd. Franckf. a. M. 1866. — **J. Spener**, Ausleg. d. Br. P. an d. Røem. mit Einl. u. erkl. Anmerk. édit. par Schott. 2<sup>e</sup> éd. 1852. — **K. v. Hofmann**, D. Schriftbeweis. Nordling. 2<sup>e</sup> éd. 1853-57. D. Brief P. an d. Røemer. Nordling 1868. — **A. van Hengel**, Interpret. ep. P. ad Rom. Silvæ Ducis 1854-59. — **Umbreit**, Br. an d. Røem. auf dem Grunde d. A. T. ausgelegt. 1856. — **H. Ewald**, D. Sendschreiben d. Ap. P. übers. u. erkl. Gøetting. 1857. — **Mehring**, Br. P. an d. Røem. übers. u. erkl. Stettin 1859. — **Arnaud**, Comm. sur le N. T. Paris 1863. — **J.-P. Lange u. F.-R. Fay**, D. Brief P. an d. Røemer. Bielefeld 1865. 3<sup>e</sup> éd. 1868. — **A. Ortloph**, D. Brief P. an d. Røem. übers. u. ausgel. Erlangen 1865-66. — **J. Walther**, Paraphr. de l'ép. aux Rom. Lausanne 1871. — **G. Volkmar**, Paulus. Røemberbrief. Zurich 1875. — **Ed. Reuss**, La Bible, Epp. pauliniennes. Paris 1878. — **Maunoury** (cath.), Comm. sur l'ép. de S. Paul aux Romains. Paris 1878. — **F. Godet**, Comm. sur l'ép. aux Romains. Paris 1879.

VI. Après les commentaires, nous devons citer les Théologies bibliques en général et les livres d'histoire où la doctrine de Paul se trouve exposée.

**Lh. Usteri**, Entwickel. d. paulin. Lehrbegriffes. Zur. 1824. 5<sup>e</sup> éd. 1834. — **K. Schrader**, d. Ap. Paulus, T. III. Lpz. 1830-35. — **Aug. Neander**, Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christlich. Kirche durch d. Apostel. 1<sup>re</sup> éd. 1833. 5<sup>e</sup> éd. Gotha 1862. Trad. en français par Fontanès, sous le titre de Histoire du siècle apostolique. Paris 1836. — **Ferd.-Chr. Baur**, Paulus, d. Ap. Jesu-Christi. Stuttgart 1845. 2<sup>e</sup> éd. publiée par Zeller. Lpz. 1866. Voy. encore Tubing. Zeitschrift, 1836, 3<sup>e</sup> cah. — **Alb. Schwegler**, Das apostolische Zeitalter, Tub. 1846. — **Heinr.-W.-J. Thiersch**, D. Kirche im apostol. Zeitalter. Erlangen 1852. — **Phil. Schaff**, Gesch. d. apost. Kirche. 2<sup>e</sup> éd. Lpz. 1854. — **Alb. Ritschl**, Entstehung d. altkath. Kirche. 2<sup>e</sup> éd. Bonn 1857. — **Ed. Reuss**, Histoire de la Théologie chrétienne

au siècle apostolique. 3<sup>e</sup> éd. Strasb. 1864. — **Félix Bungener**, Saint Paul, sa vie, son œuvre et ses épîtres. Paris 1867. — **Heinr. Holtzmann**, Judenthum u. Christenthum. Lpz. 1867. — **Bern. Weiss**, Lehrb. d. biblisch. Theol. d. N. T. Berlin 1868. — **Ern. Renan**, Saint Paul. Paris 1869. — **Max. Krenkel**, Paulus, d. Ap. der Heiden. Lpz. 1869. — **A. Sabatier**, L'apôtre Paul. Strasb. 1870. 2<sup>e</sup> éd. Paris 1881. — **A. Hausrath**, Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelb. 1873. — **A. Immer**, Neutestam. Theol. Berne 1878. — **W.-F. Gess**, Christi Person u. Werk. II Abth. Das apostolische Zeugniß. Basel 1878.

VII. Parmi les ouvrages qui se rapportent plus particulièrement à l'introduction de l'épître aux Romains, nous devons citer, outre les livres d'histoire sus-mentionnés, les Introductions aux livres du N. T. notamment, **J. Dav. Michaelis**, Einl. in d. gœttl. Schriften d. N. T. Bundes. 2<sup>e</sup> éd. Gotting. 1777. — **J.-E.-C. Schmidt**, Hist. krit. Einl. N. T. Giessen 1804. — **J.-Gottf. Eichhorn**, Einl. in d. N. T. Lpz. 1812. 2<sup>e</sup> éd. 1820-27. — **Lh. Berthold**, Hist. krit. Einl. in sæmmtl. Kanon- u. apocryph. Schriften d. A. u. N. T. Erlangen 1812-19. — **Lh. Hug** (cath.), Einl. in d. Schrift. d. N. T. 2<sup>e</sup> éd. Stuttg. 1821. — **Lbr. DeWette**, Lehrbuch d. hist. krit. Einl. in d. kanonisch. Bücher d. N. T. Berlin 1826. — **Aug. Schott**, Isagoge historico-critica in libros N. Foederis. Jenæ 1830. — **Aug. Credner**, Einl. in d. N. T. Halle 1836. — **Ferd. Guericke**, Hist. krit. Einl. ins N. T. Lpz. 1843. 2<sup>e</sup> éd. 1854. — **Ed. Reuss**, Gesch. d. heil. Schrift. N. T. 2<sup>e</sup> éd. Braunsch. 1853. — **Valroger** (cath.), Introd. aux livres du N. T. Paris 1861. — **Fried. Bleek**, Einl. in d. N. T. (op. posth.) Berlin 1862. — **Rud.-Fried. Grau**, Entwickl.-Gesch. d. neutest. Schrifthums. Gutersloh 1871. — **Ad. Hilgenfeld**, Einl. in d. N. T. Lpz. 1875.

Mentionnons encore un certain nombre d'opuscules et d'articles qui se rapportent spécialement à l'introduction de l'épître aux Romains. — **R. Stier**, Ueber d. Plan d. Br. an d. Rømer u. exeget. Anmerk. z. demselb. in seinen Beitrægen z. bibl. Theolog. 1828. — **Chr.-F. Schmid**, De paulinæ ad Rom. ep. consilio atque argumento quæstiones (progr.). Tub. 1830. — **Dav. Schulz**, Recension de l'ouvrage de Eichhorn et de celui de DeW. sur l'Introd. aux liv. du N. T.; dans Theol. Stud. Krit. 1829, p. 609. — **Kling**, Ueb. d. hist. Character d. Apostelgesch. u. d. Aechtheit d. beid. letzt. Kapp.

d. Rømerbriefes. Ibid. 1837, p. 290. — **Herm. Olshausen**, Ueb. d. frùhest. Verhàltnisse d. røemisch. Gemeinde u. Anwesenh. d. Ap. Petrus in Rom. Ibid. 1838, p. 916. — **Huther**, Zweck u. Inhalt d. 11 ersten Kapp. d. Rømerbriefes. Schwerin, 1846. (Schulprogr.) — **F. Delitzsch**, Einl. in d. Br. an d. Rømer; dans Zeitschrift f. luth. Theol. 1849. — **Jul. Kœstlin**, Untersuch. ùb. d. Lehrgehalt d. Rømerbriefes; dans Jahrb. f. deutsch. Theol. 1856. — **G. Volkmar**, Ueb. d. røemische Kirche, ihr. Ursprung u. erst. Conflict. Zurich 1857. — **Th. Schott**, D. Rømerbrief seinem Endzweck u. Gedanken nach ausgelegt. Erlang. 1858. — **G.-Fr. Jatho**, Pauli Br. an d. Røem. nach seinem innern Gedankengang erlæutert. Hildesh. 1859. — **Laurent**, Zur Krit. d. Briefe d. Ap. Paulus; dans Theol. Stud. Krit. 1866, p. 487. — **Wilh. Mangold**, D. Rømerbr. u. d. Anfænge d. røemisch. Kirche. Marburg 1866. — **Wieseler**, dans Herzogs Encycl., article Br. Pauli an d. Rømer. T. XX. p. 590, 1866. — **Beyschlag**, Das geschichtliche Problem d. Rømerbr. dans Theol. Stud. Krit. 1867, p. 627. — **Ch.-J. Rigggenbach**, Ueber d. Zweck d. Rømerbr. mit Rùcksicht auf d. Schrift v. Mangold; dans Zeitsch. f. luth. Theol. 1868, p. 33. — **Lucht**, Ueb. d. beiden letzt. Kapp. d. Rømerbr. Berlin 1871. — **Rud. Seyerlen**, Entst. u. erste Schicks. d. Christengemeinde in Rom. Tub. 1874. — **Herm. Schultz**, D. Adresse d. letzt. Capitels d. Briefes an d. Røem.; dans Jahrb. f. deutsch. Theol. 1876. — **Weizsæcker**, Ueb. d. ælteste røemische Christengemeinde. Ibid. 1875. — **Holsten**, Der Gedankengang d. Rømerbriefes. Ibid. 1879. — **Paul Chapuis**, L'Eglise de Rome au premier sièle; dans Revue de théol. et de philos. Lausanne. Janv. 1880.

---



# INTRODUCTION

---

## § 1. AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ

L'épître aux Romains porte en tête le nom de l'auteur : « *Paul, serviteur de Jésus-Christ, élu apôtre* » (cf. XI, 13; XV, 15-20), et son authenticité est universellement reconnue <sup>1</sup>.

Ce consentement unanime nous dispense d'entrer dans de longs détails. Nous nous bornerons à dire que cette épître présente une parenté évidente avec les autres épîtres incontestées de Paul. On y reconnaît le même esprit, la même ardeur dans les sentiments, la même dialectique, la même expérience, la même originalité, le même style. Les doctrines qui s'y trouvent développées sont identiques pour le fond, quelquefois même dans la forme, avec les enseignements qu'on rencontre dans les autres épîtres, notamment dans l'épître aux Galates <sup>2</sup>. Enfin, les quelques notices historiques que l'épître renferme concordent parfaitement avec celles qui sont fournies soit par les autres épîtres de Paul, soit par le livre des Actes <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il faut excepter *Evanson* (The dissonance of the four generally received evangelists, 1792), qui l'a attaquée, et *Bruno Bauer*, qui rejette comme inauthentiques toutes les épîtres de Paul.

<sup>2</sup> Voy. *Reiche*, I, p. 24. — *Rück.*, II, p. 334.

<sup>3</sup> Voy. *W. Paley*, *Horæ paulinæ*, Lond. 1790; traduit en français, Nîmes 1809. — *Reiche*, I, p. 25. — *Rück.*, II, p. 333. — *Kœlln.*, p. XLII.

D'autre part, les témoignages historiques sont anciens, variés et unanimes. Déjà les Pères apostoliques Clément-Rom. (an 97) et Polycarpe (an 107) nous offrent des réminiscences presque textuelles<sup>4</sup>, ce qui atteste l'antiquité de la lettre, la connaissance étendue qu'on en avait, et laisse indirectement conclure à son origine apostolique. Les gnostiques Basilides (an 92-130), Valentin (env. 120), Héracléon (env. 126), Ptolémée (env. 140), Epiphane (env. 137), Théodote (env. 192) en rapportent différents passages : ce dernier, en particulier, cite Rom. VII, 23, en l'attribuant à Paul<sup>5</sup>. Marcion (env. 138) possède cette lettre dans sa collection des épîtres de Paul.

Les Eglises chrétiennes l'ont en tout temps et en tout pays reconnue pour authentique. Le Canon dit de Muratori (170-180) met l'épître aux Romains au nombre des livres que reçoit l'Eglise et qui sont lus publiquement. Origène et Eusèbe la classent parmi les livres du Nouveau Testament sur lesquels aucun doute n'a jamais plané. On en retrouve déjà des citations dans Justin-Martyr (env. 140), dans Théophile d'Antioche (env. 168) et dans l'épître des chrétiens de Vienne et de Lyon aux Eglises d'Asie et de Phrygie (env. 177)<sup>6</sup>. Dès la fin du II<sup>e</sup> siècle, les citations sont accompagnées du nom de Paul, ainsi que de

<sup>4</sup> *Clém.-R.* 1 Cor. 35, comp. Rom. I, 29-32. — *Polyc.* Philip. 6, comp. Rom. XIV, 10-12.

<sup>5</sup> *Basilides* appliquait à la doctrine de la métempsycose Rom. VII, 10. (Cf. Orig. Comm. in Rom. V, 1.) — *Valentin*, dans son livre de la *πρωτη σοφια*, qui existe encore en copte, cite Rom. XIII, 7. 8. Ses disciples, au dire d'Irénée (Hær. III. 3. 8), s'appuyaient de Rom. XI, 16. — *Héracléon*, en particulier, rappelle la *λογική λατρεία* de Rom. XII, 1 (cf. Orig. Comm. in Joh. XIII, 25), et *Ptolémée* cite Rom. VII, 12. (Cf. Epiph. Hær. XXXIII, 6.) — *Epiphane*, dans son livre *περι δικαιοσύνης*, s'appuie de Rom. VII, 7. (Cf. Clém.-Al. Strom. III, 2.) — Quant à *Théodote*, voy. les excerpts placés à la fin des œuvres de Clém.-Al. On trouvera les citations dans le Comm. de *Reiche*, p. 21 et suiv.

<sup>6</sup> *Justin-M.*, dans le *Dialogus c. Triphone*, XXIII, renferme un raisonnement qui rappelle Rom. IV, 10. 11, et il reproduit ch. XXVII les citations de l'Ancien Testament telles que les présente Paul, III, 11-18. — *Théophile-d'Ant.* ad Autolyc. I, 14 = Rom. II, 7; III, 14 = Rom. XIII, 7. 8. — *L'épître des chrétiens de Vienne et de Lyon*, conservée par Eusèbe, H. E. V. 1, cite Rom. VIII, 18.

la désignation d'épître aux Romains, dans Irénée, Clém. d'Alex., Tertullien, Cyprien, etc., etc.<sup>7</sup>

Il n'existe pas de témoignage contraire.

L'épître ne saurait donc être l'objet d'aucun doute; reste à savoir si nous la possédons dans sa forme originelle et intacte.

L'immense majorité des critiques et des commentateurs l'affirme; toutefois quelques-uns prétendent que des adjonctions y ont été faites, et repoussent, comme des interpolations, les uns<sup>8</sup> la doxologie finale (XVI, 25-29), les autres tout ou partie des deux derniers chapitres.

Parlons d'abord de la doxologie. Reiche et Lucht, qui l'ont attaquée le plus fortement, se prévalent

A) comme *critères externes*, 1° du fait que la doxologie manque dans quelques instruments. Elle est omise dans des Codices mentionnés par Jérôme (voy. plus loin, note 13) et dans deux manuscrits græco-latins F G<sup>9</sup>. Le Cod. D la renferme XVI, 24; mais un correcteur du IX<sup>e</sup> siècle, qui a mis les accents au texte grec, ne l'a point fait pour la doxologie, indiquant *peut-être* par là qu'elle lui était suspecte<sup>10</sup>. Marcion, au dire

<sup>7</sup> *Irénée*, adv. hæ. III, 18 = Rom. I, 1-4; IX, 5. — *Clem.-Alex.* Strom. III, 2 = Rom. VI, 2; Pædag. I, 8 = Rom. XI, 22. — *Tertullien*, adv. Praxeam, XIII = Rom. IX, 5. De corona, VI = Rom. II, 14, et adv. Marcion. V, 13. 14. — *Cyprien*, ep. 76 = Rom. XIV, 12. 13; ep. 69 = Rom. III, 3.

<sup>8</sup> Ainsi *J.-E.-C. Schmidt*, Einl. N. T. — *Reiche*, Comm. crit. p. 88. — *Krehl*, Comm. — *Lucht*, Ueber die beiden letzten Kapitel, etc. — *G. Volkmar*, Römerbrief. — *Hilgenfeld*, Einl. p. 326.

<sup>9</sup> Les manuscrits græco-latins F G datent du IX<sup>e</sup> siècle. Fabriqués par deux copistes différents, ils paraissent, pour le grec du moins, avoir été copiés sur un même manuscrit grec (*Tischendorf*), qui, suivant *Lucht*, p. 57, datait probablement du V<sup>e</sup> ou du VI<sup>e</sup> siècle et ne portait pas la doxologie. L'un des copistes (Cod. G) aurait laissé, soit dans le texte grec, soit dans la traduction latine (cod. g), une place en blanc à l'endroit où il supposait qu'elle devait se trouver (XIV, 23); tandis que l'autre (Cod. F) aurait copié le manuscrit grec tel quel, en se contentant de mettre la traduction latine de la doxologie. Ce manuscrit grec, dont on aurait ainsi la trace, appuierait la conclusion tirée de Jérôme. — *Koppe* mentionne encore cinq codd. de Vienne dans *Treschow* (57. 67-70), mais à tort: ils portent la doxologie à la fin du ch. XIV. (*Reiche*, Comm. crit. p. 89; *Lucht*, p. 51.)

<sup>10</sup> Nous disons « *peut-être*, » parce qu'il a mis les accents à la première

d'Origène, l'avait retranchée avec les chapp. XV, XVI<sup>11</sup>. — 2° Ils allèguent la place différente que la doxologie occupe dans les manuscrits. Origène avait déjà fait cette remarque, et les documents la justifient. La doxologie figure XVI, 25, dans  $\aleph$  B C D E, 16. 66. 80. 137. 176, et des Codd. mentionnés par Origène; dans les versions syr-psh. copt. éth. arr. it. (d. e. f.) vulg.; dans Orig. Ambrosiast. Jér. Pélage et les autres Pères latins; — à la fin de XIV, 23, dans L et des Codd. mentionnés par Origène; dans les minn., les lectionnaires, les versions syr-ph., goth., arm., slav.; les Pères Chrys. Cyr. Théod. Dam. Théoph. Ecum. Théodule; — aux deux endroits à la fois, dans A P. 5. 17. 109<sup>12</sup>. — 3° Reiche fait observer que la grande variété des leçons qui affectent cette doxologie sont une marque d'inauthenticité.

Ces considérations diplomatiques sont peu concluantes.

En effet, on doit écarter d'entrée les « *exemplaria a Marcione*

ligne τῷ δὲ θυν. ὑμᾶς, et à partir de là les corrections cessent comme les accents. On dirait un travail inachevé.

« Origène dit : « *Caput hoc* [XVI, 25-27] *Marcion, a quo scripturæ evangelicæ atque apostolicæ interpolatæ sunt, de hac epistola penitus abstulit. Et non solum hoc, sed et ab eo loco ubi scriptum est : « Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est » [XIV, 23] usque ad finem, cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, id est, in his quæ non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput [XVI, 25-27] diverse positum invenimus. In nonnullis enim codicibus, post eum locum, quem supra diximus [XIV, 23] statim cohærens habetur : « Ei autem, qui potens est vos confirmare. » Alii vero codices in fine id, ut nunc est positum, continent. » Ainsi Origène ne paraît pas connaître de Codices où cette doxologie manque; il ne parle que d'une diversité dans la place. Quant à Marcion, il s'agit d'une véritable et complète mutilation : « cuncta dissecuit, » *il a tout, tout ensemble* (cuncta opp. sejuncta, des morceaux séparés) *retranché*. (Cf. *Hilgenfeld*, Einl. p. 320.) C'est, au dire d'Origène, le résultat, non d'un examen critique (*Reiche*, Comm. crit. p. 90, note 7), mais d'un procédé violent, dont Marcion, du reste, était coutumier. (Voy. *Irénée*, Hær. I, 29; III, 11. *Tertul.* cont. Marcion. IV, 2; V, 13. *Epiph.*, Hær. XLII, 9. *Hilgenfeld*, Zeitschrift für hist. Theol. 1855, p. 426.) Il avait déjà retranché VIII, 11 à IX, 33, X, 5 à XI, 32, et il était vraisemblablement choqué de XV, 3. 4. 8-13; XVI, 16. 26. (cont. *Reman*, p. LXXI). Le reste présentait peu d'intérêt à un homme pour qui la dogmatique était l'affaire principale. Le silence d'Epiphane ne saurait infirmer ce témoignage (cont. *Semler*). Ce Père s'était borné à relever quarante passages conservés par Marcion, afin de le combattre; il n'avait donc pas à citer ces deux chapitres (*Reiche*, Comm. p. 8.)*

<sup>11</sup> Voy. sur ces instruments, *Lucht*, p. 50.

*temerata* » : ce n'est qu'une mutilation volontaire. Restent, au V<sup>e</sup> siècle, les manuscrits dénoncés indirectement par Jérôme, dont on ne sait ni l'état, ni le nombre, ni l'origine <sup>43</sup>, — puis, au IX<sup>e</sup> siècle, les Codd. græco-latins F G, qui seraient des copies d'un même manuscrit grec, ne renfermant pas la doxologie, comme ceux que mentionne Jérôme; toutefois ils trahissent un doute sur ce point, G en laissant (XIV, 23) un blanc dans le texte grec, et F en donnant la doxologie dans son texte latin; — enfin, la traduction latine du Cod. G, et une marque de suspicion affectant D et provenant d'un correcteur du IX<sup>e</sup> siècle. Il est bien évident que ces déficits ne sauraient infirmer en rien l'autorité de tant de manuscrits onciaux et minuscules, de toutes les versions et de tous les Pères grecs et les Pères latins, qui donnent la doxologie comme authentique.

La diversité des places occupées par la doxologie est un argument qui n'a, dans le cas pendant, aucune valeur; parce

<sup>43</sup> Voici ce que dit Jérôme, Comm. in Eph. III, 5 : « Qui volunt prophetas non intellexisse quid dixerint et quasi in extasi locutos, cum præsentis testimonio illud quoque quod ad Romanos *in plerisque codicibus* invenitur, ad confirmationem sui dogmatis trahunt legentes : « ei autem qui potest vos roborare, » etc. Il est évident que « *plerisque codices* » [la plupart des manuscrits] est une expression plus ou moins embrassante, et même assez embrassante pour réduire à un *très-petit nombre* les manuscrits où la doxologie manque; ce qui concorderait avec le fait que Jérôme a conservé la doxologie dans sa traduction. Telle n'est pas l'opinion de Reiche, qui, à propos du « in plerisque codicibus invenitur, » ajoute : « Non igitur in omnibus, forte *ne in plurimis quidem.* » (Comm. crit., p. 90, note 7.) Si la première partie de l'observation est fondée, la seconde ne l'est certainement pas; c'est une exagération évidente, pour arriver à prétendre que Jérôme parle d'un assez grand nombre d'exemplaires (= *non pauci*, Reiche, p. 93) qui ne porteraient pas la doxologie. C'est inadmissible, car si, au IV<sup>e</sup> siècle, il existait encore un assez grand nombre de ces exemplaires, nous en aurions des traces positives dans les documents que nous possédons. D'ailleurs, Reiche n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Il dit ailleurs (p. 117) que cette doxologie fut imaginée de *très-bonne heure* (et il faut bien le supposer en face de l'unanimité des instruments qui nous restent, et dont plusieurs, comme la Peschito, sont si anciens), qu'elle s'introduisit *assez promptement* dans les Codices, qu'on l'ajouta même à ceux qui ne l'avaient pas, et qu'on eut bientôt de la peine à découvrir quelque exemplaire qui ne la portât pas. Comment accorder cela avec l'existence des « non pauci codices » du temps de Jérôme, au IV<sup>e</sup> siècle?

que la raison de ce déplacement est par trop évidente (Voy. plus loin). Bien mieux, ce déplacement même, en nous expliquant pourquoi la doxologie a été rédupliquée dans quelques instruments, nous met sur la trace du motif qui l'a fait laisser en blanc ou même supprimer dans quelques autres (Voy. plus loin).

Enfin, bien loin, comme le prétend Reiche, de renfermer une grande variété de leçons, la doxologie n'en présente, en réalité, que deux (τεψ̄ v. 26 et v. 27). Elles naissent si évidemment d'un embarras dans la construction et dans l'interprétation, qu'on doit, au contraire, appuyer sur l'absence de variantes comme preuve de son authenticité.

Il est vrai que Reiche couronne ces observations diplomatiques par une considération qui paraît fort grave au premier coup d'œil. Il prétend (Comm. crit. p. 95) que la doxologie ne saurait figurer ni XIV, 23, parce que le contexte lui est défavorable, ni XVI, 24, attendu que Paul ne termine *jamais* ses lettres par une doxologie, et que ce serait ici d'autant plus étrange qu'elle succéderait immédiatement à un souhait de grâce [*« Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous, »* v. 24] qui sert régulièrement de finale à toutes les épîtres de l'apôtre. Nous reconnaissons que la doxologie serait déplacée XIV, 23 (voy. comm. h. l.); mais il n'en est pas de même XVI, 24. Les observations que Reiche fait sur les habitudes épistolaires de Paul sont exactes; mais en réalité sans valeur. Quand on réfléchit à l'importance de l'épître aux Romains, à son étendue exceptionnelle, surtout à la nature des sujets traités, dans lesquels Paul expose le plan de Dieu pour le salut des hommes, à son caractère particulier, qui en fait une des plus admirables prédications de l'Évangile, peut-on s'étonner qu'après avoir terminé son épître dans la forme ordinaire, Paul ait senti le besoin de clore cette magnifique exposition en s'élevant, et en élevant ses lecteurs avec lui, à la glorification de ce Dieu, qui *a la puissance de les affermir* dans cet Évangile, où

*sa sagesse* se donne à connaître d'une manière si éclatante? Quoi de plus juste et de plus naturel? N'était le besoin de la cause, Reiche le trouverait très-vraisemblable. En effet, quand il cherche à se rendre compte de ce qui a pu donner naissance à cette interpolation (Comm. crit. p. 116), il part de l'idée qu'on aura été choqué de ce qu'une épître si développée et si importante finissait par un simple souhait de bénédiction, et qu'on aura imaginé de combler la lacune par une doxologie. Pourquoi donc refuser à Paul de l'avoir senti et de l'avoir fait?

B) Ce qui paraît avoir particulièrement engagé Reiche à repousser la doxologie, ce sont moins les difficultés diplomatiques que la forme et le fond, les expressions et les idées de la doxologie elle-même, en un mot les *critères internes*. Il la juge, ainsi que Krehl, avec une sévérité qui va jusqu'à l'injustice.

Il déclare d'une manière générale, que, par son contenu comme par son caractère, cette doxologie n'est pas propre à clore l'épître aux Romains, parce qu'une doxologie doit relever les gloires divines qui ont spécialement trait aux circonstances qui la provoquent, et que tel n'est pas le cas pour cette doxologie, soit qu'on la rapporte à ce qui précède immédiatement, soit qu'on la rapporte à l'épître tout entière (Comm. crit. p. 97-99). — Bien plus, quand il considère cette doxologie, soit dans sa teneur générale, soit dans ses différentes parties, soit dans le nexu et la liaison mutuelle de ses parties, il trouve qu'elle répugne [*α maxime abhorret* »] au génie et au style de Paul. Elle est l'œuvre d'un auteur de peu d'esprit (*sic*) et étranger à l'art d'exprimer ses sentiments et ses pensées (p. 97). En effet, α) la pensée générale est indécise : on ne sait si c'est une louange à Dieu, comme le début l'indique, ou une louange à Christ, comme la fin le laisse entendre. Bien que Paul présente souvent des constructions embarrassées, la construction de ces versets l'est à un degré qui laisse le lecteur en suspens sur sa pensée, et met aux abois les plus subtils interprètes (p. 100). On ne sait si c'est la puissance de Dieu (τῷ δυναμένῳ ἑμῶν σπριζαῖ) ou

sa sagesse (*μόνη σοφῶ θεῶ*) que Paul veut glorifier (p. 101. 102). Les liaisons sont lâches, les expressions obscures, même incompréhensibles : le triple *κατά*, par exemple, a un sens vague, divers, etc. etc. (p. 102. 103). *b*) La doxologie n'a ni la simplicité, ni la brièveté des doxologies de Paul ; elle est boursoufflée, surchargée d'incidents dogmatiques (par exemple : *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου*, etc.) qui ne s'harmonisent pas avec le vœu d'affermissement énoncé au début et qui arrêtent l'expansion du sentiment (p. 103-105). On y rencontre beaucoup d'expressions oiseuses, incohérentes, ainsi *στηριχθ. κατά τὸ εὐαγγέλιον* n'a pas de sens précis ; le rapprochement d'*εὐαγγέλιον μου* et de *κήρυγμα Χρ.* est maladroit et n'a rien de paulinien. Paul ne se sert jamais de *φανερῶν* pour les prophètes ; mais il oppose la *φανέρωσις* au témoignage des prophètes, comme l'on oppose accomplissement à prophétie, 2 Tim. I, 9 ; Rom. III, 21, etc. (p. 105-113). — En conséquence, Reiche estime que cette doxologie n'est qu'une compilation informe de paroles prises çà et là dans Paul *εὐαγγέλιον μου*, Rom. II, 16 ; Gal. II, 6 ; *κήρυγμα, κηρύσσειν*, Tite I, 2 ; comp. Marc I, 4 ; Luc IV, 18 ; *ἀποκαλυψίς μυστηρίου*, Eph. III, 3 ; Col. I, 26 ; *χρον. αἰώνοις σεσηγημένου, φανερωθέντος δὲ...* 2 Tim. I, 8, etc.), une mauvaise imitation de Hb. XIII, 10. 23, ou de Jude 25. 26 (p. 113-115).

Nous n'avons pas su voir toutes les énormités dont Reiche charge cette doxologie. Nous estimons, au contraire, que pour le fond des idées, non seulement la doxologie est paulinienne, mais encore qu'elle est en parfaite harmonie avec la lettre, et la clôt admirablement bien. Quant au langage, les expressions sont à ce point de Paul, que Reiche la croit composée de pièces et de morceaux appartenant à ses écrits. Les embarras de construction, les difficultés de liaison, les incidentes et tous ces déficits qu'on lui reproche, sont des traits caractéristiques du style de Paul, comme l'épître le montre surabondamment, en sorte que nous affirmons, avec la grande majorité des commentateurs, que, bien loin d'être défavorables à l'authenticité, les



critères internes lui sont, au contraire, favorables<sup>14</sup>. Cette preuve, du reste, ne se peut faire qu'en suivant la doxologie mot à mot, proposition après proposition; en conséquence nous renvoyons le lecteur au commentaire, où tous ces détails sont examinés.

Si cette doxologie est inauthentique, quelle en peut être l'origine? Quel besoin s'en faisait sentir? Quand et comment l'a-t-on introduite? Comment l'Eglise a-t-elle pu accepter si promptement et si universellement une aussi détestable rapsodie? — Schmidt pense que les ch. XV, XVI, ayant manqué fortuitement dans un manuscrit, on se permit de terminer l'épître par cette doxologie, qui fut ensuite reproduite à des places diverses. Reiche (Comm. I, p. 3. 7. Comm. critic. p. 101) suppose que, dans les plus anciens temps, alors que les lectures publiques se faisaient encore dans un exemplaire complet du Nouveau Testament, on s'arrêtait au ch. XIV, 23, parce que les ch. XV, XVI n'étaient pas propres à l'édification. Un homme pieux, mais peu lettré et de peu d'esprit, un simple particulier, peut-être même un *ecclesiæ antistes* ou un *anagnosta*, fut choqué de voir une lettre si développée et si importante se terminer par une brève formule de bénédiction, tandis qu'il voyait d'autres épîtres (Hb. 1 Pier. Jude) se clore par une doxologie. En conséquence, il en composa une tout à fait informe, et, profitant de ce qu'on terminait les lectures publiques par une doxologie (comp. Mth. VI, 14), il l'écrivit à la marge, pour qu'on la lût en public; de là elle a passé dans le texte. On la tint pour parole apostolique; elle prit promptement place dans les codices; on l'ajouta même

<sup>14</sup> Lucht (p. 93-102) fait à la doxologie, au point de vue du langage et de la forme, les mêmes reproches que Reiche; mais (chose singulière!) cela n'est vrai à ses yeux qu'autant qu'on se borne à la comparer avec les quatre épîtres incontestées de Paul. (Rom. 1. 2 Cor. Gal.) Il démontre (p. 95. 99) que si l'on compare la doxologie avec les autres épîtres, en particulier avec l'épître aux Ephésiens, on est contraint de reconnaître que la doxologie trouve des correspondances sur tous les points. Bien mieux! Lucht combat l'opinion de Reiche prétendant que la doxologie n'est qu'une compilation informe de paroles prises çà et là dans Paul, et démontre (p. 100) que c'est inadmissible. Voilà des aveux qui sont bien faits pour nous rassurer.

aux exemplaires qui ne l'avaient pas, en sorte que d'assez bonne heure on aurait difficilement découvert quelque exemplaire qui ne l'eût pas. — Cette hypothèse est inadmissible de tout point, comme l'a montré Meyer (Comm. p. 636). La supposition que les lectures publiques s'arrêtaient au ch. XIV, 23, est démentie par les lectionnaires, qui tous renferment les ch. XV, XVI, et l'édification aurait fait lire au moins jusqu'au ch. XV, 13, en sorte que la doxologie aurait dû se trouver à cette place. La coutume de prononcer une doxologie à la fin des lectures publiques est une hypothèse dénuée de fondement, et, dans ce cas même, il eût été bien plus naturel d'emprunter une doxologie à Paul que d'en composer une, qui, au dire de Reiche, est si profondément vicieuse.

Il résulte des considérations dans lesquelles nous venons d'entrer que cette doxologie est bien certainement authentique.

Nous pouvons ajouter qu'elle était placée originellement non à la fin du ch. XIV<sup>15</sup>, mais à la fin du ch. XVI<sup>16</sup>. Les manuscrits les plus anciens et les plus importants, les versions les plus anciennes, soit en Orient, soit en Occident, lui assignent cette place. Du reste, quoi de plus naturel? Après un exposé si étendu et si remarquable des grâces évangéliques, Paul a senti le besoin de terminer, non pas seulement, comme il le fait d'ordinaire, par un souhait de bénédiction pour ses lecteurs; mais encore par une glorification de l'auteur de toutes ces grâces. La doxologie est le digne et solennel couronnement de toute l'épître.

Un grand nombre d'instruments, il est vrai, placent la doxologie au ch. XIV, 23; mais le contexte n'y est pas favorable: on ne comprend pas ce qui aurait pu provoquer cet élan de l'âme à ce moment-là. (Voy. Comm. XV, 1.) Elle y est déplacée, et l'étude des documents laisse clairement voir la cause de cette transposition.

<sup>15</sup> Bèze, édd. 1, 2. Mill, Wettst. Griesb. Matthæi, Hamm. Grot. Seml. Michaëlis, Mor. Eichhorn, Flatt, Klee, Paulus, Schrad. Olsh. Reuss, Hofm. Laurent.

<sup>16</sup> Complut. Erasme. Etienne, Bèze, édd. 3-5. Estius, Beng. Knapp, Tittm. Scholz, Rinck, Lachm. Tisch. Calv. Heum. Kop. Bœhm. Hug, Schott, Thol. Rück. Kœlln. Mey. Philip. Ewald, Heng. Godet.

On remarqua que Paul ne terminait jamais ses lettres par des doxologies, mais qu'il les plaçait dans le courant de l'épître. (Rom. I, 25 ; IX, 5 ; Gal. I, 5 ; Eph. III, 21, etc.) Le fait d'une doxologie finale, déjà singulier en lui-même, parut d'autant plus étrange que cette doxologie venait après un souhait de grâce [v. 24 : *Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous!*], qui sert régulièrement de finale à toutes les épîtres de Paul<sup>17</sup>. On soupçonna bien vite un désordre dans cette doxologie placée à la fin de l'épître, d'autant plus qu'elle ne s'y rattachait pas d'une manière directe et étroite, et l'on chercha à y remédier. Les uns s'attaquèrent au *souhait de grâce*, v. 24, et le transposèrent à la fin de l'épître, après la doxologie (P. 17. 80, etc.), ou le supprimèrent. (A B C. 5. 137, etc.) Les autres s'en prirent à la *doxologie*, qui se présente comme isolée et sans contexte immédiat ; ils la transposèrent au ch. XIV, 23, en sorte que la lettre se termina pas la clause habituelle, le souhait de grâce. (L. minn. lectionnaires, etc.) Puis, quelques-uns, dans leur embarras, la redoublèrent (A P. 5. 17. 109), tandis que de rares instruments la supprimèrent (Mass. mentionnés par Jérôme, F G, g), plusieurs toutefois avec timidité, puisqu'ils en ont marqué la place en blanc (G. g). Ce qui facilita singulièrement la transposition, c'est que la place de la doxologie parut tout indiquée au ch. XIV, 23, parce que le *τῷ δυναμένῳ ἡμῶς στηρίξαι* semblait s'accorder avec ce qui est dit des « faibles en la foi : » le paragraphe se terminait ainsi par une glorification de Dieu, qui est puissant pour fortifier les faibles, et le ch. XV se trouvait faire

<sup>17</sup> Lucht, p. 67, ne donne pas à cette remarque, dont la vérité saute aux yeux, et qui est pleinement confirmée par le désordre des instruments relativement au vœu v. 24, l'importance et la valeur qu'elle mérite. On peut voir, en effet, que les instruments qui ont conservé la doxologie à la fin de l'épître sont en général ceux qui suppriment le v. 24 ou le transposent après la doxologie ; tandis que les instruments qui ont transposé la doxologie au ch. XIV, 23, conservent le v. 24. (Voy. Comm. XVI, 24.) Il est bon de noter que Lucht (p. 76), pour soutenir sa propre hypothèse, est obligé d'admettre les mêmes considérations que nous présentons ici.

suite par une exhortation aux forts en la foi. C'est ainsi, du moins, que les Pères grecs l'ont compris <sup>48</sup>.

Quant aux commentateurs qui admettent, au contraire, que la doxologie figurait originellement au ch. XIV, 23, ils ne sauraient expliquer d'où serait venue la pensée de la déplacer, puisque les Pères grecs, *Chrys. Cyr. Théod. Dam. Théoph.* etc., trouvaient ce contexte excellent; ni surtout pourquoi on l'aurait placée à la fin du ch. XVI, où elle n'est pas appelée par le contexte immédiat, et où sa présence est contraire aux habitudes épistolaires de Paul <sup>49</sup>.

Le désordre causé par le déplacement de la doxologie a servi de point de départ aux attaques contre les ch. XV, XVI. Quelques savants (*Seml. Eichhorn, Paulus, Griesb.* etc.), tout en attribuant ces textes à Paul, ont prétendu qu'ils n'appartenaient pas à l'épître aux Romains; d'autres (*D. Schulz, Aug. Schott, Ewald, Sabatier, Renan*, Saint Paul, p. LXIV-LXX) en supprimant quelques fragments; d'autres enfin (*Baur, Schwegler, Lucht, Volkmar*) les déclarent controuvés.

Ces négations n'ont, au point de vue diplomatique, aucune raison d'être, car tous les instruments, manuscrits <sup>20</sup>, versions et Pères, s'accordent unanimement à faire de ces chapitres une partie intégrante de l'épître aux Romains. Dès l'origine il en a été ainsi. Marcion, il est vrai, ne les possède pas dans son Apostolicon; mais c'est une mutilation dogmatique. Loin de

<sup>48</sup> Lucht, p. 68, déclare inadmissible la transposition de la doxologie dans l'intérieur de l'épître, parce que cette doxologie ne peut être envisagée que comme une *clausule* (Comp. p. 71). Malheureusement pour son opinion, les Pères grecs étaient d'un sentiment diamétralement opposé. Ils la plaçaient XIV, 23, sans l'envisager comme une formule de clôture. — Voy. une réfutation des explications de *Koppe, Rinck* et *Ewald* dans Lucht, p. 68. 69.

<sup>49</sup> De même *Fritzsche*, I, p. XLIII. *Rück*, II, p. 351. *Mey*, p. 634. On ne saurait admettre les explications proposées par *Kop*. Excurs. II, p. 404. *Gabler*, *Griesb.* opusc. acad. II, p. XXVI. *Berthold*, Einl. VI. 715. *Hug*, Einl. II, p. 397. *Rinck*, Lucubr. crit. 1830, p. 135. (*Voy. Mey*, p. 636. *Lucht* p. 63-71.)

<sup>20</sup> *Wettstein*, II, p. 91, parle d'un cod. latinus qui omet les ch. XV, XVI; mais il ne dit pas quel est ce manuscrit, et l'on ne sait où le prendre.

porter atteinte à l'authenticité de ces chapitres, elle ne sert qu'à la confirmer<sup>21</sup>. Quand Tertullien (cont. Marc. 5, 14) dit à propos de Rom. 14, 10 : « in *clausula epistolae* tribunal Christi comminari Paulum, » il n'en résulte point que, dans son exemplaire, l'épître finit au ch. XIV, 23. C'est bien à la fin de l'épître que le passage cité se trouve, et l'expression de *clausula* est d'autant plus juste que, combattant Marcion, il parle en s'en tenant (Voy. 5, 13) à la lettre écourtée par son adversaire<sup>22</sup>. Enfin, si Euthalius, dans son Elenchus capitulorum<sup>23</sup>, ne donne pas dans le sommaire, la matière du ch. XVI, cela n'indique point qu'il repoussât ce chapitre, puisque celui-ci se trouve compris dans le nombre des stiques, qu'il accuse pour l'épître tout entière<sup>24</sup>. Ainsi, au point de vue des documents, l'authenticité de ces chapitres ne saurait faire doute un seul instant.

Il en est de même pour les critères internes. Les détails qu'on relève n'ont aucune valeur en face d'un contexte où tout s'enchaîne et se lie de la manière la plus simple et la plus naturelle; ce sont tout au plus des difficultés, non des arguments.

<sup>21</sup> Cont. Lucht, p. 40-41. — Baur, p. 399, ne donne pas une grande valeur à ce fait; il se contente d'attribuer à Marcion un sentiment remarquable de ce qui, dans ces chapitres, est antipaulinien et en désaccord avec le reste de l'épître.

<sup>22</sup> Si Tertullien (env. 200-210) et Irénée (env. 185) ne renferment pas dans leurs écrits des citations des ch. XV, XVI, quoiqu'ils en renferment de nombreuses sur l'épître aux Romains, cela autorise-t-il (*Lucht*, p. 43; *Volkmar*, *Römerbr.*, p. 131) à supposer que de leur temps les ch. XV, XVI, n'existaient pas dans l'épître, ou qu'ils ne les connaissaient pas? Nullement. Cela prouve qu'ils n'ont pas eu l'occasion de citer ces chapitres : ce qui n'a rien de surprenant, quand on réfléchit à leur contenu. Quelle raison aurait-on de supposer que leurs exemplaires fissent *seuls* exception à ce grand fait, que *tous* les instruments renferment ces deux chapitres? — Le fragment de Muratori (env. 170-180) parle du voyage de Paul en Espagne, dont il est question Rom. XV, 24, 28, comme de quelque chose de connu. Rien donc de plus naturel que de voir là une confirmation de ce que Rom. XV était connu. (De même *Volkmar* p. 130.) Eh bien, *Lucht*, p. 44, pense que non, parce qu'il se *pourrait* que cette connaissance s'expliquât par le fait que Rom. XV, 24-28, *aurait été fabriqué* à Rome. (!)

<sup>23</sup> Voy. Zaccagni, *Collectanea monum. vet. eccles. gr. et lat. Romæ* 1698. 4 p. 573, 576.

<sup>24</sup> Cont. *Semler*, paraph. p. 239. Voy. *Lucht*, p. 43, Anmerk. I et II.

Comme Paul a l'habitude de terminer ses épîtres par un souhait de grâce, et qu'on en trouve trois dans les deux derniers chapitres (XV, 13-32; XVI, 24), on croit y voir l'indice qu'il y a là deux morceaux (XV, 13-32 et XVI, 1-24) qui étaient détachés l'un de l'autre et n'appartenaient pas primitivement à l'épître, bien qu'ils y aient été joints comme des annexes. Remarquons que, dans ce cas déjà, il faudrait clore l'épître, non au ch. XIV, 23, mais au ch. XV, 13, — ce que ces critiques n'ont garde de faire, — et admettre, d'autre part, que cette longue et importante épître se termine sans salutation aucune, ce qui est contraire aux habitudes de l'apôtre. D'ailleurs on peut remarquer qu'aucun de ces souhaits, sauf le dernier, XVI, 24, n'affecte la forme habituelle du salut final de Paul dans ses épîtres. Pour peu qu'on s'arrête à considérer l'ordonnance même de l'épître, on aperçoit facilement que ce phénomène tient à l'ampleur que Paul a donnée à certains détails qui, dans ses épîtres, sont ordinairement très-brefs. Ainsi, après avoir terminé l'enseignement parénétique par un souhait qui comprend tout un paragraphe (XV, 5-19) et se rattache si intimement à l'exhortation qu'il fait corps avec elle (comp. de même XII, 33-36), il s'allonge dans des considérations et des détails personnels qui sont assez développés et indépendants de ce qui suit, pour qu'il les close par le souhait : « *Que le Dieu de paix soit avec vous tous! Amen.* » (XV, 33.) Puis vient la fin même de l'épître, qui est beaucoup plus longue qu'à l'ordinaire par suite de la recommandation de Phébé, de nombreuses salutations aux chrétiens de Rome, d'une recommandation subite à l'égard des judaïsants et qui se termine par le souhait final habituel (XVI, 24).

Qu'y a-t-il de si extraordinaire à cela? Ne trouve-t-on pas quelquefois dans la même épître (2 Thess. III, 16. 18; Phil. IV, 9. 20. 23), et même à des distances rapprochées, plusieurs souhaits comme clôture de paragraphes successifs, jusqu'à ce qu'on arrive au souhait final? Les deux morceaux XV, 13-32 et XVI, 1-24, offrent avec l'épître même un contexte parfait, et

s'y rattachent d'une manière nécessaire. Dans le premier, Paul s'excuse, pour ainsi dire, d'avoir quelquefois parlé aux Romains un peu librement; puis il leur rappelle son principe de porter l'Évangile partout où il n'a pas encore été annoncé, de manière à ne pas entrer dans le champ d'autrui; son désir d'aller les voir et la mission qu'il doit accomplir avant de se rendre chez eux. Tout cela n'est pas seulement d'accord avec ce qui a été dit précédemment dans la lettre, mais encore ce sont des détails nécessaires pour annoncer finalement ses projets à ses lecteurs. Dans le second, il recommande Phébé et salue les chrétiens de Rome, en y joignant quelques mots d'amitié, ce qui est parfaitement dans la situation (voy. plus loin); il leur dit même : « *Toutes les Eglises de Christ vous saluent,* » ce qui est fort à propos quand on écrit aux chrétiens de la capitale. Supprimer ces deux chapitres, ce serait mutiler la lettre.

On dit encore, et surtout, qu'il y a dans ces chapitres, notamment dans le XVI<sup>e</sup>, des détails surprenants. On s'étonne que Paul ait tant de connaissances, d'amis plus ou moins intimes, et de parents dans une Eglise qu'il n'a jamais visitée; qu'il en salue nominativement un si grand nombre, ce qu'il ne fait pas pour des Eglises où il a longtemps vécu. Cela paraît même en opposition avec le contenu de l'épître, où il leur parle comme à des étrangers. Qui se serait attendu à de pareilles choses? — Bien plus, on remarque que, parmi toutes les personnes qui sont mentionnées, il ne s'en trouve aucune, sauf Prisca et Aquilas, qui soit citée dans le livre des Actes ou dans les épîtres écrites plus tard, de Rome même. Ce fait est d'autant plus singulier que plusieurs de ces personnes s'occupaient activement de l'évangélisation. On se demande en particulier comment il se fait que Prisca et Aquilas, que Paul a laissés à Ephèse (1 Cor. XVI, 19), lorsqu'il a quitté cette ville pour aller à Corinthe, se trouvent maintenant à Rome, où ils tiennent, comme à Ephèse, une assemblée religieuse dans leur maison. Comment ont-ils pu s'y trouver si vite, et comment Paul a-t-il eu le temps d'en

avoir connaissance? Dans l'épître que Paul écrit de Rome à Timothée (2 Tim. IV, 19), Prisca et Aquilas sont en Orient; n'est-il pas plus simple de penser qu'ils n'ont jamais quitté Ephèse, que d'admettre ces allées et ces venues? Enfin, n'est-il pas plus naturel d'aller chercher Epénète, que Paul appelle *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*, v. 5, en Asie, plutôt qu'à Rome<sup>25</sup>?

L'étonnement cessera, si l'on veut bien ne pas perdre de vue l'intention de Paul de se préparer les voies pour son activité apostolique à Rome, où il pense bientôt se rendre. C'est à ce désir qu'on doit l'épître elle-même (Voy. Introd. § 3, Occasion et matière). On lui doit de même les détails dans lesquels Paul entre au chap. XV, et en particulier ces nombreuses salutations, qui surprennent au premier abord, et que Renan appelle des « salutations à contre-sens » (p. LXXIV). Paul s'est efforcé de rechercher dans sa mémoire toutes les personnes qu'il peut connaître à Rome, ou qu'il peut croire s'y trouver en ce moment, pour les saluer, en ajoutant, autant que possible, quelques mots affectueux à l'adresse de chacune d'elles. Le nombre des chrétiens avec lesquels il s'est trouvé en relation dans ses voyages missionnaires devait être très-grand, et aucune ville comme Rome,

<sup>25</sup> Ces considérations, jointes à d'autres menus détails dont on trouvera la réfutation dans le Commentaire (voy. encore *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 323), ont paru assez fortes à plusieurs critiques pour qu'ils aient cru pouvoir se livrer à un travail de dissection, et rejeter — sans égard aucun pour les documents diplomatiques, — qui, telle partie, qui, telle autre. *Dav. Schulz* (Stud. Krit. 1829, p. 619) rejette le ch. XVI, sauf v. 21-24; de même *Aug. Schott* (Isag. 1830, p. 249), sauf la doxologie. *Ewald*, p. 458 (voy. réfutation de *Rück*, II, p. 348) repousse XVI, 3-20. *Reuss* (Gesch. h. Schrift. N. T. 1860, p. 96. Comm. p. 19), *Mangold* (d. Rømerbr. 1866, p. 38. 63. 147), *Renan*, p. lxxv, et *Sabatier* (l'Apôtre Paul, 1881, p. 184) rejettent XVI, 1-20; *Laurent* (Stud. Krit. 1866, p. 669) *Krenkel* (Paulus, p. 212), XVI, 1-15. Ils émettent l'hypothèse que la partie rebutée était primitivement une lettre ou les fragments d'une lettre (*A. Schott*) que Paul aurait écrite de Corinthe (*A. Schott*, *Reuss*, *Renan*, *Krenkel*), ou de Rome (*D. Schulz*, *Ewald*), ou de Césarée (*Laurent*) à l'Eglise d'Ephèse. Cette lettre aurait été jointe, on ne sait trop comment, ni pourquoi, ni par qui, à l'épître aux Romains, et, par un singulier hasard, tous les manuscrits la porteraient à la même place! (Voy. là-contre *Mey*, p. 599; *Godet*, II, p. 593.) — *G. Volkmar* (Rømerbrief, p. 132) ne garde comme authentique que XV, 21-24; XV, 33-XVI, 2.



ce rendez-vous de toutes les nations, ne justifie mieux la rencontre en cette capitale de tant de personnes venues de différents pays. Paul ne craint pas de remonter à d'anciens souvenirs, comme lorsqu'il salue « *Epénète, les prémices de l'Asie en Christ,* » et même « *Andronicus et Junias, qui sont avantageusement connus des apôtres, et qui se sont attachés à Christ avant lui* » (XVI, 5-7). Il salue même nominativement des personnes qu'il n'a peut-être jamais vues, les petits de la communauté, mais dont la présence à Rome et les noms lui sont sans doute parvenus par sa correspondance, et qui se trouveront charmés d'être salués et nommés par l'apôtre, à qui ils se croyaient complètement inconnus (Voy. XVI, 14). C'est une manière aimable de se rappeler à ces chrétiens, de se les attacher d'avance, de se faire bien venir d'eux tous, et de montrer que s'il est encore étranger à cette ville et à cette Eglise, comme sa lettre le témoigne, il ne l'est pourtant pas tellement qu'il n'y compte déjà un grand nombre d'amis, de compatriotes et de connaissances. Il n'y a rien là que de fort naturel en même temps que de parfaitement conforme à son but. Nous ne ferions pas autrement. (Cf. *Hilgenf. Einl.* p. 325.) Il n'avait pas besoin d'agir ainsi avec les Eglises qu'il avait fondées; il lui suffisait de saluer ceux qui étaient à la tête de la communauté ou avec lesquels il avait eu des rapports plus intimes<sup>26</sup>. Si aucun de ces noms ne reparait dans le livre des Actes ni dans les épîtres que Paul écrivit de Rome plus tard, cela tient au long temps qui s'est écoulé, et à des circonstances particulières, que nous ne pouvons connaître, ni par conséquent apprécier<sup>27</sup>. Néanmoins, deux ans plus tard, dès

<sup>26</sup> Cont. *Baur*, Paulus, p. 414. *Renan*, p. Lxv. On peut même remarquer que l'ép. aux Philippiens n'a point de salutations particulières, ce qui s'explique par le fait qu'Epaphrodite, philippien lui-même et porteur de la lettre, était chargé de saluer oralement les amis et connaissances de Paul. Il en est de même de l'épître aux Ephésiens: Tychique, bien connu des Ephésiens et porteur de la lettre, était chargé de leur donner des nouvelles de Paul et des affaires religieuses de Rome (VI, 21. 22).

<sup>27</sup> Sur les quatre épîtres écrites de la captivité de Rome, il n'y en a que deux (Col. et Philém.) qui aient des salutations spéciales, et sur ces deux,

que les frères de Rome apprennent l'arrivée de Paul, on les voit s'empressez d'aller à sa rencontre jusqu'au forum d'Appius et aux Trois Tavernes (Act. XXVIII, 15). Ce fait ne montre-t-il pas avec évidence que Paul avait de nombreux amis dans l'Eglise de Rome ?

Quant à Prisca et Aquilas, huit à neuf mois se sont écoulés depuis le moment où Paul les a quittés à Ephèse et celui où il écrit aux Romains<sup>28</sup> ; ils ont eu le temps de se rendre à Rome, d'y travailler déjà à l'évangélisation, et, comme les relations de Corinthe, place de commerce, avec la capitale, étaient, pour ainsi dire, journalières, il n'y a pas lieu d'être surpris, si Paul, à Corinthe, a eu de leurs nouvelles. Ce n'est pas tout. Nous devons faire observer quels auxiliaires puissants Paul avait trouvés en eux déjà à Corinthe : leur dévouement à l'Evangile et à la personne de Paul est attesté dans notre épître même (XVI, 3). C'est eux que Paul salue tout d'abord. Lorsque Paul quitta Corinthe et conçut le projet de faire d'Ephèse son centre d'action, il se fit précéder dans cette ville par Aquilas et Prisca, qui s'y établirent les premiers en attendant sa venue (Act. XVIII, 19). Nous ne doutons pas qu'il n'en fût de même pour Rome. Lorsque Paul quitta Ephèse, il avait déjà formé le dessein d'aller à Rome (Act. XIX, 21 ; comp. Rom. I, 13 ; XV, 23), et il est hors de doute qu'Aquilas et Prisca devaient être dans la confiance de l'apôtre, et associés à ses projets. Il les avait vus à l'œuvre, à Corinthe d'abord, puis à Ephèse. C'est très-vraisemblablement pour concourir à ce projet qu'Aquilas et Prisca, qui avaient déjà séjourné à Rome, et connaissaient la langue et les lieux, quittèrent Ephèse peu de temps après Paul et allèrent directement

l'une (Philém.) est toute personnelle, et dans l'autre, nous lisons (IV, 8) que Tychique est chargé de donner des nouvelles des affaires de Rome. Comment serait-il possible d'y retrouver ces noms ?

<sup>28</sup> Paul a écrit la seconde épître aux Corinthiens, de Macédoine, dans le courant de l'an 57, peu de temps après son départ d'Ephèse ; il a passé l'hiver de 57 à 58 à Corinthe et n'a quitté cette ville qu'aux environs de Pâques de l'an 58, après avoir écrit l'épître aux Romains peu de temps avant son départ. Il y a donc là un espace de huit à neuf mois.

à Rome lui frayer la voie, comme ils l'avaient fait à Ephèse <sup>29</sup>. Leur présence dans la capitale, loin de nous surprendre, nous paraît, au contraire, très-naturelle (cont. *Lucht*, p. 104; *Renan*, p. LXVII) et parfaitement conforme au but et à la manière de procéder de Paul dans l'évangélisation. Quant au détail, qu'ils tiennent une assemblée dans leur maison (XVI, 5), c'est un trait qui, bien loin d'exciter nos soupçons, parce que le même fait est relaté pour Ephèse (1 Cor. XVI, 19), est, au contraire, à nos yeux, une preuve d'authenticité. Ils ont dû agir à Rome comme ils avaient agi à Ephèse, puisqu'ils s'y sont rendus dans les mêmes vues et dans le but de travailler à l'évangélisation; ils n'ont pas tardé à se mettre à l'œuvre. Paul était d'accord avec eux, et il savait bien comment ils devaient procéder. Enfin, si quatre ans après, nous trouvons ces missionnaires établis de nouveau à Ephèse (2 Tim. IV, 19), qu'y a-t-il de si extraordinaire qu'on doive concevoir des soupçons sur leur précédent séjour à Rome?

En résumé, cette attaque contre l'authenticité d'une partie des chap. XV, XVI, ne se justifie par aucune raison plausible, soit au point de vue des documents, soit à celui des critères internes. Pour mettre l'arbitraire dans tout son jour, retournons le tableau et demandons à ces critiques : D'où viennent ces morceaux suspects? Qui les a mis là, et dans quel intérêt? Comment se fait-il qu'aucun document ne trahisse cette annexion? Que partout et toujours (la doxologie exceptée) ils aient affecté le même ordre? Que Tertius soit mentionné avec l'observation *ὁ γράφας τὴν ἐπιστολὴν* (XVI, 22), ce qui ne se comprend que s'il s'agit, non d'un simple billet, mais d'une lettre d'une certaine ampleur? (*Reiche*, I, p. 11.) A toutes ces questions, ils ne répondent que par les hypothèses les plus fantaisistes, par une petite histoire de feuilles détachées et accidentellement rapprochées, dans laquelle on épuise toutes les combinaisons pour n'aboutir à aucun résultat. Ils n'ont pas même trouvé un point

<sup>29</sup> De même *Wieseler*, p. 598. *Lange*, p. 25. 26. 28. *Godet*, II, p. 570.

fixe sur lequel ils soient d'accord, et chaque explication n'a guère d'autre partisan que son auteur.

Semler <sup>30</sup> pense que l'épître se terminait au ch. XIV, 23, avec la doxologie. Le chap. XV est une feuille renfermant une lettre particulière, remise par Paul, non à Phébé, mais aux porteurs de l'épître. Ils devaient en donner communication aux présidents des diverses Eglises par lesquelles ils passeraient, pour leur donner des nouvelles de Paul et leur faire part de son plan de voyage à Rome, en leur laissant une copie de l'épître aux Romains. A cette feuille était joint un catalogue — c'est le chap. XVI — des personnes qu'ils devaient visiter, chemin faisant, et dont ils connaissaient la résidence, avec la recommandation d'éviter les judaïsants et de conserver la pure doctrine. Paul aurait envoyé son épître, de Kenchrées, au moment où il pensait s'y embarquer pour aller directement en Syrie. Il recommande Phébé, diaconesse de Kenchrées, à des messagers qui doivent, en passant par Corinthe, saluer Aquilas et Prisca qui, au dire de Semler, s'y trouvaient alors établis.

D<sup>r</sup> Paulus <sup>31</sup> termine la lettre au chap. XIV, 23 avec la doxologie. Le chap. XV est une lettre écrite sur une feuille à part, destinée aux présidents et spécialement aux hommes les plus éclairés (τοῖς δυνατοῖς, XV, 1, 14) de l'Eglise de Rome. Tout cela avait été écrit en Illyrie, mais fut envoyé de Corinthe par l'entremise de Phébé. Au moment du départ, Paul trouva bon de lui remettre, sur une feuille nouvelle, quelques lignes (ch. XVI) qu'elle devait remettre, en même temps que la lettre, à l'Eglise de Rome.

Griesbach <sup>32</sup> imagine que Paul, après avoir terminé la lettre

<sup>30</sup> Paraphrasis ep. ad Rom. Halæ 1769. Voy. sur Semler et sur les diverses réfutations qui ont été faites, *Lucht*, p. 2-6.

<sup>31</sup> De originibus ep. ad Rom. Prolegomena. Jen. 1801. Des Ap. Pauli Lehrbriefe an die galatischen und römischen Christen. Heidelb. 1831. Le point de vue du D<sup>r</sup> Paulus a trouvé de l'écho chez *Berthold*, VI, p. 3299, et chez *Ammon*, dans Koppe N. T. Græce. 1824, IV, p. 24.

<sup>32</sup> Curarum in histor. textus gr. epp. paul. specimen. Jenæ 1777. Réédité par *Gabler*, Griesbachii, opuscc. acad. Jenæ 1824, II, p. 63.

au chap. XIV, 23, y ajouta la doxologie, mais en l'écrivant sur une autre feuille de papier. Puis il écrivit sur une nouvelle feuille les noms de quelques amis qui saluaient les chrétiens de Rome, en terminant par un souhait de grâce (XVI, 21-24). Plus tard, parce que le porteur de la lettre n'était pas encore là, il en prit occasion de continuer le thème du chap. XIV, 23, et écrivit sur une feuille à part le chap. XV, 1-33. Enfin, pour recommander Phébé, qui portait la lettre, il ajouta, sur une quatrième feuille, le chap. XVI, 1-20.

Eichhorn<sup>33</sup> suppose que l'épître comprenait de I, 1-XIV, 23, avec une feuille de papier portant, d'un côté, la doxologie (XVI, 25-27) qui terminait le chap. XIV, et de l'autre, les salutations avec le souhait de grâce (XVI, 21-24), qui servaient de clausule à la lettre tout entière. Paul, qui cherchait une occasion d'envoyer la lettre, ne l'ayant pas trouvée tout de suite, profita de ce retard pour y ajouter une feuille nouvelle portant le chap. XV et faisant suite à XIV, 23, dont il continuait le thème interrompu. Quant à XVI, 1-20, c'est une lettre de recommandation pour Phébé, porteuse de l'épître, se rendant à Corinthe, lettre qui n'a rien à faire avec l'épître aux Romains. Elle ne l'a pas remise, ou elle l'a reprise, après l'avoir fait lire, et l'a apportée à Rome avec les autres papiers. Comme on ne voulait rien perdre de ce que Paul avait écrit, on joignit à sa lettre ce manuscrit, qui avait une tout autre destination.

Flatt, p. 468-470, a cherché à simplifier l'hypothèse de Griesbach. Selon lui, Paul, après avoir dicté sa lettre jusqu'au ch. XIV, 23, la termina par la doxologie, qu'il écrivit sur une feuille à part, avec l'intention de la clore par un souhait de grâce. Mais, par une circonstance quelconque, il en fut empêché dans le moment, et quand il y revint, au lieu de la clore, il la continua en dictant sur une nouvelle feuille XV, 1-XVI, 20.

<sup>33</sup> Einl. in d. N. T. Lpz. 1812, II, p. 212. 232. — Olshausen, p. 37, s'est rangé à l'opinion d'Eichhorn comme lui paraissant la moins improbable, et en attendant mieux.

La lettre devait se terminer là, lorsque l'idée lui vint d'ajouter quelques salutations de son entourage aux chrétiens de Rome (XVI, 21-23), lesquelles il termina en répétant le souhait de grâce au verset 24.

Toutes ces hypothèses, dans lesquelles on ne multiplie les feuilles de papier que pour expliquer, par leurs combinaisons diverses, les places différentes que la doxologie occupe dans les documents, ainsi que l'existence, dans le texte, d'un triple souhait de grâce, se détruisent les unes les autres. La critique est devenue roman <sup>34</sup>.

Renan a imaginé une combinaison plus arbitraire encore. « Saint Paul, dit-il (p. LXXII), en avançant dans sa carrière avait pris le goût des épîtres encycliques, destinées à être lues dans plusieurs Eglises. Nous supposons que le fond de l'épître aux Romains fut une encyclique de ce genre. Saint Paul, au moment de sa pleine maturité, l'adresse à ses plus importantes Eglises, au moins à trois d'entre elles, et, par exception, il l'adresse aussi à l'Eglise de Rome. Les quatre finales tombant aux versets XV, 33; XVI, 20; XVI, 24, XVI, 27, sont les finales des divers exemplaires expédiés. » Il y aurait eu ainsi *quatre exemplaires* : 1° l'exemplaire de l'Eglise de Rome (I-XI et XV); 2° l'exemplaire de l'Eglise d'Ephèse (I-XIV et XVI, 1-20); 3° l'exemplaire de l'Eglise de Thessalonique (I-XIV et XVI, 21-24); 4° un exemplaire envoyé à une Eglise inconnue (I-XIV et XVI, 25-27). Dans ces trois derniers exemplaires, la première moitié du premier chapitre se trouvait modifiée. « Quand on fit (peut-être à Rome) l'édition des épîtres, on prit pour base l'exemplaire adressé à l'Eglise de Rome; mais, afin de ne rien perdre, on mit à la suite du texte ainsi constitué les parties variantes et notamment les diverses finales des exemplaires qu'on abandonnait <sup>35</sup>. » Renan

<sup>34</sup> Voy. ces diverses combinaisons réfutées dans *Koppe*. Excursus II, p. 400; *Flatt* p. 413; *Reiche* I, p. 8; *Fritzsche* I, p. XXXV; *Rückert* II, p. 340; *Meyer* p. 597; *Lucht* p. 2-15.

<sup>35</sup> L'épître aux Galates seule, et un peu les épîtres aux Corinthiens ont le caractère d'épîtres encycliques; mais cela même est indiqué dans l'adresse,

pense expliquer par là tant de singularités, qui n'ont rien de singulier du tout. Cet échafaudage ne repose que sur des appréciations purement subjectives que ni le fond de l'épître, ni l'état critique des instruments ne peuvent justifier.

Il était réservé à Baur de faire un pas de plus et de déclarer les ch. XV, XVI, inauthentiques et controuvés. Une main étrangère a composé ces chapitres, puis on les a frauduleusement annexés à la lettre <sup>36</sup>.

Quant à la question critique que cette fraude soulève, Baur ne l'aborde pas : les critères internes lui suffisent. La difficulté se trouve ainsi tranchée, non résolue. Bornons-nous à rappeler qu'une pareille adjonction est démentie par l'unanimité des documents. Se justifie-t-elle du moins par les critères internes ? Nullement. Pour bien juger de l'argumentation de Baur, il faut savoir qu'il a sur le plan et sur le but de l'épître aux Romains un point de vue particulier. L'épître est à ses yeux un écrit polémique, dans lequel Paul combat une classe de judaïsants qui ne se rencontrent qu'à Rome. Dépassant les luttes premières, dans lesquelles il était question de soumettre les ethnico-chrétiens à la circoncision et à la Loi, ils ont atteint le plus haut degré de l'opposition judaïsante ; ils prétendent que la voie de pardon et de salut tracée par Christ, n'est pas ouverte aux païens, parce que leur admission en lieu et place d'Israël incrédule, en faisant d'eux le peuple élu, ne serait qu'une injustice commise envers Israël, qu'on déposséderait ainsi de son privi-

et la même épître, non des éditions revues, diminuées ou augmentées, est envoyée aux différentes Eglises.

<sup>36</sup> Baur, Tüb. Zeitschr. 1836, 3<sup>e</sup> cah. p. 59 ; Paulus. d. Apost. J.-Ch. Stuttgart 1845, p. 398-416. 2<sup>e</sup> éd. publiée par Zeller, Lpsg. 1866. Le point de vue de Baur a été soutenu par *Schwegler*, Nachapost. Zeitalter, 1846. I, p. 168. 285. *G. Volkmar*, Theol. Jahrb. 1856, p. 321. Röm. Kirche, 1857, p. 3. Il a été combattu par *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 309-325 ; *Olshausen*, ibid. 1838, p. 925 ; *Huther*, Zweck u. Inhalt d. 11 ersten Kapp. d. Römerbr. 1846 ; *Deitersch*, Zeitschr. f. luth. Theol. 1849, p. 609 ; *Th. Schott*, d. Römerbr. seinem Endzweck. etc., ausgelegt. Erlangen 1858, p. 119 ; *Wieseler* dans Herzogs Encycl. XX, pag. 591 ; *Mangold*, d. Römerbr. u. d. Anfänge d. röm. Gemeinde. Marburg 1866, p. 67 ; *Beyschlag*, Stud. Krit. 1869, p. 629 ; *Riggenbach*, Zeitschr. f. luth. Theol. 1868, p. 41. Voy. *Lucht*, p. 24-31.

lège de peuple de Dieu, à qui les promesses ont été faites. Ce point de vue une fois admis, Baur passe en revue les ch. XV, XVI, et cherche à montrer qu'outre certaines difficultés historiques appartenant au chap. XVI, le contenu de ces deux chapitres est si contraire au reste de l'écrit qu'ils ne peuvent être qu'un *falsum*. Ils trahissent en particulier de la part de l'apôtre une prévenance et des concessions qui sont en complet désaccord avec le reste de l'épître (p. 399). En conséquence Baur estime qu'ils ont été composés à une époque postérieure, par un judéo-chrétien qui s'est efforcé d'atténuer l'opposition que Paul fait à ces judaïsants, afin de ramener les judéo-chrétiens de Rome à s'unir aux ethnico-chrétiens de l'école de Paul.

Le vice radical de cette argumentation est dans le point de vue même de Baur, qui ne peut être maintenu qu'au prix d'une mutilation de l'épître. Il faut respecter l'écrit et changer le point de vue qui est erroné, non mutiler l'écrit pour le bon plaisir du point de vue. Quant au procès de détail que Baur fait à ces chapitres, nous en montrerons l'inanité en suivant pas à pas ses objections dans notre commentaire <sup>37</sup>.

Lucht a suivi une autre voie, où il a entraîné après lui Volkmar <sup>38</sup>. Il s'efforce de démontrer que la doxologie est inauthentique (p. 34-72); puis, comme elle occupe dans les manuscrits deux places différentes (XIV, 23 et XVI, 25) aussi impossibles, à son sens, l'une que l'autre, et qu'il y a dans les ch. XV, XVI des choses qui, suivant lui, ne peuvent avoir été écrites par Paul (XV, 1-13; XVI, 3, sq.; 17, sq.), il arrive à la pensée que tout ce qui est compris entre ces deux places (XV, XVI) est inauthentique (p. 72-74). Tel est le point de départ et la base de son hypothèse que voici.

A l'origine, on publia la lettre d'une manière écourtée, en la terminant au chap. XIV, 23. Le clerus romain avait probable-

<sup>37</sup> *Hilgenfeld* admet l'authenticité des deux chapitres et réfute Baur sur ce point (Einl., p. 323), quoiqu'il souscrive au point de vue de Baur sur l'opposition judaïsante.

<sup>38</sup> *G. Volkmar*, Rœmerbrief. Zurich 1875, p. 129.



ment soustrait au public la fin de l'épître, parce qu'elle lui déplaisait, et l'avait mise de côté dans ses archives (p. 84, 85). Cette manière abrupte de terminer la lettre était choquante. Pour y remédier (p. 75), un copiste composa une finale, la doxologie, qu'il mit chap. XIV (rédaction A), pendant qu'un autre copiste composait une autre finale beaucoup plus longue, XV, 1-XVI, 24 (rédaction B). Nous ne possédons, il est vrai, aucun de ces documents primitifs sous l'une quelconque de ces trois formes ; mais n'importe, Lucht pense retrouver les traces de leur existence dans Marcion qui, à son avis, n'a point supprimé la doxologie ni les chap. XV, XVI, comme l'en accuse Origène, mais a tout simplement reproduit un état de choses déjà existant dans Tertullien et Irénée, qui ne renferment aucune citation tirée de ces chapitres, ainsi que dans les manuscrits mentionnés par Jérôme, les manuscrits græco-latins F G, et la traduction latine (cod. g), où la doxologie manque. Cette preuve lui suffit. (!) On se trouva donc de fort bonne heure en face de trois classes de manuscrits : les primitifs, qui ne renfermaient ni la doxologie, ni les ch. XV, XVI ; puis les deux rédactions A et B, fort contrastantes entre elles et toutes deux inauthentiques. Cet état de choses fort surprenant excita de grands scrupules, car Lucht affirme qu'on s'efforça bien vite de fabriquer une queue complète à l'épître de Paul en unissant et en combinant entre elles ces clausules inauthentiques. De là sont nés tous les manuscrits, toutes les versions — même les plus anciennes, comme la Peschito et l'Itala — et toutes les citations des Pères, que nous possédons actuellement. Ainsi s'explique la double position de la doxologie et la variante relative au salut de paix (XVI, 24.)!

A ce compte nous ne posséderions la lettre de Paul que d'une manière écourtée. C'est le sentiment de Lucht. Cependant il ne peut s'empêcher de remarquer qu'il y a dans ces chap. XV, XVI des choses trop évidemment pauliniennes (XVI, 21-24 et XV, 29-33) pour que tout y soit fiction pure. En conséquence il imagine que le rédacteur B, qui tenait vraisemblablement de près au

clerus romain, a eu connaissance de la *finale authentique* de la lettre ; mais au lieu de la donner telle quelle, il l'aurait profondément remaniée (XV, 1-33) et même y aurait joint d'autres morceaux (XVI, 1-20) d'une lettre de Paul destinée à Ephèse et qui, par mégarde, serait arrivée à Rome en même temps que l'épître aux Romains (p. 82-86). Il n'aurait gardé de la finale authentique que XVI, 21-24. Volkmar a eu la main plus heureuse, car il se flatte d'avoir retrouvé la clausule primitive et authentique de l'épître dans XV, 33-XVI, 2 et XVI, 21-24 (p. 131).

Cette hypothèse, fautive déjà dans son point de départ et dans sa base, n'est qu'une construction où se joue l'imagination d'un savant : c'est le roman qui recommence.

Pour ce qui tient au texte même de l'épître, nous ne croyons pas devoir entrer dans aucun développement, et nous renvoyons nos lecteurs aux ouvrages qui traitent spécialement de cette matière, notamment aux travaux de C. Tischendorf (*Novum Testamentum græce, editio septima critica major*. Lipsiæ 1859, et editio octava, 1864). La critique du texte est une science à part, et nous devons supposer que nos lecteurs sont initiés à cette connaissance pour aborder les discussions auxquelles le texte peut donner lieu. Du reste, parmi les variantes qui affectent l'épître aux Romains, il y en a fort peu qui aient réellement de la gravité, et l'on peut affirmer que dans tous les cas douteux on peut arriver à une solution très satisfaisante.

## §2. DATE, LIEU, LANGAGE

Nous possédons sur l'époque et le lieu où la lettre a été écrite des données très précises.

Paul dit dans l'épître même : « *Pour le moment, je vais à Jérusalem porter secours aux saints ; car la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu s'imposer quelque contribution pour les saints de*

*Jérusalem... Après m'être acquitté de cette mission... je gagnerai l'Espagne en passant chez vous, etc.* » (XV, 25. 26). Les épîtres aux Corinthiens mentionnent toutes deux cette collecte (1 Cor. XVI, 2; 2 Cor. VIII et IX) et furent composées à l'époque où elle commençait à se faire : la première fut écrite d'Ephèse (1 Cor. XVI, 8. 9) en l'an 57, peu après Pâques, et la seconde, de Macédoine (2 Cor. II, 13; comp. Act. XX, 1) vers la fin de l'été de la même année. L'épître aux Romains est donc postérieure à ces deux épîtres, car la collecte, qui devait se faire dans les Eglises de Macédoine et d'Achaïe, est terminée, et Paul, d'après son projet (1 Cor. XVI, 3) est sur le point de partir pour porter cet argent aux saints de Jérusalem.

D'autre part, nous lisons dans le livre des Actes (XIX, 21) que Paul, étant encore à Ephèse, « résolut d'aller à Jérusalem en passant par la Macédoine et par l'Achaïe, et qu'il se dit : « Quand j'aurai été là, il faut aussi que je voie Rome, » et effectivement (XX, 1-3), « il partit pour aller en Macédoine, ... et se rendit en Grèce. Après un séjour de trois mois, il se disposait à s'embarquer pour la Syrie; mais les Juifs lui ayant dressé des embûches, il prit le parti de s'en retourner par la Macédoine. » Au lieu de prendre la mer à Kenchrées et d'aller directement de Corinthe en Syrie, il fit le voyage par terre. Il passa à Philippes les jours des pains sans levain (Act. XX, 6) et s'embarqua pour l'Asie. On sait qu'arrivé à Jérusalem, à Pentecôte, il s'acquitta de sa mission auprès du presbytère (Act. XXI, 17. 19; XXIV, 17), mais, qu'ayant été arrêté et mis en prison, il fut transféré à Césarée.

Il résulte de ces renseignements, puisés à deux sources qui s'accordent très bien, que Paul a dû écrire aux Romains peu de temps avant son départ pour Jérusalem, après son séjour en Grèce, notamment à Corinthe, où il s'était proposé de passer l'hiver (1 Cor. XVI, 6. 7), au commencement de l'an 58, quelque temps avant Pâques. C'est à Corinthe que Paul s'était rendu en dernier lieu et qu'il termina sa collecte. Il devait de là s'em-

barquer directement pour Jérusalem (1 Cor. I, 16) accompagné des délégués des Eglises, qui s'y étaient aussi rendus (2 Cor. VIII, 18. 23; IX, 5; comp. sur Sosipater Act. XX, 4) et sa lettre était certainement écrite lorsqu'il changea son itinéraire à cause des embûches des Juifs, car ce changement se fit subitement et au dernier moment<sup>1</sup>. Deux détails viennent confirmer ce sentiment. Phébé, que Paul recommande aux chrétiens de Rome et qui devait leur porter sa lettre, était une diaconesse de Kenchrées (Rom. XVI, 1), port de Corinthe sur la mer Egée; et Caius, l'hôte de Paul, au nom duquel il salue (XVI, 23), était un Corinthien. Paul l'avait baptisé lors de son premier séjour à Corinthe (1 Cor. I, 14). Remarquons enfin que cette époque concorde avec la présence d'Aquila et de Priscille à Rome. Ils ont eu le temps de s'y établir (voy. § 1. Authenticité, p. 30), de sorte que Paul a pu recevoir de leurs nouvelles ainsi que des détails sur les chrétiens résidant dans la capitale.

La lettre a été écrite en grec. Le scoliaste syrien de la Peschito dit qu'elle a été écrite en latin (רומאית). C'est une erreur qui provient apparemment de ce que la lettre était adressée à des Romains. N'a-t-on pas prétendu de même que l'épître aux Hébreux avait été écrite en hébreu, et l'évangile de Marc en latin? Cette erreur ne mériterait pas même d'être relevée, si des docteurs romains<sup>2</sup> n'avaient cherché à la soutenir dans l'intérêt de la traduction latine. Tous les manuscrits et les anciens commentateurs donnent le texte grec comme étant le texte original, et tous les autres textes, syriaque, latin, copte, etc., ont tou-

<sup>1</sup> Le Dr Paulus, se fondant à tort sur Rom. XV, 19, pense que la lettre a été écrite en Illyrie, mais envoyée de Corinthe par l'entremise de Phébé (Voy. *Reiche*, Comm. I, p. 36).

<sup>2</sup> Salmeron, t. I. Prolegomenon, XXXV. Corn. à Lap. pense que la lettre a été dictée en grec, à Tertius (Rom. XVI, 22), et que celui-ci ou quelque autre interprète l'a immédiatement traduite en latin pour l'Eglise de Rome. Mounoury (p. XVII) prétend « avoir des raisons de penser que la première version (latine) de l'ép. aux Romains, corrigée plus tard par saint Jérôme, a dû être faite sur l'autographe même de saint Paul. Le premier traducteur a dû tenir en ses mains l'exemplaire écrit par Tertius et signé par l'apôtre. » Il aurait bien dû nous faire part de ses raisons.

jours été tenus dans l'antiquité pour des traductions. Toutes les épîtres de Paul sont écrites en grec et l'examen même le plus superficiel montre bien vite que le grec est le texte original.

Une lettre adressée en grec aux chrétiens de Rome n'a rien qui doive surprendre, car un grand nombre d'entre eux étaient des étrangers et le grec était la langue du monde civilisé. Les Juifs de Rome parlaient grec et leurs anciens tombeaux n'ont guère que des inscriptions grecques<sup>3</sup>. Il y avait dans cette ville une masse de Grecs, particulièrement d'ouvriers et de marchands. D'ailleurs le grec y était fort à la mode : les grands et les riches donnaient à leurs enfants des bonnes grecques, et les gens de la moyenne classe suivaient, comme d'ordinaire, l'exemple des grands, témoin les *lazzis* de Martial et les plaintes du satirique Juvénal contre les dames romaines. Tertullien va jusqu'à dire que « la langue grecque a envahi le Latium<sup>4</sup>. » On ne saurait donc s'étonner que Paul ait écrit en grec aux chrétiens de Rome. Ignace, Denis de Corinthe, Irénée ne leur écrivent pas autrement. Clément Romain écrit en grec aux chrétiens de Corinthe.

### § 3. OCCASION ET MATIÈRE

Phébé, diaconesse de l'Eglise de Kenchrées, partait pour Rome (XVI, 1) et Paul, au lieu de lui remettre simplement quelques mots de recommandation, profite de cette occasion pour écrire aux chrétiens de Rome. Ce qui l'y pousse, sa lettre nous le dit.

<sup>3</sup> Voy. *Hausrath* III, p. 75; *P. Aringhi*, *Roma subterranea*, I, p. 397.

<sup>4</sup> Tacite, *Dial. de oratoribus* c. 29 : *Nunc natus infans delegatur græculæ alicui ancillæ.* — Martial, *Epigr.* XIV, 26 : *Rusticus es? Nescis quid græco nomine dicar? Spuma vocor nitri. Græcus es? Ἀρρόντρον.* — *Juv. Sat.* VI, 184-190 : *Se non putat ulla formosam, ni quæ de Tusca Græcula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gandia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta.* — *Tert. de Pallio*, c. 3 : *Lingua (græca) jam penes Latium est.* (Voy. *Reiche* I, p. 29; *Credner* p. 383; *Fritzsche* I, p. XXXII).

Depuis plusieurs années déjà, il nourrit le désir d'aller à Rome (I, 10, 13; XV, 23; comp. Act. XIX, 21; 2 Cor. X, 16); plus d'une fois il en a fait le projet, sans avoir pu jusqu'ici le réaliser (I, 13; XV, 22), parce que ses travaux missionnaires le retenaient forcément ailleurs (XV, 22. 23). Ce désir lui est inspiré sans doute par l'intérêt qu'il porte aux chrétiens de Rome et par la pensée de leur être utile (I, 11; XV, 29); mais en réalité il a une source plus profonde: il provient de sa vocation d'apôtre des gentils (I, 14). C'est un devoir qu'il veut accomplir en prêchant aussi aux Romains cet Evangile (I, 15) qui est « *la puissance de Dieu pour le salut des hommes, et en produisant du fruit parmi eux, comme il lui a été donné d'en produire chez les autres nations* (I, 13): *il se doit à tous* » (I, 14).

Cet homme infatigable, dont l'ambition est immense comme son devoir, a conçu un vaste plan. Après avoir évangélisé l'Orient (XV, 19), il veut entreprendre l'évangélisation de l'Occident. Rome s'offre naturellement à son esprit comme sa première station; non pas seulement parce qu'elle est directement sur son chemin, mais encore parce que c'est la grande ville, un centre commercial, le rendez-vous des nations, le point sur lequel tous les yeux sont ouverts, le siège gouvernemental. Dans sa mission, Paul a toujours eu pour principe de choisir les grands centres, Antioche, Corinthe, Ephèse. Les grandes villes ont en général des idées plus avancées et elles donnent le ton, en sorte qu'une Eglise florissante établie dans la capitale de l'empire ne peut manquer d'exercer une grande influence. Il en fera sa base d'opération. De là, avec le concours de l'Eglise, il passera en Espagne (XV, 24)<sup>1</sup>. Ce dessein est aussi ancien que

<sup>1</sup> Meyer, p. 28; Credn. p. 384; Philip. p. XX; Thiersch, p. 165; Th. Schott, p. 129; Mangold, p. 86; Renan, p. 494; Krenkel, p. 140; Walther, p. 12; Hilgenf. Einl. p. 324, affirment que l'Espagne est le véritable objectif de Paul, non Rome, où il ne veut que passer. Ils pensent accorder ainsi I, 13 avec XV, 24. 28 et repousser (c'est du moins la pensée de plusieurs d'entre eux) la contradiction que Baur (p. 412) cherche à établir entre ces deux passages pour nier l'authenticité de XV, 24. 28. Cette affirmation ne nous paraît ni nécessaire ni juste. (Voy. Comm. I, 13. Comp. XV, 24.)

son désir d'aller à Rome. Déjà même Aquilas et Priscille, ces confidents de ses projets, ces amis dévoués à l'Évangile et à Paul, ont quitté Ephèse et l'ont devancé (XVI, 3), pour sonder le terrain et lui préparer les voies, en réunissant autour d'eux les chrétiens qui peuvent se trouver à Rome, et en tenant des assemblées. (Voy. § 1. Authenticité, p. 30) Le moment est venu pour Paul de réaliser ce projet plusieurs fois ajourné.

Rien ne le retient plus en Orient, où il a partout propagé la foi chrétienne (XV, 19). Il va se rendre à Rome, dès qu'il se sera acquitté d'une mission de charité auprès de l'Église de Jérusalem (XVI, 25) et aura dissipé par ses dons — témoignage de la piété et de l'affection des églises fondées par lui — les défiances des judéo-chrétiens de Jérusalem. Il sent le besoin d'affermir solidement le lien qui l'unit, lui, apôtre des gentils, aux apôtres de Jérusalem, afin de n'être pas combattu ni entravé par ces Pères de l'Église, dans son activité apostolique ; il ne veut pas courir en vain. Toutefois il n'est pas sans inquiétude : il y a de ce côté-là quelques points noirs à l'horizon<sup>2</sup>, mais il espère que Dieu les dissipera, et il prie les chrétiens de Rome de le soutenir de leurs prières, afin qu'il se rende chez eux dans la joie et qu'il goûte quelque repos avec eux (XV, 30-32). Trois mois à peine le séparent de ce jour, où, dans sa pensée, il embrassera les chrétiens de Rome<sup>3</sup>. Il ne veut pas tomber chez eux à l'improviste, sans avoir, pour ainsi dire, fait personnellement connaissance avec eux, et s'être annoncé auparavant. En

<sup>2</sup> Rückert pense que, pressé par de vagues pressentiments et craignant qu'il ne lui fût pas donné de venir à Rome (comp. *Reiche*, p. 71; *Glaeckl*, p. XXI; *Ewald*, p. 317; *Wieseler*, p. 604), Paul se hâta d'écrire cette lettre, afin de laisser après lui des armes à ses partisans (comp. *Reiche*, p. 72) et un monument de sa doctrine (*Rück.* II, p. 375). Mais le passage XVI, 30-32 ne laisse pas cette impression. La lettre était déjà écrite quand l'hostilité juive éclata subitement et obligea Paul de changer son itinéraire (Act. XX, 3). Ce fut surtout pendant son voyage et à mesure qu'il approchait de Jérusalem que de sombres pressentiments l'assailirent (Act. XX, 32).

<sup>3</sup> Quand Paul écrivit sa lettre, il pensait partir de Corinthe de manière à se trouver à Jérusalem pour la fête de Pâques (an 58), et après s'être acquitté de sa mission, se rendre à Rome. Dieu en décida autrement.

conséquence, il saisit avec empressement l'occasion qui s'offre à lui de leur annoncer sa venue, de leur dire qu'il y a longtemps qu'il désire les voir, de s'entretenir avec eux et de leur faire part de ses projets <sup>4</sup>. Par cette longue et importante épître, il leur témoigne son affection, les intéresse à son plan, se fraye la voie et se prépare un bon accueil. La lettre est comme le premier acte d'un apostolat, qu'il se propose d'exercer bientôt au milieu d'eux.

Telles sont les circonstances qui ont poussé Paul à écrire <sup>5</sup>.

La lettre paraît entièrement due à l'initiative de l'apôtre et à son dévouement à ce qui est la tâche de sa vie. Cependant, en l'écrivant, il n'a certainement pas perdu de vue la situation de ses lecteurs, leurs sentiments et leurs besoins spirituels; il a dû leur exprimer ce que, dans les circonstances présentes, il a jugé le plus convenable pour eux comme pour ses projets. Qu'est-ce donc qu'il leur écrit? Pourquoi leur écrit-il ces choses plutôt que d'autres, en d'autres termes, quel est le but qu'il se propose en écrivant? Comment ces choses cadrent-elles avec la situation religieuse des chrétiens de Rome, pour que Paul

<sup>4</sup> Rien de plus naturel que d'écrire à ce moment. Pas n'est besoin d'imaginer qu'il y eût *periculum in mora* (cont. *Beyschlag*, St. Krit. 1867, p. 658). Rien dans la lettre ni dans les Actes n'indique que la communauté de Rome comptât depuis longtemps sur sa venue (cont. *Hengel*, p. 13; *Grau*, p. 106).

<sup>5</sup> Prétendre à *priori* et par des *considérations générales*, comme le fait Baur, p. 337-341, que Paul a dû *nécessairement être sollicité et entraîné* à écrire par un *état particulier* et même *grave* de l'Eglise de Rome, c'est aller trop loin et tomber dans l'arbitraire. Il est impossible de rien conclure de positif ni de direct de considérations semblables, parce qu'étant générales elles laissent nécessairement la porte ouverte au particulier et à l'exceptionnel: l'histoire ne se construit pas à *priori*. Que Paul n'ait pas écrit une semblable lettre sans une occasion particulière, rien de plus certain; reste à savoir si cette occasion lui est fournie par l'état particulier de l'Eglise de Rome, ou si, au contraire, elle provient de lui et de ses projets relativement à cette Eglise: toute la question est là, et des considérations à *priori* ne sauraient la trancher en rien. Les données intéressantes fournies par l'épître même sur les plans de Paul nous montrent déjà que l'initiative est partie de lui. Pourquoi Baur les a-t-il délaissées? Parce qu'elles ne cadrent pas avec son point de vue sur le but de l'épître. C'est une lacune évidente. La méthode qu'il a suivie pêche par le même arbitraire qu'il reproche aux anciens commentateurs, et on l'en a blâmé avec raison. (*Th. Schott*, p. 4; *Mangold*, p. 35. 87.)



ait jugé à propos d'écrire dans ce sens? Tout autant de questions qu'il faut élucider, si l'on veut se rendre un compte exact de la valeur et de la portée de la lettre, en un mot l'expliquer complètement. D'autre part, toutes les données historiques nous font défaut, c'est l'épître seule qui, par sa nature et par son contenu, peut jeter quelque lumière sur ces différents points; en conséquence, consultons la lettre et voyons ce que Paul leur écrit.

Après l'adresse et la salutation épistolaire (I, 1-8), Paul bénit Dieu de la foi des chrétiens de Rome, et leur fait part de son désir de se rendre auprès d'eux. Il en a souvent formé le projet, mais il en a été empêché jusqu'ici. Sa vocation d'apôtre des gentils lui fait un devoir de « leur annoncer, à eux aussi, l'Évangile, qui est la puissance de Dieu pour le salut de tout homme qui croit, — du Juif d'abord, puis du Grec, — parce que la justice qui vient de Dieu, c'est-à-dire, la réhabilitation du pécheur à l'état de juste, par la foi, y est révélée, selon qu'il est écrit : *Le juste vivra par la foi.* » (I, 9-17).

Ainsi se trouve posée, sous la forme d'un thème, la vérité évangélique fondamentale, c'est que *la foi est le principe par lequel l'homme obtient réellement la justice, partant le salut*<sup>6</sup>. Avant de développer sa pensée sur cet Évangile, la *puissance de Dieu* pour le salut, Paul montre l'impuissance de l'homme à arriver à la Vie éternelle par ses œuvres et par son mérite propre.

I. Se tournant d'abord du côté des *païens*, Paul montre, d'une

\* Le thème de l'épître n'est pas que « l'Évangile de la justice par la foi est une puissance de Dieu aussi bien pour le Juif que pour le païen » (cont. *Immer*, Neut. Theol. p. 240; Hermeneut. p. 249), puisqu'en disant « pour le Juif d'abord, puis pour le Grec, » Paul présente le Juif comme jouissant d'un privilège d'antériorité, de rang, et témoigne par là qu'il n'a point l'intention de rabaisser le Juif au niveau du païen. L'accent porte sur la justice qui vient de Dieu par la foi, et la *pensée dominante*, c'est que la foi, non les œuvres (*ἔργα νόμου*), est la voie qui seule conduit véritablement juif et païen à la justice et au salut (de même, *Immer*, Hermen. p. 251). Cela ressort du reste de la citation d'Habacuc et du développement I-VIII. Le thème ne saurait donc se formuler dans la pensée de « *l'universalisme de l'Évangile que Paul prêche*, » ni servir de lien avec le ch. IX (cont. *Immer*, Hermen. p. 251; Neut. Th. p. 240).

manière générale et par les faits, qu'ils ont perdu toute propre justice par leurs œuvres, et ont mérité la condamnation de Dieu, la Mort (I, 18-32). — Passant ensuite avec beaucoup de circonspection aux *Juifs*, il les accuse d'être des transgresseurs de la Loi, quoiqu'ils se glorifient de sa possession et de leurs connaissances religieuses (II, 1-24). Leur circoncision toute charnelle est sans valeur morale (II, 25-29) et leur privilège de Juif, qui, historiquement, est grand à tous égards, ne leur donne moralement aucune supériorité<sup>7</sup>. — Juifs et païens, se se trouvant également soumis à l'empire du péché et dépourvus de propre justice, ne sauraient en conséquence être justifiés devant Dieu par la loi et par les œuvres de la loi (III, 1-20).

Cette voie de la loi et des œuvres, qui se présente la première à l'homme pour arriver à la justice et à la Vie éternelle, n'aboutissant en réalité, par suite des péchés des hommes, qu'à la condamnation, à la Mort, Paul en annonce une autre, révélée dans l'Évangile. Cette voie nouvelle, qui est *indépendante de toute loi* (*χωρίς νόμου*) et à laquelle l'A. T. *lui-même rend témoignage*, est celle de la foi. Comme Paul l'a dit plus haut, dans son thème (I, 17), la foi ouvre à l'homme dépourvu de propre justice une voie réelle de justice, celle de la *justice qui vient de Dieu*<sup>8</sup>. Cette justice est pour tous indistinctement, car tous, païens et Juifs, sont pécheurs et privés de la gloire, du bonheur éternel (III, 21-23); elle est une grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Christ, et elle exclut ainsi toute gloriole humaine (III, 24-30).

Après une digression, dans laquelle Paul s'attache à montrer

<sup>7</sup> Dans tout ce paragraphe (II, 1-III, 9), où les Juifs sont pris à partie, Paul n'attaque point la loi mosaïque, mais les *Juifs* qui ne l'accomplissent pas, et s'imaginent que la circoncision ou leur qualité de Juif, leur confère quelque privilège en vue de la propre justice. C'est à tort que les commentateurs ont cru que Paul attaquait la Loi et le judaïsme. La courte digression III, 3-8 est dirigée contre les *Juifs incrédules* à l'Évangile. Il n'y a, ni de près ni de loin, aucune allusion à une tendance judéo-chrétienne chez ses lecteurs.

<sup>8</sup> Si Paul expose l'Évangile comme une justice qui vient de Dieu par la foi, par opposition à la propre justice poursuivie par la loi et par les œuvres de la loi, c'est-à-dire, sous une forme légale, cela tient à sa conception

que la foi, loin d'annuler la Loi, l'Ancien Testament, l'établit au contraire (IV, 1-25), il revient à la foi en Jésus-Christ, et affirme que le pécheur obtient par elle, 1° la *justice qui vient de Dieu*, partant la paix et la réconciliation avec Dieu; 2° l'*espérance ferme du salut*, du bonheur à venir (V, 1-11).

De là, portant son regard plus haut, Paul contemple déjà dans l'histoire même de l'humanité, envisagée comme un être de raison, la réalisation du plan de Dieu. Il nous montre, d'un côté, le principe destructeur du *péché*, avec sa compagne, la *Mort*, la condamnation de Dieu dans l'éternité, introduits par un seul homme, se développant dans l'humanité et faisant d'elle une humanité rebelle et condamnée, — puis, d'un autre côté, le principe réparateur, la *justice qui vient de Dieu*, avec sa compagne, la *Vie éternelle*, introduites par un seul homme, se développant à leur tour dans cette humanité pécheresse, et la transformant en une humanité réhabilitée et sauvée. Le règne de la *grâce*, de la *justice* et de la *Vie* succède au règne de la *loi*, du *péché* et de la *Mort*. Tel est dans les fastes humanitaires le résultat de l'Évangile, du bienfait chrétien (V, 12-21). Le plan de Dieu est réalisé<sup>9</sup>.

Dans cette exposition (I, 17 à V, 21) où Paul finit par s'élever à la plus haute contemplation, rien, ni dans le ton, ni dans les allures de l'épître, ne rappelle le traité dogmatique ou la dissertation abstraite. Paul se tient constamment sur le terrain religieux, sans perdre de vue ses lecteurs; il ne discute pas, il

propre de l'Évangile. C'est ainsi qu'il l'expose dans toutes les lettres où il aborde ce sujet (Gal. III, 15-18; V, 4-6; Philip. III, 4-10). Cette conception correspond à ce qu'il a éprouvé lui-même lors de sa conversion (Philip. III, 4-10) et reflète ses expériences personnelles (cont. *Beyschlag*, Stud. Krit. 1867, p. 628.) C'est donc une idée plus que bizarre, que celle de Grau (p. 113, 114; comp. *Walther*, p. 18) qui s'imagine que cette manière de présenter l'Évangile aux Romains vient du *caractère romain*, ami de la loi et du droit, auquel Paul s'accommode, en sorte que son exposition du salut est *spécifiquement romaine*.

<sup>9</sup> Il ne s'agit dans ce paragraphe ni d'un parallèle entre Adam et Christ, ni de la question philosophico-religieuse de l'origine du mal dans le monde, comme le prétendent les commentateurs.

prêche. Il met l'Évangile directement en rapport avec les besoins de pardon et de grâce que le péché fait naître dans l'homme pécheur, soit Juif, soit Grec; et c'est après avoir montré par l'expérience et par les faits *l'impuissance de l'homme* à obtenir la Vie éternelle, qu'il annonce l'*Évangile, cette puissance de Dieu pour le salut de tout homme qui a foi en Jésus-Christ*. Nulle part il ne fait allusion, ni directement ni indirectement, à une tendance judéo-chrétienne, bien moins encore à une tendance judaïsante. Jamais il n'aborde la question de savoir si la foi est suffisante pour obtenir le salut et s'il faut y ajouter ou non l'observation des us mosaïques; cette question est absolument en dehors de son point de vue. Bien loin d'attaquer la loi mosaïque et de la mettre en opposition avec la foi, Paul l'appelle, au contraire, en témoignage (I, 17; III, 21 et IV), pour prouver que la foi n'anéantit pas la Loi, l'Ancien Testament. Il y a sans doute des judéo-chrétiens parmi ses lecteurs, mais il n'y a pas de tendance judaïsante; l'épître du moins n'en laisse apercevoir aucune trace.

Il est vrai que la tractation trahit une préoccupation dans l'esprit de Paul. Elle est relative, non aux judéo-chrétiens ou aux judaïsants, mais aux Juifs et à l'incrédulité juive. Elle apparaît dès le début, dans l'adresse même de l'épître. Paul a hâte de montrer l'Évangile dans son rapport avec l'Ancien Testament; il le nomme, non l'Évangile de *Christ*, mais l'Évangile de *Dieu*, et rappelle qu'il *avait été promis par les prophètes de l'Ancien Testament, dans les saintes Écritures*. (Voy. I, 2; comp. XVI, 26.) Dans le thème (I, 17), il s'appuie déjà d'une citation d'Habacuc, et dans la reprise du thème (III, 21), il déclare que *la Loi et les Prophètes lui rendent témoignage*, pour arriver à développer cette pensée au ch. IV, en annonçant que loin d'annuler l'Ancien Testament, la foi le confirme. Il a soin de présenter ainsi l'Évangile dans son harmonie avec l'Ancien Testament<sup>10</sup>, de manière à rendre d'autant plus injustifiable, aux yeux de ses

<sup>10</sup> Voy. Comm., III, 10. 31; IV, 25.

lecteurs, l'incrédulité juive. Cette pensée le préoccupe au point que, au ch. III, 3-8, il prend tout à coup à partie les Juifs incrédules, et se laisse entraîner à une courte digression, qui n'était point nécessaire à son sujet <sup>11</sup>. Cela n'empêche point chez lui les sentiments de la charité, car il a une sincère et véritable affection pour ses frères selon la chair (IX, 3; X, 1; XI, 13. 16-24). Toutes les fois qu'il est dans l'obligation d'énoncer de dures vérités à l'endroit des Juifs, on le voit user de toutes sortes de ménagements préliminaires (II, 1-16; comp. IX, 1-3; X, 1. 2), de peur de blesser la susceptibilité juive, même chez ses lecteurs judéo-chrétiens. On reconnaît à cette préoccupation le cœur d'un apôtre missionnaire, qui sait par expérience d'où vient à l'évangélisation, même en pays païen, la plus vive opposition <sup>12</sup>; et, comme Rome renferme une forte colonie juive, il prend ses mesures d'avance en présentant l'Évangile en accord avec l'Ancien Testament lui-même. Il est impossible que les chrétiens de Rome, surtout les judéo-chrétiens, n'entrent pas tôt ou tard en discussion avec des incrédules appartenant à la juiverie romaine; en les fortifiant dans leurs convictions, il les arme du même coup pour la défense.

II. Après avoir annoncé l'Évangile comme procurant à tout pécheur, juif ou païen, la justice qui vient de Dieu et le salut, Paul l'envisage dans ses effets sanctifiants en l'homme qui se l'est approprié par la foi en Jésus-Christ. Comme il s'est élevé, dans ses vues générales sur l'humanité, à un point de vue tellement objectif qu'on pourrait croire que le péché est toujours couvert par la grâce qui surabonde, la *transition* s'offre à lui d'elle-même : « *Disons-nous : Persistons dans le péché, afin que la grâce abonde?* » et il explique comment l'Évangile est dans le chrétien la source d'une vie nouvelle : VI, 1 à VIII, 39 <sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Voy. Comm. III, 3 et quelques traits particuliers II, 8. 11.

<sup>12</sup> Comp. Act. XIII, 45-50; XIV, 2. 5. 19; XVII, 5-8. 13; XVIII, 6. 12-17; XIX, 9. etc.

<sup>13</sup> Sabatier, p. 178, dit que « Paul retrouve devant lui l'éternelle objection qu'on faisait à son évangile, objection qu'on lui avait faite à Antioche, en

Il met d'abord en avant un fait, dont chacun de ses lecteurs chrétiens doit avoir conscience, c'est que le chrétien, par suite de la foi qui l'unit à Christ et l'a amené au baptême, *est mort au péché*; il a rompu complètement avec lui, pour ressusciter à une vie nouvelle (VI, 1-14). — *Le péché ne domine plus sur lui*, parce qu'il n'est plus sous la loi, mais qu'il est sous la grâce. Son choix est fait : affranchi du péché, il est esclave de la justice (VI, 15-23). — *L'affranchissement de la loi est devenu du même coup*, pour le chrétien, *un affranchissement du péché*, parce qu'il s'est donné à Christ et qu'un nouvel esprit l'anime (VII, 1-6).

Ce phénomène singulier entraîne Paul dans une digression, dans laquelle il s'explique sur le rôle, non de la loi mosaïque, mais de la loi et du péché en l'homme, et montre, en affirmant la sainteté de la loi, que, par le fait de la présence du péché en l'homme, péché manifesté et exalté par la loi même, la loi est impuissante à faire triompher l'homme dans la lutte qui se livre entre l'esprit et la chair. L'homme est esclave du péché, condamné par la loi; mais, grâces en soient rendues à Dieu, il trouve en Christ son affranchissement, sa délivrance (VII, 7-25).

En conséquence, il n'y a plus de condamnation, plus de Mort, pour le chrétien, parce que, affranchi de la chair et du péché, il est conduit par l'esprit. Il est devenu un fils, un enfant de Dieu, et, comme tel, est héritier de Dieu et cohéritier de Christ, s'il sait souffrir avec lui pour être glorifié avec lui (VIII, 1-17). — Cela étant, le chrétien vit dans l'attente du bonheur éternel, soutenu dans sa faiblesse par l'esprit qui l'anime, et triomphant de toutes les calamités par l'assurance de l'amour de Dieu pour lui (VIII, 18-39).

Dans ce développement (VI à VIII), l'apôtre se montre libre

Galatie, et que ses dernières paroles ne manqueront point de provoquer. » Nous ne le pensons pas. Ce qu'on reprochait à Paul et à sa doctrine, à Antioche et en Galatie, c'était spécialement d'éliminer la loi mosaïque et ses observances, et non d'être « la ruine de toute moralité. » L'intérêt juï-que était en jeu, bien plus que l'intérêt moral. Le développement n'affecte ici cette forme que par suite de l'objectivité du point de vue précédent; c'est affaire toute particulière à notre passage.

de toute préoccupation. C'est par une méprise fatale que les commentateurs se sont imaginé que la loi mosaïque était ici en cause, quand Paul ne l'a point en vue spécialement, et ne parle que de la loi en général, de la loi en soi, dans le païen aussi bien que dans le Juif. Il se meut constamment dans les expériences religieuses de la conscience chrétienne. Il a éprouvé lui-même ce qu'il enseigne et il en appelle à l'expérience même de ses lecteurs, sans distinction d'origine. Tout y est vivant.

Ces chapitres forment avec les chapitres précédents un tout parfaitement lié, une seule et même partie, la partie principale et fondamentale de l'épître. C'est une prédication vivante de l'Évangile de Christ, tel que Paul l'a conçu et expérimenté. L'exposé est complet en lui-même et ne laisse rien attendre. Il se termine par des considérations et un chant de triomphe (VIII, 18-39) qui le closent magnifiquement.

III. L'enseignement de l'Évangile proprement dit est terminé, et pourtant tout n'est pas dit encore. La pensée de l'incrédulité juive, qui préoccupe Paul dès le début, ne l'a point quitté; elle reparaît tout entière, et l'apôtre envisage cette incrédulité en face<sup>44</sup>. Cette protestation vivante, permanente et tenace de la nation contre Jésus et son Évangile, dont la Palestine est le théâtre, et qui se retrouve dans toutes les synagogues disséminées à l'étranger, cet étrange spectacle du peuple élu en dehors des grâces évangéliques, qui s'accroît de plus en plus à mesure que les païens se convertissent en plus grand nombre, crée, il ne faut pas se le dissimuler, un réel et puissant obstacle à l'évangélisation, soit des Juifs, soit des païens. Paul désire faire considérer cette protestation sous son vrai jour, pour en atténuer, autant que possible, la valeur et la portée. Il le doit d'autant

<sup>44</sup> Cette manière a une singulière analogie avec celle de la seconde épître aux Corinthiens, où l'on a eu tant de peine à s'expliquer le rapport de la troisième partie (2 Cor. X-XII) avec ce qui précède. Paul, préoccupé de l'opposition qui lui est faite par ces soi-disant « partisans de Christ, » s'est, malgré quelques allusions dans la première partie, contenu jusque-là, et au moment où tout semble terminé, il éclate et prend directement à partie ses détracteurs.

plus qu'ayant dû agir contre cette incrédulité, si souvent violente, en rompant avec la synagogue et en en détachant ses prosélytes (Act. XIII, 46; XIV, 1-6; XVII, 1-9. 13; XVIII, 4-17; XIX, 9), il n'ignore pas qu'il s'est fait chez les Juifs de nombreux ennemis, et qu'on cherche à entraver son action apostolique, en le représentant, même aux judéo-chrétiens, comme un ennemi de Moïse et un renégat de sa nation<sup>15</sup>. Il lui a sans doute porté un coup sensible par sa magnifique exposition de l'Évangile, mais c'est insuffisant. Il faut porter directement la lumière sur ce point délicat<sup>16</sup>, quand on écrit à des chrétiens qui habitent la capitale, où se trouve une nombreuse colonie juive en relation étroite et suivie avec la mère patrie, et avec laquelle un certain nombre d'entre eux, les judéo-chrétiens et les anciens prosélytes juifs, soutiennent vraisemblablement des rapports personnels. Les ethnico-chrétiens, les judéo-chrétiens et l'apôtre sont intéressés à ce que la lumière se fasse<sup>17</sup>. Aussi, à peine Paul s'est-il abandonné à la joie dont son cœur déborde, à propos de toutes les bénédictions de l'amour de Dieu en Christ (VIII, 31-39), que la pensée de sa nation obstinément incrédule et étrangère à tant de grâces s'empare de lui, et, par un mouvement brusque et contrastant, il aborde, le cœur serré, mais avec une volonté résolue, ce sujet douloureux.

<sup>15</sup> Ce qui se passa à Jérusalem, quelques semaines après l'envoi de cette épître, le fait clairement voir. Act. XXI, 20. 21. Voy. Comm. IX, 2. 3; X, 1. 2.

<sup>16</sup> Les ch. IX-XI renferment une réfutation dirigée, non contre les judaïsants ou les judéo-chrétiens (*Thiersch, Baur, Schweigler* 1, p. 287. *Th. Schott, Mangold, Riggerbach, Beyschlag, Sabatier, Grau, Hilgenfeld*, p. 313; voy. Introd. § 5, But), mais contre l'incrédulité nationale juive. Nous ne voyons pas pourquoi il faudrait, dans ce cas, que Paul traitât « de la vérité du christianisme en général contre les négations des Juifs » (*Baur*, p. 345). Son exposition est bien suffisante pour faire sentir la vérité du christianisme, d'autant plus qu'il a présenté la foi dans son accord avec l'Ancien Testament. Paul ne traite pas la question générale, mais le point particulier qui seul lui importe, à lui et à ceux qu'il vient évangéliser, parce que c'est celui qui fait obstacle à son évangélisation, et qui, comme tel, intéresse non seulement les judéo-chrétiens, mais encore les ethnico-chrétiens. Sa lettre n'est pas un traité.

<sup>17</sup> *Olshausen*, p. 51, affirme que « cela n'intéresse évidemment que les ethnico-chrétiens. » Nullement; les plus intéressés, ce sont les judéo-chrétiens. Voy. Comm. IX, 1.



Les Juifs incrédules prétendent qu'Israël étant le peuple élu, celui à qui les promesses ont été faites, ces promesses ne sont réellement accomplies qu'autant qu'Israël est mis en possession de ces grâces et en jouit. Ils nient, en conséquence, la réalisation de ces promesses en Jésus, et repoussent cet Evangile, d'autant plus qu'en accueillant les païens dans le royaume de Dieu, il finit par les substituer au peuple élu. Si c'était vraiment l'accomplissement des promesses, Dieu aurait manqué à sa parole. Telle est l'objection que Paul a rencontrée partout et en face de laquelle il se pose<sup>18</sup>.

Il débute par l'expression de sa douleur et par l'assurance de son amour pour ses frères selon la chair, protestant ainsi contre toute accusation d'animosité ou d'hostilité contre sa nation; il se plaît à reconnaître et à énumérer les grâces singulières dont Israël a été l'objet et dont la plus haute est de donner naissance, pour la chair du moins, au Messie, et il en bénit Dieu (IX, 1-5). Toutefois, « *en s'exprimant ainsi, il n'entend point que la parole de Dieu ait failli,* » comme le prétendent les Juifs incrédules à l'Evangile; et il montre que Dieu, dans

<sup>18</sup> Baur, p. 342 (de même *Schwegler*, I, p. 287; *Hilgenfeld*, p. 314) pense que la question traitée par Paul dans ces chapitres est celle-ci : « Comment expliquer que le salut apparû en Christ ne soit pas le partage de la masse du peuple juif, qui de tout temps a été le peuple choisi de Dieu et l'objet des promesses divines; tandis qu'au contraire les païens prennent la place laissée vide par le peuple de Dieu. Il y a là une injustice commise envers Israël » (p. 344). Ce n'est pas la question traitée par Paul, et dans toute la tractation il ne s'agit jamais du « rapport du judaïsme avec le christianisme » (p. 343), mais du christianisme avec l'incrédulité juive. — Holtzmann (p. 781) comprend autrement la question traitée par Paul. L'apôtre se propose de dissiper les scrupules que pourrait provoquer, chez ses lecteurs, sa pratique missionnaire qui s'en va entreprendre en grand la mission des païens, avant que le peuple élu ait été d'abord converti. Tout en justifiant sa conduite, Paul cherche à consoler Israël. La question qu'il se pose est au fond celle-ci : « Le temps est-il vraiment venu de quitter le terrain oriental juif et de pousser vigoureusement à la conversion des païens en commençant par la capitale, quand le but le plus prochain n'a pas encore été atteint, puisque le peuple de la promesse n'a pas encore été gagné en masse à la foi, et qu'un aussi grand nombre de païens sont déjà entrés dans les voies de la conversion? » Ce point de vue, qui est en général partagé par *Thiersch*, *Th. Schott*, *Mangold*, *Sabatier*, *Seyerlen*, est tout à fait étranger à la tractation de Paul. (Voy. Introd. § 5. But.)

son plan de salut, procède *par choix*, témoin, parmi les descendants mêmes d'Abraham, Isaac préféré à Ismaël, et Jacob à Esaü. Dans ce plan qui procède par choix, *Dieu est absolument libre* : il dépend de sa volonté seule de décider par quelle voie on peut obtenir ses grâces (IX, 6-24)<sup>19</sup>. S'il arrive, ensuite de la vocation adressée également aux Juifs et aux païens, que ces derniers sont devenus les objets de sa miséricorde, tandis qu'Israël est sous le coup de sa justice, et qu'une minorité juive seulement est sauvée, cela n'a rien d'extraordinaire, témoin les paroles d'Osée et d'Ésaïe (IX, 25-29). D'ailleurs la raison de ce fait est simple : les gentils, par la foi, sont entrés dans la voie de la justice, tandis qu'Israël, s'étant obstiné à chercher la justice par la Loi, ne l'a point trouvée et est allé se heurter contre le Christ (IX, 30. 31).

Ce triste résultat est dû tout entier à la faute d'Israël.

Paul proteste que tous ses vœux et toutes ses prières sont pour le salut d'Israël, dont il reconnaît le zèle ; mais ce zèle est mal éclairé : c'est là son tort. Il y a chez lui *ignorance* de la vraie voie pour parvenir à la justice, voie qui est par la foi en Jésus-Christ pour le Juif et pour le païen, sans distinction (X, 1-13). Il y a même *indocilité, rébellion*, car Dieu a fait tout ce qui est nécessaire pour qu'il connût cette bonne nouvelle : Israël l'a entendu prêcher ; il a connu l'ordre de Dieu d'appeler les gentils ; mais il s'est refusé aux appels de Dieu et s'est montré rebelle et récalcitrant (X, 14-21). Ce n'est pas Dieu qui a rejeté son peuple, c'est Israël qui a repoussé Dieu, en sorte que, comme au temps d'Élie, une minorité seulement est restée fidèle, la masse *s'est aveuglée* (XI, 1-10).

Paul ne s'arrête pas à cette conclusion, qui, du reste, n'est pas le dernier mot du plan de Dieu.

Cet aveuglement du peuple juif n'est pas une chute définitive.

<sup>19</sup> Paul n'enseigne point la prédestination telle que l'a conçue *Augustin* et toute l'école prédestinatienne ; il ne professe pas davantage les thèses du pélagianisme et de l'arminianisme. Nous l'établirons par le commentaire.

Si, par la faute d'Israël, le salut est devenu de fait la possession des gentils, désormais le peuple de Dieu, que sera-ce quand Israël se convertira? Et Paul en prend occasion de faire la leçon aux ethnico-chrétiens. Qu'ils se gardent bien de dédaigner Israël et de s'enorgueillir, comme si c'était pour leurs mérites qu'ils fussent traités ainsi; qu'ils s'instruisent plutôt par le malheur d'Israël, et qu'ils craignent (XII, 11-24). Enfin, levant un coin du voile qui recouvre l'avenir, l'apôtre annonce que, lorsque la masse des gentils sera entrée dans le royaume, Israël sortira de son aveuglement, et, de même que Dieu nous a fait miséricorde, à nous, pécheurs, de même il fera miséricorde à ceux qui lui sont chers à cause de leurs pères, car si Dieu a permis le péché ici-bas, c'est afin de faire à tous miséricorde. « *O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! A lui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen!* » (XI, 25-36.)

Les ch. IX, X, XI composent un tout bien lié, complet, et forment, soit par l'importance de la question, soit surtout par l'ampleur des développements, non un *appendice*, mais une *seconde partie* constitutive de l'épître. Ils sont indépendants de ce qui précède, en ce sens que, s'ils supposent la connaissance de l'Évangile, ils ne présupposent rien qui appartienne d'une manière spéciale aux huit premiers chapitres<sup>20</sup>; ils n'y sont reliés que par l'émotion de l'apôtre, sans aucune particule logique. La question qui y est traitée est essentiellement différente de celle qui fait l'objet des chapitres précédents et ne s'y rattache pas nécessairement; elle est si bien traitée pour elle-même, à part, qu'elle a son exorde, sa tractation propre et sa péroraison<sup>21</sup>. Le développement tout entier est une réponse triom-

<sup>20</sup> La pensée que les huit premiers chapitres servent de préliminaires nécessaires aux ch. IX-XI est inadmissible. Dans ce point de vue, les ch. VI-VIII seraient une superfétation évidente. La preuve qu'a essayée Baur (p. 350-354) est manquée, et Schwegler en a le sentiment, quand il cherche à élargir le but que Baur donne à l'épître, en remarquant que de cette manière la première partie de la lettre prend une meilleure place dans le contexte général (I, p. 289).

<sup>21</sup> « Un contexte serré de ces deux parties donnant à l'épître une forte

phante, non aux préjugés des judaïsants ou des judéo-chrétiens, mais aux prétentions d'Israël incrédule. Paul y fait, non l'apologie de son apostolat parmi les gentils<sup>22</sup>, mais l'apologie des dispensations évangéliques de Dieu ; il le venge des dénégations d'Israël incrédule, en mettant en plein jour le non-fondé de ses prétentions et la réalité de ses torts. Il porte ainsi le dernier coup aux prétentions juives, et enlève, autant que faire se peut, l'obstacle qu'on suscite partout à son évangélisation, en réduisant aux proportions d'une rébellion et d'un aveuglement cette protestation persistante de la nation juive contre Jésus et son Evangile. Dans toute cette tractation, on ne sait ce qu'on doit admirer le plus, de la profondeur des pensées de l'apôtre, de sa franchise parfaite et de son amour pour son peuple.

IV. L'instruction proprement dite achevée, Paul, selon son habitude, la fait suivre des exhortations qu'il juge convenable d'adresser à cette communauté. Elles forment une troisième partie distincte de la lettre, la partie parénétiqne (XII, 1-XV, 13).

Il commence par inviter les chrétiens à consacrer leurs personnes à Dieu (XII, 1. 2), ce qui est la conséquence naturelle et immédiate des miséricordes dont ils sont les objets et que Paul a exposées dans sa lettre. Cela dit, il leur recommande tout ce qui peut contribuer à la *paix* de l'Eglise, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur. C'est la *pensée mère* de toute la partie parénétiqne : c'est bien le meilleur souhait qu'on puisse faire à une Eglise. Il leur recommande d'abord d'avoir des sentiments modestes et humbles, de manière à ne pas introduire de trouble dans l'Eglise, qui, comme un corps, est composée de différents membres, chacun ayant des fonctions différentes, suivant la grâce que Dieu lui a accordée (XII, 3-9), — de s'appliquer à la charité, ce fondement de toute paix, soit envers les frères, soit

unité » (Baur), bien loin d'être un mérite, serait en contradiction avec la forme et le fond même de l'épître.

<sup>22</sup> Contre *Thiersch, Th. Schott, Mangold, Riggerbach, Sabatier, Beyschlag*. Il n'y est pas question de l'apostolat de Paul, sauf dans un mot dit en passant (XI, 13), qui n'est à ce point de vue qu'un insignifiant détail.

envers les ennemis, à qui l'on doit rendre le bien pour le mal (XII, 9-21). Il en prend occasion pour recommander la soumission aux autorités civiles, condition *sine qua non* de la paix de l'Eglise, et cette recommandation est d'autant mieux en place que les Juifs de Rome y ont plus d'une fois manqué : l'Eglise ne doit pas marcher sur les traces de la synagogue. Paul veut « qu'on rende à chacun ce qui lui est dû, l'impôt à qui on doit l'impôt, l'honneur à qui on doit l'honneur (XIII, 1-7), et qu'on n'ait de dettes envers personne, excepté la dette de l'amour mutuel. » Il revient ainsi à la charité, comme principe moral qui nous fait accomplir tous nos devoirs envers le prochain (XIII, 8-14) et insiste (XIV, 1-XV, 13) tout particulièrement sur les ménagements que cette charité réclame des forts en la foi envers les chrétiens timorés, qui ont des scrupules sur les aliments et sur l'observation de certains jours. Chacun sans doute doit agir selon sa conviction, mais les forts doivent avoir égard aux infirmités des faibles et ne pas abonder dans leur propre sens. On doit prendre Jésus pour modèle et vivre dans la foi, dans la charité et dans l'espérance.

Paul termine sa lettre par des détails personnels (XV, 14-32), par de nombreuses salutations (XVI, 1-24) et par une glorification de Dieu (XVI, 25-27).

#### § 4. PLAN ET NATURE DE L'ÉCRIT

L'analyse que nous venons de faire montre clairement que la lettre a été écrite d'après un plan très naturel, il est vrai, mais préconçu, nettement tracé et parfaitement suivi (cont. *Reiche*, p. 52; comp. p. 71), ce qui donne à l'épître une couleur didactique assez prononcée, non pourtant celle du docteur qui disserte ou dogmatise, mais plutôt celle du prédicateur qui instruit<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Comme l'apôtre parle des païens et des Juifs en général, il est obligé de s'en tenir sur le péché (I, 18-II, 29) à des termes généraux, laissant à ses

Elle se compose de *trois parties* distinctes. — Paul, après avoir exprimé son désir d'annoncer aussi l'Évangile à ceux qui sont à Rome, l'annonce déjà par écrit, soit sous son côté objectif, comme puissance de Dieu pour amener à la justice et au salut tout homme qui a foi en Jésus-Christ (I-V), soit sous son côté subjectif, comme source de vie morale (VI-VIII). Cette *première partie*, qui comprend les huit premiers chapitres, et qui se subdivise comme nous venons de l'indiquer, forme le *corps principal* de la lettre et se clôt par un cri de triomphe. — Dans la *seconde partie* (IX, X, XI), l'apôtre donne essor à sa préoccupation, qui s'est déjà trahie par quelques traits épars dans la première partie; il aborde un sujet spécial et douloureux : la position hostile que la nation d'Israël a prise à l'égard de l'Évangile. Paul montre que cette incrédulité ne saurait anéantir les promesses que Dieu a faites et qu'il a réalisées en Christ, en faisant sentir que Dieu est indépendant dans son plan de salut pour l'humanité, et en mettant en lumière les torts d'Israël. Il ôte ainsi toute valeur à cette protestation nationale. — Enfin, il fait suivre ces deux parties, essentiellement didactiques et dogmatiques, d'une *troisième partie* (XII-XV, 13) parénétiqne, dans laquelle il recommande tout ce qui peut assurer la paix de l'Église, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur.

Un fait se dégage assez nettement de l'examen du plan et du contenu de cette épître, c'est qu'elle n'a pas été provoquée par des attaques provenant de l'extérieur, ni par des dissensions intestines, ni par une opposition contre les principes religieux et universalistes de Paul, en un mot par un état intérieur particulier et plus ou moins grave de cette Église. La lettre n'est point un écrit *polémique*, ni *polémico-conciliatoire*, ni apo-

lecteurs la tâche de s'en faire à eux-mêmes une application personnelle. Cela donne une couleur didactique, qui explique comment un grand nombre de commentateurs ont été amenés à voir dans cette épître une exposition dogmatique de la doctrine de Paul, faite *in abstracto*, une sorte de traité dogmatique.

*logétique*<sup>2</sup>, elle est entièrement due à l'initiative de l'apôtre<sup>3</sup>, et le résultat de ses projets et de ses vues sur l'Eglise de Rome relativement à son évangélisation prochaine en Occident.

Ce n'est pas davantage un « præclarum et insigne *doctrinæ christianæ* — ou *evangelicæ* — compendium<sup>4</sup>, » ni même, plus spécialement, une exposition systématique de l'enseignement de Paul, une sorte de *dogmatique paulinienne*<sup>5</sup>. — Tholuck pense que « l'épître n'a pas été écrite pour satisfaire des besoins locaux et particuliers, mais que la forme même de la partie dogmatique, » — qui est la partie essentielle de l'épître (I-VIII), — « indique un but plus général, celui d'exposer la doctrine chrétienne et de montrer comment, seule, elle satisfait les besoins de la nature humaine, ce que ne peuvent faire ni le paganisme ni le judaïsme. Elle est écrite d'après un plan systématique, et se peut appeler, mieux qu'aucun autre écrit, un *traité dogmatique* exposant tout le plan de Dieu pour le salut des hommes<sup>6</sup>. » Ce point de vue renouvelé des réformateurs a été assez généralement admis<sup>7</sup>. Que Paul fasse connaître dans cette lettre, souvent d'une manière didactique, l'Évangile tel qu'il l'a conçu, et qu'on y puisse trouver ainsi les éléments d'une dogmatique paulinienne, cela est certain ; mais que la lettre elle-même puisse être envisagée comme un Compendium dogmatique, une sorte

<sup>2</sup> Cont. *Théod. Hammond, Eichhorn. — Aug. Ps-Ans. Corn. — L. Kop. Hug, Aug. Schott, Klee, Scholz, Berthold, Hodge, Guericke, Bleek, Volkmar, Maunoury. — Thiersch, Baur. Th. Schott, Mangold, Beyschlag, Holtzm. Sabatier, Grau, Seyerlen.* (Voy. § 5, But.)

<sup>3</sup> De même *Néander*, p. 347; *Olsh.* p. 45; *Mey.* p. 28; *Valroger*, II, p. 263; *Reuss*, *Gesch. h. Schrift.* p. 90; *Ewald*, p. 317.

<sup>4</sup> *Mél. Balduin*, préf. comm. in. ep. ad. Rom.; *Crell.*; *Valroger*, II, p. 267.

<sup>5</sup> *Krehl*, p. xxii; *Philip.* p. xi; *Ewald*, p. 318; *Reuss*, *Gesch. h. Schrift.* p. 9; *Comm.* p. 10. 13; *Renan*, p. 460; *Godet*, I, p. 123. 124; II, p. 537.

<sup>6</sup> *Thol. Comm.* 1821. 1842. Dans l'édition de 1856, p. 17, *Thol.* adopte sur « l'idée chrétienne » exposée dans l'épître le point de vue de Philippi, qui lui paraît mieux unir la première partie (I-VIII) à la seconde (IX-XI), mais qui, en réalité, ne diffère pas sensiblement.

<sup>7</sup> *Turr.* p. 9; *Michælis*, p. 1058. 1062; *Rück.* II, p. 377; *Reiche*, I, p. 64; *Néander*, p. 352; *Glæckl.* p. xxii; *Kælln.* p. xlv; *Olsh.* p. 45. 58; *De W.* p. 2; *B.-Crus.* p. 4. 10; *Bleek*, p. 414; *Krenkel*, p. 148.

de traité de théologie chrétienne, cela ne nous paraît pas admissible. Baur a attaqué fortement ce point de vue, et avec raison<sup>8</sup>. Un écrit de cette nature serait une chose vraiment insolite pour ces temps. Il manque en général d'analogie avec les autres épîtres de Paul, et surtout il n'est pas en rapport avec le mouvement de développement qui s'opérait dans les esprits : on était à une époque de création, non de réflexion tranquille et scientifique. Les situations, toujours plus ou moins agitées, n'appelaient ni ne permettaient guère des écrits spéculatifs d'un intérêt général<sup>9</sup>. D'ailleurs, on doit dire qu'outre les lacunes graves que cet écrit présenterait à ce point de vue<sup>10</sup>, on retrouve dans cette lettre, non le ton ou la manière du docteur qui développe un système *in abstracto*, mais bien celui d'un apôtre qui cherche à amener les âmes à Christ. Paul ne spéculé pas, il évangélise ; il n'expose pas un système de manière à en faire ressortir la logique, la vérité et la beauté : il prêche.

Il nous semble plus vrai de dire que cette lettre est une *prédi-*

<sup>8</sup> Baur, p. 327. De même Kling, Stud. Krit. 1837, p. 297; Th. Schott, p. 18; Mangold, p. 25. 26; Beyschlag, Stud. Krit. 1867, p. 629; Grau, II, p. 114. Comp. Olsh. Stud. Krit. 1838, p. 935.

<sup>9</sup> Ces observations de Baur (p. 337) sont justes d'une manière générale; mais c'est en exagérer singulièrement la valeur que d'en conclure à la nécessité de circonstances particulières et même graves, qui auraient sollicité Paul à écrire. Elles ne vont qu'à nier le point de vue d'un but général et tout théorique, et à ramener à la supposition, fort naturelle du reste, que Paul, en écrivant aux Romains une lettre si importante, a dû avoir égard à la situation de ses lecteurs, à leurs sentiments et à leurs besoins spirituels; rien de plus.

<sup>10</sup> Ainsi on ne trouve aucun développement relatif à la christologie et à l'eschatologie. Godet pense expliquer ces lacunes par le fait que Paul restreindrait volontairement son enseignement à son évangile en particulier (II, 16; XVI, 25). « En dedans de la révélation chrétienne générale, dont tous les apôtres avaient la dispensation, Paul avait reçu une part spéciale, son lot (Eph. III, 2). Cette part n'était ni l'enseignement sur la personne de Jésus-Christ, qui appartenait plus spécialement aux apôtres qui avaient vécu avec lui, ni le tableau des choses finales, qui était la propriété commune de l'apostolat. Son lot particulier était le mode d'acquisition du salut chrétien. » C'est là une pure hypothèse. La manière dont Paul s'exprime sur l'eschatologie dans ses lettres aux Thessaloniens, et plus tard sur la christologie dans les lettres aux Ephésiens et aux Colossiens, montre que ces sujets n'étaient nullement en dehors de son lot particulier, et l'expression *mon évangile* n'est



*cation éloquente et vivante de l'Évangile*<sup>41</sup>, longuement méditée par l'apôtre, témoin ce plan si bien ordonné et si bien suivi, le fruit mûri de son expérience, de sa pensée et de toute sa vie religieuse. L'auteur a une connaissance parfaite de l'Évangile qu'il a si souvent prêché, et il le prêche dans sa lettre avec une aisance, une ampleur, une expérience personnelle de ce qu'il annonce, une science, qui montrent une pensée qui s'est approfondie et étendue au contact des besoins religieux des âmes et des discussions religieuses. Il est remonté aux principes et aux bases; il connaît les objections et en sait les réponses. La grande pensée de l'épître n'est point une pensée abstraite, « l'abrogation du paganisme sans loi et du judaïsme qui a une loi, en tant que formes insuffisantes de la vie religieuse, » pour y substituer « l'Évangile qui rend juste et donne la vie éternelle, le christianisme en tant que la forme de la religion absolue et suffisante pour tous » (*Philip*, p. xi; voy. *Kælln.* p. XLV). C'est bien moins encore « l'inconciliabilité du christianisme avec le judaïsme » (*Ewald*, p. 328). Ce n'est pas davantage « l'universalisme du christianisme » (*Baur*, p. 349), ni « l'apologie de la doctrine et de l'apostolat de Paul » (*Th. Schott, Mangold, Beyschlag, Sabatier*), ni « la liberté chrétienne établie indépendamment de la loi mosaïque » (*Volkmar*, p. VII); c'est la foi en Jésus-Christ, donnant à l'homme qui est privé de propre justice, en un mot, à tout homme pécheur, Juif ou Grec, n'importe, la justice qui vient de Dieu, une vie nouvelle, le salut; c'est le plan de Dieu pour le salut de l'humanité pécheresse.

Disons enfin que c'est *une prédication d'appel*. Paul s'adresse à des hommes, soit Juifs, soit païens, déjà passés au christianisme; néanmoins il leur parle comme s'il avait affaire à un auditoire mêlé de convertis et d'inconvertis. Quand il établit son

point employé dans son épître pour opposer ou distinguer l'évangile qu'il prêche de celui des autres apôtres. Paul parlait sur tel sujet ou sur tel autre suivant qu'il y était appelé par les circonstances.

<sup>41</sup> C'est dans ce sens qu'en parlent *Mey.* p. 28. 30; *Fritzsche*, p. xxxi; *Schaff*, p. 303; *Wieseler*, p. 605.

thème (I, 18-III, 20), il parle comme s'il avait devant lui des Juifs ou des païens qu'il veut convertir. Les objections qu'il se pose ou qu'il réfute sont, en général, censées partir des Juifs incrédules (II, 25; III, 3-9. 31; IX, 9. 12. 19), jamais de bouches judéo-chrétiennes ou judaïsantes, et l'on sent, par l'exposition même, que ses lecteurs sont de son côté, et que, s'il se pose par la pensée en face de païens et de Juifs inconvertis, il ne le fait que pour mettre en pleine lumière les raisons et les faits qui sont le fondement même de la foi de ses lecteurs, de manière à les confirmer dans leurs convictions chrétiennes en leur donnant conscience, d'une manière nette et claire, de la vérité des fondements de leur foi; « *il ravive leurs souvenirs* » (XV, 15). On peut même remarquer que, lorsqu'il leur parle de la vie nouvelle (VI, 1-VIII, 39) ou qu'il leur adresse des exhortations morales (XII, 1-XV, 13), il s'exprime souvent comme s'ils avaient besoin d'être ainsi exhortés; tandis que, d'autres fois, il leur parle comme à des chrétiens qui sont vraiment régénérés et qui pratiquent les choses mêmes qu'il recommande. C'est bien là le caractère de ce qu'on nomme une prédication d'appel (voy. Comm. XV, 15).

L'ampleur avec laquelle Paul expose l'Évangile, le point de vue sous lequel il le présente et qui lui appartient en propre, le seul, du reste, sous lequel il puisse être présenté également aux Juifs et aux gentils, donnent en même temps à cette épître la valeur d'un manifeste, et il ne faut pas s'étonner si de tout temps on l'a mise à la base de la dogmatique de Paul : elle en est la clef.

## § 5. BUT DE L'ÉPÎTRE

Maintenant reprenons la question du but que Paul s'est proposé. Comment la matière de cette épître cadre-t-elle avec la situation religieuse des chrétiens de Rome, que Paul ait jugé à propos de leur écrire dans ce sens? La réponse à cette question se lie étroitement à l'opinion qu'on a de la lettre elle-même.

Eichhorn (p. 211. 216. 217; comp. *Hammond*, Præmonitio, p. 5) attribue à Paul un but *polémique*. Les Juifs de Rome, jaloux des progrès que faisait le christianisme au milieu d'eux et surtout parmi les prosélytes, cherchaient à les arrêter en prétendant que le judaïsme est la religion parfaite, et qu'on n'a pas besoin d'une religion nouvelle pour arriver à la vie éternelle. Paul écrit aux chrétiens de Rome pour combattre cette prétention, mettre en lumière les déficits du judaïsme et affermir les chancelants. — Ce point de vue est en pleine contradiction avec le contenu même de l'épître : Paul n'y attaque jamais le judaïsme.

D'autres<sup>1</sup> donnent à l'épître un but *polémico-conciliatoire*. L'Eglise était composée d'ethnico-chrétiens et de judéo-chrétiens. Ces derniers prétendaient imposer aux premiers la Loi et ses ordonnances, et être de droit héritiers des promesses; de là des disputes et des manques d'égard réciproques. Paul, ayant eu connaissance de ces dissentiments intérieurs, intervient dans un but d'apaisement et de conciliation. Il leur écrit cette lettre, où il combat les exigences des judéo-chrétiens par son point de vue religieux sur « la justice de Dieu et le salut par la foi » (I-VIII), réfute leurs prétendus droits à être héritiers des promesses, en tant que fils d'Abraham et peuple élu (IX-XI), et, reprochant aux uns et aux autres (XI, 13-24; XIV, 1-XV, 13) leur défaut de support, les invite à l'union et à l'amour.

Ce point de vue a le tort de ne tenir aucun compte des projets d'évangélisation de Paul en Occident. Quand on connaît ses projets, et qu'on réfléchit à la nécessité pour lui de se faire bien venir de l'Eglise de Rome, qui doit lui servir de point d'appui, on comprend que la prudence toute seule l'aurait empêché d'intervenir *proprio motu*, et par lettre surtout, dans des débats in-

<sup>1</sup> *Jér. Comm. in ep. ad Gal. Aug. Expl. inchoata, et Expos. in ep. ad Gal. Pr-Anselm. Estius, Kop. p. 15; Hug, II, p. 361; Aug. Schott, p. 243; Klee, pag. 16; Scholz, p. 15; Hodge, p. 16; Guerike, p. 324; Bleek, p. 414 [y voit aussi un but dogmatique]; Volkmar, Rømerbr. p. vii; Hilgenf. Einl. p. 310; Weizsäcker, Jahrb. deutsch. Theol. 1875.*

térieurs, dont l'expérience lui a appris toute la gravité. On le fait écrire sous l'impulsion d'un état intérieur de l'Eglise que la lettre ne justifie point, car les judéo-chrétiens et les ethnico-chrétiens vivaient en paix (voy. § 8. Tendance religieuse). Le paragraphe XIV, 1-XV, 13 parle, il est vrai, de dissentiments intérieurs; mais ce n'est là qu'un détail fort accessoire, puisqu'il est sans influence sur le plan, partant sur la pensée fondamentale de l'épître et sur son but. Il s'agit là de scrupules de conscience, bien plus que de discussions dogmatiques. La seule polémique qu'on rencontre dans l'épître (III, 3-8; IX, 1-11) a trait, non à des débats intérieurs et à des disputes judéo-chrétiennes, mais à l'incrédulité du peuple juif. Enfin les ch. I-VIII, qui forment la partie principale de la lettre, renferment une prédication de l'Evangile toute positive. La loi mosaïque n'y est point en cause; loin de là, Paul présente, au contraire, la foi comme confirmant la Loi (ch. IV); il ne combat ni le judaïsme ni aucune tendance judaïsante ou même judéo-chrétienne. L'épître est écrite en vue, non de débats, mais de besoins religieux.

Les docteurs qui voient dans la lettre une sorte de *traité dogmatique* (voy. § 4. Plan, notes 4, 5, 7) ne peuvent attribuer à la lettre qu'un *but général*. Paul, désireux depuis longtemps de nouer des relations personnelles et amicales avec les chrétiens de Rome, prévoyant le moment où il pourra bientôt se rendre dans la capitale, veut leur annoncer sa venue et leur faire part de ses projets. Il saisit l'occasion qui s'offre à lui pour leur envoyer une exposition développée et suivie de sa doctrine. Il a en vue l'intérêt de son Evangile, plus encore que celui des chrétiens de Rome. Il tient à mettre entre leurs mains un monument de la doctrine qu'il prêche, destiné sans doute à leur instruction propre et à l'affermissement de leur foi, mais aussi à l'instruction du monde entier. S'il vient à périr avant d'avoir pu réaliser son voyage à Rome, ce qu'il craint, — au dire de plusieurs de ces docteurs, — il aura du moins accompli un grand devoir et une grande œuvre : ce document lui survivra et son Evangile ne pé-

rira pas. Le but de Paul est donc indépendant de la situation religieuse de ses lecteurs, et si, dans la partie parénétiqne, il touche à leurs circonstances particulières, ce n'est que d'une manière accessoire, sans que cela affecte en rien le but principal de la lettre.

Mais pourquoi adresser ce traité à cette Eglise plutôt qu'à toute autre ? Quel besoin en avait-elle ? — Ce n'est pas qu'elle en eût particulièrement besoin, ou tout au moins plus besoin que beaucoup d'autres Eglises, elle qui, selon ces docteurs, était une Eglise ethnico-chrétienne, amie des tendances de Paul ; de plus, ancienne, nombreuse, florissante, tout organisée ; mais sa position et son importance, comme Eglise de Rome, la désignaient tout naturellement pour recevoir un semblable manifeste. Il ne pouvait être mieux placé <sup>2</sup>.

Malheureusement, rien dans l'épître ne laisse entrevoir un semblable but. Ce n'est que la conséquence du faux point de vue qui transforme la lettre en un traité dogmatique (voy. § 4. Nature de l'écrit, p. 59).

Baur a renversé ce point de vue, qui était généralement admis

\* C'est en général, quoique avec des nuances plus ou moins prononcées l'opinion de *Crell*, Comm. p. 65; *Thol.*; *Rück.* II, p. 376; *Reiche*, I, p. 71, 74; *Glœckl.* p. XXI; *Koelln.* p. XLIII; *Osh.* p. 45, 48; *De W.* p. 2; *Mey.* p. 30; *B-Crus.* p. 4; *Schaff*, p. 301; *Philip.* p. XI; *Ewald*, p. 318; *Lange*, p. 20; *Valroger*, II, p. 265; *Renan*, p. LXXIII [qui la fait envoyer encore à Ephèse, à Thessalonique et à une Eglise inconnue]; *Walther*, p. 13. — *Godet*, p. 122, qui part du même point de vue, cherche à concilier « la destination locale avec la généralité du contenu de la lettre, » en affirmant, au contraire, que l'Eglise de Rome avait besoin d'un enseignement général. Fondée en dehors de toute participation de l'apôtre, cette Eglise se trouvait la seule grande Eglise de la gentilité qui fût privée de l'instruction apostolique que Paul donnait avec tant de soin aux Eglises qu'il fondait. Il conçut l'idée de combler cette lacune par le moyen de l'écriture, et de donner dans une *lettre-traité* adressée à cette Eglise l'instruction chrétienne méthodique et approfondie qui lui avait manqué et qui était indispensable à la foi. — Mais rien ne montre que l'Eglise de Rome, spécialement, eût besoin d'un enseignement *général*, et un besoin si réel et si pressant que Paul, qui pensait s'y rendre très prochainement, dût composer un *traité dogmatique* pour le lui envoyer immédiatement. Loin d'être privée de l'instruction apostolique paulinienne, c'est, au contraire, celle qu'elle avait reçue, et les passages I, 12; VI, 17; XV, 14 montrent qu'elle en avait profité.

avant lui; mais il s'est jeté dans un extrême opposé. Tandis que ces docteurs laissent, avec raison, à l'apôtre l'initiative entière de la lettre, Baur ne peut, même à *priori* (p. 337-341) concevoir la lettre que *provoquée* par un état particulier de l'Eglise de Rome. Nous voici donc revenus à l'idée que la lettre est un écrit *polémique*; mais il ne s'agit plus de débats intérieurs entre judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, dans lesquels Paul interviendrait par une lettre polémique-conciliatoire; c'est Paul et sa doctrine qui sont en cause. « Il devait y avoir dans cette Eglise une opposition extrêmement grave pour le développement du christianisme et de l'Eglise chrétienne, faite à l'enseignement de Paul, qu'il se sentit appelé à la combattre de toutes les forces de son esprit » (p. 340). Baur s'attache donc, pour découvrir le véritable but de Paul, à rechercher cette opposition, et il pense avoir fait une découverte qui lui donne la clef de la lettre tout entière.

A l'inverse des commentateurs qui avaient toujours considéré les huit premiers chapitres comme donnant la pensée fondamentale de l'écrit, il considère les ch. IX-XI comme formant le point central de toute l'épître, son véritable thème (p. 333).

Dans les ch. IX-XI, Paul traite cette question-ci : « Comment se fait-il que la masse du peuple juif, le peuple élu, l'objet de toutes les bénédictions divines, n'ait pas réellement part au salut manifesté en Christ, et que les gentils, au contraire, occupent la place laissée vacante par Israël et deviennent le peuple de Dieu? » (p. 342). Paul répond longuement à cette question, parce qu'elle est l'expression d'un préjugé profondément enraciné dans la conscience des Juifs, et particulièrement dans celle des judéo-chrétiens de Rome, contre la participation des païens à la grâce de l'Evangile, en un mot contre « l'universalisme » professé par Paul. « Aussi longtemps qu'Israël, comme nation et peuple élu de Dieu, n'a pas part à cette grâce, la participation des païens apparaît aux judéo-chrétiens comme une mutilation des Juifs, comme une contradiction avec les promesses de Dieu faites aux Juifs en tant que peuple de Dieu » (p. 344, 349). Il s'agit donc

ici, non de défendre la foi contre l'incrédulité juive, — la vérité du christianisme et la nécessité de la foi en Christ sont admises par les judéo-chrétiens de Rome, — mais de combattre des judéo-chrétiens adversaires de l'universalisme de l'apôtre : « *ils nient que cette voie du salut soit ouverte aussi aux païens,* » par la raison qu'ils viennent prendre la place d'Israël. A mesure, en effet, que, par l'activité de Paul, le nombre des croyants d'origine païenne allait croissant, et devenait relativement aux Juifs, dont la masse restait incrédule, l'immense majorité des Eglises, les païens se substituaient ainsi aux Juifs et devenaient finalement le vrai peuple de Dieu en lieu et place d'Israël. Ce spectacle choquait les sentiments des judéo-chrétiens de Rome, qui, voyant en cela une sorte d'injustice commise envers Israël, niaient aux païens le droit d'entrer dans la voie de la foi et s'opposaient au point de vue universaliste de Paul (p. 347). Ces judéo-chrétiens sont des judaïsants. Différents de ces premiers judaïsants qui, comme ceux d'Antioche et de Galatie, voulaient soumettre les païens convertis à la circoncision et à la Loi, « les judéo-chrétiens de Rome semblent s'être mis d'accord sur ce différend » (p. 349); mais ils ne professent pas moins une tendance judaïsante plus extrême encore. Ce sont des adversaires prononcés du principe universaliste de Paul, et l'apôtre combat cette tendance dans son épître, parce que « c'est à Rome qu'elle a éclaté et a son centre » (p. 349, 379). Le besoin de la combattre et de s'expliquer est assez pressant pour que Paul ait cru devoir écrire immédiatement, quoiqu'il eût fait le projet de se rendre très prochainement à Rome (p. 348). — On a maintenant la clef de l'épître, qui acquiert une forte unité qu'on ne lui avait pas soupçonnée. Les ch. I-VIII ne sont que les préliminaires nécessaires pour établir solidement l'argumentation de Paul dans les ch. IX-XI, et lui permettre de repousser efficacement cette étroitesse judaïsante. Les ch. XII-XIV sont des exhortations qui s'y relient étroitement et en sont l'application. L'épître est un écrit polémique-apologétique (p. 376) antijudaïsant, le document authentique d'une lutte

contre les tendances ébionitiques d'une Eglise essentiellement judéo-chrétienne. Le *but* de Paul est découvert, c'est une *apologie de sa mission parmi les gentils*, provoquée par ces tendances mêmes (p. 374).

Ce point de vue nouveau, qui se rattache, du reste, à toute une conception historique des partis et de leurs luttes dans l'Eglise, a été soutenu par quelques docteurs de l'école de Baur<sup>3</sup>, mais en général il a été repoussé par les commentateurs et par les critiques. Quelque savoir et quelque habileté que Baur y ait mis, ce point de vue nous paraît faux d'un bout à l'autre. Nous nous bornerons à quelques observations essentielles, laissant au commentateur la démonstration suivie. 1° Les ch. IX-XI ne posent point la question telle que Baur la présente (voy. § 3. Matière, p. 53), en sorte que ce parti judaïsant nouveau que Baur pense avoir découvert n'a jamais existé, et la question judaïsante ancienne, bien loin d'être vidée pour les chrétiens de Rome, n'y a pas encore été posée (voy. Comm. XVI, 17-20). 2° Les ch. I-VIII ne sont point un exposé de principes fait en vue des ch. IX-XI et s'y subordonnant, de manière à faire de ces derniers le point central de l'épître (voy. § 3. Matière, p. 55). L'ordonnance bizarre qu'en reçoit l'épître le montrerait à elle seule. « Avec un corps si grêle et une tête si énorme, l'organisme de notre épître aurait vraiment quelque chose de monstrueux » (*Sabat.* p. 167). Le fond même des idées dément un semblable rapport entre les deux parties de la lettre. 3° Ce point de vue ne se peut soutenir jusqu'au bout. Non seulement Baur néglige toutes les données historiques renfermées dans la lettre, mais encore il se voit dans l'obligation de mutiler l'épître et de déclarer inauthentiques les ch. XV, XVI (voy. § 1. Authenticité, p. 35). Cette mutilation est sa condamnation évidente (voy. encore *Godet*, I, p. 106).

<sup>3</sup> Ainsi *Schwegler*, t. I, p. 167, 285, sqq.; *Volkmar*, Die röm. Kirche, p. 71. Le premier, cependant, trouve que la première partie de la lettre serait un développement hors de proportion avec le but; qu'il faut l'élargir et y voir « une apologie du christianisme de Paul, un écrit polémique systématique contre le judéo-christianisme » (I, p. 289).



L'explication de Baur repoussée, il n'en est pas moins resté l'influence. Elle s'est fait sentir en ce sens que les ch. IX-XI ont paru renfermer un développement trop étendu et une question trop grave pour n'être qu'un appendice : ils doivent occuper une *place essentielle* dans l'économie de l'épître et se rattacher à une *situation particulière* de l'Eglise de Rome <sup>4</sup>. L'apôtre a dû compter avec l'état particulier des esprits et poursuivre dans sa lettre un but en rapport avec cette situation historique. Quel était bien cet état? Quel est le but de Paul?

*Th. Schott, Mangold, Sabatier, Beyschlag* pensent les avoir découverts. Paul, ayant formé le projet d'évangéliser l'Occident, se propose d'aller sous peu à Rome, et veut faire de cette Eglise son point d'appui; il sent toute l'importance de la position. Connaissant l'origine de cette Eglise et l'état des esprits, il craint que son projet d'évangéliser les païens n'y rencontre de l'*opposition*, et il cherche à la prévenir ou à la dissiper en écrivant une lettre où il fait l'*apologie de son apostolat parmi les gentils*. Dans ce point de vue, l'opposition est beaucoup moins accentuée que dans celui de Baur, et la polémique est indirecte. L'écrit n'est pas proprement polémique, il est apologétique. Il ne s'agit plus d'une ingérence de Paul dans les affaires intérieures de l'Eglise de Rome, mais d'une apologie de sa charge apostolique, au double point de vue de sa doctrine (I-VIII) et de sa méthode missionnaire (IX-XI), afin de lever ou de prévenir les obstacles et de gagner à lui et à ses projets les chrétiens de Rome. Les deux parties de la lettre se trouvent ainsi reliées par un contexte serré, et la lettre est mise en rapport direct avec la situation particulière de l'Eglise de Rome.

Mais quelle est bien cette *opposition* que Paul craint, sa nature, son degré, son origine? Ici ces critiques ne s'entendent plus. Ils ont beau avoir la même idée sur le but et le même texte sous

<sup>4</sup> « Il est bien difficile de ne voir dans les ch. IX, X et XI, pleins d'une émotion si vive, qu'un appendice étranger au corps même de la lettre et sans rapport avec l'état des esprits » (*Sabat.* p. 166).

les yeux, l'opposition leur apparaît différente et leurs explications divergent. Il ne faut pas en être surpris : cette opposition prétendue s'évanouit dès qu'on veut la définir, parce que l'épître n'en porte aucune trace.

Th. Schott<sup>5</sup> pense que les chrétiens de Rome, qui, selon lui, sont en majorité d'*origine païenne*, avaient des scrupules à l'endroit de la conduite apostolique de l'apôtre : elle leur paraissait suspecte. Cette translation de la mission en Occident leur semblait porter atteinte aux privilèges du peuple d'Israël. Aussi longtemps, en effet, que Paul avait missionné en Orient, où se rencontrait une nombreuse *διασπορά* juive, on pouvait croire que c'était à elle que l'Évangile était porté, en sorte que l'évangélisation des gentils était un moyen d'exciter l'émulation des Juifs et de les pousser à embrasser la foi. Mais en Occident, où, sauf à Rome, il n'existait pas de juiverie, ce point de vue ne pouvait exister. La mission de Paul pouvait paraître en contradiction avec la parole de Dieu, d'après laquelle la prédication de l'Évangile devait être adressée, d'abord aux Juifs, puis, quand ils auraient été mis en possession du salut, passer d'eux aux païens (p. 102, 112). Cette situation des esprits dans la communauté romaine exigeait donc que Paul mit au clair les Romains sur son *apostolat parmi les gentils*, en s'expliquant d'abord sur ses principes évangéliques, afin de faire voir que sa conduite relativement à Israël était conforme à ces principes mêmes. Les ch. IX-XI forment le point central de l'épître, et les ch. I-VIII en sont les préliminaires obligés.

Position bizarre! Passe encore s'il s'agissait d'une Église judéo-chrétienne; mais qui se serait jamais attendu que l'apôtre des gentils dût justifier son apostolat devant une Église de gentils? D'ailleurs, qu'a-t-il besoin de cette longue argumentation des ch. IX-XI et de ces préliminaires plus longs encore, quand, pour se justifier, il n'a qu'à produire le mandat à lui conféré par Jésus

<sup>5</sup> Der Römerbrief seinem Endzweck u. Gedankengang nach ausgelegt. Erlangen 1858.

(Act. IX, 15; XXVI, 17), appuyé de l'assentiment de ceux qu'on tient pour les colonnes mêmes de l'Eglise (Gal. II, 6-10)? Mangold<sup>6</sup> a démontré que cette différence fondamentale que Th. Schott statue entre la mission des païens en Occident et la mission des païens en Orient, manque complètement de base. Ainsi s'évanouissent ces scrupules prêtés aux chrétiens de Rome et inconnus à l'épître. Les ch. IX-XI, loin d'être une apologie de l'apostolat de Paul, ne sont qu'une démonstration des torts d'Israël incrédule.

L'opposition paraît tout autre à Mangold<sup>7</sup>, parce que l'Eglise, née de la synagogue, est judéo-chrétienne d'origine et de tendance. Paul, sentant que l'appui de l'Eglise de Rome lui est indispensable pour sa mission en Occident, craint de voir son activité arrêtée ou entravée par les scrupules des judéo-chrétiens pieux, « qui ne savent si *la mission chez les païens* est une œuvre de Dieu, parce qu'elle leur semble se heurter à la véracité et à la fidélité de Dieu relativement aux promesses faites à Israël » (p. 47). Ils pouvaient, en effet, être heurtés par *la doctrine de l'apôtre*, qui présente la foi en Christ comme la condition unique et suffisante du salut, et par suite ne veut pas entendre parler des œuvres de la Loi ni de la circoncision, mais seulement de la foi, soit pour le Juif, soit pour le Grec. Ils devaient l'être certainement par *le procédé missionnaire de Paul*, correspondant à sa doctrine. Sans attendre la conversion d'Israël comme peuple, et sans élever l'édifice de l'Eglise sur le fondement purement judéo-chrétien, il s'était mis à offrir directement l'Evangile aux païens, et à fonder une Eglise complètement libre de la Loi, ethnico-chrétienne, qui recevait dans son sein tous ceux qui, ensuite de la prédication de l'Evangile, avaient foi en Jésus-Christ. Cette méthode leur paraissait porter atteinte aux privi-

<sup>6</sup> Mangold, p. 88-96. Voy. encore *Beyschlag*, p. 633; *Wieseler*, p. 603; *Lange*, p. 30.

<sup>7</sup> Der Rømerbrief u. d. Anfänge der røemischen Gemeinde. Marbourg 1866. Comp. *Holtzmann*, *Jud. u. Christenthum*, 1867. II, p. 779; *Seyerlen*, *Christengemeinde in Rom*, 1874, p. 10.

lèges d'Israël<sup>8</sup>. Paul cherche à lever leurs scrupules par une exposition qui justifie sa doctrine (I-VIII) et sa mission chez les païens (IX-XI). Sa lettre est ordonnée d'après ce double point de vue, en sorte que la seconde partie, qui renferme le mot de la situation, est bien le point central de l'épître (p. 96, 97).

Cette opinion, non seulement repose sur une base inadmissible à nos yeux, l'origine et la tendance judéo-chrétienne de l'Eglise de Rome, mais encore elle est démentie par l'épître même. Les ch. I-VIII ne sont ni directement ni indirectement une apologie de la doctrine de Paul, et surtout une apologie conçue en vue de scrupules judéo-chrétiens. Paul n'y examine pas si la foi est ou non suffisante pour le salut, par opposition à la tendance qui voudrait y joindre, à un titre quelconque, l'observation de la Loi et la circoncision. Ce point de vue appartient à l'épître aux Galates, non à l'épître aux Romains. Paul prêche simplement le salut par la foi, en montrant que l'autre voie de salut, savoir la loi et les œuvres de la loi, ne peut procurer la justice à l'homme. Bien loin de présenter sa thèse en opposition avec la Loi, l'A. T., il cherche, au contraire, à en faire ressortir l'accord (ch. IV). Paul n'a jamais présents à l'esprit les scrupules des judéo-chrétiens et il n'y fait allusion nulle part. Les ch. IX, X, XI ne sont pas davantage une apologie de la mission de Paul, qui se détourne des Juifs pour se tourner du côté des païens. Ils sont une réponse victorieuse à l'incrédulité juive protestant contre la vérité des bénédictions messianiques de Dieu en Jésus et se fondant sur ce qu'Israël n'y est pas compris *ipso facto*. C'est la démonstration des torts d'Israël. S'il

<sup>8</sup> Riggenbach, p. 38, 49, se rattache à ce point de vue, tout en admettant que la majorité de l'Eglise était ethnico-chrétienne. Credner, p. 384-387, s'en rapproche en ce sens que l'épître est une *apologie de la doctrine de Paul*, une exposition de la manière dont il prêche l'Evangile. Paul s'efforce d'adoucir et d'écarter ce qui pourrait heurter trop fortement les judéo-chrétiens (p. 387), afin de se rendre favorables les chrétiens de Rome. Cependant Credner laisse à Paul l'initiative de la lettre et repousse l'idée qu'elle ait été provoquée par l'état intérieur de l'Eglise de Rome (p. 385). Comp. *Hausrath*, *Neut. Zeitgeschichte*, 1873. III, p. 83.

n'y participe pas, c'est sa faute ; il n'y est pas question du droit d'évangéliser les païens, eu égard ou non aux privilèges des Juifs<sup>9</sup>.

Il ne reste plus maintenant qu'à amoindrir encore l'opposition, afin d'y faire mieux cadrer la lettre, qui n'a guère le caractère d'une apologie. Beyschlag l'a tenté<sup>10</sup>.

A l'entendre, l'Eglise de Rome, après avoir puisé ses premières origines dans la synagogue, s'en est violemment séparée, et se recrutant parmi les prosélytes romains, elle se trouve, au moment où Paul lui écrit, en majorité *ethnico-chrétienne*, tout en étant restée *judéo-chrétienne de tendance* (p. 640). Son judéo-christianisme est celui de Pierre. Elle en est encore à la foi naïve des premiers jours, dans laquelle les deux éléments se trouvent juxtaposés, sans que la conscience de leur opposition se soit fait jour ; à côté du principe du salut par la foi, elle retient la nécessité de l'observation de la Loi<sup>11</sup>. Comme Paul a formé le projet d'évangéliser l'Occident, et désire s'appuyer de l'Eglise de Rome, il se hâte, pour ne pas être devancé par ses adversaires, d'écrire sa lettre aux chrétiens de Rome, dans le but, non de les combattre, mais « de s'entendre avec eux, en les élevant de leur point de vue judéo-chrétien à la hauteur de son point de vue propre relativement à la voie évangélique et au plan de salut de Dieu pour tous les hommes » (p. 660). Paul ne se justifie pas, il s'explique, il instruit<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Beyschlag réfute l'opinion de Mangold dans Stud. u. Crit. 1867, p. 636.

<sup>10</sup> Beyschlag, *ibid.* p. 627.

<sup>11</sup> La position est bizarre. Beyschlag a cherché à l'expliquer historiquement (p. 649) mais il ne l'a pas fait psychologiquement. Si l'on suppose que ces ethnico-chrétiens acceptaient, pour eux-mêmes, la nécessité de joindre à la foi l'observation de la Loi et la circoncision, leur foi ne saurait être « la foi naïve des premiers jours, » car ce qui est vrai pour des judéo-chrétiens ne l'est pas pour des ethnico-chrétiens ; c'est un retour à la Loi, que Paul devait combattre, comme il l'a fait pour les Galates. Il faut donc admettre que, pour les ethnico-chrétiens de Rome, cela se réduisait à une théorie : ils n'acceptaient cette nécessité d'observer la Loi que pour les judéo-chrétiens. Mais à quel titre ? Grosse question qui reste irrésolue et de laquelle pourtant dépend la position que Paul a dû prendre. La lettre demeure en réalité une énigme.

<sup>12</sup> C'est au fond l'opinion de Thiersch, p. 165, et de Sabatier, p. 170, avec

Dans les huit premiers chapitres, Paul expose la doctrine du salut comme on doit l'attendre d'un apôtre qui s'adresse à une communauté ayant les tendances dogmatiques sus-indiquées, c'est-à-dire en réfutant, chemin faisant, les préjugés juifs qui devaient se rencontrer parmi ces chrétiens de Rome ou qui pouvaient leur être suggérés par les adversaires de l'apôtre. Toutefois cela ne suffisait point encore. Son exposition montre qu'il n'y a pas de distinction entre le Juif et le Grec pour obtenir le salut par la foi en Christ ; mais les faits paraissent établir une distinction, non pas, il est vrai, au détriment des païens, mais à celui des Juifs. L'expérience montre que la masse juive est restée incroyante à l'Évangile, tandis que les païens remplissent ce royaume de Dieu promis aux Juifs. Cette vue devait nécessairement exciter de l'inquiétude et des doutes sur l'Évangile de l'apôtre dans le cœur de ces chrétiens à tendance judéo-chrétienne. Un Évangile qui amène en fin de compte un résultat aussi opposé à toutes les révélations et les promesses de Dieu, qui attire les païens, conformément aux déclarations mêmes de l'A.T. ; mais qui, par cela même, repousse d'autant plus fortement le peuple de la Loi et des promesses, peut-il être le véritable, le pur Évangile (p. 161) ? Cette objection qui devait certainement être faite à l'apôtre des gentils et à son Évangile, soit par les judéo-chrétiens, soit plus encore par les prosélytes qui croyaient à l'Écriture et étaient habitués aux privilèges d'Israël, nécessitait des explications et une réponse. C'est ce que fait

cette différence, toutefois, qu'ils admettent que l'Église était judéo-chrétienne *d'origine* comme de tendance, et qu'ils accentuent plus fortement l'opposition et l'idée apologétique. Paul a écrit dans le but de justifier son Évangile et son apostolat, en élevant la foi des chrétiens de Rome d'un degré inférieur à un degré supérieur. Il pose devant eux la question de l'abrogation de la Loi (*Thiersch*, p. 168 ; *Sabatier*, p. 170-174). — *Grau*, II, p. 105, 111, va plus loin encore. Il pense que des *judaisants*, adversaires de Paul, sont venus dans cette Église judéo-chrétienne à la façon de Pierre, et luttent pour l'entraîner dans leur point de vue judaïsant. Paul écrit pour les combattre, en exposant aux Romains son point de vue supérieur et en cherchant à les y élever.

l'apôtre dans une seconde partie, IX-XI<sup>13</sup>. « Les deux parties de la lettre sont ainsi également nécessaires et ont une égale importance dans l'organisme de l'épître. L'une est la conséquence logique de l'autre » (*Sabat.* p. 169).

Non, Paul n'expose pas la doctrine du salut comme on est en droit de l'attendre d'un apôtre s'adressant à une communauté qui aurait une tendance judéo-chrétienne, même d'une manière inconsciente, et qu'il veut élever de son point de vue judéo-chrétien à un point de vue supérieur. L'Évangile y est présenté comme une puissance de Dieu pour le salut par opposition à l'impuissance de l'homme travaillé par le péché et incapable d'arriver à la justice et à la vie éternelle (I, 17-III, 26). La loi mosaïque n'y est jamais prise à partie, et la question de l'abrogation de la Loi et de la suffisance de la foi n'y est jamais abordée, pas même dans les ch. VI, VII. Il n'y a dans la lettre aucune polémique, ni directe, ni indirecte, ni même préventive<sup>14</sup>, faite contre le point de vue judéo-chrétien. Quant aux ch. IX-XI, ils ne traitent point la question de l'apostolat parmi les gentils, en sorte qu'ils ne sauraient en produire la justification.

On a beau amoindrir de plus en plus l'opposition qui a dû provoquer l'épître de Paul et passer, de l'hostilité des judaïsants contre la doctrine et la mission de Paul, aux préventions des judéo-chrétiens et même à leurs scrupules conscients ou inconscients, c'est peine perdue. Tous ces points de vue se culbutent

<sup>13</sup> Thiersch et Sabatier accentuent plus fortement *la doctrine et la mission chez les païens*. Voici comment le premier formule l'opposition à laquelle doivent répondre les ch. IX-XI : « Le Messie doit-il être prêché de telle sorte que le peuple messianique doive nécessairement le méconnaître et s'y achopper ? Doit-on, pour convertir les païens, blesser Israël dans ses sentiments les plus sacrés ? Doit-on, pour amener plus vite les premiers au bonheur éternel, choquer Israël de manière à le repousser, et peut-être à le sacrifier pour l'éternité ? »

<sup>14</sup> Nous n'avons pas trouvé de trace de cette polémique préventive, même dans les passages III, 8 ; IV, 11-14 ; VI, 1, signalés par *Wieseler*, p. 604. — *Philip.* p. XII ; *Mey.* p. 32 ; *Thol.* 1856, p. 17 ; *Th. Schott*, p. 117, n'admettent cette tendance prophylactique que dans un sens accessoire et général, dans la manière dont Paul pose ses thèses et les développe. Nous n'avons rien constaté de semblable.

les uns les autres et ne parviennent point à expliquer le but de la lettre. Il faut y renoncer et reconnaître que l'apôtre a eu l'initiative tout entière de la lettre. S'il a écrit à ses lecteurs ce qu'il a jugé le plus convenable à leur position et à ses vues, il n'y a point été *provoqué* par une situation particulière des esprits.

Immer reconnaît le fait, tout en persévérant dans le même point de vue, et clôt ainsi l'évolution. Il pense que l'Eglise de Rome était essentiellement judéo-chrétienne et que l'apôtre, sans y être *provoqué* par aucune opposition, a écrit « dans le *but* pratique de *réconcilier les judéo-chrétiens avec l'Évangile qu'il prêche*, l'Évangile paulinien » (p. 240). Cette « *réconciliation* » implique, non un conflit, mais « un état de l'Eglise qui pouvait *facilement* devenir une opposition compacte. Paul tient à prévenir cette opposition, avant de se rendre à Rome, et il pense que le meilleur moyen pour y réussir, c'est d'exposer à cette Eglise la vérité de son *Évangile universaliste*, qui a pour base la justice par la foi » (p. 294). Le thème de l'épître (I, 17) formule la pensée de *l'universalisme de Paul* (voy. § 1. Matière, p. 45), en sorte que les ch. IX-XI s'y rattachent intimement (p. 240). Mais nous avons déjà remarqué que ni la conception, ni la tractation de l'épître ne sont favorables à ce point de vue. D'ailleurs le moyen employé par Paul serait bien plus propre à faire éclater un conflit qu'à apaiser les susceptibilités des judéo-chrétiens. Sa lettre ne serait qu'une pomme de discorde jetée au milieu des chrétiens de Rome. L'expérience n'a que trop appris à Paul la ténacité des judéo-chrétiens à l'endroit des observances de la Loi, pour qu'il commette une pareille imprudence.

Nous voilà donc ramenés à notre point de vue. La lettre est une prédication de l'Évangile et une prédication d'appel adressée aux chrétiens de Rome. Le *but immédiat* d'une semblable prédication, c'est de *convertir* les lecteurs à la foi chrétienne, ou, s'ils sont déjà convertis, comme c'est ici le cas, de les *affermir* et de les *fortifier* dans la foi. Gagner à l'Évangile les auditeurs



qui n'y seraient pas encore gagnés ou ne le seraient qu'imparfaitement, mais surtout raffermir les chancelants et fortifier les convaincus, c'est le propre de toute prédication d'appel. En les ramenant aux fondements mêmes de leur foi, et en les éclairant par des considérations appropriées, elle leur donne un sentiment plus net, plus complet et plus vif de la vérité; elle les en pénètre. Plus la prédication est profonde, logique, émouvante, en un mot lumineuse, plus grand est l'effet produit, et, sous ce rapport, Paul a été bien inspiré : l'épître aux Romains est tracée de main de maître, c'est un vrai chef-d'œuvre.

Paul ne pouvait rien faire qui fût mieux approprié au projet qu'il nourrit depuis longtemps dans son esprit. Il veut, comme c'est « son devoir » d'apôtre des gentils, « leur annoncer l'Évangile à eux aussi qui sont à Rome » (I, 14. 15), en particulier « les fortifier dans cette foi qui leur est commune, à lui et à eux » (I, 12), et il leur adresse une prédication de l'Évangile, qui, par la profondeur des pensées, l'ampleur des développements, la largeur des vues, comme par son contexte serré et logique, ne peut manquer de répondre aux besoins religieux de leur cœur comme à ceux de leur esprit, « raviver leurs souvenirs » (XV, 14) et combler les lacunes de leur foi<sup>44</sup>.) Elle est digne en tout point d'une Église résidant dans la capitale du monde civilisé. Il fait déjà par la plume ce qu'il s'est déjà tant de fois proposé de faire de bouche, ce qu'il espère faire bientôt. Bien plus, il a l'intention de prendre cette Église pour son point d'appui dans sa grande entreprise de l'évangélisation de l'Occident; il va se rendre au

<sup>44</sup> Il ne s'agit pas de défaillances dans la foi (*Th. Schott*, p. 20), cela irait contre le témoignage de Paul (XV, 14); mais d'idées plus nettes et plus précises, de vues plus étendues, etc. Voy. encore *Kling*, p. 317. C'est une exagération (*Sabatier*, p. 170) que de dire : « Si les Romains avaient été à la hauteur du spiritualisme de Paul, quel besoin auraient-ils eu d'une si longue exposition et d'une si scrupuleuse justification (dites : d'une si magnifique prédication) de son Évangile? » C'est méconnaître la valeur et les mérites d'une pareille instruction. Qui est à cette hauteur? Les théologiens d'aujourd'hui y trouvent encore à s'instruire. D'ailleurs l'Église de Rome était jeune (Voy. § 6. Origines).

milieu des chrétiens de Rome; impossible de se procurer un meilleur accueil qu'en leur adressant un semblable manifeste, témoignage éclatant de l'intérêt qu'il leur porte, et qui est si propre à leur faire désirer de posséder dans leur sein un pareil athlète dans le combat de la foi. Son but est pleinement atteint. D'autre part, cette épître répond admirablement à la situation historique et intérieure de l'Eglise de Rome, à qui une semblable prédication va parfaitement : une Eglise qui est appelée à de hautes destinées dans le monde, qui, comme nous le montrons, est toute jeune et en voie de formation, qui n'a jamais possédé d'apôtre à sa tête, qui est composée en majorité de païens convertis et qui, par ses tendances religieuses, appartient déjà à l'école du grand apôtre.

## § 6. ÉGLISE DE ROME : SES ORIGINES

Tournons maintenant nos regards du côté des lecteurs de l'épître et cherchons à nous rendre compte de l'état de l'Eglise de Rome à l'époque où Paul lui écrivit. L'épître seule peut nous servir de guide : non seulement c'est le document le plus ancien que nous possédions, mais encore, si l'on excepte les quelques mots renfermés dans le livre des Actes (XXVIII, 15-31), c'est le seul. Ce document est d'autant plus précieux qu'il remonte aux toutes premières origines de cette Eglise.

Ce sentiment, il est vrai, n'est point partagé par les historiens ni par les exégètes. Ils s'accordent unanimement à penser que l'Eglise de Rome était déjà relativement ancienne, nombreuse et tout organisée; mais l'examen de l'épître ne nous a point paru justifier ce point de vue, tout au contraire. Le fait d'adresser aux chrétiens de Rome une épître, qui n'est qu'une prédication de l'Évangile et une prédication d'appel, suppose évidemment qu'il n'est pas hors de propos de les enseigner et de

les mettre au clair sur le fondement même « *de la prédication qui se fait de Christ* » (XVI, 25 ; I, 11). Il ne viendrait à l'esprit de personne de choisir *proprio motu* un pareil sujet, s'il s'agissait d'une Eglise dès longtemps établie. Et quand on considère que ce n'est point pour rectifier des vues erronées, mais pour établir directement la foi elle-même en la faisant reposer sur ses bases éternelles, les besoins de pardon et de grâce des hommes pécheurs, et en l'exposant avec une ampleur qui laisse à ce point derrière elle toutes les autres épîtres, que bien des savants y ont vu une sorte de dogmatique chrétienne, on ne peut s'empêcher de croire que l'Eglise à laquelle s'adresse une semblable instruction n'a pas fait depuis longtemps son apparition dans le monde. Enfin le désir de *fortifier* les chrétiens de Rome dans la foi (I, 12 ; XVI, 25), qui est le but même de la lettre, rappelle plutôt à notre esprit une Eglise jeune, qui a besoin d'affermissement (comp. 1 Thess. II, 2-12 ; III, 2 ; 2 Thess. II, 17), qu'une Eglise fondée depuis quelque vingt ans et tout organisée (Glæckl. p. 380).

Du reste, rien dans la lettre n'annonce une communauté nombreuse et dès longtemps existante. Les passages I, 8, 13 ; XIII, 11-15 ; XV, 23, dont on cherche à se prévaloir, sont bien loin d'être probants<sup>1</sup>, et quoi qu'on en ait dit, il n'est question dans

<sup>1</sup> Quand Paul félicite les chrétiens de Rome de ce que « *leur foi est citée dans le monde entier* » (I, 8), il ne s'agit pas des qualités de leur foi, mais du fait que par eux *la foi chrétienne a pris pied dans la capitale*, et l'expression hyperbolique « *le monde entier* » ne vise en réalité que les chrétiens des Eglises répandues dans le monde. Le présent (*καταγγιλλεται*) mis tout seul, indique que l'implantation du christianisme à Rome est de fraîche date, et Paul le confirme quand il leur dit semblablement (XVI, 19) que « *leur soumission à la foi chrétienne est parvenue aux oreilles de tout le monde*, » pour expliquer que les judaïsants, à cette nouvelle, ne tarderont pas à venir les troubler (Voyez comm. I, 8). — En rappelant l'importance de l'époque actuelle, Paul leur dit : « *Vous savez que l'heure est venue de nous réveiller enfin du sommeil, car le salut est maintenant plus proche de nous que lorsque nous avons embrassé la foi* » (XIII, 11-12). Il ne fait point allusion à l'Eglise de Rome ni à sa fondation ; mais à l'époque de la conversion des chrétiens de Rome eux-mêmes, dont un grand nombre avaient embrassé la foi depuis longtemps et avant leur séjour à Rome (voy. les salutations, ch. XVI). — Paul dit aux chrétiens

l'épître ni d'un grand nombre de lieux de réunion ni d'un nombreux personnel de docteurs. De fait, une seule *ἐκκλησία* est mentionnée et saluée (XVI, 5), celle qui se réunit dans la maison d'Aquila et de Priscille<sup>2</sup>, et le rapprochement de la recommandation de Phébé avec la salutation adressée à Prisca et à Aquila et à l'assemblée qui se réunit dans leur maison (XVI, 4-5), montre que c'est à cette *ἐκκλησία* que Phébé est recommandée et qu'elle doit remettre la lettre; c'est là l'Eglise de Rome. Quant aux docteurs, nous ne savons où les prendre, il n'en est pas même parlé dans les salutations<sup>3</sup>. La grandeur de la lettre et les nombreuses salutations qui la terminent n'attestent point le grand nombre des chrétiens de Rome, et par suite l'ancienneté de l'Eglise; elles sont dues à de tout autres motifs<sup>4</sup>.

D'autre part, ce projet d'aller à Rome, que Paul caresse depuis plusieurs années, pour annoncer aussi aux Romains l'Évangile

de Rome (XV, 23) : « Depuis plusieurs années, j'ai le désir d'aller vous voir ; » d'où l'on conclut, en accentuant le « vous voir, » que « depuis plusieurs années » il existe une Eglise chrétienne à Rome, et Wieseler (p. 587) estime que cette communauté a dû exister entre l'an 45 à l'an 50. Mais on sait que ce désir n'est que le résultat du projet de l'apôtre de porter l'Évangile en Occident, comme il l'a porté en Orient; que ce ne sont pas tant les chrétiens personnellement qui sont l'objet de ce désir que Rome même. Cela est confirmé par les Actes (XIX, 21) qui, en nous rapportant sa résolution, lui font dire : « Quand j'aurai été là [à Jérusalem], il faut aussi que je voie Rome, » et l'épître elle-même (XV, 23, 24) le laisse clairement apercevoir. En écrivant aux chrétiens de Rome, il a dû se servir de l'expression concrète et polie d'aller *vers vous*; mais en réalité les *plusieurs années* se rapportent au projet lui-même, et ce projet n'a pu éclore sérieusement dans la pensée de Paul que lorsqu'il a vu son œuvre en Orient assez avancée pour songer à aller plus loin, c'est-à-dire bien peu d'années avant son départ de Corinthe. Il n'y aurait pas eu un seul chrétien à Rome que cela n'aurait rien changé à son désir ni à son projet.

\* La manière même dont elle est mentionnée empêche qu'on en voie d'autres dans XVI, 14, 15; d'ailleurs la phraséologie même s'y oppose (cont. *Reiche*, p. 49; *Osh.* p. 40; *Credner*, p. 382; *Philip.* p. v.; *Schaff*, p. 301; *Ewald*, p. 315; *Thol.* p. 1; *Wieseler*, p. 587; *Lange*, p. 24; *Beysschlag*, p. 650; *Renan*, p. Lxv; *Seyler*, p. 42; *Walther*, p. 12; *Hofm.* p. 615; *Reuss*, p. 129; *Hilgenf. Einl.* p. 326; *Godet*, I, p. 87; II, p. 578).

\* Contre *Michailis*, II, p. 1255; *Reiche*, p. 49; *Glæckl.* p. XXI; *Kælln*, p. XXVII; *Fritzs.* p. XXIII; *B.-Crus.* p. 3; *Schaff*, p. 301; *Thol.* p. 1; *Wieseler*, p. 587; *Maunoury*, p. XI.

\* Contre *Fritzche*, p. XXIV; *Schaff*, p. 301; *Krehl*, p. XVIII. Voy. § 1. Authenticité, p. 28.

et produire quelque fruit parmi eux, « *comme il en a produit chez les autres nations* » (I, 13, 14 ; XV, 24), montre bien que le christianisme doit y être de fraîche date. On sait d'ailleurs que les docteurs judaïsants se répandirent de très bonne heure dans les communautés fondées en pays païen et vinrent les troubler dans leur berceau par leurs exigences juives légales, en sorte que Paul dut les combattre personnellement. Or, au moment où il écrit, ils n'ont point encore paru dans l'Eglise de Rome (XVI, 17), preuve qu'à cette époque l'Eglise était bien près de son origine. Lucht lui-même remarque que « les femmes qui s'emploient au service de l'Évangile sont désignées comme *χοπιῶσαι*, ce qui est tout à fait dans la manière de Paul (1 Cor. XVI, 16 ; comp. XVI, 6). Elles ne sont pas encore désignées par le titre de *διάκονοι*, comme Phébé de Kenchrées (XVI, 1), probablement parce que, dans ce temps-là, il n'y avait pas encore de diaconesses à Rome. Au ch. XVI, 11, les *οἱ ἐκ τοῦ Ναρκίσσου, οἱ ὄντες ἐν Κυρίῳ* sont vraisemblablement des esclaves chrétiens ; et Andronicus et Junias, que Paul salue (v. 7), ont été chrétiens même avant Paul. D'autre part, il n'est fait mention d'aucun de ces chrétiens qui sont devenus plus tard célèbres, comme Anaclet, Clément et Linus. On doit donc croire que nous avons devant nous, dans les personnes mentionnées, les premiers chrétiens de l'Eglise romaine »<sup>5</sup>. C'est bien aussi notre sentiment.

Il est fort douteux qu'à cette époque l'Eglise de Rome fût organisée (voy. I, 12), et, en particulier, qu'elle eût un presbytère fonctionnant régulièrement<sup>6</sup>. L'hésitation ne serait peut-être pas permise si Paul eût adressé sa lettre « *à l'Eglise qui est à Rome* » (comme 1. 2 Cor. ; Gal. ; 1. 2 Thess.), ou plus spécialement « *aux saints qui sont à Rome, ainsi qu'aux évêques et aux diacres* » (comme Philip.), ou même, si en l'adressant simplement « *aux*

<sup>5</sup> Lucht (p. 182) croit à l'ancienneté relative de l'Eglise de Rome, et ne se sert de cette remarque que pour suspecter l'authenticité du ch. XVI.

De même *Beng.* I, 7 ; XVI, 17 ; *Credner*, p. 381 ; *Bleek*, p. 412 ; *Heng.* p. 10, 13 ; *Hausrath*, III, p. 82 ; — *Rück.* II, p. 358 et *Kælln.* p. xxxi, disent qu'on ne sait pas si et jusqu'à quel point l'Eglise était organisée.

*élus saints qui sont à Rome* » (I, 7), on rencontrait dans le courant de sa lettre, comme dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, qui n'ont pas d'autre adresse (Eph. I, 1; Col. I, 2), des allusions à l'Eglise même ou à ses évêques<sup>7</sup>; mais loin de là. Non seulement Paul ne mentionne, ni directement ni indirectement, l'Eglise de Rome; mais encore, au lieu de lui adresser ses salutations, il les adresse à « l'Assemblée (*ἐκκλησία*) qui se réunit dans la maison de Prisca et d'Aquila » (XVI, 5); ce qui ne se comprend guère, s'il y a réellement une Eglise constituée autre que cette assemblée-là, ou dont cette assemblée ne serait qu'un des éléments. Quant aux évêques et aux diacres, Paul n'en salue aucun, ni nominativement ni d'une manière générale; c'est d'autant plus surprenant que, par suite de ses projets (voy. p. 28), il a tout intérêt à se concilier la bienveillance de l'Eglise et qu'il sait fort bien multiplier les salutations et les paroles affectueuses aux membres qu'il connaît personnellement ou dont il a ouï parler. Un pareil oubli ne serait pas seulement une maladresse, ce serait une inconvenance (cont. *Reiche*, p. 50). Les doutes sur l'existence d'un presbytère sont donc bien légitimes<sup>8</sup>.

Ce n'est pas tout. Prisca et Aquila, à peine arrivés depuis huit ou neuf mois à Rome, ont fait de leur maison un lieu de réunions religieuses, et Paul semble indiquer par la place qu'il leur donne dans ses salutations, par la mention qu'il fait de l'assemblée qui se tient dans leur maison, que c'est bien là, à ses yeux, ce qu'on doit appeler l'Eglise de Rome: en tout cas, c'est à elle que Phébé est recommandée et que l'épître est adressée. En supposant même qu'il y avait d'autres lieux de réunion, — ce que nous ne croyons pas, parce qu'aucun document ne l'atteste

<sup>7</sup> Eph. II, 20, 22; III, 10; IV, 4, 6; V, 23-33; Col. I, 7. Comp. IV, 12, 13; II, 19; III, 16, 17; IV, 16, 17.

<sup>8</sup> Contre *Reiche*, p. 49, 50; *Mey*, p. 20; *Fritzs*, p. xxiv; *Philip*, p. m; *Ewald*, p. 315; *Beyschlag*, p. 650; surtout contre *Wieseler* (p. 586, 587) qui va jusqu'à dire que les chrétiens de Rome étaient *incontestablement* constitués en Eglise, sous la direction de présidents, d'évêques, et que les assemblées qui se tenaient dans différentes maisons étaient unies entre elles par un lien commun. D'où a-t-il tiré ces précieux renseignements?

et que l'épître n'en laisse rien voir, — il n'en ressort pas moins que l'Eglise de Rome était dans sa première période de formation, et qu'une grande place dans ce travail doit être accordée à Prisca et à Aquilas<sup>9</sup>. On se groupait, on se réunissait chez de simples artisans, car Prisca et Aquilas n'étaient pas autre chose, vraisemblablement pour s'édifier en commun et prendre la cène : en un mot, on posait les premières assises de l'édifice ecclésiastique. Il est même remarquable que, sauf peut-être Urbain (XVI, 9), ce sont seulement des femmes chrétiennes que Paul loue de travailler pour le Seigneur (XVI, 6, 12). Du reste, Aquilas et Prisca, qui avaient assisté à la fondation de l'Eglise de Corinthe et à celle de l'Eglise d'Ephèse, étaient bien propres à diriger l'organisation naissante en attendant la venue de Paul, qu'ils avaient mission de précéder.

Le passage XII, 5 ne répugne pas à ce point de vue. Les recommandations générales qu'il renferme et les raisons à l'appui n'indiquent point qu'il y eût, à cette époque, dans l'Eglise de Rome, aucune compétition pour les fonctions ecclésiastiques. Ce sont des exhortations bonnes en tout temps, d'un caractère purement préventif, et, comme Paul s'applique dans la partie parénétiqne de sa lettre à recommander tout ce qui peut fonder l'union et la paix dans l'Eglise, elles ont dû se présenter tout naturellement et tout d'abord à son esprit, par la vue même de ce qui s'était passé à Corinthe, d'où il écrivait. En tout cas, sous cette forme, elles conviennent bien mieux à une Eglise qui est en train de s'organiser qu'à une Eglise déjà constituée (de même *Bleek*, p. 412; *Rück*. II, p. 359; voy. le Comm. h. l.). La tradition ecclésiastique qui attribue à Paul l'établissement du premier évêque de Rome, saint Lin, confirme pleinement notre opinion<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Meyer (p. 24) qui soutient que, depuis longtemps, il y avait à Rome une Eglise constituée, ne peut s'empêcher de reconnaître qu'une des premières places parmi les fondateurs de l'Eglise appartient à Aquilas et à Priscille. De même *Klee*, p. 13; *Philip*. p. v.

<sup>10</sup> Voy. Lipsius, *Chronologie der römischen Bischöfe*, 1869, p. 146.

Cet état embryonnaire, du reste, répond bien à la manière dont l'Eglise de Rome a dû se former et en particulier à l'obscurité qui entoure son berceau. Dans une Eglise fondée par un apôtre missionnaire, l'organisation, si simple à l'origine, est assez vite introduite par lui, afin de donner un corps à la communauté et d'en assurer le maintien et la durée (Act. XIV, 23). L'apôtre a toute autorité pour cela : ces chrétiens sont ses fils spirituels. Mais, dans l'Eglise de Rome, aucun apôtre ni même aucun missionnaire connu n'avait, à l'époque où Paul écrivit sa lettre, fait de la capitale son champ d'évangélisation<sup>41</sup>. S'il en était autrement, Paul n'aurait pas nourri *depuis plusieurs années* le désir de se rendre chez les Romains (I, 13; XV, 24) « pour les amener *eux aussi* à l'Evangile, comme il l'a fait chez les autres nations » (I, 13-15); il ne leur dirait pas que, s'il ne s'est pas rendu plus tôt chez eux, ce n'est pas le désir qui lui a manqué (I, 10-13), mais que ses occupations l'ont retenu ailleurs (XV, 20). Il se serait bien gardé de leur annoncer sa venue prochaine comme apôtre désireux de travailler à leurs progrès religieux, lui qui a pour principe de ne pas entrer dans le champ d'autrui (2 Cor. X, 16; Gal. II, 9; comp. Rom. XV, 20); c'est une ligne de conduite dont il ne se départit pas, et il en prévient les chrétiens de Rome (voy. Comm. XV, 20, 21). Quand il leur rappelle l'instruction qu'ils ont reçue (VI, 17; XVI, 17), il ne laisse point entrevoir que ce soit par un missionnaire établi à Rome, et on ne trouve pas, dans sa lettre, le plus petit mot qui trahisse l'action passée ou présente de quelque apôtre ou de quelque chrétien éminent dans cette capitale. Ecrivant à une Eglise qu'il n'a jamais visitée, et avec le désir d'en être bien accueilli, le moindre sentiment des convenances, pour ne pas parler de son propre intérêt, lui faisait un devoir, non seulement

<sup>41</sup> Dans l'ouvrage dit *Ambrosiaster*, l'auteur du commentaire sur l'épître aux Romains, qui écrivait dans la seconde moitié du 1V<sup>e</sup> siècle, le déclare positivement. Il cherche à disculper les premiers chrétiens de Rome de leurs tendances judaïsantes, par la raison que « *nulla insignia virtutum videntes, nec aliquem apostolum, susceperant fidem Christi ritu licet judaico.* »



d'en saluer le fondateur, mais encore de le relever par ses éloges (comp. Col. I, 7; IV, 12, 13). Tout ce qu'on rapporte de Pierre, comme fondateur de l'Eglise de Rome, ainsi que de l'épiscopat qu'il y aurait exercé pendant vingt-cinq ans, n'est qu'une fable démentie par l'épître aux Romains, ainsi que par les autres épîtres que Paul écrivit de Rome pendant sa captivité, et par les documents du N. T. relatifs à l'histoire de Pierre <sup>12</sup>.

Les premiers chrétiens qui se sont rencontrés à Rome étaient des étrangers venus de différents pays (voy. Comm. XV, 21). Rome, la capitale du monde, le siège du gouvernement impérial, était en même temps le grand centre du commerce et des affaires; elle soutenait des relations suivies et fréquentes avec toutes les provinces de l'empire et les pays circonvoisins. Les étrangers y affluaient de toutes parts. Elle renfermait une juiverie nombreuse, près de 40 000 Juifs au temps d'Auguste, de 60 000 sous Tibère, et au moins sept synagogues <sup>13</sup>. Rien de bien surprenant si, parmi le grand nombre d'entre eux qui se rendaient chaque année à Jérusalem (Cic. pro Flacco, XXVIII, 67; Jos. Antt. XVIII, 3, 5), plusieurs sont revenus chrétiens. Cependant le livre des Actes montre qu'il ne faut pas donner à ce fait une importance trop grande, ni surtout en conclure que l'Eglise ait pris naissance au sein de la synagogue <sup>14</sup>. Lorsque Paul, dans ses voyages missionnaires, visite l'Asie proconsulaire et la Grèce, nous ne voyons pas qu'il y ait rencontré des chré-

<sup>12</sup> Il existe sur le prétendu séjour de Pierre à Rome une riche littérature, à laquelle nous devons renvoyer. Voy. en particulier dans *Jahrb. für prot. Theol.* 1876, p. 561 : *Petrus nicht in Rom*, von R. A. *Lipsius*.

<sup>13</sup> Voy. *Thiersch*, p. 97; *Thol.* 1856, p. 1; *Th. Schott*, p. 105-111; *Wieseler*, p. 585; *Lange*, p. 346; *Mangold*, p. 37; *Holtzmann*, II, p. 775; *Hausrath*, III, p. 71-81; *Seyerlen*, p. 10-15.

<sup>14</sup> Rien ne sert de dire que c'est l'explication la plus simple et la plus naturelle (*Beyschlag*, p. 651); que la loi fondamentale de l'économie divine, « le salut vient des Juifs » (Jean IV, 22), trouve là son accomplissement (*Mangold*, p. 38); que c'est le fait vrai, qui se retrouve comme un écho confus dans la fausse tradition qui attribue à Pierre la fondation de l'Eglise de Rome (*Mangold*, p. 39; *Beyschlag*, p. 651). On ferait mieux d'avouer tout simplement que c'est le postulat nécessaire de l'ancienneté et peut-être aussi de la tendance juéo-chrétienne que ces critiques attribuent à l'Eglise de Rome.

tiens, et pourtant la Palestine était en relation suivie avec les villes d'Ephèse, de Corinthe, etc., tout autant qu'avec Rome, qui était plus éloignée. Des judéo-chrétiens ont pu se rendre directement de Judée à Rome, et lorsque le christianisme se fut répandu dans les villes de l'Asie et de la Grèce, par les missions de Paul, on a pu voir arriver dans ses murs des ethnico-chrétiens originaires de ces différents pays. Le chapitre XVI de notre épître en fait foi : la plupart des personnes que Paul salue lui sont connues personnellement ; plusieurs sont de ses compatriotes (XVI, 7, 11), de ses collaborateurs (XVI, 3, 9). Il y en a même qui ont été converties avant lui et sont connues des apôtres de Jérusalem (XVI, 7). En général ce sont des étrangers d'origine juive ou païenne, appartenant à divers pays, et chrétiens avant de se rendre dans la capitale.

Enfin le christianisme trouvait à Rome même un terrain propice à l'évangélisation. Un grand nombre d'hommes pieux cherchaient, à cette époque, dans les cultes de l'Orient, quelque chose qui répondit à leurs besoins religieux<sup>15</sup>, et l'Evangile était bien propre à gagner leurs cœurs, surtout s'il leur était présenté débarrassé des observances légales juives, en un mot tel qu'il était admis et pratiqué par les chrétiens de l'école de Paul. Il devait, comme partout du reste, trouver un facile accès parmi les prosélytes païens qui s'étaient attachés en grand nombre au culte de la synagogue<sup>16</sup>.

Dire à quelle époque les premiers chrétiens sont venus à Rome, c'est impossible. On peut faire sur ce point toutes sortes de conjectures, et l'on n'y a pas manqué. La persécution qui éclata à Jérusalem, vers l'an 37, lors du martyre d'Etienne, et qui poussa les réfugiés jusqu'en Phénicie et dans l'île de Chypre (Act. XI, 19), aura pu en amener à Rome<sup>17</sup>. Lors du premier discours de

<sup>15</sup> Voy. *Gieseler*, Kirchengesch. I, liv. I, §. 11-14 ; *Schneckenburg*, Neut. Zeitgesch. p. 59 ; *Guericke*, p. 322 ; *Holtzmann*, p. 205 ; *Mangold*, p. 37.

<sup>16</sup> Philo, De legat. ad Caium §. 23 ; Juven. Sat. 14, 96 ; Tac. Ann. 15, 44 ; Hist. 5, 5 ; Sénèque cité par *Aug.* De civ. Dei, 6, 11 ; Jos. Antt. 18, 3, 5.

<sup>17</sup> Ainsi *Klee*, p. 18 ; *Mey*, p. 21 ; *Thol.* 1856, p. 1 ; *Wieseler*, p. 584 ; *Seyerlen*, p. 18.

Pierre, à la Pentecôte de l'an 30, il y avait des Romains parmi les auditeurs, et il ne serait pas impossible que plusieurs d'entre eux fussent du nombre de ces 3000 qui se convertirent<sup>18</sup>. Enfin, dans le dessein de donner à l'Eglise de Rome les plus hautes origines, on n'a pas tenu pour incroyable que, parmi les Juifs de Rome qui venaient chaque année à Jérusalem pour adorer, plusieurs n'aient entendu Jésus lui-même, et n'aient emporté dans la capitale les premières semences de l'Évangile<sup>19</sup>. Ce sont des hypothèses qu'on ne peut ni prouver ni réfuter historiquement, et qui sont loin d'avoir toutes également le mérite de la vraisemblance<sup>20</sup>. Ce qui est certain, c'est que, si ces premiers chrétiens ont apporté avec eux le christianisme à Rome, ils n'y ont pas formé une communauté<sup>21</sup>, et surtout une communauté qui, comme nous le verrons, appartenait à l'école de Paul. Ce qui les appelait et les retenait dans la capitale, c'était en général le commerce et les affaires, et, venus de différents pays, perdus dans la grande ville, ils s'ignoraient entre eux. Les judéo-chrétiens seuls habitaient un quartier à part, le quartier juif. Pour rapprocher ces membres dispersés et les grouper, il aurait fallu que ces chrétiens fussent déjà nombreux, et qu'à défaut d'un apôtre, quelque chrétien distingué par son zèle et par sa foi prit l'initiative des réunions et s'en fit le promoteur. Tout cela présentait d'assez grandes difficultés, demandait du temps et des circonstances favorables. Comment et à quelle époque ces chrétiens commencèrent-ils à se grouper, à former des assemblées religieuses et à se constituer ecclésiastiquement? Quand cette constitution fut-elle assez avancée pour avoir un gouvernement central, un presbytère? Ce sont là autant de questions que recouvre une obscurité profonde : l'histoire est muette.

<sup>18</sup> Ainsi *Michaëlis*, p. 1060; *Klee*, p. 13; *Scholz*, p. 15; *Mey*, p. 20; *Schaff*, p. 300; *Philip*, p. III; *Thol.* 1856, p. 1; *Volkmar*, *Ub. die rœmische Kirche*, p. 2; *Walther*, p. 11; *Hilgenfeld*, p. 308.

<sup>19</sup> *Clem.-R. Hom. I*, 7. ed. *Cotelerii I*, p. 488; *Turr.* p. 13; *Berthold*; *Klee*, p. 13; *Mey*, p. 20.

<sup>20</sup> *Voy. Reiche I*, p. 41; *Wieseler*, p. 584.

<sup>21</sup> De même *Klee*, p. 13; *Mey*, p. 21; *Philip*, p. III.

On en appelle, il est vrai, à un passage de Suétone dans la Vie de Claude, c. 25 : *Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit*; mais on en force les termes. On transforme *Chresto* en *Christo*<sup>22</sup>; puis, au lieu de voir dans ce *Christo impulsore* un personnage déterminé comme le texte l'indique, on prétend que l'historien s'est mépris et qu'il s'agit de *partisans de Christ*, c'est-à-dire de judéo-chrétiens provoquant dans la colonie juive des disputes qui dégénéraient en désordres si habituels (assidue tumultuantes) que l'empereur Claude, en l'an 52<sup>23</sup>, y aurait mis ordre en chassant de Rome juifs et judéo-chrétiens indistinctement<sup>24</sup>. Prisca et Aquilas, qui se trouvèrent au nombre des bannis (Act. XVIII, 2), étaient chrétiens lorsque Paul les rencontra à Corinthe<sup>25</sup>. Ces violents débats, suivis de cette expulsion en masse, amenèrent une rupture avec la synagogue. Les chrétiens qui restèrent à Rome se constituèrent en communauté indépendante, et cette séparation définitive eut sur la composition de l'Eglise et sur ses tendances religieuses une influence très diversement appréciée<sup>26</sup>. Voilà une histoire singulièrement hypothétique. Suétone ne parle que de Juifs, et il est peu vraisemblable qu'il se soit mépris, d'autant plus qu'à l'époque où il

<sup>22</sup> Il est certain que les Grecs et les Latins ont pris le surnom de *Christus* (*Χριστός*, oint = roi), qu'ils ne comprenaient pas, pour un nom propre, et l'ont échangé avec le nom assez répandu de *Χρηστός* (voy. Tert. Apol. 3; Lactance, Inst. 4, 17; comp. Justin.-M. Apol. 4). Cependant il est difficile de prêter cette confusion à Suétone, ce *vir eruditissimus* (Pline, 10, 95), qui vivait à une époque où un historien ne devait plus s'y tromper (comp. Tac. Ann. 15, 44), et qui dit *christiani*, non *chrestiani* (Vit. Ner. 16).

<sup>23</sup> Wieseler, Chronologie, p. 123.

<sup>24</sup> *Turr.* p. 5; *Hug.* II, p. 355; *Scholz*, p. 15; *Néander*, p. 255, 332; *Olsh.* p. 44, 50; *Credner*, p. 380; *B.-Crus.* p. 3; *Baur*, p. 371; *Kling*, p. 302; *Thiersch* p. 99; *Schaff*, p. 300; *Philip.* p. VII; *Thol.* 1856, p. 2; *Lange*, p. 25; *Mangold*, p. 39; *Guericke*, p. 329; *Holtzmann*, II, p. 778; *Beyschlag*, p. 652; *Riggenbach*, p. 35; *Sabatier*, p. 171; *Hausrath*, III, p. 78, 81; *Seyerlen*, p. 20; *Volkmar*, Die römische Kirche, p. 3; Rœmerbrief, p. XII; *Valroger*, II, p. 259; *Hilgenfeld*, p. 303; *Reuss*, Comm. p. 7; *Immer*, p. 335; *Chapuis*, p. 12.

<sup>25</sup> Ainsi *Hug*, II, p. 355; *Olsh.* p. 42; *Credner*, p. 381; *Baur*, p. 371; *Thiersch*, p. 99; *Schaff*, p. 301; *Hilgenfeld*, p. 301.

<sup>26</sup> Les uns (comme *Hug*, *Olshausen*, *Hodge*, *Kling*, *Philippi*, *Tholuck*, *Lange*, *Grau*, etc.) pensent qu'il ne resta à Rome que des ethnico-chrétiens, anciens prosélytes juifs passés au christianisme, qui, eux-mêmes, par suite de l'éloi-

écrivait, on distinguait très bien les Juifs des chrétiens<sup>27</sup>. Le livre des Actes (XVIII, 2) ne mentionne non plus que des Juifs. D'ailleurs ce n'était pas la première fois qu'à la suite de craintes ou de troubles politiques l'autorité romaine avait sévi contre cette population remuante et insoumise<sup>28</sup>. Des disputes religieuses entre Juifs, pour savoir si Jésus était ou non le Messie, ne pouvaient guère, en l'an 52, prendre des proportions assez grandes pour provoquer des troubles inquiétants, de véritables émeutes (tumultuantes); en tout cas, elles n'auraient pas soulevé les susceptibilités du pouvoir romain (comp. Act. XVIII, 15), qui avait accordé aux Juifs la liberté religieuse, et la police, loin d'intervenir dans ces débats, qui se passaient dans un quartier séparé du reste de la ville, n'aurait pas vu de mauvais œil les Juifs, qu'elle méprisait, se dévorer entre eux.

L'épître aux Romains elle-même ne semble pas favorable à ce point de vue. Au ch. XIII, Paul recommande à ses lecteurs « la soumission à l'autorité régnante, » et les commentateurs s'accordent à penser qu'il fait allusion à des faits plus ou moins récents, vraisemblablement à ce qui s'est passé sous Claude. Comme ces recommandations sont d'une nature purement *politique*, on en doit inférer que c'était, non la religion, mais la politique qui avait provoqué ces assemblées tumultueuses et amené les mesu-

gnement des Juifs, se recrutèrent principalement parmi les païens, en sorte que l'Eglise, au temps où Paul lui écrivit, était essentiellement ethnico-chrétienne de nationalité et de tendance. Les autres (comme *Credner, Baur, Thiersch, Mangold, Sabatier, Volkmar, etc.*) prétendent, au contraire, que l'élément judéo-chrétien continua à dominer, parce que la tendance religieuse judéo-chrétienne était fortement accentuée et que l'édit fut vraisemblablement mal exécuté. L'Eglise se recruta principalement de Juifs, en sorte qu'à l'époque où Paul lui écrivit elle était en majorité judéo-chrétienne de nationalité et de tendance. *Beyschlag*, p. 644-648, et *Hilgenfeld* (*Urchristenthum* p. 61, note; *Einleitung*, p. 305), tout en admettant que l'Eglise devint essentiellement ethnico-chrétienne par son recrutement, croient qu'elle persista néanmoins dans les tendances judéo-chrétiennes, qu'elle devait à son origine.

<sup>27</sup> De même *Reiche*, I, p. 43; *Wieseler*, *Chronol.* p. 122; *Encyclop. Herzog* **xx**, p. 585; *Meyer*, p. 27; *Fritzsche*, I, p. xxii; *Seydler*, p. 22.

<sup>28</sup> Ainsi sous Tibère, l'an 19. *Voy. Philo*, *De legat. ad Caium*, §. 24. *Jos. Antt.* 18, 3, 5; *Tac. Ann.* 2, 85; *Suet. Tiber.* 36; *Sénèq. ep.* 108. *Comp. Cic. Orat.* p. Flaccé 28.

res de l'empereur. Paul veut, par ces exhortations préventives, que les chrétiens se gardent d'imiter l'insubordination des Juifs et qu'ils vivent en paix avec l'autorité. Quant à Prisca et à Aquilas, Luc les qualifie de « *Juifs*, » et il n'a certainement pas fait confusion. S'ils eussent été chrétiens à cette époque, il ne se serait pas borné à dire que Paul alla demeurer chez eux, « *parce qu'ils étaient du même métier que lui* » (Act. XVIII, 3).

En définitive, l'épître de Paul seule peut nous renseigner sûrement sur ces questions relatives aux origines de l'Eglise de Rome : c'est là qu'il en faut toujours revenir. Elle nous montre qu'en l'an 58 l'Eglise de Rome était bien loin d'être constituée et organisée. Elle n'avait point de presbytère. On commençait seulement à se grouper et l'on se réunissait dans la maison d'Aquilas et de Prisca. Ceux-ci, soutenus par Urbain, un ancien compagnon d'œuvre de Paul (XVI, 9), s'employaient activement à réunir chez eux les chrétiens de Rome, en attendant l'arrivée de l'apôtre des gentils, qu'ils croyaient prochaine. Ils étaient venus pour lui frayer la voie et ils s'en acquittaient consciencieusement. Ainsi les premières réunions religieuses d'où sortira l'Eglise de Rome ne remontent pas au delà des derniers mois de l'an 57. Telle est la date de l'origine de cette Eglise.

Ce résultat auquel nous sommes parvenus se trouve pleinement confirmé, comme nous le verrons, par le fait que la majorité de cette Eglise était ethnico-chrétienne et appartenait à la tendance religieuse de Paul. Bien plus, il a en sa faveur le second document que nous possédons, et l'accord entre les données de l'épître aux Romains et celles du livre des Actes (XXVIII, 16-31) est d'autant plus remarquable que, jusqu'ici, les historiens et les commentateurs n'ont pu sortir d'embarras qu'en attaquant la bonne foi de l'historien des Actes ou la bonne foi des Juifs qui se rendirent chez Paul pour conférer avec lui<sup>29</sup>. Triste expédient, qui n'a rien d'historique.

<sup>29</sup> *Baur*, p. 365; *Krehl*, p. xviii; *Holtzmann*, p. 785; *Hilgenfeld*, p. 304, ne voient dans ce récit qu'une fiction de l'auteur du livre des Actes au profit de

On sait que Paul « *n'échappa point aux incrédules de la Judée* » ; il fut arrêté à Jérusalem, puis emprisonné à Césarée. Ce ne fut que trois ans après l'envoi de sa lettre qu'il arriva à Rome, au printemps de l'an 61. Dans le récit des Actes, on peut constater qu'il existe à cette époque une Eglise chrétienne dans la capitale, que Paul y est connu, apprécié et aimé. A peine la nouvelle de son arrivée en Italie y est-elle parvenue que « *les frères de cette ville* » s'empressent d'aller à sa rencontre, les uns jusqu'au Forum d'Appius, aujourd'hui San Donato, bourg situé sur la voie appienne, à quarante-trois milles romains de la capitale, les autres jusqu'aux Trois Tavernes, hôtelleries distantes de trente-trois milles. Cette Eglise ne devait pas être bien nombreuse, car l'expression « *les frères,* » non « *des frères de cette ville,* » désignant la grande majorité au moins des membres de la communauté, on doit croire, quand on réfléchit que la distance parcourue était de onze à douze lieues, que le nombre n'en pouvait pas être bien considérable. Ce fait, du reste, est confirmé par les détails de la conférence que Paul eut, trois jours après son arrivée, avec les principaux Juifs de la synagogue. Ils prient l'apôtre de « *leur faire connaître ses idées,* » car, « *pour ce qui est de cette secte,* disent-ils, *nous savons qu'on s'y oppose partout,* » et leur curiosité est assez stimulée pour « *qu'après avoir pris jour avec lui, ils viennent en plus grand nombre le trouver dans son logis* ». Or, en supposant même qu'ils en savent plus qu'ils n'en veulent dire et qu'ils usent de quelque réticence, — ce que le récit des Actes ne laisse point entendre, — il est impossible de

ses tendances conciliatoires (comp. *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 301-308) ; tandis que les autres commentateurs (*Meyer*, p. 26 ; *Schaff*, p. 325 ; *Philip*, p. vi ; *Thol.* 1856, p. 11-13 ; *Mangold*, p. 41 ; *Hofmann*, p. 632 ; *Chapuis*, p. 17, etc.) transforment les principaux de la synagogue en diplomates, qui dissimulent ce qu'ils savent pour mieux pénétrer les intentions et les desseins de Paul, ce qui est contraire à l'esprit et à la lettre du récit de Luc. *Reuss* (Comm. Act. p. 247) pense que la demande d'explication des Juifs porte sur l'enseignement personnel de Paul relativement au Messie, enseignement qui se trouverait en opposition avec celui des chrétiens de Rome. Ce point de vue ne nous paraît pas justifié par le contexte, et, comme le remarque Godet, il faudrait en grec à *σὺ φρονεῖς* et non à *φρονεῖς*.

croire qu'ils eussent pu s'exprimer ainsi en face de Paul et des chrétiens de Rome, qui vraisemblablement assistaient l'apôtre dans cette circonstance, s'il eût existé à Rome une Eglise nombreuse, complètement organisée et dès longtemps existante, surtout une église composée en majeure partie de Juifs convertis. Tout est en harmonie, au contraire, dans notre point de vue. L'Eglise dont la maison d'Aquila et de Priscille fut le berceau, et qui n'en était qu'à ses premiers commencements quand Paul lui écrivit, n'avait pas fait de bien grands progrès dans l'intervalle des trois ans qui séparent l'épître de l'arrivée de Paul. Humble encore et résidant en dehors du quartier juif, elle était réellement ignorée des Juifs haut placés dans la synagogue, en sorte que leur langage, empreint de vérité, n'a rien qui surprenne. Il était réservé à l'apôtre Paul de lui imprimer la forte impulsion qui lui conquit de nouveaux et de nombreux adhérents, et lui permit de se constituer définitivement. Il fut en réalité, avec l'aide d'Aquila et de Prisca, le vrai fondateur de l'Eglise de Rome.

## § 7. ÉGLISE DE ROME : SA COMPOSITION

A l'époque où Paul écrivit son épître, l'Eglise de Rome renfermait en son sein des chrétiens d'origine païenne et des chrétiens d'origine juive : la lettre le montre avec évidence. Paul a des paroles qui s'adressent tantôt aux premiers (I, 18-32 ; XI, 13-16 ; XV, 9), tantôt aux seconds (II, 1-III, 8 ; III, 31-IV, 25 ; IX, 1-XI, 12 ; XIII, 1-7 ; XV, 8), tantôt aux uns et aux autres simultanément (I, 16 ; II, 9, 10, 12 ; IV, 23-V, 11) ; enfin il les envisage tous deux comme des éléments constitutants de l'Eglise (IX, 24-33).

Les commentateurs s'accordent sur ce point <sup>1</sup> ; mais dès qu'ils

<sup>1</sup> *Turr.* p. 4, 11 ; *Klee*, p. 15 ; *Glæckl.* p. XXI ; *Credner*, p. 382 ; *Fritze* p. XXIII ; *B.-Crus.* p. 4, s'en tiennent là. *Reiche*, p. 50 ; *Heng.* p. 8, 10 pensent qu'on



veulent aller plus loin et déterminer de quel côté se trouvait la majorité et la tendance religieuse prépondérante dans l'Eglise, l'accord cesse complètement: les uns affirment qu'elle était ethnico-chrétienne<sup>2</sup> aussi positivement que les autres prétendent qu'elle était judéo-chrétienne<sup>3</sup>. Cette divergence montre combien la question est difficile et l'appréciation des preuves délicate.

Ce qu'il y a de certain, c'est que Paul envisage l'Eglise de Rome comme étant une Eglise de gentils. Dès le début de sa lettre, il se présente aux chrétiens de Rome comme « *l'apôtre qui est chargé d'amener à l'obéissance de la foi tous les gentils* » (I, 5, 6), et c'est à ce titre qu'il leur écrit : « *Je me dois aux Grecs et aux barbares, aux savants et aux ignorants; de là mon empressement à vous annoncer aussi l'Évangile, à vous qui êtes à Rome* » (I, 14, 15). Il revient plus loin sur cette pensée, quand il déclare leur adresser ses recommandations « *en vertu de la grâce qui lui a été donnée* » (XII, 3), faisant ainsi allusion à son apostolat. Enfin, il la rappelle une troisième fois, dans la partie parénéti-que de la lettre (XV, 15, 16), en jetant un coup d'œil rétrospectif sur ce qu'il a écrit : « *Si dans quelques endroits, dit-il, je vous ai écrit un peu librement, c'est plutôt pour raviver vos souvenirs, à cause de la grâce que Dieu m'a faite d'être ministre de Jésus-Christ pour les gentils, en m'acquittant du divin service de*

ne saurait rien décider pour sûr; mais, s'il fallait absolument se décider, ils inclineraient à croire que la majorité était judéo-chrétienne. *Guericke*, p. 323, penche pour l'égalité.

<sup>1</sup> *Beng.* p. 5; *Eichhorn*, p. 206, 207; *Hug*, p. 351; *Thol.* éd. 1842 p. 11-16, 1856, p. 5; *Rück.* II, p. 362, 376; *Néander*, p. 348; *Olsh.* p. 42-50; *De W.* p. 1; *Hodge*, p. 1, 9; *Mey.* p. 25; *Schaff*, p. 302; *Kling.* Stud. krit. 1837, p. 313 (avec des ferments judaïsants). Voyez Obs. de *Olsh.* ibid. 1838, p. 922; *Philip.* p. vi; *Ewald*, p. 316; *Hofm.* Schrifbew. I p. 619; Comm. p. 623; *Th. Schott*; *Bleek*, p. 413; *Valroger*, II, p. 259; *Wieseler*, p. 188; *Lange*, p. 25, *Grau*, p. 104; *Riggenbach*, p. 43; *Beyschlag*, p. 644-646 (avec tendance judéo-chrétienne); *Walther*, p. 13; *Godet*, p. 90; *Chapuis*, p. 19.

<sup>2</sup> *Ambrosiaster*; *Hammond*, Praemonitio, p. 5; *Koppe*, p. 16; *Krehl*, p. xix, xxii; *Baur*, p. 375; *Schwoegler*, I p. 236; *Thiersch*, p. 164; *Reuss*, Gesch. h. Schrift. p. 90; Comm. p. 12, 25; *Mangold*, p. 36; *Holtzmann*, II p. 775, 777; *Krenkel*, p. 147; *Renan*, 462, 483, 494; *Sabatier*, p. 168, 171; *Hausrath*, III p. 83; *Seyerlen*, p. 8-10; *Volkmar*, Rømerbr. p. vii-ix; *Hilgenf.* p. 305, 308; *Immer*, Neut. Theol. p. 240; autrement *Hermen.* p. 250.

l'Évangile de Dieu, afin que *les gentils* soient une oblation agréable, étant sanctifiée par le Saint-Esprit » (voyez *Beyschlag*, p. 645). Il considère la ville de Rome comme appartenant au cercle dévolu à son activité apostolique (XV, 17-21), et si, depuis plusieurs années, il a le désir de s'y rendre et en a formé plus d'une fois le projet, ce n'est pas dans un autre but que celui qu'il poursuit au milieu des gentils, c'est « *afin de produire aussi quelques fruits parmi eux, comme il en a produit chez les autres nations* » païennes (1, 13). Paul est même si positif sur ce point que dans l'adresse, où l'on doit s'attendre à ce qu'il désigne exactement ses lecteurs, il classe lui-même les chrétiens de Rome parmi les gentils, lorsqu'il leur déclare « qu'il a reçu la grâce de l'apostolat pour amener à l'obéissance de la foi *tous les gentils*, » et qu'il ajoute, pour montrer combien l'application est directe : « *du nombre desquels vous êtes aussi, vous les élus de Jésus-Christ* » (1, 5, 6). On a vainement cherché à échapper à ces déclarations <sup>4</sup>; elles sont trop catégoriques et trop nettes pour ne pas en conclure qu'aux yeux de Paul l'Église de Rome avait le caractère d'une Église appartenant à la gentilité.

Plusieurs détails de la lettre confirment ce point de vue. Ils sont en petit nombre, il est vrai, parce que la question de majorité et de minorité est singulièrement délicate. Nous nous bornerons à ce qui nous paraît positif <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Voyez sur le sens de *ἔθνος*, dans ces différents passages, le commentaire; *Néander*, p. 348-350, et la réfutation des interprétations de *Baur*, *Th. Schott* et *Mangold* par *Beyschlag*, p. 641-643. *Inmer* (Neut. Theol. p. 241) prétend que si Paul s'adresse (1, 6) à ses lecteurs comme s'ils étaient ethnico-chrétiens, c'est que, « n'étant pas encore allé à Rome, l'apôtre suppose que les chrétiens de la capitale du monde païen sont certainement, *en partie du moins*, des ethnico-chrétiens. » Cela ne rend pas raison des déclarations ci-dessus; d'ailleurs maints détails et en particulier les salutations de l'épître montrent que Paul n'est pas réduit à des suppositions sur le caractère de ses lecteurs.

<sup>5</sup> Nous laissons de côté les arguments qu'on a cru devoir tirer de ce que Paul dit et qu'il aurait dû dire autrement (III, 19; VI, 14; XI, 1), ou de ce que Paul ne dit pas et qu'il aurait dû dire (IX-XI), s'il avait écrit à une Église judéo-chrétienne (*Rück*. II, p. 362). Ces arguments sont trop négatifs pour être concluants.

Quand Paul, après avoir déclaré qu'il « se doit aux Grecs et aux barbares ( il ne dit pas : aux Grecs et aux Juifs), *aux savants et aux ignorants*, » ajoute : « de là mon empressement à vous annoncer aussi l'Évangile, à vous qui êtes à Rome, *car je n'ai point honte de l'Évangile* » (I, 16), il fait allusion « aux dédains du monde romain et grec, » si fier de sa civilisation et de sa science, non « aux attaques et aux mépris du parti judaïsant, » qui est tout à fait en dehors de son objectif <sup>6</sup>. Rome, la capitale du monde civilisé, le centre de ses lumières et de ses gloires, provoque évidemment cette réflexion. Une semblable parole ne se comprend bien qu'autant qu'elle est adressée à une communauté essentiellement ethnico-chrétienne, elle serait déplacée si la majorité était juive <sup>7</sup>.

Dans l'argumentation si serrée de VI, 15-22, qui s'adresse à tous les lecteurs de l'épître indistinctement, Paul ne dirait pas qu'ils ont adhéré à « un modèle de doctrine, » si la majorité était judéo-chrétienne, et il ne dépeindrait pas ce qu'ils ont été autrefois sous des traits et des couleurs qui rappellent tout à fait l'immoralité païenne (*Rück.* II, p. 363).

Tout le mouvement dialectique du ch. XI suppose une majorité ethnico-chrétienne. En effet, Paul part de l'idée qu'une faible minorité du peuple juif (IX, 29) s'est convertie à la foi ; tandis que les gentils, par leurs nombreuses conversions, ont pris la place laissée vacante par les Juifs, en sorte que le salut est devenu la possession des gentils, désormais le peuple de Dieu ; et il se demande si cette chute est définitive (XI, 1-12). Cela étant, il est naturel de penser que l'Église à laquelle Paul présente ces réflexions reflète un tel ordre de choses ; qu'elle renferme une majorité de païens convertis et une minorité judéo-chrétienne <sup>8</sup>. Quand l'apôtre en prend ensuite occasion de s'a-

<sup>6</sup> Contre *Baur*, p. 378 ; *Mangold*, p. 98 ; *Sabatier*, p. 175.

<sup>7</sup> Voyez *Néander*, p. 349 ; *Wieseler*, p. 588 et le commentaire h. l.

<sup>8</sup> « Il aurait paru bien étrange à l'Église de Rome que l'apôtre désignât les croyants d'Israël comme un *λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος*, en opposition à la multitude des croyants d'origine païenne, si, sous leurs yeux et dans leur Église même, le contraire se fût présenté. » Philip. p. vi.

dresser directement à la partie ethnico-chrétienne de l'Eglise (*ὁμῶν... τοῖς ἔθνεσι*, XI, 13), pour lui recommander de ne pas s'enfler d'orgueil, de se garder de dédaigner Israël, et lui représente, d'une part, ce qu'elle doit à Israël, et d'autre part, que si Israël est écarté aujourd'hui à cause de son incrédulité, rien n'empêche qu'il ne revienne à la foi et ne soit enté de nouveau sur sa propre souche, comment ne pas croire que les ethnico-chrétiens forment la majeure partie de l'Eglise? C'est une leçon de modestie donnée à la majorité, non à une minorité<sup>9</sup>. Les sentiments que Paul prévoit et contre lesquels il s'élève ne pourraient guère exister dans une Eglise où domine une majorité judéo-chrétienne, ou, si la minorité les avait eus, la majorité judéo-chrétienne en aurait assez vite fait justice pour que Paul n'eût pas à en parler, ou tout au moins à entrer dans une argumentation si développée et si serrée<sup>10</sup>.

On combat, il est vrai, ces détails par d'autres en sens inverse. Mangold, p. 75, parle même « d'une masse de passages qui établissent que l'épître de l'apôtre est calculée en vue d'un cercle de lecteurs judéo-chrétiens. » C'est beaucoup dire : s'il en était ainsi, les hésitations des docteurs auraient cessé depuis longtemps.

Avant de passer aux arguments de Mangold, éliminons d'entrée un certain nombre de passages abandonnés par Mangold lui-même. Krehl, p. xix, déclare que si la majorité « avait été d'origine païenne, Paul aurait désigné les chrétiens de Rome par le nom de *Ῥωμαῖοι*, non par celui de *ὄντες ἐν Ῥώμῃ* » (I, 7). Nullement, car *Ῥωμαῖοι* n'aurait désigné que les chrétiens de nationalité romaine, non tous les chrétiens de l'Eglise, qui comprenait beaucoup d'étrangers (comp. Eph. I, 1 ; Philip. I, 1 ; Col. I, 2). — Krehl (ibid.) s'appuie de ce que Paul dit qu'il veut « leur annoncer l'Evangile, à eux aussi (*καὶ ὁμῶν τοῖς... I, 15*) qui sont à Rome, » pour conclure « que Paul ne pouvait s'exprimer

<sup>9</sup> Cont. Baur, p. 376 ; Mangold, p. 140.

<sup>10</sup> Voy. encore Rück. II, p. 333 ; Philip. p. vi ; Beyschlag, p. 644, 652.

ainsi que si les chrétiens de Rome étaient juifs; attendu que *son* Evangile était essentiellement différent de celui des judéo-chrétiens, au point que ceux-ci le tenaient pour faux et le combattaient. » Dans ce cas, Paul aurait dit qu'il veut, *lui aussi*, leur annoncer *son* Evangile. Il y a là une méconnaissance du sens et de la portée de la parole de Paul. — Krehl en appelle à l'interpellation *ὁ ἀνθρώπος πᾶς ὁ κρίνων* (II, 1), qui n'est pas plus concluante. Paul prouve II, 1-III, 3, que les *Juifs*, privés de propre justice, sont condamnés pour leurs œuvres, sans que leur circoncision leur donne sur ce point aucun privilège. On ne saurait donc conclure de l'interpellation *ὁ ἀνθρώπος πᾶς ὁ κρίνων* que la majorité de l'Eglise est judéo-chrétienne, pas plus qu'on ne peut conclure de I, 18-32, où Paul montre que les païens sont condamnés pour leurs œuvres, que la majorité est ethnico-chrétienne. — Krehl allègue encore l'expression « Abraham *notre père* » (IV, 1). Paul, voulant montrer que la foi n'anéantit pas la Loi, se pose la question : « Que dirons-nous qu'Abraham, *notre père*, a obtenu par la chair? » L'observation part du côté juif, et, comme juif, Paul s'y associe en disant « *notre père*, » ce qui atteste certainement l'existence de judéo-chrétiens dans l'Eglise, mais nullement une majorité judéo-chrétienne (comp. IX, 10 et 1 Cor. X, 1). De même III, 9, Paul parle au nom des Juifs non croyants, qui réclament un privilège, et dit : « *Avons-nous* quelque supériorité? » s'associant ainsi aux réclamants, pour déclarer ensuite qu'ils n'en ont aucun. Beyschlag (p. 646) remarque que Paul aurait pu s'exprimer ainsi, quand même il n'y aurait pas eu un seul judéo-chrétien parmi ses lecteurs. — Le passage VII, 1, que Krehl déclare décisif, n'est rien moins que cela (voy. Comm. h. l.). Il en est de même de VII, 4-6, où il ne s'agit point spécialement ni uniquement, comme le pense Beyschlag (p. 648) de la loi mosaïque (voy. Comm. h. l.).

Abordons maintenant les citations de Mangold.

1° En premier lieu figurent la thèse et le développement des ch. IX-XI. « Israël était le peuple élu, celui qui était appelé à

jouir le premier des bénédictions messianiques. Or, à mesure que la prédication de Paul, par ses succès mêmes, remplissait l'Eglise de païens convertis, la masse du peuple juif devenait de plus en plus hostile au christianisme, si bien qu'il semblait que la postérité d'Abraham perdit ses droits au royaume de Dieu. Comment ce fait historique se conciliait-il avec la parole de Dieu, qui avait promis le salut à la semence d'Abraham? Comment la mission chez les païens pouvait-elle conserver ses droits en face de tels résultats? Tel est le problème que Paul examine. Cette question intéressait sans doute les ethnico-chrétiens, mais elle était bien autrement importante pour les judéo-chrétiens à qui ce fait brisait le cœur. L'examen d'une telle question s'adresse naturellement à des lecteurs judéo-chrétiens, et si cet examen est fait en vue de les *consoler* (de même *Thiersch*, p. 169; *Holtzmann*, p. 781; *Hilgenfeld*, p. 314), comme l'épître le montre, on ne saurait douter que l'Eglise à laquelle Paul écrit ne fût en majorité judéo-chrétienne. » Ainsi Mangold, p. 42 (de même *Thiersch*, p. 167; *Holtzmann*, p. 782; *Seyerlen*, p. 9). Il y a ici deux erreurs fondamentales. La première, relevée déjà par *Beyschlag*, p. 643, c'est que ce point de vue de *consolation* n'existe nulle part dans l'épître : c'est une invention pour le besoin de la cause. La seconde, qui est bien plus grave, c'est que le problème tel que le pose Mangold n'est point celui que Paul examine dans les ch. IX-XI. Paul combat *l'incrédulité juive*, qui nie que les promesses messianiques aient été réalisées en Jésus-Christ, par le fait qu'Israël ne se trouve pas mis en possession de ces promesses ; elle prétend que Dieu aurait failli à sa parole. Paul s'efforce de montrer que Dieu est parfaitement libre dans son projet de salut, qui procède toujours par choix, et que si Israël n'est pas en possession des promesses, tandis que les gentils en jouissent, c'est sa faute. Il met en relief le tort d'Israël (voy. Introduction, p. 53 et Comm. h. l.). Il y a même dans ces chapitres un paragraphe d'avertissement aux ethnico-chrétiens (XI, 13-24), qui montre que la majorité des lecteurs est ethnico-chrétienne (voy. p. 96).

2° Le paragraphe XIII, 1-7, dans lequel Paul invite ses lecteurs à la soumission aux puissances régnantes, est « *indubitablement* » calculé pour une Eglise « *essentiellement* » judéo-chrétienne. Tel est le sentiment de *Mangold*, p. 53-57 ; de *Baur*, p. 387 ; *Thiersch*, p. 170 ; *Beyschlag*, p. 647 ; *Holtzmann*, p. 782 ; *Seylerlen*, p. 9 ; *Hilgenfeld*, p. 316. Ils insistent sur ce que cet esprit révolutionnaire appartient spécialement aux Juifs, qui, par suite de leurs idées théocratiques, envisagent l'autorité païenne comme une puissance ennemie de Dieu, satanique, à laquelle ils ne se soumettent que par la force et en grinçant les dents. Cet esprit, que nous retrouvons déjà dans Juda le Gaulonite, a précipité la nation juive à sa ruine. Ces idées, auxquelles les espérances messianiques prêtaient une énergie puissante, amenèrent souvent des émeutes dans les pays païens et même à Rome. — Cette effervescence de l'esprit juif ne saurait être niée ; mais la conclusion qu'on y rattache nous paraît fautive. Th. Schott, p. 315, avait déjà cherché à la repousser en prétendant que « le païen converti devait, par le fait de sa liberté chrétienne (Gal. V, 2), se croire soustrait à l'autorité païenne, d'autant plus qu'il ne pouvait que difficilement voir en elle une autorité mise au service du vrai Dieu. Il pouvait même, plus facilement que tout autre, arriver à s'imaginer que l'autorité païenne, établie pour une population païenne, n'était qu'un produit du péché, en sorte que lui, homme racheté, ne devait pas, en se soumettant à cette autorité, se laisser reprendre dans des relations avec un paganisme qu'il avait abandonné ». *Mangold*, p. 54, a fort bien démontré que tout cela est sans fondement et inacceptable. Nous n'y reviendrons pas. Nous ferons observer qu'à supposer même que cette tendance à l'insubordination existât dans l'Eglise de Rome, il ne s'ensuit pas nécessairement que la majorité fût judéo-chrétienne ; il suffit de l'existence d'une partie judéo-chrétienne pour justifier cette recommandation à une Eglise située à Rome. La conclusion de *Mangold* est infirmée par cela même. Bien plus, c'est une ques-

tion que de savoir si réellement cet esprit-là était celui des chrétiens de Rome, de sorte que l'apôtre ait cru nécessaire de le combattre. Pour nous, nous le pensons pas. Rien dans la tractation ne trahit l'existence d'un esprit révolutionnaire, soit chez les ethnico-chrétiens, soit chez les judéo-chrétiens ; au contraire. L'argumentation de Paul est toute de principe, et en disant (XIII, 6) : « c'est pour cela que *vous payez* — non que *vous devez* payer — les impôts, » il laisse entrevoir qu'il n'a pas de reproche à faire. Ces recommandations sont purement préventives, et Paul ne les met en avant que par le désir d'assurer *la paix* de l'Eglise même au dehors. Instruit par l'expérience de ce qui s'est passé à Rome, il veut que l'Eglise se distingue à cet égard de la synagogue, pour ne pas éveiller les susceptibilités du pouvoir, qui confondait si facilement, à cette époque, les chrétiens avec les Juifs. La recommandation faite à l'Eglise de Rome est opportune et parfaitement en place ; elle le serait quand l'Eglise ne serait composée que d'ethnico-chrétiens, à cause de la confusion possible avec les Juifs ; elle l'est d'autant plus qu'elle renferme des chrétiens d'origine juive (voy. Comm. h. l.).

3° Mangold, p. 58-67, s'appuie de XIV, 1-XV, 13, et, — chose singulière ! — Th. Schott, p. 314, prétend « qu'aucun passage n'atteste mieux le caractère ethnico-chrétien de la communauté de Rome. » Il y a erreur des deux parts. Th. Schott, p. 308-314, remarque que, d'après XV, 7-9, la distinction entre *les faibles* et *les forts en la foi* revient essentiellement à la distinction entre *judéo-chrétiens* et *ethnico-chrétiens* ; de plus, que la recommandation d'« accueillir les faibles en la foi, » mentionnée XIV, 1, ainsi que la parole « accueillez-vous les uns les autres, comme Christ *vous* a accueillis » (XV, 8), sont adressées à toute la communauté et la concernent, d'où suit évidemment que *la masse*, se composant de forts en la foi, était ethnico-chrétienne, tandis que les faibles en la foi, les judéo-chrétiens, ne formaient qu'*une minorité*, en faveur de laquelle Paul intercéde. Mangold cherche à échapper à cette conclusion, en préten-



dant que les personnes auxquelles s'adresse la recommandation XIV, 1, *ne sont pas les mêmes* que celles auxquelles s'adresse l'exhortation XV, 1. Celles-ci, parmi lesquelles Paul se place, forment *un parti ethnico-chrétien extrême* (!) qui ne veut pas supporter dans la communauté les *judéo-chrétiens faibles en la foi* et voudrait les en chasser (!), de sorte que le « vous, » XV, 8, ne se rapporte pas à la communauté, mais seulement à ce parti extrême. Entre ces deux partis extrêmes se trouve *la masse des chrétiens de l'Eglise*, et Mangold se demande si elle était judéo-ou ethnico-chrétienne. Comme les forts en la foi semblent former un cercle bien déterminé dans l'Eglise, et que Paul se fait de leur origine païenne (XV, 7-12) un motif pour les engager au support envers les faibles, tandis que pour la masse des chrétiens de l'Eglise, à qui il adresse aussi l'invitation : « accueillez-vous » (XIV, 1), il passe sous silence un semblable motif, il en résulte que *la majorité* des membres de l'Eglise devait être *judéo-chrétienne*. Cette construction laborieuse croule par sa base : les personnes auxquelles Paul s'adresse XIV, 1 sont *les mêmes* que celles auxquelles s'adresse l'exhortation XV, 1, comme le reconnaissent tous les commentateurs (voy. Comm. h. l). Quant à la conclusion de Th. Schott, elle n'est pas solide. S'il est vrai que les faibles en la foi sont essentiellement des judéo-chrétiens, il n'est point vrai que *tous* les judéo-chrétiens soient des faibles en la foi, en sorte qu'on ne saurait rien conclure de ce passage pour la question de majorité ou de minorité dans l'Eglise (comp. *Riggenbach*, p. 43, 44).

4° Mangold, p. 67-72, pense que, dans le passage XV, 15, « Paul s'excuse de ce que, dans certains endroits de sa lettre (*ἀπὸ μέρους*), il a écrit avec plus de hardiesse que ses lecteurs ne devaient s'y attendre, prenant fait et cause pour les gentils (!), à cause de sa vocation d'apôtre des gentils. Une semblable excuse, fait observer Mangold, ne se trouve bien placée dans la bouche de Paul qu'autant qu'il écrit à une communauté judéo-chrétienne. » Déjà *Baur*, p. 405, *Schwegler*, p. 296, et *Hausrath*,

III, p. 83, avaient interprété ce passage comme si Paul s'excusait d'avoir pris la liberté d'écrire aux Romains, lui qui est l'apôtre des gentils, et contrairement à son principe de ne pas entrer dans le champ d'autrui, *μη ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν*. — Mais telle n'est point la pensée de Paul (voy. Comm., h. l). Il s'excuse de ce que, *malgré sa conviction personnelle* que les chrétiens de Rome sont pleins de bonté morale, remplis d'une parfaite connaissance, et en état de s'avertir les uns les autres, il leur a parlé, dans certains passages, *un peu hardiment*, c'est-à-dire en n'y mettant pas toute la réserve qu'une semblable conviction semblait commander ; il a voulu raviver leurs souvenirs, *à cause de la grâce que Dieu lui a faite d'être ministre de Jésus-Christ pour les gentils*, etc. Evidemment Paul s'adresse à une communauté ethnico-chrétienne.

5° Enfin, Mangold, p. 72-75, rassemble un certain nombre de passages qui lui paraissent indiquer que Paul a affaire à une Eglise judéo-chrétienne, et qui doivent s'éclairer complètement par cette pensée. Ainsi, a) la mention (XV, 25-32) que l'apôtre fait aux Romains de la mission de charité qu'il va accomplir à Jérusalem. C'est une manière indirecte de leur montrer qu'il a beau être l'apôtre des gentils, il n'a dans le cœur aucune animosité contre les croyants d'origine juive ; que sa sollicitude pour eux, au contraire, est aussi grande qu'elle est sincère : cela ne peut manquer de lui concilier l'affection de ses lecteurs. — Malheureusement rien ne trahit semblable pensée en Paul. Cette mention n'a d'autre but que de justifier son retard : « *Pour le moment, je vais à Jérusalem,* » etc. ; et quand il ajoute, à propos de la contribution que les Eglises de Macédoine et d'Achaïe ont bien voulu s'imposer pour les saints de Jérusalem : « *du reste, elles le leur devaient, car si les gentils ont eu part à leurs biens spirituels, ils doivent aussi les assister de leurs biens temporels,* » cette remarque n'est-elle pas plutôt une leçon de charité à l'adresse d'une Eglise ethnico-chrétienne en faveur des judéo-chrétiens ? b) L'argument que Mangold cherche à tirer

des ch. V, 20-VII, 25 se retourne contre lui-même, parce qu'il repose tout entier sur une grande méprise, que commettent les commentateurs. La loi dont il est parlé V, 20 n'est point la loi mosaïque, mais la loi en général, et il en est de même ch. VI, VII (voy. Comm. h. l.). L'expression même *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ*, 7, 1, que plusieurs citent comme prouvant que Paul s'adresse à une Eglise judéo-chrétienne, ne désigne pas spécialement la loi mosaïque (voy. Comm. h. l.). — c) Le passage III, 1-4 suppose sans doute parmi les lecteurs de l'épître des chrétiens d'origine juive, mais rien n'y indique que ce soit la majorité dans l'Eglise. — d) Mangold prétend enfin que « le ch. IV, au commencement duquel Paul parle d'Abraham en l'appelant *notre père*, c'est-à-dire le père de Paul et de ses lecteurs, se rapporte aux scrupules que les judéo-chrétiens pouvaient avoir relativement à l'Evangile de Paul. » Il n'en est rien. Ce chapitre dans lequel Paul s'efforce de montrer que *la foi* n'anéantit pas *la Loi* est le produit d'une préoccupation de Paul à l'endroit, non des scrupules des judéo-chrétiens, mais de l'incrédulité juive (voy. Introduction, p. 48 et Comm. h. l.), et le « *notre père* » provient, comme nous l'avons dit plus haut, de ce que Paul, s'adressant ici plus spécialement aux judéo-chrétiens de Rome, parle comme étant lui-même judéo-chrétien (de même IX, 10; comp. 1 Cor. X, 1<sup>41</sup>).

Il ressort de cet examen que les citations accumulées par Mangold, non seulement ne justifient point sa thèse, mais encore que plusieurs d'entre elles démontrent précisément le contraire; en sorte que nous sommes autorisé une fois de plus à conclure que l'Eglise de Rome était en majorité ethnico-chrétienne; c'était une Eglise de gentils. Cette conclusion s'harmonise très bien avec tout ce que nous avons dit jusqu'ici de l'occasion, de la matière et du but même de l'épître, ainsi que des origines de

<sup>41</sup> On peut ajouter en confirmation deux observations de *Weizsäcker*, relevées par *Godet*, I, p. 93 (3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup>) et développées par *P. Chapuis* dans la *Revue de théol. et de phil.* Lausanne, janv. 1880.

cette Eglise; elle concordera de même avec ce que nous savons de ses tendances religieuses. D'ailleurs le récit du livre des Actes confirme pleinement ce point de vue. L'ignorance des chefs de la synagogue à l'endroit de cette secte, dont ils disent ne savoir qu'« *une chose, c'est qu'on s'y oppose partout* » (Act. XXVIII, 22), n'a rien de bien surprenant, tandis qu'elle n'est plus qu'une énigme s'il existait à Rome une Eglise composée essentiellement de Juifs convertis, et avec cela nombreuse, ancienne et tout organisée. Enfin, ce fait d'une majorité ethnico-chrétienne a pour lui la plus grande vraisemblance historique : en général, dans les communautés fondées en pays païen, la majorité était grecque et la minorité juive (*Philippi*, p. vi; voy. les observations de *Beyschlag*, p. 651).

Cette minorité d'origine juive se retrouve dans l'Eglise de Rome. Elle occupe sans doute une certaine place dans la communauté; en tout cas, elle en occupe une grande dans l'esprit de Paul, par l'importance que lui donnent les rapports du judaïsme avec le christianisme, et par les relations personnelles qu'il doit naturellement supposer entre ses membres et ceux de la colonie juive, si nombreuse à Rome. Nous avons remarqué (voy. Introduction, p. 49) la préoccupation constante de Paul à présenter l'Evangile dans son accord avec l'A. T., et à réfuter à mesure qu'elles se présentent les objections qui pouvaient lui venir de la part, non des judéo-chrétiens, mais des juifs. C'est de ce côté-là, non du côté païen, qu'elles lui arrivaient tout naturellement, comme il l'avait maintes fois éprouvé dans sa vie missionnaire, et sa prédication, pour avoir de la solidité et une certaine ampleur, ne pouvait ni ne devait les passer sous silence. Quand on le voit y consacrer des chapitres entiers (IV, IX, X, XI) et même dans la partie parénétiq ue aborder des recommandations politiques (XIII, 1-7); quand on remarque, en particulier, les précautions qu'il prend et les tempéraments délicats dont il use lorsqu'il aborde des points où il doit passer condamnation sur ses frères juifs (voy. II, 1-III, 8; IX, 1-XII, 36), on doit re-

connaître que la minorité devait avoir une certaine importance dans l'Église de Rome, et que Paul, quoiqu'il la sût d'accord avec lui sur le fond, tenait d'une manière particulière à ne pas blesser sa susceptibilité en exposant les torts de ses frères non croyants. On l'a trop souvent représenté comme un ennemi de sa nation, pour qu'il ne se garde pas de prêter le flanc à ces incriminations. D'ailleurs, par ce procédé délicat, qui lui permet de tout dire avec une entière franchise, non seulement il se concilie les judéo-chrétiens de Rome, tout en les affermissant contre les erreurs et les torts d'Israël incrédule; mais encore, si sa lettre parvient à la connaissance des juifs, il peut espérer qu'elle portera au milieu d'eux des fruits de conviction et de conversion.

### § 8. ÉGLISE DE ROME : SA TENDANCE RELIGIEUSE

Si nous recherchons maintenant quelle était la tendance religieuse des chrétiens de Rome, nous croyons pouvoir affirmer qu'elle appartenait, en général, à la tendance de Paul<sup>1</sup>.

Qu'il y ait eu à Rome des judéo-chrétiens continuant, non en vue du salut, mais par scrupule de conscience, par attachement à la Loi, par respect traditionnel ou par principe de nationalité, à observer la loi de Moïse et les coutumes des pères,

<sup>1</sup> De même *Eichhorn*, p. 208; *Hug*, p. 351; *Tholuck* 1856, p. 1-9; *Rückert* 11, p. 365; *Néander*, p. 351; *Olshausen*, p. 6; *De Wette*, p. 1; *Hodge*, p. 15; *Meyer*, p. 24; *Schaff*, p. 302; *Kling*, p. 301; *Philippi*, p. v; *Th. Schott*, p. 100; *Bleek*, p. 413; *Wieseler*, p. 590; *Lange*, p. 25; *Grau*, p. 105, 108; *Walther*, p. 13; *Hofmann*, p. 625; *Godet*, 1, p. 90 sq. — Les docteurs qui attribuent à la majorité de l'Église de Rome une tendance judéo-chrétienne et quelques-uns même judaïsante, sont : *Ambrosiaster*; *Krehl*, p. xix; *Baur*, p. 375; *Schweyler*, p. 86, 197; *Thiersch*, p. 166; *Reuss*, *Gesch. h. Schr.*, p. 90; *comm.* p. 12; *Hengel*, p. 10; *Mangold*, p. 36; *Holtzmann*, p. 777; *Beyschlag*, p. 647; *Krenkel*, p. 148; *Sabatier*, p. 172; *Hausrath*, p. 83; *Seyerlen*, p. 8-10; *Volkmar*, *Rœmerbr.* p. xi; *Hilgenfeld*, p. 305; *Immer*, *Neut. Theol.* p. 240; *Renan* (p. 479, 483) attribue à l'Église de Rome une tendance judéo-chrétienne et ébionite en raison du ch. XIV, oubliant qu'il a affirmé que l'exemplaire de l'épître, envoyé à Rome, ne renfermait pas ce chapitre (p. LXXIII).

nous n'en faisons aucun doute. C'était partout ainsi dans les Eglises fondées en pays païen, et l'on peut en reconnaître la trace dans ces « faibles en la foi » mentionnés au ch. XIV. Cependant Paul n'y fait aucune allusion dans sa lettre<sup>2</sup>, et surtout ne combat nulle part ce point de vue. Le ch. XIV en serait au besoin une preuve remarquable : on peut voir quel respect l'apôtre témoigne pour les scrupules de la conscience et quelle charité il professe pour ces frères, dont les erreurs ne vont pas à les détourner de la voie du salut. Jamais, du reste, il ne s'est comporté autrement, et il a toujours montré à cet égard l'esprit le plus conciliant et le plus large. Il aurait été bien mal avisé, dans les circonstances où il se trouve, de prendre à partie une manière de faire qui est inoffensive à son principe, et de s'aliéner par une polémique hors de propos cette fraction de l'Eglise. Il est pleinement suffisant à son but de s'en tenir à l'exposition de l'Evangile tel qu'il le prêche, et de montrer que Juifs comme païens ne sauraient obtenir la justice et la vie éternelle, par les œuvres de la loi (I, 18-III, 20), que la Loi et les Prophètes rendent eux-mêmes témoignage à cette vérité évangélique. Ce principe, clairement énoncé et solidement établi, portera avec le temps et sans lutte, chez les judéo-chrétiens, ses fruits de détachement de la Loi. Paul a pu s'en convaincre par les expériences mêmes qu'il a faites dans les communautés qu'il a fondées en pays païen<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> C'est à tort que *Wieseler*, p. 592, allègue IV, 11. La distinction qu'il cherche à établir de deux classes de judéo-chrétiens ne se justifie pas exécutivement (voy. comm. h. l.).

<sup>3</sup> Les judéo-chrétiens de Jérusalem induits en erreur par des rapports faux ou tout au moins fort exagérés, reprochent à Paul d'engager les judéo-chrétiens d'Asie et de Grèce à abandonner les us mosaïques (Act. XXI, 20). Paul s'en défend, et avec raison. Il n'avait nul besoin d'engager les judéo-chrétiens à cet abandon, et il ne l'a pas fait ; il les a laissés libres. Cet abandon provenait simplement et tout naturellement du principe fort accentué du salut par la foi, et de l'influence inévitable des ethnico-chrétiens sur les judéo-chrétiens dans les Eglises d'Asie et de Grèce. Quand Pierre, dans l'Eglise d'Antioche, cédait à cette influence et vivait à la manière des ethnico-chrétiens (Gal. II, 14), ce n'était pas Paul qui l'y avait poussé. Paul sait quelle est la puissance des principes.

Quant à une tendance judaïsante proprement dite, soit exclusive, comme celle qui se manifesta à Antioche et qui prétendait imposer la loi mosaïque aux païens convertis, soit mitigée, comme celle qui se bornait à en faire une obligation aux seuls judéo-chrétiens<sup>4</sup>, soit celle toute nouvelle que Baur a cru reconnaître, il n'y en a pas la moindre trace dans l'épître.

Les judaïsants proprement dits n'ont pas encore fait leur apparition à Rome. Paul le déclare XVI, 17<sup>5</sup>. Les nouveaux judaïsants signalés par Baur sont un produit des théories de ce docteur et n'ont jamais existé que dans son imagination. Enfin, bien loin de retrouver dans l'épître des passages qui fassent allusion à la forme judaïsante même mitigée, nous croyons pouvoir affirmer que tous les passages qu'on a cités, pour établir la prépondérance des idées judéo-chrétiennes dans l'Eglise de Rome, sont dépourvus de toute force probante. Krehl, p. xix, revenant à un préjugé que, depuis Grotius, maint exégète a partagé<sup>6</sup>, pense que les raisonnements de Paul, dans les ch. IV, V, IX-XI, rappelant la manière rabbinique de la théologie juive, prouvent jusqu'à l'évidence que les lecteurs de la

<sup>4</sup> Cette tendance mitigée était celle des apôtres de Jérusalem qui unirent longtemps dans leurs sentiments la Loi et la foi, sans soupçonner aucune opposition entre elles (Act. XXI, 21; comp. Gal. II, 6). Cependant on peut dire que dans la pratique, Pierre personnellement avait dépassé ce point de vue, puisqu'à l'occasion il ne refusait pas de vivre comme les ethnico-chrétiens (Gal. II, 12). Lorsque les débats d'Antioche eurent amené l'arrêt de la Conférence de Jérusalem, les païens furent reconnus et déclarés affranchis de la loi mosaïque; néanmoins les judéo-chrétiens ne cessèrent pas de observer la Loi; si c'était par scrupule de conscience, par habitude d'enfance et par attachement personnel, par principe de nationalité, — ou comme moyen de salut. C'est là ce qui fait la différence fondamentale. Paul n'a pas à combattre les premiers, mais évidemment il est en désaccord avec les derniers (judaïsants), parce que le principe du salut par la foi y est nié ou compromis.

<sup>5</sup> Grau, p. 105, prétend non seulement que ces judaïsants, adversaires de Paul, sont arrivés, mais encore qu'ils ont provoqué une lutte et une crise dans l'Eglise de Rome, et que Paul, sollicité par ses partisans, a écrit sa lettre pour les combattre et soutenir le point de vue opposé. (!)

<sup>6</sup> Voy. Ammon, de vestigiis theolog. judaicæ in ep. ad Rom. data. Nova opuscul. th. p. 803.

lettre sont des chrétiens plongés dans le judaïsme. En vérité nous n'avons pas su voir ces raisonnements rabbiniques. Beyschlag, p. 647, croit découvrir des marques positives de cette tendance judéo-chrétienne dans V, 20, où Paul donne à la *loi mosaïque* un si grand rôle dans l'histoire de l'humanité, et dans VII, 1, 4-6, 7-13, où il s'attache à montrer qu'elle est sainte et bonne. Malheureusement, il s'agit là de la loi en soi, non de la loi mosaïque (Introd. p. 47; voy. Comm. h. l.) Il prétend que Paul expose la doctrine du salut (I-VIII) de telle sorte qu'il a constamment devant les yeux les préjugés judéo-chrétiens et qu'il les combat; qu'il en est de même dans cette théodicée relative au rejet temporaire d'Israël (IX-XI). Nous n'y avons pas pu trouver la moindre allusion. Les objections sont toujours censées partir des Juifs incrédules, et bien loin de présenter la foi dans son opposition avec la loi mosaïque et la circoncision, comme dans l'épître aux Galates, Paul se borne à montrer l'impossibilité pour l'homme, païen ou juif, de réaliser la justice par le principe de la loi (soit la loi morale naturelle, soit la loi morale mosaïque), afin d'amener les pécheurs à rechercher la justice par la foi. Il parle même avec une telle absence de toute arrière-pensée relative au judéo-christianisme le plus mitigé que le prophylactisme que quelques docteurs ont cru reconnaître ou signaler dans sa lettre<sup>7</sup>, ne nous est apparu nulle part, à moins que l'exposition pure, simple et toute positive des vérités chrétiennes ne puisse être taxée de prophylactisme, ce que nous ne pensons pas.

En général, l'argument qui revient toujours et sous toutes les formes, c'est que la communauté étant d'origine juive et en majorité judéo-chrétienne, elle doit avoir des tendances, sinon judaïsantes, du moins judéo-chrétiennes<sup>8</sup>. En conséquence on découvre des allusions là où d'autres n'en savent point aperce-

<sup>7</sup> Voy. Introduction p. 75, note 14.

<sup>8</sup> Ainsi *Krehl*, p. xx, xx; *Thiersch*, p. 166; *Reuss*, Gesch. h. Schrift. p. 90; *Mangold*, p. 42-75; *Volkmar*, üb. d. römisch. Kirche, p. 3.



voir, et ce n'est pas le phénomène le moins instructif, que de voir les passages allégués par les uns être le plus souvent abandonnés par les autres.

Certes, il n'y a pas lieu d'être surpris, si, dans une lettre écrite à une Eglise composée d'ethnico-chrétiens et de judéo-chrétiens, Paul a particulièrement en vue, tantôt les uns, tantôt les autres, et présente des considérations qui s'adressent plus directement, tantôt aux chrétiens d'origine païenne (I, 18-32; XI, 13-36), tantôt aux chrétiens d'origine juive (II, 1-III, 8; III, 31-IV, 22; IX, 1-XI, 12). On n'en saurait conclure que l'une des tendances a la prépondérance sur l'autre<sup>9</sup>. Si, dans les passages où Paul est appelé à prononcer de dures vérités contre Israël, il prend une allure d'argumentation générale ou use de paroles qui laissent apercevoir le chagrin qu'il éprouve et la volonté de ménager ses compatriotes (II, 1-16; III, 3; IX, 3; X, 1, 2; XI, 15, 16), cela prouve son désir de ne pas heurter la susceptibilité nationale de ses lecteurs judéo-chrétiens, mais ne trahit en rien chez ceux-ci des principes opposés aux siens ou des défiances causées par une tendance judéo-chrétienne<sup>10</sup>.

Le ton général de l'épître nous porte à croire que la tendance religieuse des chrétiens de Rome appartenait à la tendance paulinienne. Il est constamment affectueux (I, 8-12; VIII, 9; XV, 14, 15), sans le moindre mot qui puisse faire supposer que l'apôtre ait affaire à des lecteurs mal disposés ou même défiants. Bien au contraire. Quand il leur fait part de son désir déjà ancien de les aller voir et de ses regrets de ne l'avoir pu jusqu'ici, on

<sup>9</sup> Contre *Thiersch*, p. 169, alléguant XIII, 1-7; *Beyschlag*, p. 647, alléguant III, 1-9, IV, 9, 10. XIII, 1-7; *Schwegler*, p. 291, alléguant II, 1-III, 1. IX, 1, etc. « A qui s'adresse, dit *Schwegler*, le développement de la doctrine de la grâce de Dieu présenté en opposition avec la justice par les œuvres de la loi (III, 21, etc.)? A qui l'explication donnée sur le rôle éducatif de la νόμος (V, 12, etc.)? » Et il répond : « Evidemment à des judéo-chrétiens. » — Pas le moins du monde. L'enseignement sur la justice par la foi s'adresse aux ethnico-chrétiens aussi bien qu'aux judéo-chrétiens : saint Paul le dit, III, 22, 23. Quant à νόμος, V, 20, il ne s'agit pas de la loi mosaïque (voy. comm. h. 1.).

<sup>10</sup> Contre *Mangold*, p. 52, alléguant IX, 1-5. Voy. Introduction p. 49.

sent qu'il s'adresse à des personnes amies, qui seraient heureuses de le posséder. Il leur recommande la corinthienne Phébé, diaconesse ethnico-chétienne, par la raison qu'elle a été la protectrice de bien des frères, et la *sienna* en particulier (XVI, 2). Ses salutations ont un mot aimable pour chacun. Il parle à cœur ouvert, et avec une telle liberté et franchise, qu'il craint parfois d'être allé trop loin (XV, 15). Ce n'est qu'à une Eglise dont il est sûr d'avoir toutes les sympathies qu'il a pu écrire : « Je vous prie, par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour que mon âme ressent, de me soutenir dans mes luttes, en priant Dieu pour moi, afin que j'échappe aux incrédules de Judée..., que je me rende chez vous dans la joie et que je goûte quelque repos avec vous » (XV, 30).

On rencontre dans la lettre mainte parole qui est l'indice d'une tendance paulinienne. Comment croire, par exemple, que Paul aurait qualifié la doctrine qui leur a été enseignée de « *modèle de doctrine* » (VI, 17), si elle eût été entachée à ses yeux de quelque principe juif plus ou moins compromettant ? Si les chrétiens de Rome avaient des tendances judaïsantes ou même judéo-chrétiennes, comment Paul pourrait-il les louer de ce qu'ils « *sont remplis d'une parfaite connaissance* » (XV, 14), et leur dire que s'il leur a écrit en quelques endroits un peu librement, « *c'est plutôt pour raviver leurs souvenirs* » (XV, 15) ? Il les met en garde contre les judaïsants, ces gens, leur dit-il, « qui causent les dissensions et les chutes par *leur opposition* à l'enseignement que *vous*, vous avez reçu » (XVI, 17). Cette accentuation du « *vous* » ne montre-t-elle pas, clair comme le jour, que l'enseignement reçu par les chrétiens de Rome est contraire à celui des judaïsants, par conséquent paulinien ? Et, lorsque Paul invite les Romains « à avoir l'œil sur ces gens, » en ajoutant que « *le Dieu de paix écrasera promptement Satan sous leurs pieds* » (XVI, 17-20), n'est-il pas évident qu'il ne saurait être question dans l'Eglise de préjugés judéo-chrétiens ? Quand, après toutes ces déclarations, il prie Dieu de « les affermir dans *son* Evangile »

(XVI, 25), il va de soi que leurs convictions sont conformes aux siennes, et l'on comprend bien comment il a pu leur dire qu'il désirait les voir « pour se fortifier avec eux par la foi qui leur est commune à lui et à eux » (I, 12, comp. XV, 1), et qu'il peut leur promettre « qu'en se rendant auprès d'eux, il y viendra avec une *pleine bénédiction* de Christ » (XV, 30). On ne s'exprime ainsi que quand on se sent tout à fait en communion de sentiments et de pensées.

La teneur même de la lettre qu'il leur envoie, dans laquelle il leur expose d'une manière nette, ample, saisissante, appropriée à leurs besoins religieux et dégagée de toute antithèse judaïque, l'Évangile tel qu'il l'a conçu et tel qu'il le prêche partout, sans que jamais on n'y rencontre, directement ou indirectement, aucun trait polémique contre les tendances judéo-chrétiennes, montre avec une entière évidence que, dans l'esprit de Paul, c'est son point de vue qui règne sans conteste parmi les chrétiens de Rome. D'ailleurs c'est bien à son école qu'ont été élevés *Prisca* et *Aquilas*, qui tiennent les assemblées dans leur maison, et sont, pour le moment, les promoteurs du mouvement religieux, et qu'appartiennent les personnes les plus notables, *Epénète*, les prémices de l'Asie (XVI, 5), *Andronicus* et *Juntas*, ses compagnons de captivité (XVI, 7), *Urbain*, un de ses collaborateurs (XVI, 9), et en général tous ces chrétiens, hommes et femmes, qu'il salue nominativement et affectueusement à la fin de sa lettre. Tous ces détails concordent parfaitement avec le fait que Paul envisage cette Église comme ressortissant à son apostolat et se présente à ces chrétiens, les instruit et les exhorte avec l'autorité que lui donne son titre d'apôtre des gentils.

Les chrétiens de Rome vivent en bonne harmonie entre eux et les recommandations à la bonne intelligence que Paul leur adresse çà et là (XI, 17-24; XII, 10, 16; XIV, 10; XV, 6) n'indiquent ni ne trahissent des tiraillements pénibles, ni aucun état de tension dans l'Église. Ce sont des exhortations générales, bonnes en tout temps et surtout dans ces moments de ferment-

tation religieuse. Ce n'est pas à une Eglise livrée aux dissensions que Paul aurait pu dire : « *Moi aussi, mes frères, je suis persuadé en ce qui vous concerne, que pour vous, vous êtes pleins de bonté morale, remplis d'une parfaite connaissance, en état de vous avertir les uns les autres* » (XV, 14). Certaines divergences existent, il est vrai, dans l'Eglise, et Paul nous les signale au ch. XIV ; mais elles devaient être sans grande importance, car, là même, Paul ne considère pas tant l'élément dogmatique que l'élément moral, parce qu'il s'agit au fond de scrupules de conscience, et c'est au point de vue de la charité qu'il les reprend, non au point de vue du dogme <sup>11</sup>. Les docteurs judaïsants ne sont point encore venus porter le trouble dans la communauté par leurs exigences et l'on ne retrouve pas la moindre trace de ces dissentiments entre judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, qui, à cette époque, travaillèrent tant d'Eglises. Les dissensions religieuses proprement dites sont absentes, et cette paix nous confirme dans la pensée que la tendance de Paul devait être prépondérante, car partout où le judéo-christianisme se rencontrait en force, son esprit étroit et tenace ne manquait pas d'enfanter les querelles et les disputes.

Quand, trois ans plus tard, Paul après être débarqué à Pouzzoles s'achemine vers Rome, la nouvelle de son arrivée l'a déjà précédé, et les chrétiens de Rome se hâtent de venir à sa rencontre jusqu'au Forum d'Appius et aux Trois Tavernes (Act. XXVIII, 15). Certes ce ne sont pas des judaïsants qui se seraient comportés ainsi, eux qui se déclaraient partout ses adversaires et même ses ennemis personnels. Il faut reconnaître que cet empressement ne s'explique que par un amour singulier pour l'apôtre

<sup>11</sup> Plusieurs critiques (*Schwegler*, p. 293; *Ewald*, p. 316; *Bleek*, p. 413; *Immer*, *Hermén*, p. 250; *Hausrath*, III, p. 83; *Hilgenfeld*, p. 316), ont donné une importance trop grande à ces divergences. Remarquons, en effet, qu'elles n'ont eu aucune influence sur le plan même de la lettre, et Paul, en mettant ses observations dans la partie parénétique, montre que les débats sont d'une nature morale. D'ailleurs ces faibles en la foi, sont en nombre très restreint; la largeur de vue appartient à la grande majorité de l'Eglise (voyez comm. h. l.).

des gentils, amour qui ne se conçoit qu'autant qu'ils sympathisaient avec lui au point de vue religieux <sup>12</sup>. Les deux plus antiques documents que nous possédions sur l'Eglise de Rome, s'harmonisent admirablement.

L'histoire confirme nos conclusions.

Cette tendance paulinienne, qui existait avant l'arrivée de l'apôtre des gentils, se trouve constituer encore le fond des convictions de l'Eglise de Rome, longtemps après qu'il eut quitté ce monde. La lettre que Clément-Romain adressa, en l'an 94 <sup>13</sup>, au nom de l'Eglise de Rome à l'Eglise des Corinthiens, troublée par des dissensions intestines, le montre avec une entière évidence <sup>14</sup>. On voit qu'à cette époque Paul jouit encore dans l'Eglise de Rome de la plus haute estime et d'une considération supérieure à celle de Pierre <sup>15</sup>. La doctrine professée par l'auteur plonge directement ses racines dans l'enseignement de Paul, dont elle garde parfois le langage <sup>16</sup>, quoique, à vrai dire, le sens mystique de la foi lui échappe, et par suite son rapport intime avec les œuvres <sup>17</sup>. Néanmoins la parenté est évidente, et l'on ne saurait y signaler aucune trace d'une tendance judéo-chrétienne. Le témoignage tiré du livre dit *Ambrosiaster* (voy. Littérature, p. 2), dont Baur fait grand état (p. 396, de même *Schwegler*, p. 294), pour prouver que la tendance judaïsante a existé primitivement dans l'Eglise romaine, n'a en cette matière aucune valeur quel-

<sup>12</sup> Cette réception montre avec évidence que la lettre de Paul a été la bienvenue dans l'Eglise de Rome (cont. *Schwegler*, p. 297), et l'on ne saurait être surpris si ce récit fort gênant a été attaqué et traité de fiction par l'école de Baur. Quant à l'argument qu'on veut tirer des ennuis que les judaïsants causèrent plus tard à Paul, à Rome même, et dont on trouve la trace non équivoque dans l'épître aux Philippiens et 2 Timothée, pour faire révoquer en doute l'accueil fait à l'épître de l'apôtre, cet argument ne porte pas. Il prouve seulement que, *plus tard*, l'opposition judaïsante, qui n'existait pas lorsque Paul écrivit, apparut à Rome, comme dans les autres Eglises qu'il avait fondées en pays païen, ce qui n'a rien d'extraordinaire.

<sup>13</sup> Voy. *Lipsius*, De Clementis Romani epist. ad Corinthios priore disquisitione, Lipsiæ 1855, p. 136.

<sup>14</sup> Voy. *Lipsius*, ibid. p. 126.

<sup>15</sup> *Clém.-Rom.* 1 Cor. 13. Voy. *Lipsius*, ibid. p. 127.

<sup>16</sup> *Clém.-Rom.* 1 Cor. 32.

<sup>17</sup> Voy. *Lipsius*, ibid. p. 56.

conque, parce que cet écrit de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle est trop tardif pour être d'aucune autorité et que l'auteur ne s'appuie pas sur une tradition historique, mais simplement sur un commentaire personnel de l'épître <sup>18</sup>. Pourquoi chercher si loin, et passer sous silence le témoignage de Clément-Romain qui appartient au I<sup>er</sup> siècle, et a tout droit à être invoqué le premier?

<sup>18</sup> Voy. Néander, p. 351; Th. Schott, p. 9-13; Wieseler, p. 593.



## COMMENTAIRE

---

### ADRESSE ET SALUTATION : I, 1-7.

γ. 1. Si Paul eût employé la forme d'adresse et de salutation ordinaire (Act. 15, 23. Jacq. 1, 1), il aurait dit : Παῦλος, πᾶσι τοῖς ὄσιν ἐν Ῥώμῃ, χαίρετε ou χαίρειν (λέγει). Quoique embarrassée par des incidentes, cette forme se dégage de l'épître, comme suit : Παῦλος... v. 7. πᾶσι τοῖς ὄσιν ἐν Ῥώμῃ... εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ, etc. La salutation ordinaire est remplacée par une salutation chrétienne. Ces incidentes, qui donnent à l'adresse une ampleur inaccoutumée, trahissent une préoccupation chez l'auteur et demandent à être bien pesées. — δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *serviteur de Jésus-Christ*. » Δοῦλος exprime la dépendance où l'on est d'un maître, et se rend par *esclave*, quand cette dépendance est forcée, et par *serviteur*, quand elle est volontaire. Il s'applique d'une manière générale à tout homme qui a fait de Dieu ou de Jésus son maître, et qui s'efforce de lui obéir, par exemple au juif pieux (= עֲבָד Ps. 113, 1. 134, 1. Es. 53, 1. etc. Luc 2, 29. Act. 2, 18) et au chrétien véritable (Ap. 1, 1. 2, 20. 7, 3. etc.). Il prend une valeur plus accentuée quand il s'applique aux hommes dont la vie est consacrée à Dieu par un ministère spécial

et qui sont ainsi les serviteurs de Dieu par excellence, ses serviteurs en titre, pour ainsi dire. C'est en ce sens que Moïse (Jos. 1, 1. Ap. 15, 3. = *θεράπων*, Hébr. 3, 5. Nomb. 12, 7), Josué (Jos. 24, 19. Jug. 2, 8) et les prophètes (Jér. 1, 25. 29, 19. Ap. 10, 7) sont appelés des serviteurs de Dieu; que Jacques et Jude prennent ce titre en tête de leurs lettres; qu'il est donné à Paul et à Silas (Act. 16, 19); que Paul l'applique à Timothée (2 Tim. 2, 24) et à lui-même (Phil. 1, 1). Il devient alors synonyme de *διάκονος* « ministre » et de *υπηρέτης* « agent » (1 Cor. 3, 5. 4, 1), tout en laissant subsister les nuances particulières à ces expressions. *δοῦλος* relève la dépendance au point de vue de la soumission à la volonté du maître, tandis que *διάκονος* et *υπηρέτης* l'indiquent au point de vue du service actif (voy. *Trench*, Synon. du N. T. Bruxelles 1869). C'est dans le dernier sens que *δοῦλος* se doit entendre ici (*Mél. Calv. Bèze, Crell, Grot. Wettst. Flatt, Thol. Klee, Scholz, Hodge, Mey. Philip. Heng. Godet*), parce qu'à cette place il a quelque chose d'officiel. Paul se désignant ainsi dès l'abord, indique que, sur toutes choses, c'est non sa volonté, mais celle de Jésus qui domine toute sa conduite. Le pas qu'il fait en écrivant aux chrétiens de Rome n'est pas en dehors de cette obéissance. *Ἀπόστολος* qui suit, indique la forme sous laquelle Paul est *δοῦλος* *Υ. Χρ.* Le terme particulier suit le terme général et l'éclaire, comme 2 Pier. 1, 1. Tite 1, 1. — *κλητὸς ἀπόστολος* (R. *ἀποστέλλειν*, envoyer avec un mandat) pp. *envoyé* avec un mandat, *député, délégué*, Jean 13, 16. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25. L'apostolat étant une charge ecclésiastique spéciale (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 15), *ἀπόστολος* est devenu un titre réservé aux disciples que Jésus envoya lui-même prêcher l'Évangile. Dans le N. T. ce nom est donné aux XII (Mth. 10, 2. Marc 6, 30. Luc 6, 13. 9, 10. 22, 14. Act. 1, 2. 26, 8, 14. 16, 4. Gal. 1, 17. 1 Cor. 15, 7. 9. Ap. 21, 14), à Matthias, qui leur fut adjoint en remplacement de Judas (Act. 1, 26), et à Paul, qui fut aussi envoyé par Jésus (Act. 9, 6. 5. 26, 17. Gal. 1, 1. 11, etc.). Il n'y aurait rien d'étonnant que, dans les premiers temps, ce nom eût été



donné à d'autres disciples missionnaires; cependant cela paraît fort douteux (cont. *Olsh. Krehl, Heng. Godet*), si l'on s'en tient aux documents que nous possédons. Dans Luc 11, 49. Rom. 16, 7. Gal. 1, 19. Eph. 3, 5. Ap. 18, 20, il ne s'agit que des apôtres pp. dits, et ce n'est vraisemblablement que parce que Barnabas (Act. 14, 4. 14), Silas et Timothée (1 Thess. 2, 7) se trouvent accolés à Paul, qu'ils ont été compris sous cette dénomination. Ce nom est encore donné, mais ironiquement, à des docteurs qui veulent jouer le rôle d'apôtre (2 Cor. 11, 5. 12, 11. comp. *ψευδαπόστολοι*, 11, 13. Ap. 2, 2). C'est parce qu'*ἀπόστολος* est considéré comme un titre, que Paul, au lieu de dire *ἀπόστολος εἰς...*, a ajouté *ἀφωρισμένος εἰς...* et qu'il l'a fait précéder de *κλητὸς*, prop. « *appelé*; » puis, comme appelé qui a répondu à l'appel, « *élu* » (voy. 8, 28). Il veut indiquer qu'il ne s'arroge pas ce titre, mais qu'il lui a été conféré (= *διὰ θελήματος θεοῦ*, 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Eph. 1, 1. Col. 1, 1). En se désignant ainsi, Paul laisse voir que sa lettre est un acte positif et parfaitement autorisé de son ministère (ce qui est confirmé v. 14. 15); c'est d'autant mieux en place, qu'il écrit à une communauté qu'il n'a point fondée, ni même visitée. Rien n'autorise à lui attribuer pour cela l'arrière-pensée d'affirmer qu'il est sur le même pied que les XII (*Seml. Rück. Krehl*) ou de protester contre des docteurs judaïsants (*Flatt, Glæckl.*) qui lui contestaient cette haute position ecclésiastique: il n'y a pas trace de cette opposition dans l'épître. — *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*: *Ἀφωρίζω*, mettre à part, séparer de, Mth. 13, 49. Act. 19, 19. LXX = *הַכְרִיז* Lévi. 20, 16 = *פָּרַד* Gen. 9, 5 — (en mauv. part) *exclure, chasser*, Luc 6, 22 — (en bonne part) *ἀφωρίζω εἰς τι*, séparer pour quelque chose, dans un certain but, *choisir pour*, Act. 13, 2. Gal. 1, 15. De là, *ἀφωρισμένος εἰς*, « *ayant été mis à part, c.-à.-d. choisi pour* » = *ἐξαιρούμενος εἰς*, Act. 26, 17. *Pél. Bèze, Beneck. Olsh.* pensent que Paul fait allusion à ce qui s'est passé à Antioche (Act. 13, 2: *ἀφορίσατε δὴ μοι*, etc.); *Mey. Philip. Walther*, à sa conversion sur le chemin de Damas (Act. 26, 17: *ἐξαιρούμενός σε*, etc.); *Orig. Chrys. Beng.*

*Reiche, Hengel, Ewald, Godet*, au projet de Dieu à son égard, même avant sa naissance (Gal. 1, 15 : ὁ ἀφορισμὸς με ἐκ κοιλίας μητρὸς). Le parf. passif ἀφορισμένος, au lieu de l'aor. ἀφορισθῆς, et l'absence de tout détail, montrent que Paul envisage le fait en lui-même et abstraction faite de l'événement historique dans lequel ce choix s'est réalisé (*Calv. Crell*). Historiquement, le choix a eu lieu au moment de la conversion de Paul sur le chemin de Damas (Act. 9, 3. 26, 17); idéalement, avant la naissance de Paul (Gal. 1, 15), ou même au-dessus de tout temps, dans les décrets éternels de Dieu (*Rück. Krehl.*). Les deux points de vue peuvent également se soutenir, puisque Paul n'a rien déterminé. — εὐαγγέλιον désigne, chez les Grecs, le cadeau fait au porteur d'une bonne nouvelle, ou les sacrifices d'actions de grâce faits à ce propos. Chez les Juifs, il signifie une bonne nouvelle (= פְּרָשָׁה); puis, dans le N. T. la Bonne nouvelle par excellence, 1, 16. 10, 16. 11, 28, etc. Il ne signifie pas l'œuvre ou la charge de l'évangélisation (= τὸ εὐαγγελίζεσθαι, syn. de κήρυγμα, præconium; cont. *Th. Schott*, p. 33-44, *Godet*). Paul indique plus loin à qui cet εὐαγγέλ. se rapporte (v. 3, περὶ τοῦ υἱοῦ, etc.) et explique en quoi il consiste essentiellement, v. 17. Comp. 3, 21-26. 5, 1-11. L'article est supprimé, parce que le mot est suffisamment déterminé par ce qui suit (*Winer*, Gr. p. 119). — θεοῦ (gen. auctoris) dont Dieu est l'auteur, non l'objet (*Chrys.*). De là, « ayant été choisi pour, en vue de la bonne nouvelle de Dieu, » c'est-à-dire pour l'annoncer (2Cor. 2, 12).

γ. 2. ὁ προεπηγγείλατο (scil. ὁ θεός): Ἐπαγγέλλεσθαι, promettre, s'engager à, d'où προεπαγγέλλεσθαι, promettre précédemment, auparavant ou d'avance (comme προ-λέγειν, Act. 1, 16. προκαταγγέλ. Act. 3, 18. προγράφειν, Rom. 15, 4. προμαρτυρεῖσθαι, 1 Pier. 1, 11). Comme on promet toujours d'avance, προ ne fait qu'accentuer cette idée et indiquer qu'il y a longtemps que la promesse a été faite (2Cor. 9, 5. *Dion Cass.* 42, 32. 46, 40). — διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ, « par l'intermédiaire de ses prophètes. » Paul désigne par là, non les seize prophètes (*Kœlln.*); mais, d'une manière générale, tous

ceux qui dans l'A. T. ont parlé par l'Esprit de Dieu et annoncé l'économie nouvelle — ἐν γραφαῖς ἁγίας, non « dans des passages (γραφή, Marc 12, 10. Luc 4, 22, etc.) de l'Écriture sainte » (Paulus); ni « dans des écrits sacrés » (Mey. Heng.) c.-à-d. dans ceux des écrits sacrés qui renferment des prophéties messianiques, car dans ces deux cas il faudrait τῶν; ni « dans des écrits sacrés » en général, c.-à-d. dans des écrits sacrés quelconques, car il n'y en a pas de quelconques pour Paul et ses lecteurs; ni « dans des écrits sacrés » par opp. à des écrits profanes (Philip.) parce que ἁγίας devrait alors précéder γραφαῖς; mais « dans les saintes Écritures » (Thol. De W. Fritzs. Krehl). L'expression ἡ γραφή, l'Écriture, ou αἱ γραφαί, les Écritures, désigne l'A. T. de sorte que γραφαὶ ἁγίαὶ désigne « les saintes Écritures » en général. L'article a été supprimé, parce que l'adj. détermine suffisamment à l'esprit des lecteurs les Écritures dont il s'agit. De même γραφ. προφητικ. 16, 28. En traduisant εὐαγγέλ. θεοῦ par « l'œuvre ou la charge de l'évangélisation » établie de Dieu, Th. Schott et Godet font, non de l'Évangile, mais de l'œuvre ou de la charge de l'évangélisation l'objet des promesses de Dieu, et ils en appellent à Es. 52, 7. 53, 1. Ps. 68, 12 et même Es. 40, 1. Cette incidente qui se rapporterait ainsi à la charge d'évangélisation en général, non à la charge confiée à Paul, se trouverait déplacée et sans valeur dans notre contexte. Paul ténorise ici que la « Bonne nouvelle, » non l'apostolat des gentils, a déjà été promise dans l'A. T. et il a sans doute en vue les prophéties et les promesses de l'A. T. relatives au Messie (περὶ τοῦ υἱοῦ, v. 3) et à la nouvelle économie religieuse (voy. 9, 4. 16, 26. comp. Act. 13, 32. 10, 43).

Pourquoi cette remarque incidente, et à cette place? Est-elle provoquée par le sujet même ou vient-elle de quelque préoccupation de Paul? — En un sens elle se présente assez naturellement. Le fait de dire que c'est la Bonne nouvelle dont Dieu est l'auteur, appelle une explication, car Jésus est pourtant l'auteur le plus près de nous et celui dont la Bonne nouvelle est pleine. En rapportant cette Bonne nouvelle à Dieu, Paul l'envisage déjà

dans un contexte qui a précédé Jésus, comme l'accomplissement de promesses déjà faites. Rien de plus naturel donc qu'il énonce brièvement cette idée. Il jette ainsi du jour sur la Nouvelle elle-même, en la reliant à son contexte historique et en la revêtant dès l'entrée de l'autorité qu'elle tire de l'A. T. Beaucoup de commentateurs s'en tiennent à ce point de vue et ne trouvent à cette incidente d'autre portée que de relever la majesté de l'Évangile ou la divinité de son origine (*Thol. Reiche, Kælln. Mey. Fritzs. Krehl, Heng.*) pour faire ressortir (*Philip.*) la dignité de l'apostolat. Cependant cette incidente nous paraît trahir une *préoccupation* de Paul : il est pressé d'indiquer que cette Bonne nouvelle, dont il est l'apôtre, est « l'accomplissement d'une promesse antérieure de Dieu faite par l'intermédiaire des prophètes et consignée dans les écrits de l'A. T. » Cela ressort de l'inopportunité de la place même, car qui se serait attendu à voir cette réflexion figurer dans l'adresse d'une lettre ? Pourquoi ne pas dire simplement : « Paul... élu apôtre pour annoncer l'évangile de Jésus-Christ : » à tous ceux qui sont à Rome..., etc. ? Pourquoi s'élever déjà à un point de vue qui va briser la forme de l'adresse, en disant l'évangile de Dieu ? Evidemment, parce que cette pensée le préoccupe. Cela est si vrai, que ce trait n'est point isolé, et que nous verrons cette préoccupation reparaitre 3, 3. 31, et amener un long développement, ch. IX-XI. A quoi attribuer cette préoccupation ? Serait-ce (*Chrys. Théod. Pél. Théoph. Dam. Mél. Calv. Martyr, Corn.-L. Turr. Paulus, Schrader, Maunoury*) que Paul veut prévenir le reproche de nouveauté ? Mais qui faisait ce reproche ? — Viendrait-elle de l'existence dans l'Église de Rome de docteurs judaïsants auxquels Paul veut s'opposer ? Mais les judaïsants ne niaient point ce fait. L'étude de l'épître tout entière peut seule nous donner le mot de cette préoccupation (voy. Introduction, p. 48).

γ. 3. Non seulement Paul tient à indiquer que cette Bonne nouvelle est l'accomplissement d'une promesse consignée dans l'A. T., mais à bien spécifier que c'est en Jésus-Christ, son Fils,

qu'elle est accomplie. *Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, « concernant son Fils, » se lie non à *προεπηγγείλατο* (*Théod. Thol. Rück. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Maunoury, Godet*), mais à *εὐαγγ. θεοῦ* (*Calv. Crell, Grot. Beng. Flatt, Reiche, Kælln. Olsh. B.-Crus. Krehl, Th. Schott, Hofm.*) dont c'est l'objet, sans qu'il soit besoin pour cela de considérer le v. 2 comme une parenthèse. — Quel Fils? Paul le nomme au v. 4; mais auparavant il s'explique sur cette personne en la caractérisant par deux traits qui doivent, dès l'entrée, présenter Jésus comme étant véritablement le Messie : 1° *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα* — 2° *τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Cette caractéristique doit distinguer ce personnage de tout autre. Remarquons que ces deux propositions parallèles se succèdent sans particule de liaison logique (ni *καί*, ni *μὲν... δέ*), mais sont reliées rhétoriquement par la forme participiale (*τοῦ γενομένου* — *τοῦ ὀρισθέντος*) en manière de gradation ou de crescendo dans la pensée : *celui qui est né... oui, celui qui a été désigné...* (De même *ἵνα* 1, 13. Gal. 4, 4. Kühner, Gr. II, p. 376, 459. Winer, Gr. p. 501). « Elles ne marquent pas la distinction des deux natures, mais les deux aspects sous lesquels la personne de Jésus-Christ doit être envisagée » (*Immer, Neut. Theol. p. 273*).

Voyons le 1°, *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα* : *Γίνεσθαι* (*ἐγενόμην, γενόμενος*) *ἐκ* signifie *naître, être issu de*, Gen. 4, 26. 21, 3. 5. 9. Lévi. 27, 26. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7. Ce verbe envisage la naissance sous le rapport de la descendance, de la race; Hom. II. II, 206 : *Ἰππόλοχος δὲ μ'ἔτεχτε, καὶ ἐκ τοῦ φημι γένεσθαι*, Hippoloque m'a donné le jour et c'est de lui que je prétends descendre; Isoc. 2 Nic. *οἱ ἐξ ἐμοῦ γενόμενοι*, ceux qui sont issus de moi, qui tiennent de moi la naissance, l'origine. De là, « concernant son Fils, celui qui est né, issu de la (non, « qui factus est ei ex... » *Vulg. Aug. Pel. Ambrosiast.*) *semence*, c'est-à-dire de la race, de la famille (9,7) *de David*. » L'article (*τοῦ γεν.*) indique que Paul le distingue d'autres qui ont aussi porté le nom d'*υἱὸς θεοῦ* (voyez v. 4), mais qui ne sont pas

issus de la race de David. Il relève comme caractéristique, non le miracle de la naissance de Jésus, mais sa descendance de la race royale de David; il s'attache au point de vue historique des promesses de l'A. T. relatives au Messie (comp. 2 Tim. 2, 8), en vue sans doute de ses lecteurs juifs. — *κατὰ σάρκα* : *κατὰ*, acc. *selon, suivant, conformément à*, opposé à *παρά*, *non conformément à, contre* (11, 24). Puis, *selon, relativement à, pour ce qui concerne, ce qui tient à* (9, 3. 5. 11, 28. 16, 25, etc. Voy. encore 2, 5). *Σάρξ*, « la chair, » l'étoffe, la substance, base de la sensibilité. *Σῶμα* indique un certain organisme, une forme qu'a prise la chair, une réunion de parties, de membres, formant un tout; tandis que *σάρξ* désigne la substance, la matière dont est formé le *σῶμα*. Tous deux s'opposent à *πνεῦμα*. *Σάρξ* opposé à *πνεῦμα*, c'est l'étoffe, la partie charnelle, matérielle en l'homme, la chair, opposé à l'étoffe, la partie spirituelle, immatérielle, l'esprit (*spiritus*). *Σῶμα* opposé à *πνεῦμα* (*corpus* opposé à *animus*) désigne le corps, la chair sous sa forme organisée, opposé à l'âme, l'esprit saisi, non comme principe immatériel, mais comme quelque chose d'organisé, formant un tout<sup>1</sup>. Dans notre

<sup>1</sup> Plusieurs (*Bèze, Glauchl. Olsh. Hodge, Fritzsche, Philip. Godet, Sabat.* p. 287) prétendent que *σάρξ* désigne « l'homme, » l'homme tout entier (corps et âme) au point de vue de sa faiblesse et de l'infirmité de sa nature. Ce n'est pas exact. En effet, 1<sup>o</sup> partout où *σάρξ* est opposé à *πνεῦμα* (voyez *κατὰ πνεῦμα* plus loin) il est impossible, quoi qu'en disent les commentateurs, de lui donner une signification autre que celle que nous avons indiquée. On doit donc la retenir dans notre passage et partir de là comme d'un point solide. On peut rendre *σάρξ* opposé à *πνεῦμα* par l'opposition de *nature humaine* et de *nature divine*, mais il faut bien prendre garde au sens et à la portée qu'on donne à ces expressions (voyez v. 4, note 2). 2<sup>o</sup> Quoique *σάρξ* puisse être envisagé sous différents aspects, il ne doit jamais perdre, et il ne perd en effet jamais sa signification de *chair*, substance du corps de l'homme et des animaux; c'est de là qu'on doit toujours partir pour obtenir sa véritable valeur dans chaque passage. Cette règle repose sur la signification même du mot, qu'on ne saurait changer, et elle est confirmée par les passages mêmes qu'on cite ordinairement pour appuyer le contraire. En effet, a) on se fonde sur ce que l'expression *πᾶσα σάρξ* (= כָּל־בְּשָׂר) désigne les hommes, pour conclure que *σάρξ* désigne l'homme (corps et âme). Mais examinons la genèse de cette locution. *Πᾶσα σάρξ* signifie proprement « toute chair, » c'est-à-dire

passage *σάρξ* est opposé à *πνεῦμα*; on le voit à la manière dont les deux propositions sont mises en regard. De là *κατὰ σάρκα*, « *relativement à la chair*, » à la partie charnelle, matérielle, ou, comme en l'homme, cette partie n'est autre que le corps, « *pour ce qui tient au corps* » (de même 9, 5) opposé à *κατὰ πνεῦμα*, *relativement à l'esprit*, à la partie spirituelle, immatérielle, « *pour ce qui tient à l'âme*. »

ῥ. 4. 2<sup>o</sup>, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει.... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν : Ὀρίζω, pp. définir, limiter; puis, fixer, déterminer, arrêter, Act. 11, 29. 27, 26. Hébr. 4, 7. Au passif, être fixé, déterminé, fermement arrêté, Luc 22, 22. Jos. Antt. 6, 5, 3. Justin-M. 1 Apol. 47 : ὁ ὀρισμένος καιρός. Act. 2, 23. En parlant des personnes, ὀρίζειν avec deux acc. signifie désigner (d'une manière fixe, arrêtée) qq. pour qq., instituer, Act. 17, 31 : ἐν ἀνδρὶ ᾧ

tout être, toute créature qui a chair, savoir *les hommes et les animaux*, Gen. 6, 13. 17. 7, 15. 21. 8, 17. Ps. 135, 25, etc.; puis, en restreignant *σάρξ* à toute chair par excellence, il désigne *les hommes*, Gen. 6, 12. Joel 3, 1. Sir. 39, 19, etc. Luc 3, 6. Jean 17, 2. Act. 2, 17, etc. Ainsi *σάρξ* conserve la signification propre de chair, et ne désigne les hommes et les animaux, que parce qu'ils ont ce caractère commun, la chair. Il est impossible de déduire de là que *σάρξ* signifie l'homme (corps et âme). b) La chair est de sa nature, l'élément qui n'a qu'une durée limitée; ce qui, chez l'homme, est sujet aux infirmités, à la mort et à la corruption. L'esprit, au contraire, est, de sa nature, l'élément fort, actif, immortel, incorruptible. Ce point de vue était le point de vue dominant chez les Hébreux, toutes les fois qu'ils considéraient en opposition la chair et l'esprit. Ils désignaient l'homme par *σάρξ* en le considérant comme réduit à cet élément, Gen. 6, 5 : οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦμα μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, « *parce qu'ils ne sont que chair*, » c'est-à-dire corruption, des êtres de néant. Ps. 77, 39 : « *Dieu se souvint qu'ils ne sont que chair* » (*σάρξ εἰσί*) c'est-à-dire des êtres de leur nature faibles, infirmes, sujets à la corruption, « *qu'un souffle qui s'échappe et qui ne revient point*. » Cette opposition apparaît mieux encore dans Esaïe 31, 3 : « *L'Egypte, c'est homme, non Dieu; sa cavalerie, c'est chair, non esprit*, » c'est-à-dire l'Egypte est faiblesse comme l'homme, non force comme Dieu; sa cavalerie n'est que chair, c'est-à-dire quelque chose de faible, de périssable, non pas esprit, c'est-à-dire quelque chose de fort, d'éternel. (Les LXX traduisent mal l'hébreu.) Sirac nous présente cette opposition d'une manière bien claire, 28, 1-5, quand, comparant la conduite de Dieu et celle de l'homme envers celui qui l'a offensé, il recommande à l'homme (v. 2) de pardonner, s'il veut que Dieu lui pardonne, et ajoute : « *αὐτὸς σάρξ ὧν διατερεῖ μῆνιν*; « *lui qui est chair, conservera sa colère!* » L'homme qui est chair est opposé à Dieu, qui est esprit : l'homme étant

ὄρισεν, par l'homme qu'il a désigné. Au passif, Act. 10, 42. De là, « celui qui a été désigné comme Fils de Dieu, » c.-à-d. que Dieu a désigné d'une manière fixe, arrêtée, pour son Fils. Paul parle au point de vue des hommes, non à celui de Dieu, c.-à-d. que ὄρισθέντος allusionne à la désignation faite aux hommes d'une relation déjà existante entre Dieu et Jésus. Il s'agit de la preuve, de laquelle ressort avec évidence, pour le monde, le fait qu'il est le Fils de Dieu. Nous repoussons en conséquence l'opinion des Sociniens (*Crell, Przypt.*) et des Arminiens (*Limb.*) qui pensent que la résurrection « a établi, constitué » Fils de Dieu celui qui ne l'était pas encore. Ὀρισθέντος\* ne signifie pas « rétabli » (*Godet*) — Ἐν δυνάμει peut se lier à υἱοῦ θεοῦ = δυνάμενος, Jér. 10, 6. Ps. 29, 4. 1 Chron. 26, 24 (*Mél. Crell, Przypt. Hofm.*) hébraïsme inadmissible, car il s'agit d'indiquer, non s'il est Fils de Dieu

chair, est fragile, misérable, périssable; Dieu, étant esprit, est puissant, fort, éternel. Ps. 55, 5 : j'ai mis mon espérance en Dieu, je ne craindrai pas; que pourrait me faire la chair? c'est-à-dire l'homme, car j'ai pour moi l'esprit c'est-à-dire Dieu. Il est évident que σὰρξ conserve encore icison sens de chair, et ne peut désigner purement et simplement l'homme (corps et âme). Ce point de vue est particulièrement celui de l'A. T. L'idée morale ne se rencontre pas ici. L'opposition a toujours lieu entre la chair, comme élément en soi faible, périssable, apanage de l'homme, et l'esprit, comme élément en soi fort, éternel, apanage de Dieu. (Comp. Deut. 5, 28. Es. 40, 6-8. Jér. 17, 5.) c) La chair est en l'homme l'élément sensible, la partie sensuelle, celle en qui résident les appétits brutaux; tandis que l'esprit est, au contraire, en lui, la partie relevée, supérieure aux sens; celle qui met l'homme en relation avec Dieu, qui l'élève au-dessus de la brute; le siège des désirs relevés, nobles; ce qui le porte vers tout ce qui est comme lui de nature spirituelle. Il résulte de ce nouveau point de vue qu'on aurait pu désigner l'homme par σὰρξ, quand on aurait voulu le présenter comme un être pécheur, immoral, adonné aux appétits brutaux, en le considérant comme réduit à l'élément charnel. Inversement, πνεῦμα aurait pu désigner l'homme quand on aurait voulu le présenter comme un être moral, livré aux affections nobles de l'esprit, uni à Dieu. Cependant nous ne connaissons aucun passage où il en soit ainsi. Cela tient à ce que σὰρξ et πνεῦμα ne peuvent figurer dans ce point de vue qu'autant qu'on les envisage en opposition et coexistant ensemble dans un même individu, ce qui est impossible. Voilà pourquoi, dans ce point de vue, σὰρξ, pas mieux que πνεῦμα, ne peut désigner l'homme, surtout l'homme corps et âme (*Voy, 7, 5*). Ainsi dans aucun cas σὰρξ ne perd la signification de chair. *Rück.* le reconnaît, I, p. 193.

\* *Vulg.* qui prædestinatus est = προορισθέντος, leçon faiblement appuyée.



puissant ou non, mais ce qu'il est réellement, savoir Fils de Dieu. Ἐν δυνάμει se lie à ὀρισθέντος : c'est une expression adverbiale (comme ἐν δόλῳ, Marc 14, 1. ἐν χρυπτῷ, Jean 5, 1. ἐν ἀληθείᾳ, Mth. 22, 26. ἐν δικαιοσύνῃ = δικαίως, 2 Cor. 3, 7, etc.) qui signifie *puissamment, avec force*, Luc 4, 36. Col. 1, 29. 2 Thess. 1, 11. Marc, 9, 1 : βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐγγλυθῶσα ἐν δυνάμει, « le royaume de Dieu qui est venu d'une manière puissante, » c.-à-d. avec une démonstration si puissante qu'on ne peut douter que ce soit lui (il n'est point opposé à ἐν ἀσθενείᾳ, Sabat. p. 309). De là, « celui qui a été désigné comme Fils de Dieu d'une manière puissante, » c.-à-d. avec une telle puissance qu'on n'en saurait douter. — Et voici comment : ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (= ἀναστ. ἐκ νεκρῶν). L'explication grammaticale fait difficulté. Mey. Philip. Heng. Thol. Winer, Gr. p. 177, pensent que ἀνάστασις νεκρῶν ne peut signifier que « la résurrection des morts. » A ce compte, Paul dirait que Jésus « a été désigné Fils de Dieu par la résurrection des morts; » ce qui est un non-sens. Pour sortir de là, ces commentateurs nous expliquent que « la résurrection des morts en général impliquant celle de Jésus en particulier, les lecteurs doivent comprendre qu'il s'agit surtout ici de cette dernière. » C'est faire dire à Paul précisément ce qu'il ne dit pas, car ce sont là des faits indépendants : l'un est à venir, l'autre est passé; et bien loin que la résurrection des morts implique la résurrection de Jésus, c'est bien plutôt celle de Jésus qui impliquerait l'autre, puisqu'elle l'a précédée et en est les prémices (Act. 17, 21. 22. 26, 23, etc.). Paul s'est servi du gén. pour éviter l'accumulation des ἐκ. Koppe cite dans Hérod. ἀναστάντες τῶν βάρθρων pour ἐκ τῶν βάρθρων. Ἐξ ἀναστάσεως, non « depuis, » à dater de sa résurrection (Orig. Théod. Erasm. Luth. Grot. Leclerc, Rosenm. Glæckl. B-Weiss, p. 309, 314), car la date est ici hors de propos; mais « par sa résurrection. » Διὰ eût indiqué que la résurrection est le moyen par lequel Jésus a été désigné Fils de Dieu (1 Pier. 1, 3); ἐκ indique que ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ est ce qui ressort, est donné à connaître (Jacq. 2, 18) par sa résurrection. Paul pré-

sente la résurrection de Jésus comme la raison la plus haute de conviction, la preuve décisive et irrécusable que Jésus est le Fils de Dieu (de même Gal. 1, 1. 1 Cor. 15, 3-8. 1 Thess. 1, 10. cf. Act. 13, 29-37. 17, 2). Par cet acte éclatant et immédiat, Dieu *scelle* (Jean 6, 27) la relation qui l'unit à Jésus <sup>1</sup>.

*Κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης* : κατὰ πνεῦμα opp. à κατὰ σάρκα, « relativement à l'esprit, à l'âme. » Πνεῦμα a ce sens partout où il est opp. à σάρξ, 1 Pier. 3, 18. 1 Cor. 5, 5. Mth. 26, 41. comp. Marc 14, 38. Rien n'autorise à quitter le sens naturel des mots, comme font les exégètes, qui partent ici d'une opinion à priori. Ils se demandent : Qu'est-ce que Paul entend par πνεῦμα, quand il s'agit de Christ ? Et ils répondent : C'est sa nature divine (= θεότης, Bèze), ce qui le distingue des autres hommes. Erreur. Avoir un πνεῦμα, ne peut pas distinguer Jésus-Christ des autres hommes, qui ont tous un πνεῦμα et une σάρξ : ce qui le distingue des autres hommes, c'est la qualité de υἱὸς θεοῦ. La dogmatique fait ici invasion dans l'exégèse. Πνεῦμα ainsi entendu a entraîné pour σάρξ la signification de nature humaine, ce que Christ a de commun avec les autres hommes, ce qui le constitue homme. Erreur encore. L'homme a une σάρξ, mais il n'est pas seulement σάρξ ; il a un πνεῦμα <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Augustin : « Prædestinatus est ergo Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute filius Dei, secundum spiritum sanctificationis. quia natus est de Spiritu Sancto, ex virgine Maria » (de prædestin. sanctt., 15). Cette explication est en plein désaccord avec le sentiment exprimé par Paul.

<sup>2</sup> Plusieurs commentateurs entendent σάρξ de la nature humaine et πνεῦμα de la nature divine. Cela pourrait encore être admis, mais à la condition expresse qu'on n'ajoutât pas que la σάρξ en Christ désigne ce qu'il a de commun avec les autres hommes, et le πνεῦμα, ce qui le distingue des autres hommes. En effet, Dieu étant un être spirituel, immatériel, la nature de Dieu ou la nature divine n'est autre chose que la nature spirituelle, immatérielle. L'homme est un être mixte, ayant corps et âme, c'est-à-dire chair et esprit. La nature de l'homme ou la nature humaine est donc en fait une nature mixte, charnelle et spirituelle, matérielle et immatérielle. Si maintenant nous envisageons la nature divine et la nature humaine en les opposant l'une à l'autre, ce ne sera pas une nature spirituelle opposée à une nature mixte, car il n'y aurait pas là opposition ; mais l'existence de l'opposition fait disparaître la notion de spirituel renfermée dans la nature mixte et dès lors l'opposition entre

Il est naturel qu'en partant d'un point de vue aussi arbitraire, les commentateurs aient donné de notre passage des interprétations inadmissibles. L'exposition de ces opinions nous entraînerait trop loin. On peut du reste la trouver dans notre Commentaire 1843, p. 55, note 12. — Ἀγιοσύνης fait difficulté, parce qu'en opposant *κατὰ πνεῦμα* à *κατὰ σάρκα* tout est complet. Ἀγιοσύνη, forme récente pour ἀγιότης, signifie, non « *sanctification*, » mais « *sainteté*, » 2 Cor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13. Il se dit aussi des choses, 2 Macc. 3, 12 : ἡ τοῦ τόπου ἀγιοσύνη. On le retrouve trois fois dans les LXX, qui n'ont pas toujours traduit exactement l'hébreu : Ps. 95, 6. 96, 12. 144, 5. De là, *κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης*, « *relativement à son esprit*, c.-à-d. à son âme *de sainteté*. » On peut se demander, A) quel est le sens de cette épithète ἀγιοσύνης, c.-à-d. quelle différence il existe entre cette forme et la forme adjectivale πνεῦμα ἄγιον. La forme de subst. indique que c'est là un caractère particulier et distinctif du πνεῦμα, dont il est question (Mey. *Philip. Heng.*). Ainsi 8, 15, πν. δουλείας, « *un esprit d'esclavage*, » c.-à-d. un esprit qui porte le caractère de l'esclavage, tel qu'on le trouve dans l'esclave devant son maître, un esprit de crainte, de peur (πν. δούλειον, *un esprit servile*, bas), opp. à πν. υἰοθεσίας, « *un esprit de filialité*, » c.-à-d. un esprit qui porte le caractère filial, tel qu'on le trouve dans le fils devant son père, un esprit de confiance, d'amour; 1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1 : πν. πραότητος, « *un esprit de douceur*, » c.-à-d. qui porte le caractère de la douceur, tel qu'on le trouve dans l'homme doux. Hengel cite un passage du Testamentum Levi (*Fabric. Cod. Pseudep. V. T. I. p. 587*), dans lequel Lévi annonce à ses fils que πν. ἀγιοσύνης ἔσται ἐπ' αὐτούς, un esprit de sainteté, c.-à-d. un esprit qui est le caractère distinctif des hommes saints, reposera sur les

nature divine et nature humaine revient à celle de nature spirituelle, immatérielle opposée à nature charnelle, matérielle. Le langage vient en confirmation, car σὰρξ opposé à πνεῦμα, c'est la chair opposée à l'esprit, le corps à l'âme, le charnel opposé au spirituel. Ainsi, ce n'est que dans le sens que nous venons de l'indiquer que σὰρξ opposé à πνεῦμα pourrait signifier la nature humaine opposée à la nature divine (voy. v. 3, Note 1. b).

partisans du Messie. De même ici, *ἀγιωσύνης* indique que le *πνεῦμα* de Jésus se distingue essentiellement par la sainteté; *πν. ἄγιον* dirait simplement « son esprit saint, pur » (voy. Viger. éd. Hermann, p. 887, 891. Kühner Gr. II, p. 168). B) Qu'est-ce qui a pu engager Paul à ajouter ici *ἀγιωσύνης*, quand *κατὰ πνεῦμα* seul aurait suffi pour l'opposition avec *κατὰ σάρκα*? La raison en est simple. Paul s'est servi des expressions : « *quant à la chair, quant à l'esprit,* » comme on le dirait d'un homme quelconque, et pourtant il s'agit de Christ, de celui qui a été semblable en tout, partant par la chair (voy. 8, 3), aux autres hommes, excepté pour le péché (*μὴ ἔχους ἁμαρτίαν*, 2 Cor. 5, 21. Act. 3, 14. cf. 1 Pier. 1, 19. 4, 18. 1 Jean 3, 5. Hébr. 4, 15. 7, 26); aussi Paul se hâte de relever cette sainteté, caractère distinctif et essentiel de Christ.

Paul nous enseigne donc, dans ces v. 3. 4, que « *pour ce qui tient à la chair,* » c.-à-d. à la partie matérielle et charnelle, en réalité au corps, Jésus est de sang royal, *il est issu* de la famille de David. « *Pour ce qui tient à l'esprit,* » c.-à-d. à la partie immatérielle et spirituelle de sa personne, en réalité son âme, qui est essentiellement sainte, « *il a été désigné,* » à n'en pas douter, *Fils de Dieu* par sa résurrection d'entre les morts. » Il y a ainsi, entre Dieu et Jésus, une relation directe et intime, dont Paul affirme la parfaite certitude, en se basant sur le fait de la résurrection de Jésus, qui est à ses yeux la preuve sans réplique de cette relation. Quant à cette relation elle-même, qui fait la supériorité de Jésus, son caractère essentiel et distinctif, Paul se borne à l'indiquer par la dénomination de « *Fils de Dieu.* »

Telle étant l'idée de Paul sur Jésus-Christ, on peut se demander en quoi Jésus diffère des autres hommes, en d'autres termes, ce qui constitue sa divinité. La réponse à cette question nous paraît simple et claire. Tous les hommes ont, comme Jésus-Christ, *σάρξ* et *πνεῦμα*, une partie charnelle, matérielle, le corps, et une partie immatérielle, spirituelle, l'âme; mais aucun d'eux n'est, comme lui, *Fils de Dieu*. C'est donc cette qualité de *ὁὶς*

θεοῦ, c.-à-d. cette relation directe, extraordinaire, de Christ avec Dieu, qui fait de Jésus un être à part, supérieur, unique, et qui constitue proprement sa Divinité. Mais quel est bien le sens et la valeur de cette dénomination de Fils de Dieu, appliquée à Jésus? — Elle exprime l'union intime et parfaite qui existe entre Jésus et Dieu, en un mot l'*unité de Jésus et de Dieu*, l'unité étant la perfection de l'union. Ce rapport n'est ni un rapport de nature, ni un rapport métaphysique (cont. *Immer*, Neut. Theol. p. 273). Il est essentiellement fondé sur l'*amour parfait* de Dieu pour Jésus et de Jésus pour Dieu, l'amour étant le fondement réel de l'union entre deux êtres personnels, c.-à-d. libres. Et comme chaque affection, chaque amour a sa nature spéciale, nous ajoutons que l'amour qui unit Dieu et Jésus a, en Dieu, le caractère *paternel*, c'est l'amour qui donne, protège, commande, et, en Jésus, le caractère *filial*, c'est l'amour qui reçoit et obéit filialement. En conséquence, l'un étant *Dieu*, on a appelé Jésus *Fils de Dieu*, ou d'une manière absolue, on a appelé l'un *le Père*, l'autre *le Fils*.

Pour nous convaincre qu'il en est ainsi, recherchons ce que l'expression de *υἱὸς θεοῦ* renferme en soi, l'idée qu'elle exprime dans les différents passages où elle se rencontre. L'article, dans τοῦ γενομένου, indiquant que d'autres ont été appelés Fils de Dieu, nous avons toute raison de rapprocher ceux à qui ce nom a été donné pour trouver la valeur du nom en soi. Nous trouvons dans l'A. T. que cette désignation est accordée : a) *aux pieux adorateurs de l'Éternel*, Ps. 73, 15. Prov. 14, 26 ; b) à *Israël obéissant et fidèle*, en tant que peuple de Dieu, Exode 4, 22 : *υἱὸς πρωτότοκος μου Ἰσραήλ*. Deut. 14, 1. Jér. 31, 9. 10 [LXX : 38, 20, *υἱὸς ἀγαπητὸς Ἐφραΐμ*] Osée, 11, 1. On pourrait ajouter Deut. 32, 6, où il est dit au peuple : « Dieu n'est-il pas ton père? » Ce mot comprend tous les soins et l'amour paternel de Dieu pour Israël, ce qui est détaillé plus loin. Esaïe 63, 16, « car tu es notre père, » etc. ; ce seul nom résume les détails de la bonté divine, qui ont précédé v. 7-15. Mal. 1, 6 : « si je suis votre père, où est

l'amour qui m'est dû? » Le prophète vient d'exposer, v. 2-5, l'amour de Dieu à leur égard ; c) à *des rois pieux*, Ps. 89, 27. Ps. 2, 7 : le prophète rapporte les paroles par lesquelles l'Éternel vient de sacrer son roi en Sion, *υἱὸς μου εἶ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, et au v. 12 l'hébreu porte : « baisez le Fils, » c.-à-d. rendez hommage au Fils de l'Éternel. Le baiser (comp. 1 Sam. 10, 1. 1 Rois 19, 18) était le signe de l'hommage et du respect, 2 Sam. 7, 24. comp. 1 Chr. 17, 13 ; d) à *ces êtres célestes qui entourent le trône de l'Éternel*, Gen. 6, 2. 4. Job 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25. Il est clair que cette dénomination de Fils de Dieu doit exprimer le même rapport — quant à l'essence du moins, car le degré peut être différent — dans tous ces passages. On voit d'emblée qu'elle n'exprime ni une appartenance de nature, ni une union métaphysique : cela ressort de la diversité même des individus à qui cette dénomination est accordée et de ce qu'elle s'adresse même à des êtres collectifs. C'est une expression figurée qui exprime une union de ces personnages avec Dieu, ensuite de laquelle ils appartiennent à Dieu de plus près que les autres ; c'est *l'expression de l'union et de l'attachement spirituels* (de même, *Hengstenberg*, Comm. üb. die Psalm. 1842, I vol. p. 40). On comprend comment les hommes pieux, adorateurs de l'Éternel, et Israël tout entier ont pu recevoir cette dénomination, en raison de leur piété même, qui les unissait à Dieu comme des fils à leur père, et les rendait en même temps les objets de son paternel amour. On comprend comment ce nom a été donné dans un sens plus étroit à Salomon et aux rois pieux, en raison de cette piété qui, plus vive en eux, les unissait plus étroitement à l'Éternel. Enfin les êtres célestes qui entourent le trône de Dieu doivent le posséder d'une manière plus intime encore, parce que leur union avec le Saint des saints est aussi plus intime. *Υἱὸς θεοῦ* exprime partout et toujours la même idée au fond, seulement il est plus ou moins intensif, suivant que l'individu est dans une union plus ou moins étroite avec Dieu.

Si nous envisageons *υἱὸς τοῦ θεοῦ* dans le N. T., nous pouvons

affirmer que l'expression étant la même que dans l'A. T., elle doit exprimer la même idée, d'autant plus que c'est de l'A. T. qu'elle a passé dans le Nouveau. Cela est confirmé par les faits. 1° Nous trouvons cette désignation adressée à Christ, dans des passages qui ne sont que des citations de l'A. T. Mth. 2, 15 = Osée 11, 1. Act. 13, 33 et Hébr. 1, 5. 5, 5 = Ps. 2, 7. Hébr. 1, 5 applique par excellence à Jésus un passage, 2 Sam. 7, 14, où il s'agit de Salomon. 2° Cette expression se trouve, comme dans l'A. T., usitée en parlant des pieux adorateurs de Dieu, des chrétiens; par conséquent elle doit avoir le même sens, Mth. 5, 9. 45. Luc 6, 55. 20, 36. Rom. 8, 14. 19. Gal. 3, 26. 4, 6. 7. Hébr. 12, 6. 7. 8. Ap. 21, 7. Elle se trouve encore Rom. 9, 26, citation d'Osée 2, 25 et 2 Cor. 6, 18, citation de Lévit. 26, 11. Es. 52, 11. Ex. 36, 28, etc. Cette désignation qui, dans l'original, est appliquée à Israël, est transportée ici aux chrétiens : ce qui prouve que *υἱὸς τοῦ θεοῦ* conserve dans le N. T. le sens spirituel qu'il a dans l'Ancien <sup>1</sup>.

Cette désignation de *Fils de Dieu*, exprimant une liaison et une union spirituelle plus ou moins intime avec Dieu, convenait à Jésus mieux qu'à tout autre. A qui s'appliquait-elle plus directement qu'au Messie ? Qui pouvait y avoir plus de droits que lui ? Aussi l'a-t-il reçue par excellence <sup>2</sup> et même d'une manière absolue. C'était là un de ces noms qui l'attendaient. En effet, 1° nous trouvons des passages où le nom de *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, donné à Jésus, est accolé à ceux de *Messie*, *Roi d'Israël*, etc., ce qui montre que ce nom était vulgairement réservé au Messie et lui a été appliqué dès son apparition ; Mth. 16, 16. 26, 62. comp. Marc 14,

<sup>1</sup> Luc emploie l'expression de « Fils de Dieu » au sens *propre*, en parlant d'Adam, 3, 38, et de Jésus, 1, 32. 35, afin d'indiquer une origine provenant d'un acte immédiat de la puissance divine. Partout ailleurs l'expression *υἱὸς θεοῦ* est *figurée*.

<sup>2</sup> Le même fait a eu lieu pour tous les noms qui avaient cours. Ainsi Jésus est appelé *ὁ Χριστός*, « l'Oint » par excellence ; *ὁ ἅγιος θεοῦ*, « le saint de Dieu » par excellence, Marc 1, 24. Jean 6, 69. comp. Ap. 3, 7 ; *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ*, « le roi d'Israël » par excellence, Marc 15, 32. Jean 1, 50. 12, 13 ; *ὁ υἱὸς Δαυὶδ*, « le fils de David » par excellence.

61 et Luc 22, 70. Jean 1, 50. 11, 27. 20, 31. 1 Jean 2, 22. 2° Le même fait ressort des passages où cette dénomination est seule et accordée à Jésus ensuite de quelque acte de puissance par lequel il témoigne qu'il est bien le Messie attendu (Mth. 8, 29. comp. Marc 5, 7 et Luc 8, 28. Marc 3, 11. Luc 4, 41. Mth. 14, 33. Jean 9, 35. Mth. 4, 3. 6. comp. Luc 4, 3. 9. Mth. 27, 40. 43) ainsi que dans ceux où on lui rend au fond le témoignage d'être le Messie, mais en le faisant sous la forme « tu es le Fils de Dieu, » Jean 1, 34. Act. 9, 20. Marc 15, 39. comp. Mth. 27, 54.

A côté de ces passages, on en trouve d'autres dans lesquels cette qualification est donnée à Jésus d'une manière plus subjective. Tantôt, c'est pour relever *le moment de l'amour* qui unit Dieu et Jésus et que la relation de Père à Fils suppose. Ainsi, au baptême de Jésus, Mth. 3, 17. comp. Marc 1, 11. Luc 3, 22; à sa transfiguration, Mth. 17, 5. comp. Marc 9, 7. Luc 9, 25. 2 Pier. 1, 17 et dans tous les passages où il est parlé de l'amour de Dieu se manifestant par la mort de Christ : Jean 3, 16. Rom. 5, 10. 8, 32. 1 Jean 1, 7. 4, 9. 10. 14. 15. C'est pour donner plus de relief encore à cet élément de l'amour qu'il est dit *Fils bien-aimé*, Mth. 3, 17, etc., *Fils de son amour*, Col. 1, 13, et même *Fils unique* : on aime d'autant plus un enfant qu'on n'en a qu'un; Jean 1, 18. 3, 16. 18. 1 Jean 4, 9. Tantôt, c'est pour accentuer *l'intimité de l'appartenance*, son degré toujours plus grand entre le père et son fils, qu'entre le père et toute autre personne, Marc 13, 32. Jean 1, 18. Rom. 8, 3. 9. 1 Cor. 1, 9. 15, 28. 2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16. 2, 20. 4, 4. Hébr. 1, 2. 3, 6. 4, 14. 5, 8. 10, 29. Tantôt, l'auteur a préféré cette désignation au nom propre, parce qu'il envisageait Jésus au point de vue *de son union avec Dieu*, quoique d'une manière générale, Jean 11, 4 (*δόξα τοῦ θεοῦ* a provoqué *δοξασθῆναι υἱὸς τοῦ θεοῦ*) Rom. 1, 3 (le premier *υἱὸς* est le terme général) 9, 8, 29. Gal. 4, 6 (*υἱὸς ἀπ' τοῦ* à cause de *υἱὸς* qui précède) Eph. 4, 13. Hébr. 7, 3. 28. 1 Jean 1, 3. 2, 22-24. 3, 8. 5, 9. 10-13. 20. Enfin Jésus a reçu cette dénomination d'une manière absolue : on l'a désigné par *le Fils*, et Dieu par *le Père*,



Mth. 28, 32. Marc 13, 32. Jean 3, 35. 5, 19-26. 6, 40. 14, 13. 17, 1. 1 Jean 2, 22-24. 5, 10-13. 2 Jean 3 (le Fils de Dieu), 9.

En résumé, nous voyons que la dénomination de Fils de Dieu, donnée à Jésus, exprime la relation supérieure et extraordinaire qui existe entre Dieu et lui. Cette relation est une union intime, extraordinaire et parfaite, fondée sur l'amour parfait de l'un pour l'autre; amour paternel en Dieu, amour filial en Jésus. Cette désignation lui a été donnée par excellence et même d'une manière absolue, parce que cette union est supérieure à toute union semblable existant entre Dieu et un homme, un prophète ou un ange; elle est absolue. Cette union parfaite ou cette unité, fait de Jésus un être à part, unique en son genre. Ce ne sont que des préoccupations dogmatiques qui ont poussé quelques exégètes à voir dans l'expression *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, appliquée à Jésus, la désignation d'une unité de nature ou d'une unité métaphysique.

Après avoir caractérisé le Fils de Dieu dont il parle, par l'explication *τ. γενομένου ἐκ σπέρμ... ἀναστάσ. νεκρῶν*, Paul le désigne par son nom historique bien connu de ses lecteurs : *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « Jésus-Christ » — gén. apposé à *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* v. 3, et non régi par *ἐξ ἀναστ. νεκρῶν* (Vulg.) — et il ajoute *τοῦ κυρίου ἡμῶν*, « Notre Seigneur, » celui à qui nous, chrétiens, devons honneur et obéissance. C'est la conséquence immédiate et nécessaire de sa qualité de Fils de Dieu.

V. 5. Maintenant que Paul a satisfait sa préoccupation, il revient à son apostolat, non pour l'affirmer une seconde fois, mais pour dire de qui il le tient et à qui cet apostolat s'adresse spécialement. « Puis il s'adresse directement à ses lecteurs, s'appuyant ainsi de son titre d'*apôtre des gentils*, comme de la raison qui l'autorise à écrire aux chrétiens de Rome » (*Th. Scholl* p. 51). — *δι' οὗ ἐλάβομεν*, « duquel nous avons reçu. » *Διὰ* marque que Jésus est un intermédiaire, et fait remonter à Dieu ce don de l'apostolat, comme à l'auteur premier (voy. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Eph. 3, 2. 7. Gal. 1, 15). Rien n'autorise à supprimer ce détail de forme,

en donnant à *διά* le sens de *παρά* ou de *ἐπό*, ou en restant dans l'indétermination (cont. *Thol. Rück. Källn. De W.*). Le plur. « nous avons reçu, » se rapporte uniquement à Paul, car il s'agit ici de l'apostolat parmi les gentils (*ἐλάβ... ἀποστολ... ἐν πᾶσι τ. ἔθνεσι*) et n'implique point les autres apôtres (cont. *Beng. Reich. Heng.*), ni les aides de Paul (*Hofm.*), ni les chrétiens en général (*Krehl*), qui sont ici hors de considération. Paul se sert souvent de cette forme plurielle (*Gal. 1, 8. 9. 2 Cor. 5, 11. Col. 4, 3. 1 Thess. 3, 1. 2. 4, etc.*) qui est fort usitée chez les écrivains grecs (voy. *Kühner, Xen. M. 1, 2. 4. 6*). C'est un tour qui met le « moi » moins en relief. — *χάριν καὶ ἀποστολήν* : *Ἀποστολή*, pp. *message, mission*, se dit particulièrement du message, de l'envoi comme apôtre; puis il est devenu le nom d'une charge, « l'apostolat, » *Act. 1, 25. 1 Cor. 9, 2. Gal. 2, 8.* — *χάρις*, « *grâce, faveur*, » fait allusion à l'apostolat même (cf. *12, 3. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 8. 9. Eph. 3, 2*) qui est, aux yeux de Paul, tout à la fois une faveur (*Eph. 3, 8*) et une tâche. — *Καὶ* est épexégétique ou explicatif, « *et à la vérité, c'est à savoir* » (= *et quidem, 15, 12. Act. 22, 6. Luc 5, 15. Jean 10, 10*). De là, « *de qui nous avons reçu grâce, c'est à savoir apostolat* » (*Weltst* : *gratiam i. e. apostolatum. Bæhm. Fritzs. Philip.*) En français, la clarté exige que nous traduisions par « *la grâce de l'apostolat*, » sans que, pour cela, on doive voir (comme *Calv. Bèz. Bald. Corn.-L. Grot. Limb. Turr. Kop. Cram. Maunoury*) un hendiadys en grec. La forme grecque a l'avantage de mieux mettre en relief l'idée que cet apostolat est une grâce. D'autres traduisent : « *de qui nous avons reçu grâce et (spécialement) apostolat*, » et ils se divisent en entendant *χάρις*, les uns, de *la faveur de Dieu* en général (*Mey. Krehl. Heng.*); les autres, de *la grâce chrétienne* prop. dite, la *δικαιοσ. θεοῦ* (*Aug.* : *gratiam cum omnibus fidelibus, apostolatum autem non cum omnibus. Pél. Erasm. Mèl. Hunnius, Seb. Schmid. Heum. Klee, Glækl. Olsh.*) ou du *salut* (*Godet*); d'autres, de quelque grâce plus spéciale encore (*Orig. Théod. Beng. Flatt, Thol. Rück. Reiche, Källn. De W.*). L'emploi de *χάρις* rapporté à l'apostolat (voy. plus

haut) et le contexte montrent que la seule grâce à laquelle Paul puisse faire allusion ici, c'est l'apostolat : la mention de toute autre grâce est hors de propos. Le désaccord même des commentateurs le fait voir. — εἰς ὑπακοὴν πίστεως : εἰς indique le but de l'apostolat, « en vue de, pour amener à, » 1, 16. 17. 3, 25. 10, 10, etc. — Ὑπακοή, « soumission, obéissance, » 5, 19, etc. Πίστις a le sens objectif et désigne l'εὐαγγέλιον, le christianisme, par son trait caractéristique et essentiel, la foi : nous disons de même, « la foi, la foi chrétienne » pour le christianisme ; Act. 6, 7 : ὑπακούειν τῇ πίστει, se soumettre à la foi (non, à Dieu par la foi, Heng.), c.-à-d. embrasser la foi, le christianisme ; cf. ὑπακούειν τ. εὐαγγελίῳ, 10, 16. εὐαγγελίζ. πίστιν, Gal. 1, 23 (voy. 3, 22, πίστις, note 9). Le gén. πίστεως est un gén. obj. et peut signifier « la soumission de la foi, » c.-à-d. à la foi (ὑπακοή τῆς ἀληθείας, 1 Pier. 1, 22. τοῦ Χρ. 2 Cor. 10, 5. cf. ὑπακούειν τῇ πίστει, 6, 17. Act. 6, 7) ou « la soumission de la foi, » c.-à-d. que réclame la foi (Dam.) ou que donne la foi (Chryst. Grot. Klee). Ce pourrait être aussi un gén. d'apposition, « la soumission qui consiste dans la foi » (Théoph. Calvin. Beng. Hofm. Godet). La première traduction, admise par la plupart des exégètes, est plus conforme à l'usage et au contexte. En effet, le but pour lequel Paul a reçu l'apostolat, c'est de prêcher, non prop. la soumission (que réclame ou que donne la foi, ou qui consiste dans la foi), mais la foi, l'évangile (ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον. v. 1. cf. εὐαγγελίζ. τὴν πίστιν, Gal. 2, 23) et par suite d'amener à la soumission à la foi, comme à un ordre de choses voulu de Dieu pour le salut des hommes. « C'est la πίστις, non la ὑπακοή, qui forme le thème de la lettre aux Romains » (Philip.), et c'est un devoir des hommes que de s'y soumettre librement et volontairement. Cf. 1 Pier. 2, 8. 4, 17. — ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι se rapporte, non à ἐλάθομεν (Bèze), mais à εἰς ὑπακοὴν πίστεως, « pour amener à l'obéissance de la foi chez toutes les nations » (cf. 16, 26). Ἐν indique que πάντα τὰ ἔθνη est le cercle dans lequel se meut l'évangélisation de Paul (Gal. 1, 16 : εὐαγγελ. ἐν) — ἔθνη, les nations en général ; puis, les nations étrangères au

peuple hébreu, le monde païen, *les gentils*, Mth. 4, 15. 10, 5. Marc 10, 33, etc. Rom. 2, 14. 3, 29. 9, 24. 30, etc. Il s'agit ici des gentils (*Luth. Bèze, Crell, Beng. Thol. DeW. Mey. B.-Crus. Philip. Hofm. Schriftbew. I, p. 619, Th. Schott, p. 51*), puisque Paul ajoute *ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς*, « du nombre desquels vous êtes aussi, » ce qui serait un non-sens, s'il parlait des nations en général : il va sans dire que les chrétiens de Rome appartiennent à une nation. D'ailleurs cette interprétation est strictement conforme au mandat apostolique de Paul (Gal. 1, 16. 2, 8. Act. 16, 17. Voy. de même Rom. 1, 13. 11, 13. 25. 26). Néanmoins un grand nombre d'exégètes (*Baur, p. 377. Reuss, Volkm.*) se prononcent pour le sens général. *Kællner* en particulier objecte : *a*) « qu'il n'y a ici aucune trace d'opposition aux Juifs ; que l'intention de Paul est bien plutôt (voy. 3, 2) de donner à son cercle d'action la plus grande étendue possible ; *b*) que *πᾶσι* fait allusion à une collection composée d'unités différentes (païens et juifs), en sorte que si Paul n'eût eu en vue que les gentils, il aurait dit *τοῖς ἔθνεσι* sans *πᾶσι*. » Cela n'est pas concluant. Paul écrivant à des chrétiens qui sont à Rome, cette capitale où se rencontrent tant de gens de toutes les nations, rappelle que son mandat apostolique l'appelle précisément à s'occuper des *nations païennes*, de *toutes les nations* païennes. Son esprit se porte tout entier vers le côté positif et immédiat de sa vocation, sans s'arrêter à considérer le côté négatif ; d'autant plus que si son mandat l'éloigne de la Palestine et de l'enseignement des Juifs comme nation géographique, pour le porter dans les pays grecs et romains, il n'exclut en aucune manière l'évangélisation des individus juifs répandus dans les pays païens (1, 16. Act. 9, 15) — *ἐπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* se lie, non à *πίστεως* (*Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Erasm. Ammon, Paulus*), car on ne dit pas *πίστις ἐπὲρ τινος*, ni à *ἐλθέ. χάριν κ. ἀποστολήν* (*Bèze, Beng. Rück. Glæckl. Hofm.*) qui est trop loin ; mais à *εἰς ὑπακοήν πίστεως*, et en particulier au verbe dont *εἰς* (= pour amener à) donne l'idée. Les commentateurs traduisent « pour l'avantage de, » c.-à-d. pour la gloire ou pour la glorifi-

cation de son nom (= *δπως ἐνδοξάσθη τὸ ὄνομα τοῦ κυρ. Ι. Χρ.* Cf. 2 Thess. 1, 12. Phil. 2, 10. 11). Mais nous ferons remarquer : a) que *ἐπέρ* signifie, d'une manière générale, *pour, pour l'amour de, pour l'avantage de*, et non, d'une manière particulière, *pour la gloire ou la glorification de*. Or cette idée particulière étant essentielle ici, elle devait être exprimée (cf. Jean 11, 4: *ἐπὲρ τῆς δόξης τ. θεοῦ*). Reiche, Kœlln. Hodge l'ont si bien senti, qu'ils veulent donner à *ὄνομα* le sens de *réputation, renommée, honneur*. b) Les passages cités pour justifier ce sens de *ἐπέρ* ne sauraient être admis. Phil. 2, 13 : « car c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire (*ἐπὲρ τῆς εὐδοκίας*) *pour* son bon plaisir, » c.-à-d. pour le satisfaire, pour lui donner cours (voy. Mey. Comm.), non *pour la gloire de son bon plaisir*. Quant à Act. 5, 41. 9, 16. 15, 26. 21, 1. 3, *ἐπέρ* indique le sacrifice que le croyant ou l'apôtre sait accomplir *par amour pour* la personne de Jésus. c) Enfin, il se trouverait que le but final pour lequel Paul cherche à amener toutes les nations païennes à l'obéissance de la foi, ce serait *la gloire de Christ*. Cette pensée est fort admissible en soi, mais est-ce le lieu de la présenter ? Ce but énoncé au commencement de l'épître cadre-t-il avec les développements de l'épître même ? Nous ne le pensons pas. Si Paul eût voulu énoncer ici un but final, il aurait bien plutôt dit : *ἐπὲρ τῆς σωτηρίας αὐτῶν*, car c'est la pensée qui domine dans l'épître et qui se retrouve dans le thème même, v. 16. 17. En conséquence, nous envisageons *ἐπέρ* comme signifiant *pour, eu égard à, en considération de* : de là, « *eu égard à son nom,* » c.-à-d. *en son nom, en son autorité*. 1° Cette interprétation va bien au contexte : Paul dit qu'il « a reçu de Jésus-Christ son apostolat, pour amener *en son nom, en son autorité*, toutes les nations païennes à la foi, » afin d'indiquer que c'est en son autorité qu'il agit, et de donner ainsi plus de poids à sa lettre. 2° Le langage autorise cette traduction. On dit ordinairement, il est vrai, *ἐν τῷ ὀνόματι* ou *ἐν ὀνόματί τινος*, mais on comprend que Paul n'ait pas voulu répéter *ἐν* trois fois. Voy. d'ailleurs 2 Cor. 5, 20 : *δεόμεθα ἐπὲρ Χριστοῦ*, nous vous prions eu

égard à, c.-à-d. au nom de Christ (de même, *αὐτὸς δέομαι ὑπὲρ ἐκείνων*, Plat. Menex. p. 248, E. Xen. Anab. 7, 7. 3 : *προλέγομεν ὑπὲρ Σεύθου ἀπιέναι*, nous vous sommons eu égard à, c.-à-d. au nom de Seuthès, de sortir. 7, 7. 21 : *ὑπὲρ τῶν στρατιωτῶν ἀπῆρτον σε*, je t'ai réclamé eu égard, c.-à-d. au nom des soldats, de... Soph. Phil. 1294 : *ἐγὼ δ' ἀπαυδῶ γε... ὑπὲρ τ' Ἀτρειδῶν τοῦ τε σὺμπαντος στρατοῦ*).

γ. 6. *ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς* se doit traduire, non « au milieu desquelles (nations païennes) vous êtes, vous vivez, aussi vous élus de Christ » (*Th. Schott*, p. 59), car il s'agit de savoir ce qu'ils sont, non où ils sont ; mais « du nombre desquelles vous êtes aussi, vous... » Paul indique par là que les chrétiens de Rome, en tant que chrétiens (*κλητ. Ἰ. Χρ.*), appartiennent à sa juridiction apostolique : il est en droit de leur écrire. — *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « appelés, élus (voy. *κλητός*, 8, 28) de Jésus-Christ, » c.-à-d. vous que Jésus a appelés et qui êtes siens, ses appelés, ses élus. Il y aurait ainsi deux idées : la première, « vous avez été appelés par Jésus-Christ, » idée provenant de ce que *κλητός* est un adj. verbal (seule, cette idée aurait été exprimée par *κεκλημένοι ὑπὸ Ἰ. Χρ.*) ; la seconde, « vous êtes siens, » sens provenant du génitif, comme dans *ἀγαπητοὶ θεοῦ*. Ce gén. n'est pas le synonyme de *ἐν Χριστῷ* (cont. *Reuss*, Th. chr. p. 123). Cependant on fait observer (*Calv. Thol. Reiche, De W. Hodge, Fritzs.*) avec raison que Paul attribue toujours l'appel, non à Christ, mais à Dieu (8, 30. 9, 11. 24. 1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17. 1Thess. 2, 32. 2Thess. 2, 14. 2Tim. 1, 9), de sorte qu'il faut restreindre le sens à la seconde idée (cont. *Luth. Rück. Arnaud, Hofm. Godel*). *Κλητός* est employé comme un véritable substantif, un appelé, un élu (de même v. 7).

V. 7. Paul reprend le fil qui avait été rompu par des développements incidents : *Παῦλος, δοῦλος Χρ. Ἰησοῦ..... πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ\**, *ἀγαπητοῖς θεοῦ*, et adresse ainsi sa lettre « à tous les bien-

\* *Ἐν Ῥώμῃ* manque dans G, soit dans le grec, soit dans la traduction latine ; il lit *τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ...* De plus, on trouve dans le manusc. 47 (cod. du XV<sup>e</sup> siècle) la scolie : *τὸ ἐν Ῥώμῃ οὕτε ἐν τῇ ἐξηγήσει (la traduction) οὕτε ἐν τῷ*

*aimés de Dieu, qui sont à Rome.* » Πᾶσιν indique qu'il s'adresse à tous les chrétiens, non « indistinctement » (*Fritzs.*), mais « en général; » « il élargit ainsi le cercle des personnes désignées au v. 6 comme étant *du nombre des gentils* » (*Godet*), et adresse sa lettre à tous les chrétiens, quelle que soit d'ailleurs leur origine, païenne ou juive. — οἴσω ἐν Ῥώμῃ indique simplement la localité qu'ils habitent, comme dans les autres épîtres de Paul, sans vouloir introduire l'idée qu'il s'adresse aussi bien aux étrangers qu'aux nationaux (*Turr. Thol.*). Ce qu'il faut noter, c'est que Paul ne s'adresse pas directement à l'Église (comme 1.2Cor. Gal. 1.2 Thess.); mais aux chrétiens, sans mentionner ni évêques ni diacres. Il désigne les chrétiens par les mots de ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, double trait qui marque la haute position que la foi leur a donnée, savoir l'amour de Dieu dont ils sont les objets, et la sainteté qu'ils réalisent dans leur vie. C'est à tort que *Beng.* rapporte le premier aux judéo-chrétiens et le second aux ethnico-chrétiens. Ἀγαπητοὶ θεοῦ, « bien-aimés de Dieu, » c.-à-d. qui sont aimés de Dieu (= ἡγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ, 2Thess. 2,13) et qui sont siens, ses bien-aimés (voy. v. 6). L'humanité entière est, d'une manière générale, l'objet de l'amour de Dieu, témoin la Rédemption (Jean 3,16); toutefois le chrétien est l'objet spécial de cet amour, parce que, s'étant réconcilié avec Dieu (5,10), il a rompu avec le péché en entrant dans la voie du salut, que l'amour de Dieu a ouverte (6,1-8.17), et il est devenu l'objet de son amour (8,31-39). Ceux qui restent éloignés de Dieu par le péché ne sont pas les objets de l'ἀγάπη θεοῦ, mais de ἰδρυή θεοῦ. — Aussi Paul ajoute-t-il le trait corrélatif κλητοῖς ἁγίοις

ῥητῶ (le texte) μνημονεύει. Cette remarque se rapporte au codex gréco-latin (peut-être G) que le copiste avait sous les yeux. Ces déficits ne sauraient infirmer en rien l'authenticité de ἐν Ῥώμῃ, établie par tous les mss. les verss. et les Pères. Comme le même manusc. supprime encore τοῖς ἐν Ῥώμῃ au v. 15 et que l'omission a pour effet de transformer la lettre en une sorte d'encyclicale, on peut croire qu'elle a été faite volontairement et dans le but de donner à l'épître un caractère de catholicité qui semblait en accord avec son contenu.

« *élus saints*. » Cette expression présente quelque difficulté. On a deux adjectifs dont l'un fait fonction de substantif; lequel des deux? En général les commentateurs s'accordent à considérer *ἀγίοις* comme le substantif. Puis, A) les uns lui donnent le sens objectif et traduisent « *appelés saints*, » c.-à-d. (comme *κλητὸς ἀπόστολος* v. 1) saints par appel, par vocation (*Pél. Corn.-L. Crell, Limb. Flatt, Thol. Rück. Scholz, Olsh. Hodge, Fritzs. B.-Crus. Philip. Arnaud. B. Weiss* p. 349. 387. *Volkman.*) ou « *appelés au salut* (*Mey.*), à Christ (*Heng.*) *pour être saints*, » c.-à-d. des hommes consacrés à Dieu, des personnes sacrées, en tant que membres de la Nouvelle Alliance. *ἅγιος* est, en effet, employé comme subst. et l'on a dit « *un saint*, » pour dire un chrétien (8, 27. 15, 25. 26. 12, 13. 16, 15. Act. 9, 13. 32. 41, etc.). Ces commentateurs pensent que cette dénomination a été donnée au chrétien au point de vue objectif et théocratique de sa consécration à Dieu, non au point de vue subjectif de la sainteté de sa vie. Ils transportent aux membres de la Nouvelle Alliance, qui forment l'*Israël spirituel* (Gal, 6, 16. voy. 1 Pier. 2, 9. cf. Ex. 19, 6. 1 Jean 5, 2. cf. Deut. 32, 18), la qualification de *ἅγιος* donnée aux membres de l'Ancienne, et qui signifie *saint*, c.-à-d. *mis à part et consacré à Dieu*. Nous repoussons cette opinion, qu'aucun des passages cités ne justifie, parce qu'elle méconnaît la différence fondamentale des deux alliances. Le caractère de *ἅγιος* est venu au peuple hébreu du dehors au dedans, si l'on peut dire. C'est parce qu'il a été le peuple choisi de Dieu, mis à part et consacré à Dieu (*ἅγιος*), qu'il a eu ou dû avoir la sainteté interne correspondant à cette consécration ou sainteté extérieure (Lév. 20, 8. 26). C'est, au contraire, du dedans au dehors que le christianisme se développe, et la nouvelle naissance est mise à l'entrée même du royaume de Dieu. Ce n'est donc que par la sainteté interne que le chrétien devient membre du royaume, un *ἀγαπητὸς θεοῦ*, un *ἅγιος*. Comme les chrétiens doivent se distinguer, et se distinguaient, en effet, par la sainteté de leur vie (Eph 5, 3. Col. 3, 12. 1 Cor. 6, 1), on les a désignés, dans les premiers temps sur-



tout, où le nom de *χριστιανος* était inusité, par le nom de *ἄγιοι* « *les saints*, » au point de vue de la sainteté de la vie, comme on les a appelés *πιστοί* (Act. 10, 45. Eph. 1, 1. 1 Tim. 4, 3. 12) « *les fidèles*, » au point de vue de la foi, etc., ce qui équivaut à la dénomination de chrétien, mais à des points de vue différents (voy. 8, 28, note 4). Le passage 1 Cor. 1, 2 : *ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις* l'indique, car *ἐν* au lieu de *ὐπό* ou du dat. montre qu'il s'agit non de gens qui *ont été consacrés par* Jésus-Christ, mais qui *ont été sanctifiés en*, c.-à-d. par l'union avec Jésus-Christ, en sorte que *ἄγιοι* qui suit a le sens subjectif. Aussi B) les autres commentateurs ont-ils préféré avec raison le sens subjectif, et ont-ils traduit : « *appelés saints*, » c.-à-d. saints — réellement purs, moraux, etc. — par appel, par le fait de la vocation à eux adressée (*Erasm. Calv. Martyr, Turr. Glæckl. De W. Krehl, Godet*). Pour nous, nous n'adoptons aucune de ces deux opinions, parce que nous croyons que *κλητός* est ici, comme au v. 6, le subst. et *ἄγιος* l'adj. (cf. 1 Cor. 1, 2. Clem.-Rom. 1 Cor. 1 : *κλητοῖς ἡγιασμένοις*), ce qui donne un sens préférable. Paul, après avoir désigné ceux qui sont à Rome, par l'épithète de *ἀγαπητοὶ θεοῦ* « *bien-aimés de Dieu*, » ajoute *κλητοὶ ἄγιοι* « *élus*, » c.-à-d. au fond, *chrétiens saints*, comme le trait distinctif correspondant à l'amour dont ils sont les objets.

*Υμῶν* n'était pas nécessaire; il sépare légèrement la salutation de l'adresse. — *χάρις καὶ εἰρήνη* (scil. *εἴη*) *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « *soient la grâce et la paix par Dieu, notre Père, et par notre Seigneur Jésus-Christ*. » C'est une salutation chrétienne remplaçant le *χαίρετε* du style épistolaire ordinaire. Elle se trouve presque identiquement dans toutes les épîtres de Paul. *Χάρις* et *εἰρήνη* sont pris dans le sens le plus embrassant et le plus général. Ils sont « dans le rapport de cause à effet » (*Olsh.*). *Χάρις* désigne, non pas spécialement *la grâce envers le pécheur* (*Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Aug. Pél. Ambrosiast. Mél. Bèze, Klee, Scholz, Olsh. Philip. Arnaud, Godet*) comme on le voit par l'adjonction d'*ἔλεος* à *χάρις*, 1. 2. Tim. Tite; mais « *la grâce* » en gé-

néral, la faveur de Dieu qui nous est propice. *Εἰρήνη*, non pas spécialement *la paix avec Dieu*, ensuite de la réconciliation (5,1. *Chrys. Aug. Ambrosiast. Théoph. Bèze, Klee, Scholz, Olsh. Philip. Arnaud, Godet*) ou de la bonne vie (*Théod.*), ni *la paix entre eux* (*Pél.*), mais « *la paix* » en général, ce calme intérieur, cette tranquillité et sérénité d'âme, que produit en nous le sentiment même de la grâce de Dieu et qui ouvre le cœur à la jouissance de tous les biens. L'un et l'autre viennent de Dieu (*ἀπό θεοῦ*) et de ses sentiments paternels à notre égard (*πατρὸς ἡμῶν*), ainsi que de Jésus-Christ (*Ἰησ. Χρ.*), par le moyen de qui nous avons eu accès auprès de Dieu, et qui est, lui, le Seigneur (*κύριος*) que nous devons écouter et suivre pour les obtenir. *Κυρίου* dépend de *ἀπό* sous-entendu. L'expression rigoureuse aurait été *διὰ*; mais il n'était pas nécessaire de multiplier les prépositions (de même Gal.1,1).

## I. L'ÉVANGILE. I, 8-V, 21.

**Introduction et thèse fondamentale de l'épître : L'Évangile est la puissance de Dieu pour le salut, parce que l'homme, dépourvu de propre justice, y trouve par la foi la justice qui vient de Dieu.**

V. 8. Suivant son habitude (1 Cor.1,4. 1Thess.1,2. 2Thess.1,3. Phil.1,3. Philém.), Paul débute en remerciant Dieu du bien qui existe dans l'Eglise. L'avancement du règne de Dieu est sa première pensée. — *Πρῶτον μὲν*, « *et d'abord*, » = *primum quidem*, laisse attendre *ἔπειτα δέ*; mais, entraîné par les idées, Paul oublie la forme dont il est parti : c'est une *anacolouthe*, comme 3,2. 1 Cor.11,18. Voy. Winer, Gr. p. 536. — *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου*, « *je rends grâce à mon Dieu*. » Cette forme est moins abrupte et plus personnelle que *χάρις τῷ θεῷ* (voy.7,25). « *Mon Dieu* » est l'expression de son union personnelle avec

Dieu (de même 1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 12, 21. Phil. 1, 3, 4, 19, Philém. 6) = Dieu qui lui appartient, non pas seulement parce qu'il est son apôtre (*Calv. Th. Schott*, p. 66), mais parce que lui-même s'est donné à Dieu et lui appartient tout entier. C'est plus que *οὐ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω*, Act. 27, 23 (cont. *Beng. Rück. Mey. Krehl, Philip. Maunoury*). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « par Jésus-Christ, » se lie, non à *θεῶ μου* (= qui est mon Dieu par J.-Christ. *Kop. Glæckl.*), mais à *εὐχαριστῶ* (cf. 7, 25. Col. 3, 17). Il ne doit pas être entendu à la rigueur, comme s'il fallait, pour que nos actions de grâces arrivent à Dieu, qu'elles passassent nécessairement par Christ (cont. *Orig. Calv. Bald. Klee, Scholz, Hofm. Schriftb. II. 2 p. 360*), car dans tous les passages où se trouve *εὐχ. τ. θεῶ*, il n'y en a que deux (7, 25. Col. 3, 17) où Paul ajoute *διὰ Ἰ. Χρ.* On trouve Eph. 5, 20: *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων, ἐν ὀνόματι τ. κυρίου ἡμῶν, τῷ θεῶ καὶ πατρί*, mais l'idée est autre, comme l'expression. D'abord la place de *ἐν ὀνόματι τ. κυρ.* est différente; de plus Christ est envisagé comme celui sur *le nom*, c.-à-d. sur *l'autorité* duquel nous nous fondons pour oser nous approcher de Dieu et le remercier, tandis que *διὰ Ἰ. Χρ.* indique simplement que Paul bénit Dieu *par* Christ, qui est l'intermédiaire par lequel cette foi et ces sentiments religieux se sont réalisés chez les chrétiens de Rome. Il unit ainsi Dieu et Christ dans son action de grâces. — *περὶ\* πάντων ὑμῶν*, je rends grâces à Dieu à *votre sujet*, pour vous tous, chrétiens de Rome (*εὐχαρ. περὶ*. 1 Cor. 1, 4. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. 2, 13) — Et voici pourquoi: *ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν*, « de ce que votre foi, » c.-à-d. vos convictions et vos sentiments religieux chrétiens; cf. 1 Cor. 2, 5. Eph. 1, 15. Col. 1, 4. 1 Thess. 1, 3, etc. (voy. *πίστις*, 3, 22, note 9) — *κατάγγελλται*, « est annoncée, publiée; » on en parle (= annuntiat, *Vulg.*) *Καταγγέλλειν*, pp. an-

\* *Περὶ*, approuvé de *Griessb.*, est admis par *Lachm. Tisch. Mey. Godet, Volkem.* etc. sur l'autorité de *Σ A B C D\* K*, pl. minn. etc. — *Elz. Fritzs.* lisent *ὑπὲρ*, d'après *E G L P*, la plupart des minn. it. vulg. *Chrys. Théod.* *Περὶ* et *ὑπὲρ* s'échangent souvent dans les Mss. On pourrait croire que *εὐχαρ. περὶ* a pris la place de *εὐχ. ὑπὲρ* qui est moins usité; cependant on n'aperçoit pas de trace de cette influence Eph. 1, 16. Phil. 1, 4.

*noncer, répandre une nouvelle, publier.* Κατά n'ajoute pas l'idée de « louer » (cont. *Krehl*); mais en renforçant ἀγγέλλειν, il annonce une grande publicité donnée (*Χρ. καταγγέλλεται*, Phil. 4, 18) et s'emploie en conséquence pour quelque chose de notable, de remarquable, 2 Macc. 8, 26. 9, 17 — ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, « dans le monde entier; » expression populaire hyperbolique, qu'il ne faut pas prendre à la lettre (de même, ἐν παντί τόπῳ, 1 Thess. 1, 8; κόσμος, Jean 12, 17; πάντας, Rom. 16, 19). La nouvelle de la foi des chrétiens de Rome est publiée dans toutes les Eglises répandues dans le monde; on parle, non des qualités particulières de leur foi, de sa pureté, de sa fermeté, de son éminence (*Calv. Martyr, Corn.-L. Hammond, Klee, Mey. Fritzs. Kling*, p. 315. *Krehl, Thiersch*, p. 165. *Guericke*, p. 323. *Th. Schott*, p. 65. *Valroger*, II, p. 260. *Arnaud, Mangold*, p. 78. *Renan*, p. 83. *Wallther*), mais du fait que la foi a fait son entrée dans la capitale du monde païen et y a pris pied (*Théod. Dam. Théoph. Crell, Grot. Limb. Beng. Thol. Scholz, Rück. Heng. Hofm. Lucht*, p. 320. *Godet*. cf. ἡ ὁμῶν ὑπακοή εἰς πάντας ἀφίκετο, 16, 19): c'est là un fait remarquable, extrêmement intéressant et réjouissant pour tous les chrétiens du monde et Paul bénit Dieu de cette nouvelle. Ce n'est point un vain compliment (captatio benevolentiae) adressé aux chrétiens de Rome, c'est une parole sérieuse et à leur louange, comme le fait lui-même. Il s'agit donc d'un fait récent, en sorte que nous pouvons bien dire que l'épître de Paul touche aux toutes premières origines du christianisme à Rome.

V. 9. Cette reconnaissance envers Dieu, à propos des chrétiens de Rome, s'explique (γάρο) par le désir ardent que Paul a de les voir et les prières incessantes qu'il adresse à Dieu dans ce but. — Μάρτυς μου ἐστὶν ὁ θεός, « Dieu m'est témoin » (de même, Phil. 1, 8. 2 Cor. 11, 31. 1 Thess. 2, 5). Paul prend Dieu à témoin, parce qu'étant jusqu'ici resté étranger aux chrétiens de Rome et ne leur ayant donné aucune preuve de l'intérêt qu'il leur porte, il ne peut le leur témoigner qu'en protestant, sous le regard de Dieu, de ce qui est au fond de son cœur. D'ailleurs le détail

ὃ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ est bien propre à montrer combien cet intérêt est naturel chez lui : quand on sert Dieu de toute son âme, et qu'on le sert en annonçant l'Évangile de son Fils, on ne peut que s'intéresser vivement à ceux qui, les premiers, professent l'Évangile dans la capitale du monde païen. — *Λατρεύειν*, « servir, » présente l'obéissance (τὸ λατρεύειν) au point de vue relevé de l'adoration et du culte, Act. 27, 23. 2 Tim. 1, 3. — ἐν τῷ πνεύματι μου se rapporte au πνεῦμα de Paul (μου), c.-à-d. à son esprit, son âme, son cœur (voy. πνεῦμα 8, 16. 1 Cor. 5, 4. 14, 2. 14. 15. 16, 18. 2 Cor. 2, 13. 7, 13, etc.); ἐν marque qqch. d'intérieur (2 Tim. 1, 3 : ὃ λατρεύω... ἐν καθαρῇ συνείδησει) = ἐκ (ἐν ὄλῃ τῇ ψυχῇ, Mth. 22, 37 = ἐξ ὄλης τῆς ψυχῆς, Luc 10, 27). Il indique le siège où tout réside, par conséquent d'où tout sort, la source d'où tout découle. De là « dans mon âme » revient à « de toute mon âme, » de cœur et d'âme (= ἐν τῇ καρδίᾳ μου, Eph. 5, 19). Il ne s'agit pas ici d'un λατρεύειν spirituel opp. à un λατρεύειν matériel, cérémoniel (*Orig. Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Mél. Martyr, Corn-L. Przypt. Beng. Thol. Scholz, Reuss*) ni d'un λατρεύειν vrai, sincère, opp. à un λατρεύειν des lèvres seulement, apparent, ou hypocrite (*Bèze, Crell. Limb. Wettst. Wolf, Kop. Flatt, Rück. De W. Hodge, Heng. Philip.*); mais d'un λατρεύειν où Paul a mis son cœur, son âme. — Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, « dans l'Évangile de, c.-à-d. en annonçant l'Évangile, la B. nouvelle, qui a pour objet (gén. obj. = περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, v. 3) son Fils, » et non, en ajoutant foi à l'Évangile : Paul parle ici, non comme simple chrétien, mais comme apôtre. — ὡς ἀδιαλείπτως μνεῖαν ὑμῶν ποιῶμαι, non pas « que » (= δεῖ), mais « combien sans cesse » (cf. Phil. 1, 8. 2 Cor. 7, 15. 1 Thess. 2, 11) je fais mention de vous. » — ἦ. 10. πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, « demandant toujours dans mes prières. » Ἐπί, gén. prép. de temps, Mth. 1, 11 = toujours, quand je prie, Eph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2. Philém. 4. — εἴπως (différent de εἴπερ et de εἴτε, voy. 8, 9) pp. « si de quelque manière, de manière ou d'autre, par hasard, » indique une certaine incertitude sur le résultat de la

demande (voy. 11, 14). Au moment où il écrit, l'assurance n'est pas entière. Cf. 15, 31. 32. — ἤδη ποτέ pp. « déjà un jour, déjà une fois; » puis quand il s'agit de choses longtemps espérées ou attendues, « bientôt enfin, une fois enfin, » Phil. 4, 10 (voy. Kypke, *Observatt.* in N. T. libros, Breslau 1755. II, p. 149). — εὐοδωθήσομαι... ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς : *Eὐοδόω τίνα* (pp.) *mettre qq. dans le bon chemin, le faire arriver à sa destination*, Gen. 24, 27. 28 (fig.) *faire réussir qq. ou qqch.* 1 Chr. 22, 13. Gen. 39, 3. 23. Sap. 11, 1. 2 Macc. 10, 7. *Eὐοδόομαι* (pp.) *être mis en bon chemin* (fig.), *être en bon chemin, réussir*, 2 Chr. 13, 12. Ps. 1, 3. 1 Cor. 16, 2. 3 Jean 2. — ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ « par ou avec la volonté de Dieu : » toute réussite est subordonnée à la volonté de Dieu, qui est le fondement (ἐν) du succès. De là, « si de qqe manière je réussirai (plutôt que je serai mis en bon chemin; *Vulg.* : *prosperrum iter habeam. Bèze, Corn-L. Glæckl. Heng. Hofm. Maunoury, Godet*) bientôt enfin, avec la volonté de Dieu, à me rendre auprès de vous. » Cf. 15, 32.

γ. 11. Le motif (γάρ) de cette demande, c'est que Paul désire leur être utile : Ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν, « je désire, en effet, vous voir, afin de vous faire part de quelque don spirituel. » L'expression ἰδεῖν n'indique pas par elle-même s'il s'agit d'une longue ou d'une courte visite (cont. *Th. Schott*, p. 74). *Χάρισμα* pp. *faveur, don, cadeau*, se dit en général de tout bienfait accordé par pure bonté (5, 15. 6, 23. 11, 29. 1 Cor. 7, 7. 2 Cor. 1, 11); puis, Paul désigne aussi par *χάρισμα* ou *χαρίσματα*, *dons*, les capacités qui rendent un chrétien propre à telle fonction ou office ecclésiastique, parce qu'ils sont dus à la grâce de Dieu, qui les donne, en éveillant, fécondant et épanouissant, par le Saint-Esprit, chez celui qui a la foi, les germes ou aptitudes naturelles qui sont en lui (voy. 12, 6). Quel est ce don? Paul se borne à dire qu'il est *πνευματικόν* et qu'il a pour but τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς. La plupart des commentateurs (*Kop. Thol. Reiche, De W. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Mangold*, p. 81. *Godet*) donnent à *πνευματικός* le sens de

*spirituel, qui vient du Saint-Esprit*; mais il n'a pas cette signification; d'ailleurs Paul veut indiquer la nature du *χάρισμα*, non son origine, puisqu'il dit que c'est lui qui veut le leur donner (*μεταδίδοναι*, voy. 12,8). Les adj. en *ιχός* signifient proprement, *qui a le caractère, les qualités de, qui appartient à la classe, à la catégorie de*, et comme tel (en parlant d'êtres animés) *y est propre*, ou (en parlant de choses inanimées) *s'y rapporte, y a trait* (voy. Buttman, Gr. II, p. 339. Matthiæ, Gr. I, p. 283). *Πνευματικός* signifie donc, *qui a le caractère, les qualités de l'esprit* (*πνεῦμα*) et comme tel, *y a trait, s'y rapporte*. Ce sens général varie suivant les points de vue sous lesquels on envisage *πνεῦμα*. Examinons les différents passages où se rencontre *πνευματικός*, afin de connaître ces différents points de vue et ces significations diverses. Nous avons a) Col.3,16 : *ὠδὰι πνευματικαί*, *des chants spirituels*, c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit et comme tels ayant trait au monde supérieur de l'esprit, non au monde des sens, en ce que les sujets chantés se rapportent aux intérêts de l'esprit, à son édification, non aux intérêts de la chair et des sens (opp. à *chants bachiques, profanes*, comme Eph. 5,18.19). b) Eph.1,3 : *εὐλογία πνευματικῆ*, *bénédition spirituelle*, c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit et comme telle ayant trait au monde supérieur de l'esprit, non au monde visible, sensible, en ce sens que cette bénédiction appartient à l'esprit et à ses intérêts (opp. à *bénédition temporelle*). De même 15, 27. 1 Cor. 9,11 : *τὰ πνευματικά*, *les biens spirituels*, c.-à-d. les connaissances et prérogatives chrétiennes. opp. à *τὰ σαρκικά*, *les biens temporels*, matériels, comme argent, etc. c) 1 Cor.12,1-11. 14,1. Paul désigne les différentes charges et offices (*χαρίσματα*) de l'Eglise par l'expression *τὰ πνευματικά*, *les choses spirituelles*, c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit, se rapportant au monde supérieur de l'esprit, en ce que l'objet des charismes appartient à l'esprit et à ses intérêts, non à ce monde matériel et à ses intérêts. Ce sont les charges du monde spirituel, destinées à rendre les hommes *πνευματικοί* et à les maintenir dans cet état. d) 1 Cor.

15,44.46 : *σῶμα πνευματικόν*, un corps spirituel, c.-à-d. appartenant au monde supérieur de l'esprit, en ce qu'il en a le caractère distinctif, les qualités, comme l'immortalité, l'éclat, la force ; opp. à *σῶμα ψυχικόν*, un corps animal, dont l'existence dépend du souffle (*ψύχη* = anima) vital qui est en lui, et en ayant les qualités, c.-à-d. périssable, méprisable, infirme. *Πνευματικός* et *ψυχικός* sont les expressions générales renfermant en soi ou sous elles tous les autres détails. e) 1 Pier. 2,5 : *οἶκος πνευματικός*, une maison spirituelle, *πνευματικαί θυσίαι*, des victimes spirituelles, maison et victimes portant le caractère de l'esprit en ce qu'elles appartiennent, non au monde matériel et visible, mais au monde de l'esprit et n'existent que dans ce dernier monde : c'est l'opposition du réel-matériel et du réel-idéal, intelligible. f) A cette opposition succède, comme en montant d'un degré, l'opposition du spirituel et de l'historique. 1 Cor. 10, 3 : *τὸ βρῶμα, τὸ πόμα πνευματικόν*, c.-à-d. le boire et le manger entendus, non pas matériellement, physiquement (comme la manne et l'eau), mais spirituellement, idéalement, d'une manne et d'une eau dont l'esprit se repait et avec lesquelles il apaise sa faim et sa soif. Ces différents passages justifient bien le sens de *πνευματικός*, qui a le caractère de l'esprit, et comme tel s'y rapporte. Jamais *πνευματικός* n'a signifié qui a le caractère de l'Esprit-Saint (cont. Heng.). Dans notre passage, Paul qualifie le *χάρισμα*, dont il veut leur faire part, de *πνευματικόν*, pour indiquer qu'il a trait au monde supérieur de l'esprit et à ses intérêts (voy. c). Hengel, Mangold, p. 81, objectent que les lecteurs ne pouvaient pas attendre de Paul un don matériel, temporel. Sans doute, et la pensée n'en vient pas à Paul (*πνευματικός* n'est pas opposé ici à *σαρκικός*, comme dans le cas b); mais ce n'est pas une raison suffisante pour ne pas indiquer la nature de ce *χάρισμα*. — Le but du don : *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμῶς*, « pour vous affermir. » *Στηρίζειν*, consolider, affermir (p. f.) exprime l'idée de rendre ferme, inébranlable, partant constant, dans l'état où l'on est (Luc 22, 32.



1 Thess. 3, 2. 13. 2 Thess. 2, 17. 3, 3). Paul veut les affermir dans l'état de foi et de piété où ils se trouvent. Cf. 16, 25.

La qualification de *πνευματικόν* donnée à ce *χάρισμα*, ainsi que le but qui lui est assigné, nous montrent que Paul a dans l'esprit quelqu'un de ces *dons* ou *charismes* (voy. 12, 3-8. 1 Cor. 12, 1-11) si nécessaires pour le bon exercice des charges ou offices ecclésiastiques, et si propres à affermir les chrétiens d'une Eglise en les poussant dans la voie du progrès religieux. Paul ne dit pas lequel de ces dons il a en vue, n'ayant dans l'esprit rien de déterminé (*τί χάρισμα*; de même v. 15) à cet égard, parce que tout dépend de l'état même des chrétiens de Rome, et il faut être sur les lieux pour en juger convenablement<sup>1</sup>. Du reste, quand il se présente comme devant le leur *communiquer* (*μεταδιδόναι*), c'est qu'il a le sentiment qu'il provoquera par sa présence et son activité un mouvement religieux et une effusion de l'Esprit qui feront épanouir en eux ces dons ou charismes. Il le dit à la fin de sa lettre : « *Je sais qu'en me rendant auprès de vous, j'y viendrai avec une pleine bénédiction de Christ* » (15, 29). Notons enfin qu'une semblable promesse, faite dans un pareil but, témoigne que l'Eglise de Rome est une Eglise jeune, qui n'est pas munie de tous les charismes propres à assurer ses progrès. Elle en est à ses premiers commencements et n'est pas complètement organisée (voy. Introd. p. 79).

γ. 12. *Τοῦτο δέ ἐστι, « c'est-à-dire. »* Paul explique sa pensée, et sans avoir l'air de l'amender, car il ne dit pas *μᾶλλον δέ* (= *ou pour mieux dire, ou plutôt*, 8, 34. *Godet*), il la modifie (*τοῦτο δέ ἐστι*, au lieu de *τοῦτ' ἐστι*, cf. 10, 6. 7) en s'associant modestement à ses lecteurs. — *συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν* : *Παρακαλεῖν* signifie : 1° *exhorter, inviter à, avertir, donner des avertissements*; 2° *con-*

<sup>1</sup> Ce « don spirituel » est évidemment conditionné à la présence de Paul, partant autre chose qu'un enseignement. En conséquence nous repoussons les explications de *Baur*, p. 197. 406. *Th. Schott*, p. 100. *Mangold*, p. 81. *Beyschlag*, p. 657. *Sabatier*, p. 166.

*soler*; 3° *exhorter, fortifier*, donner du courage, de la force, et dans ce cas il est souvent lié à *στηρίζειν*, Act.15,32. 1Thess.3,2. 2Thess.2,17. Comme il s'agit précisément d'expliquer le τὸ *στηριχθῆναι ὑμᾶς*, cette dernière signification doit être préférée à celle d'*exhorter* (Wolf, *Seml. Glæckl.*) ou de *consoler* (Peschito, *Vulg* : *consolari*. Orig. Pél. *Ecum. Théoph. Erasm. Luth. Bèze, Estius, Corn-L. Crell. Grot. Heum. Ch.-Fr. Schmid, Kop. Cram. Bæhm. Ewald*). De là, « pour être fortifié — non pas seulement affermi — au milieu de vous. » Le sujet de *παρακληθῆναι* est sous-entendu (de même Eph. 3,13. 1Pier.2,11), c'est Paul (ἐμέ) non ses lecteurs (ὑμᾶς, *Fritzs. Heng.*), à cause du ἐν ὑμῖν qui suit. Toutefois la composante *σὺμ* indique que ce n'est pas lui seul qui se fortifie au milieu d'eux ; mais lui avec eux. — *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* : La construction est embrouillée ; il faudrait *τῆς ἀλλήλων πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*, ou *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῖν τε καὶ ἐμοί*. Paul passe de l'idée de la foi comme qqchose d'intérieur (ἐν ἀλλήλοις = qui est en vous comme en moi, et en moi comme en vous) à celle de la foi envisagée comme qqchose qui appartient à chacun (ὑμῶν τ. κ. ἐμοῦ). Remarquez le ὑμῶν avant ἐμοῦ. Πίστις, la foi, comme 1,12 (voy. 3, 22, note 9).

Après avoir témoigné de son intérêt pour les chrétiens de Rome, intérêt fondé sur son dévouement à l'Évangile, Paul déclare qu'il a souvent désiré les aller voir pour les affermir par la communication de quelque charisme spirituel. Ce désir de les affermir témoigne, non de quelque faiblesse particulière à la foi des chrétiens de Rome, mais d'un besoin que ressentent tous les chrétiens en général, et particulièrement une Église qui est jeune, surtout si elle se trouve au milieu d'une population hostile (cf. 1 Thess. 2,2-12. 2 Thess. 2, 17). Cela est si vrai que Paul ne craint pas de descendre de son rang d'apôtre jusqu'à eux, en ajoutant : « c'est-à-dire pour me fortifier avec vous par la foi qui nous est commune, à vous et à moi. » Il le fait par modestie (voy.15,29) en même temps que par un sentiment affectueux et

fraternel, que nous retrouvons partout dans l'épître (9,1-3.10, 1.2.15,14.15.23.24.29-32.16,2-16) et point du tout par circonspection (*Lucht*, p. 210. *Reuss*), comme s'il éprouvait au fond quelque défiance à l'endroit des chrétiens de Rome. D'ailleurs, c'est méconnaître la pensée de Paul que de dire, comme *Lucht*, que, dans cette parole, il avoue seulement que les Romains sont sur le « même terrain religieux et chrétien que lui. » Le passage à ce sentiment affectueux explique le brusque changement de sujet dans les verbes *στηριχθῆναι* et *συμπαρακληθῆναι*, sans qu'il soit besoin de faire dépendre *συμπαρακληθ.* de *ἐπιποθῶ* (cont. *Th. Schott, Hofm.*).

γ. 13. Δέ indique une nouvelle réflexion. — οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, « je ne veux pas que vous ignoriez, » est une formule dont Paul se sert fréquemment (11,25. 1 Cor.10,1.12,1. 2 Cor.1,8. 1 Thess. 4,13 = γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι, Phil. 1,12) pour introduire une communication à laquelle il attache de l'importance. — ἀδελφοί, « frères, » appellation qui exprime le besoin que son cœur ressent en ce moment de leur témoigner son affection, et qui s'accorde parfaitement avec ce qu'il va dire. — ὅτι πολλάκις προεθέμην ἔλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, « que je me suis souvent proposé d'aller vers vous » (voy. 15, 23. 24. Cf. 2 Cor.10,16. Act.19,21. 23,11). — καὶ ἐκωλύθην ἀχρὶ τοῦ δεῦρο, « et j'en ai été empêché jusqu'ici, » est une incidente que Paul introduit par la copule (voy. des ex. *Fritzs*. I, p. 35), quoiqu'il eût pu l'introduire, non par μέν... δέ, mais par l'adversatif δέ. Quant aux raisons de cet empêchement, nous ne savons rien de plus que ce que Paul dit 15,20. Voy. encore 2 Cor. 10,15. — ἵνα appelait un opt. (*σχοίην*), à cause du passé *προεθέμην*; le subj. s'explique par ce fait que, dans l'esprit de Paul, ce passé n'est pas complètement écoulé, c.-à-d. que Paul n'a pas renoncé à son projet : il s'est proposé et se propose encore (voy. Kühner, Gr. II. p. 485). — τίνα\* καρπὸν σχῶ : Καρπὸν ἔχειν, avoir du fruit, en posséder; se dit, soit de l'arbre ou de la terre qui en portent, soit de l'agriculteur qui en recueille, en sorte que l'expression,

\* Les *Elz.* lisent *καρπὸν τίνα*, contrairement aux autorités prépondérantes.

en passant du propre au figuré, peut être envisagée à deux points de vue différents. a) Paul se compare à l'agriculteur qui recueille les fruits de la terre, résultat et récompense de ses travaux ; il songe à retirer quelque fruit (*Pél. Martyr, Crell, Wolf, Rosenm. Kop. Flatt, Klee, Rück. Mey. Krehl, Philip. Arnaud, Walth. Reuss, Godet*). De là, « afin que j'aie, c.-à-d. obtienne (*ἔχειω = κτᾶσθαι, Mth. 19, 16. Hésiod. Ἔργα v. 126 : καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον. Voy. Kypke, Observatt. etc. II, p. 150) quelque fruit.* » On se demande quel est ce fruit, cet avantage que Paul pense retirer. C'est la jouissance d'avoir contribué à l'avancement du règne de Dieu (*Rück.*); le gain des âmes à l'Évangile (*Crell, Thol. Godet*); la gloire et la joie lors de l'avènement de Christ (1 Thess. 2, 20. *Philip.*), etc., etc.; mais tous ces motifs, plus ou moins intéressés, ne s'accordent guère avec le dévouement de Paul, ni surtout avec le contexte des v. 14, 15, où il représente son activité comme un devoir qu'il accomplit. *Mangold*, p. 83, pense que ce τίνα καρπὸν sont les ἔθνη qu'il désire convertir ; mais cela ne va, ni avec καὶ ἐν ὑμῖν, « aussi chez vous, » ni avec la comparaison καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν. Nous croyons plutôt b) que Paul se compare à la terre ou à l'arbre qui portent des fruits (opp. à être stérile). De là, « afin que j'aie ou que je porte quelque fruit » (ὁ καρποῦς φέρων, καρποῦς ἔχει). Sous cette forme modeste, il fait allusion aux succès de son apostolat : son activité apostolique n'a pas été stérile (*Orig. Luth. Grot. Kælln. Fritzs. Heng. Th. Scholl*, p. 97). Ἐχειω n'est pas l'équivalent de παρέχειω; il garde son sens d'« avoir, » tout en devenant synonyme de φέρειω (de même *Stob. III, p. 373 : ἡ λόπη δ' ἔχει, ὡσπερ τὸ δένδρον τοῦτο, καρπὸν, τὸ δάκρυον. Eur. Herc. fur. 752 : ἔχει γὰρ ἡδόνας θνήσκων ἀνήρ ἔχθρος*). — καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν, « aussi chez vous, comme j'en ai porté aussi chez les autres nations. » Le double καὶ indique une sorte de réciprocité : « aussi chez vous, comme chez les autres nations — aussi chez les autres nations, comme chez vous (voy. *Hartung, Partikellehre, I p. 126. Winer, Gr. p. 409*). Ἐν ὑμῖν, « parmi vous, chez vous, » se rapporte aux indi-

vidus, soit de la communauté, soit de Rome même : Paul n'entend pas limiter son action apostolique aux premiers seulement (= καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ρώμῃ, v. 15). Le ὑμῖν est personnel, et non géographique (cont. Mangold, p. 84). — ἔθνη garde le sens de « nations païennes, » car c'est chez les gentils que Paul a missionné, et cela ressort du v. 14, où Paul distingue les nations en Ἕλληνες καὶ βάρβαροι. Cette parole indique que si Paul désire aller voir les chrétiens de Rome, ce n'est pas simplement pour leur rendre une visite et les fortifier par quelque don spirituel ; mais que ce désir se rattache au projet de faire au milieu d'eux toute une œuvre d'évangélisation, comme il a fait à Antioche, à Corinthe et à Ephèse. Ce n'est donc pas l'œuvre d'une visite de quelques jours ; il y faudra certainement des mois (voy. 15, 24).

γ. 14. Ce projet d'aller évangéliser Rome, est un devoir de la vocation apostolique de Paul. — Ἐλλήσι τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί, « je me dois aux Grecs et aux barbares, aux savants et aux ignorants. » Cette accumulation ne donne pas seulement de l'ampleur à la pensée, elle en fait aussi apercevoir le point de vue. En employant l'opposition, fort usitée chez les anciens (voy. Wellstein, h. l. Kypke, II, p. 151), de « Grecs et de barbares, » Paul désigne sous cette forme tous les peuples, policés ou non ; et il confirme que c'est bien au point de vue de la culture intellectuelle et morale qu'il les envisage, quand, pour plus de clarté, il ajoute « aux savants et aux ignorants. » Il se doit à toutes les nations, quel que soit leur degré de civilisation ou de culture, n'importe ; il a quelque chose à leur apprendre à toutes. On s'est demandé dans quelle classe Paul range les Romains ; dans celle des Grecs (*Estius, Crell, Limb. Kypke, Vater, Stengel, Flatt. Godet*) ou dans celle des barbares (*Reiche, Kælln.*). Paul parle *in abstracto* (*DeW. Mey. Krehl, Heng.*) et ne fait qu'énoncer, sous forme d'oppositions, le principe : je me dois à toutes les nations, quelque avancées ou non qu'elles soient ; ce qui ne suppose dans son esprit aucune catégorisation spéciale des Romains, et appelle simplement la conclusion : « donc à vous, Romains. »

γ. 15. Οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι, « de là mon empressement à vous annoncer aussi l'Évangile, à vous qui êtes à Rome. » Le ὑμῖν comprend sans doute les lecteurs de l'épître, mais le καὶ ὑμῖν indique que Paul ne s'arrête pas à eux, qui sont déjà chrétiens. Paul leur fait part de son plan d'évangélisation : il veut faire à Rome, pour ceux qui sont à Rome, ce qu'il a fait dans les autres pays païens. Il envisage ses lecteurs comme résidant à Rome et appartenant à la gentilité. Οὕτω ne répond pas à καθώς v. 13 (*Orig. Ecum. Grot.*); il signifie « ainsi » (plus ordinairement καὶ οὕτω, voy. 5, 12), c.-à-d. les choses étant de cette manière, mon devoir étant tel; et comme il introduit une conséquence, on le rend par *de là, en conséquence*. Ap. 3, 16. — τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον = τὸ ἐμὸν πρόθυμον, Eurip. Méd. 178 (*Olsh. Mey. Fritzs. Philip. Heng.*). Τὸ πρόθυμον revient à ἡ προθυμία (voy. Kypke, *Observatt.* II h. 1.; Grimm, *Dict.*) et κατά acc. à ἐμὸν ou à ἐμοῦ, Act. 17, 28 : οἱ καθ' ὑμᾶς ποιηταί, vos poètes. 18, 15. 26, 3. Eph. 1, 15. Jos. cont. App. 1, 7 : τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, dans notre temps (voy. sur les autres interprétations notre comm. 1843, p. 106).

γ. 16. Ce zèle est réel, car (γάρ) la crainte de parler à une population instruite, comme celle de Rome, ne l'arrête pas. Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον\*, « car je n'ai point honte, non « de l'œuvre de la prédication » (*B-Crus. Th. Schott, Godet*) ni « de la prédication de l'Évangile » (*Mangold*, p. 98); mais *de l'Évangile*,» de la B. Nouvelle elle-même, que je suis chargé d'annoncer, comme le montre le ἐν αὐτῷ scil. εὐαγγελίῳ, v. 17. Ἐπαισχύνεσθαι τι; voy. de même Marc 8, 38. Luc 9, 26. 2 Tim. 1, 8. 16. Hébr. 11, 16. D'où viendrait à Paul ce sentiment de honte? Pourquoi cette pensée jetée ainsi en avant et sous une forme négative? Est-ce une litote (*Krehl*) pour dire « car je me fais un honneur de »

\* Les *Elz.* ajoutent τοῦ Χριστοῦ, contre l'autorité prépondérante de **Ξ** A B C D\* E G, qqes minn. syr. it. vulg. etc. On trouve d'autres variantes (*Victorin* : Dei. 73 : τοῦτο. ethiop. : ejus), ce qui est une marque d'interpolation. L'addition provient de ce que ce même complément se rencontre ailleurs : 15, 29. 1 Cor. 9, 12. 2 Cor. 2, 12. Gal. 1, 7.

(*Kop. Flatt. Olsh.*), ou simplement, « car en général, j'annonce volontiers l'Évangile » (*Kælln.*)? Cette réflexion est provoquée par les expériences que Paul a faites dans d'autres cités civilisées et savantes. A Athènes, les épicuriens et les stoïciens l'ont traité de bavard, et l'on s'est moqué de lui, pour avoir parlé de résurrection, Act. 17,18.32. Dans sa première épître aux Corinthiens (1,22.23), il dit que l'Évangile est *folie aux Grecs*, aux sages de ce monde. A la fin de sa vie, il recommande encore à Timothée (2 Tim. 1,8) de *n'avoir point honte* de l'Évangile. Annoncer à des populations fières de leur science, Jésus et la résurrection, c'était encourir les sarcasmes des lettrés. Un homme ordinaire aurait pu en rougir; Paul n'en éprouve aucune honte. Cette réflexion faisant suite à ce que Paul a dit, « je me dois aux Grecs et aux barbares (non, aux Grecs et aux Juifs), aux savants et aux ignorants, » il en résulte que les Juifs sont hors de considération ici (cont. *Baur*, p. 378. *Mangold*, p. 98. *Sabatier*, p. 175); et comme elle s'adresse à l'Église de Rome tout entière, il en ressort qu'aux yeux de Paul cette Église était essentiellement ethnico-chrétienne. — Voici la raison de l'assurance de Paul : *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*, « car c'est la puissance de Dieu à salut pour tout homme qui a la foi. » Cet Évangile que Paul prêche, — non, l'œuvre de la prédication (*B-Crus. Th. Schott*, p. 132) ou la prédication (*Mangold*, p. 98. *Godet*) — est 1° une *δύναμις*, « une puissance, » c.-à-d. une force, un moyen puissant pour amener au salut (= ὁ λόγος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν, Jaq. 1,21), 2° *δύναμις θεοῦ*, la puissance de Dieu (comp. 1 Cor. 1,18), c.-à-d. la puissance par laquelle Dieu opère (*Winer*, Gr. p. 232) et amène au salut l'homme qui est impuissant à y arriver par ses propres forces et mérites, comme Paul l'explique (*γὰρ*) au v. 17 qui sert de thèse à tout le développement de 1,17-3,23 (voy. v. 17). — *εἰς σωτηρίαν*, « à salut, » non pas « salutaire » en général (opp. à « délétère, » *B-Crus. Thol. Th. Schott*, p. 135); mais « en vue du salut, pour amener au salut » (voy. *εἰς*, 1,5.17, etc.). *Σωτηρία* (R. *σώζειν*, sauver, délivrer) le salut, la

*délivrance* par excellence, c.-à-d. le bonheur à venir, la félicité, la Vie éternelle. Il présente ce bonheur comme obtenu par la délivrance d'un danger couru : ce danger, c'est la condamnation de Dieu méritée par les péchés (*σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, 5,9). *Σωτηρία* est opp. à *ἀπωλεία* (Phil. 1, 28. voy. 9, 22) la *perte*, la *ruine*, la *perdition* par excellence, c.-à-d. la condamnation à venir, la privation du bonheur éternel, envisagée sous le point de vue d'un malheur auquel on succombe et dans lequel on trouve sa perte, sa ruine. De même *σώζεσθαι* opp. à *ἀπόλλυσθαι*, 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10. Comme on le voit, *σωτηρία* est synonyme de *ζωή αἰώνιος* ou *ζωή*, la *vie* par excellence, c.-à-d. le bonheur éternel, la Vie, opp. à *θάνατος*, la *mort* par excellence, c.-à-d. la condamnation, le malheur éternel, la Mort (voy. encore 5, 12. 1, 32). *Σωτηρία* et *ζωή* d'une part, *ἀπωλεία* et *θάνατος* de l'autre, ne diffèrent que par le point de vue (voy. 10, 9. 10). La Vie, le bonheur éternel est désigné avec raison dans notre passage par *σωτηρία*, car c'est bien ici le point de vue d'une délivrance. L'homme est considéré comme pécheur, et par suite sous la condamnation méritée par ses fautes. L'Évangile est la puissance de Dieu pour procurer la *délivrance* par excellence, c.-à-d. pour amener au bonheur éternel. Ajoutons enfin que *σωτηρία* est dans un rapport étroit avec *δικαιοσύνη*, ainsi que *σώζεσθαι* avec *δικαιοῦσθαι* (voy. à ce sujet 4, 9 et 10, 10). — *παντί τῷ πιστεύοντι*, « pour tout homme qui a foi » (voy. 3, 22, not. 3). En disant *παντί*, Paul proclame l'universalité, non de sa prédication (*Th. Schott*, p. 135), mais du salut, par opp. à tout particularisme ; seulement il y a un ordre historique indiqué par *Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι*, « pour le Juif d'abord, puis pour le Grec, » c.-à-d. à commencer par le Juif. Le salut est pour l'un et pour l'autre, mais si on les compare, c'est pour le Juif tout d'abord (Xén. Symp. 7, 4 : *αἱ δ' ἀπὸ τῶν ἐλευθερίων μόχθων ὄσμαί, ἐπιτηδευμάτων τε πρώτον καὶ χρόνου πολλοῦ δέονται*, réclamation de l'exercice d'abord, puis beaucoup de temps, c.-à-d. demandent l'un et l'autre, mais avant tout de l'exercice). C'est



affaire de temps (*temporis ordo*, *Dam. Olsh. Krehl, Heng. Th. Schott*, p. 134) et de rang (*Ecum. Théoph.*: τὸ πρῶτον, τῶς ἐστὶ τιμῆ, οὐ χάριτος πλεονασμός); le Juif a la priorité (comp. Act. 13, 46). Ce privilège, tout formel, est la conséquence de la vocation d'Israël. C'est à lui que les promesses ont été faites (9, 4. 15, 8); il en est le dépositaire (3, 3), et il est appelé à en connaître la réalisation et à les posséder avant tout autre. Paul reconnaît ce privilège, non seulement théoriquement (*πρῶτον*); mais encore pratiquement, en commençant d'ordinaire par s'adresser aux Juifs dans la prédication de l'Évangile (Act. 3, 25. 26. 13, 46). Le peuple juif, étant le premier dans la jouissance, sera le premier dans la punition (2, 9. 10). Ἑλληνες (opp. à Ἰουδαῖοι, non à βάρβαροι v. 14) désigne toutes les nations païennes (ἔθνη) par le nom de celle qui est la plus connue, la plus distinguée et avec laquelle Paul se trouve le plus en rapport (de même Act. 14, 1. 1 Cor. 10, 32, etc.).

γ. 17. Paul explique (γάρ) comment l'Évangile est la puissance de Dieu à salut pour tout croyant : δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν ἀποκάλυψιν (scil. εὐαγγελίῳ) ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Remarquons préliminairement que ce v. est un thème que Paul va développer, comme l'indiquent le γάρ du v. 18 et l'argumentation elle-même. Paul montre (1, 18-32) par les faits que les païens ont péché : ils pouvaient et devaient connaître Dieu; ils l'ont méconnu et sont tombés dans toute sorte de vices; ils méritent la condamnation divine, la Mort. Puis (2, 1-3, 8) il se tourne vers les Juifs et montre par des faits qu'ils ont péché et sont sous la condamnation divine. Il leur déclare que la circoncision et leurs privilèges tout historiques ne sauraient les garantir. Ainsi (3, 9) païens et Juifs sont pécheurs; l'A.T. même déclare qu'il n'y a point de juste (3, 10-19); en conséquence (3, 20) aucun homme ne saurait être reconnu juste devant Dieu par la voie des œuvres. Cela posé, Paul annonce (3, 21, 22) une nouvelle voie de justice, et cette proposition n'est autre que le thème (1, 17) qui revient :

νοὶ δέ, χωρὶς νόμου, δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται... etc. Nous avons donc ici un passage parallèle, d'où nous pourrions tirer quelque lumière.

**Littérature.** Voyez sur *δικαιος*, *δικαιοσύνη*, *δικαίω*, *Winzer*, progr. Lpz. 1831. — *J. L. Zimmermann*, de vi atque sensu formulæ *δικαιος*. θεοῦ. 2 éd. 1833 — *Usteri*, Paulin. Lehrbegr. Zurich 1834, p. 86. — *Néander*, Gesch. der Planz. etc. II, p. 572 — *Gurlitt*, Stud. u. Krit. 1840, p. 956 (voy. un résumé de cet article dans notre comm. 1843, p. 380) — *Kæstlin*, Jahrb. f. deuts. Theol. 1856, p. 85 — *James Morison*, A critical exposition of the third chapter of Paul's epistle to the Romans, p. 163-200. London 1866 — *Grimm*, Lexicon in libr. N. T. Lips. 1868 — *Bern. Weiss*, Lehrb. der bibl. Theol. p. 247. Berlin 1868.

*Δικαιοσύνη θεοῦ* : a) Si le gén. est subjectif, *δικαιοσύνη* désigne une qualité de Dieu, sa *justice*, comme 3,5. 9,28, etc. Mais on a bien vite remarqué que ce serait un contre-sens, puisqu'il s'agit ici, non de la punition, mais du pardon des pécheurs<sup>1</sup> : aussi *Théod. Ambrosiast. Abél. Ecol. Martyr. Przypt. Bald. Seml. Morus*, etc. *Usteri*, p. 91, l'entendent-ils de la *bonté de Dieu* (= *χρηστότης, χάρις, ἔλεος*). Le langage autorise-t-il cette traduction? On a essayé (*Usteri*, p. 87. *Immer*, Neut. Th. p. 293) de la justifier en prétendant que *δικαιοσύνη*, *דִּקְיָוּת*, a dans l'A.T. un sens plus étendu que notre mot de *justice*. On cite des passages dans lesquels l'expression de *justice de Dieu* figure en parallèle avec celles de *bonté* (Ps. 103,17. 119,123. 145,7), de *bénédiction* (Ps. 24,5), de *salut* (Ps. 71,15. 98,4.3). Dieu est *δικαιος* non seulement en punissant le méchant, mais encore en bénissant l'homme de bien, en sorte que *δικαιοσύνη θεοῦ* peut désigner la *bonté de Dieu*, ou tout au moins l'impliquer (= la justice qui pardonne). Dans ce cas, il faudrait expliquer pourquoi Paul présente cette *bonté* sous le point de vue de *δικαιοσύνη*, c.-à-d.

<sup>1</sup> *Origène* l'entend d'une manière tout à fait étrangère au contexte : « *Justitia enim Dei in evangelio revelatur per id quod a salute nullus excipitur, sive Judæus, sive Græcus, sive barbarus veniat.* » De même *Wettstein*.

comme un rapport de droit et une relation de justice, quand, précisément ici, il s'agit, non de droit, mais de grâce; non de l'homme de bien, mais du pécheur<sup>2</sup>. Du reste, le gén. ne peut s'entendre subjectivement à cause de l'adjonction *ἐκ πίστεως* : qu'on relie ces mots à *δικαιοσύνη θεοῦ* ou à *ἀποκαλύπτεται*, toujours est-il que la *δικαιοσύνη*, comme qualité de Dieu, ou son *ἀποκάλυψις*, n'a pas sa source dans la foi (*ἐκ πίστεως*) de l'homme. Le fait même d'être conditionnée à la foi montre que cette *δικαιοσύνη* appartient à l'homme, ce qui est confirmé par la citation de l'A.T. qui suit. — *Hofmann* (de même *Volkman*.) retient le gén. subjectif, « la justice de Dieu, » une justice que *Dieu possède*; mais il est contraint par le contexte d'ajouter que c'est en même temps « une justice que *Dieu donne* à l'homme qui a la foi. » Dès lors, pourquoi retenir le gén. subjectif, quand le contexte appelle nécessairement le gén. objectif = la justice que Dieu donne, qui vient de lui? D'ailleurs ce sens de « justice que Dieu possède » ne peut aller avec *ἐκ πίστεως*, et il n'est justifié ni par une prétendue opposition avec *ὁργή θεοῦ* v. 22, ni par 2 Cor. 3, 9. 5, 21. Jaq. 1, 20. — *b*) Le gén. est objectif. Les uns<sup>3</sup> l'entendent comme gén. auctoris, *la justice qui vient de Dieu, que Dieu donne,*

<sup>2</sup> Il y a au fond de cette discussion de mots tout un point de vue religieux dont il faut tenir compte. D'où vient, en effet, ce parallélisme dans l'Ancien Testament? Il vient de ce que l'auteur sacré saisit sous le point de vue de *justice* ce que nous saisissons d'ordinaire sous celui de *bonté*, de *miséricorde*. En effet, les rapports entre Dieu et l'hébreu reposent sur la Loi, c.-à-d. sur le droit; en conséquence, ces bénédictions divines, qui nous paraissent à nous découler de la bonté de Dieu, lui paraissent à lui comme étant également le résultat d'une justice que Dieu lui rend (Ps. 119, 121-128. Ps. 103, 17. Es. 51, 5. 8. 56, 1). L'hébreu se considérait comme y ayant droit par sa vie, et Dieu, en le bénissant, était *juste*, autant que *bon*, il était *fidèle* à ses promesses (Ps. 98, 2. 3). Dans ces parallèles, *δικαιοσύνη* conserve donc sa signification de *justice* et ne prend pas celle de *bonté*, de *miséricorde*, *ἐλεημοσύνη*, comme les LXX ont souvent traduit à tort. Deut. 6, 25. 24, 13. Ps. 23, 1. 24, 25. 103, 6. Es. 1, 27. 18, 17. 59, 16. Dan. 4, 27. 9, 16. (Voy. 3, 26, note 8.)

<sup>3</sup> *Chrys. Aug.* cont. duas epp. pelagian. 3, 20. *Pél. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél.* : enarratio, p. 826. *Bèze, Corn.-L. Crell, Grot. Limb. Beng. Klee, Winzer.* progr. *Rück. Reiche, Olsh. De W. Mey. Heng. Arnaud, Morison, Mournoury, Gess, Godet.* Voy. *Winer*, Gr. p. 175.

accorde (= ἐκ θεοῦ); d'autres<sup>4</sup> l'expliquent par *la justice qui est telle devant Dieu* (quæ Deo placet vel satisfacit), *qui est recevable ou valable devant lui* (= δικαιοσ. ἐνώπιον τ. θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ) par opposition, dit Fritzsche, p. 47, à cette vaine δικαιοσύνη des Juifs que Paul appelle τὴν ἰδίαν τῶν Ἰουδαίων δικαιοσύνην, 9, 3. *B-Crusius* ne se prononce pas entre ces deux formes; *Thol. Hodge* cherchent à les unir. Cependant il y a entre elles une différence : la première indique de qui vient cette justice, et se rapporte à la question de son *origine*; la seconde indique qu'elle est recevable devant Dieu, et se rapporte à la question de sa *réalité*. Nous devons admettre la première forme. 1° Le gén. objectif ἐνώπιον ou παρὰ est inusité. On dit, il est vrai, δικαίος ἐνώπιον τ. θεοῦ, Luc 1, 6 ou παρὰ τ. θεῷ, Rom. 2, 13 et δικαιοῦσθαι ἐνώπιον τ. θεοῦ, 3, 20 ou παρὰ τ. θεῷ, Gal. 3, 11, en parlant de la propre justice de l'homme, précisément parce qu'il s'agit de savoir si cette justice est *réelle* ou *non* aux yeux de Dieu; mais ce n'est pas le cas ici. D'autre part, le gén. auctoris est fort usité, et nous en trouvons même, dans ce cas-ci, la forme complète, Phil. 3, 9 : ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη opp. à ἐμὴ δικαιοσύνη. Le passage 2 Cor. 5, 21 s'explique très bien par ἐκ (cont. *Thol. Fritzs. Hofm.*) : « *Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché* (abst. p. concr.), c.-à-d. il l'a traité comme pécheur *pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu* (abst. p. concr.), c.-à-d. justes (non pas de notre propre justice, mais de la justice qui vient de Dieu) *en lui*, » en d'autres termes, pour que nous possédions en lui la

<sup>4</sup> *Luth. Calv. Estius, Scholz, Néander*, p. 350, 352. *Kælln. Fritzs. Krehl, Philip. Baur*, p. 524. *Walth. Reuss*. Quelques-uns l'entendent de « *la justice que Dieu réclame*. » Ainsi *Hammond* : « Hæc autem justitia Dei... ea est quam Christus docuit esse justitiam nostram, quam exigit a nobis sub evangelio ut justificemur coram Deo, et quæ opposita est τῇ δικαιοσύνῃ ἐν νόμῳ, quæ sita est in rituum legalium observatione, circumcisione, etc., qua Judæi et judaïzantes se credebant acceptos fore et apud illum justificatos; ac sine qua negabam justificationem obtineri posse. » *Leclerc* : « ea est (justitia) quam Deus acceptam habet propter sacrificium Christi, » et il la définit, « *morum sanctitas quæ pœnitentiam sequitur*. » Ce point de vue est étranger à la pensée de Paul.

justice qui vient de Dieu. » Quant à Jaq. 1, 20, il n'a que faire ici (cont. *Thol. Philip. Hofm.*); il signifie que « la colère de l'homme n'exécute pas la justice de Dieu, » c.-à-d. ce que la justice de Dieu demande. 2° Dans le passage parallèle 3, 21, le contexte indique qu'il ne s'agit pas d'une justice recevable devant Dieu, mais d'une justice qui vient de Dieu, car Paul explique cette δικαιοσύνη θεοῦ, au v. 24, par δικαιούμενοι δωρεὰν τῆ ἀποτοῦ χάριτι, et au v. 26, il dit de Dieu δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. 3° L'opposition de δικαιοσ. θ. à ἰδία δικαιοσύνη ou à δικαιοσ. ἀνθρ. 10, 3, indique (cont. *Fritzs.*) une opposition entre une justice propre à l'homme et une justice lui venant de Dieu (= ἐκ θεοῦ), non entre une vaine justice et une vraie, entre une justice acceptable et une justice non acceptable aux yeux de Dieu. Au fond, la δικ. ἀνθρ. ou ἰδία est en soi, c.-à-d. quand elle existe réellement, comme la δικ. θ., une δικαιοσ. ἐνώπιον θεοῦ, c.-à-d. acceptable devant Dieu (voy. 2, 13); seulement, les hommes ne la réalisant jamais, elle n'est, par leur faute, jamais recevable devant Dieu, elle est vaine (Rom. 3, 20. 10, 5. Comp. Gal. 3, 12).

Que faut-il entendre par δικαιοσύνη θεοῦ? — L'homme juste (*δίκαιος*, צַדִּיק) est l'homme qui, par une obéissance scrupuleuse et constante à la loi (soit la loi mosaïque pour le Juif, soit la loi naturelle pour le païen), parvient à reproduire en lui et dans sa vie, la moralité, la piété, la sainteté, en un mot la perfection exigée par la loi (τὸ δίκαιωμα τ. νόμ. 8, 4). Cet homme, aux termes mêmes de la loi qui promet le bonheur à ceux qui l'accomplissent, peut prétendre aux bénédictions de Dieu et à ses grâces, comme à un dû, car la loi dit : « Fais ces choses et tu Vivras, » tu auras la Vie, le bonheur éternel (voy. 10, 5. Gal. 3, 12). A ce point de vue légal, l'homme δίκαιος est l'homme moral, pieux, saint, en un mot l'homme parfait. Celui dont la conduite est opposée, le méchant, le pécheur, l'impie, etc., s'appelle *injuste* (ἀδίκος, רָשָׁע). De là δίκαιον εἶναι, être juste (Luc 1, 6), c'est être moral, pieux, saint, c.-à-d. parfait selon la loi; et δικαιοσύνη, צַדִּיקָה, la justice, désigne la qualité de celui qui est juste, cet

état de moralité, piété, sainteté, etc., en un mot de perfection morale, qui distingue l'homme qui a accompli la loi, qui est juste, Mth. 5,6.20. 6,1, etc. Rom. 6,13.16.18.19.20, etc. : c'est, au point de vue légal, la plus haute notion morale et religieuse <sup>5</sup>. *Ἀδικία*, אֲדִיקָיָה, *l'injustice, la méchanceté*, désigne l'état opposé, Rom. 1,18.29. 2, 8.3,5.6,13, etc. *Δικαιοῦν*, דִּיקְיָה, *justifier*, c'est reconnaître, déclarer juste, tenir pour juste, et traiter comme tel; au passif, *δικαιοῦσθαι*, *être justifié*, c'est être reconnu, déclaré juste, être tenu pour juste, et traité comme tel, 2,13. 3,4.20. 4,2, etc. Jaq. 2,21.24.25<sup>6</sup>. Il se dit de Dieu qui reconnaît dans l'homme la perfection légale, la *δικαιοσύνη* ou le *δίκαιος εἶναι*, et fait de ce *δίκαιος* l'objet de ses bénédictions.

Cette *δικαιοσύνη* est dite *δικαιοσύνη ἰδία* ou *ἀνθρώπου*, « une propre justice, une justice de l'homme » (10,3. Phil. 3,9), parce qu'étant le résultat des efforts de l'homme et de sa constante fidélité à la loi, elle se trouve réalisée par sa vertu, et lui appartient en propre : c'est son mérite, et il peut s'en glorifier. Paul l'appelle encore une *δικαιοσ. ἐκ νόμου, ἐξ ἔργων νόμου* ou *ἐξ ἔργων*, « une justice qui vient de la loi, des œuvres de la loi ou des œuvres » (Phil. 3,9. Gal. 3,21. Phil. 3,6. Rom. 10,5. 9,32. comp. Gal. 2,16. 3,11. 5,4. Rom. 3,20. 4,2), parce qu'étant obtenue par l'observation de la loi et la réalisation des œuvres qu'elle prescrit, elle a pour principe (*ἐκ*) la loi et les œuvres

<sup>5</sup> Il n'y a pas d'expression française qui traduise exactement *δικαιοσύνη* : les mots *moralité, piété, sainteté* ne le rendent que partiellement et sous un aspect particulier; c'est pourquoi on est réduit à employer le mot de *justice*. De plus, ce mot est devenu d'un usage si courant dans le langage religieux que Paul s'en sert pour désigner la moralité, la sainteté, etc., sous le régime de foi (6, 16. 18. 19. 20, etc.) La même observation s'applique à *ἀδικία* dans son sens général d'*injustice, méchanceté*.

<sup>6</sup> *Δικαιῶν* n'est guère usité dans le sens factif, *rendre juste* (comme *δουλώ, τυπλώ*, etc.) On ne peut citer que Ps. 73, 13: *ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου*, « j'ai rendu juste mon cœur » (hébreu : « j'ai purifié »). Jér. 3, 11: *ἐδικαίωσε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἢ ἀποστροφή Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς ἀσυνθίτου Ἰούδα*, « l'éloignement d'Israël de la déloyale Juda a rendu son âme juste = l'a rendu juste. » Ap. 22,11. T. R. De même en hébreu דִּיקְיָה, Esaïe 53, 11. Dan. 12, 3.

que la loi réclame<sup>7</sup>. Paul établit (1,18—3,20) que tout homme, le juif comme le païen, est pécheur, par conséquent dépourvu de cette justice.

A cette *δικαιοσύνη ἰδία* ou *ἀνθρώπου*, Paul oppose la *δικαιοσύνη θεοῦ* ou *ἐκ θεοῦ*, la justice qui vient de Dieu (1,17. 3,21. 22. 10, 3. 2Cor. 5,21. Phil. 3,9). *Δικαιοσύνη* désigne toujours cette perfection morale, en suite de laquelle l'homme est selon la volonté de Dieu, et conséquemment peut obtenir ses bénédictions et ses grâces dans la vie éternelle; mais cette haute moralité, dont il s'agit ici, *vient de Dieu*, non de l'homme<sup>8</sup>. L'homme ne saurait s'en glorifier (3,27), car, loin d'être l'effet d'aucun mérite en lui, c'est un don, une grâce (5,17). Au lieu de résulter, comme la première, de l'obéissance à la loi et de l'accomplissement des œuvres de la loi, elle résulte de la grâce de Dieu qui pardonne (3,24. 4,5-8) et c'est par la foi qu'elle s'obtient (*δικαιουσ. διὰ πίστεως, ἐκ πίστεως*, 3,22. 4,11. 13. 9,30. 32. 10,6. Comp. 3,26. 28. 30. 5,1. 10,6. Gal. 3,24). Elle suppose toujours que l'homme à qui elle est accordée n'a pas accompli la loi, qu'il est pécheur et dépourvu de la *δικαιοσύνη νόμου*; mais qu'il est revenu à Dieu par la foi. *Δικαιοσύνη*, en tant que *δικαιοσύνη θεοῦ* désigne donc cette justice, cette perfection morale du pécheur qui, par le pardon de Dieu et par sa foi, est déclaré juste, tenu pour juste, et traité de Dieu comme tel. De là, les expressions *δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, δικαίωσις* ont pris, dans le langage de Paul, un sens spécial et une valeur particulière : *δικαιοῦν, justifier*, c'est déclarer

<sup>7</sup> *Erasmus* pense que la *propre justice* est une sorte de justice inférieure provenant des observances légales et cérémonielles (Paraph.). Comparant la justice qui vient de la Loi et celle qui vient de la foi, il dit : « illa constat cærimoniis, altera constat fide et obediencia; ac prior illa seu rudimentum est et initium posterioris, perinde ut truncus initium est aliquod futuræ statum » (Comm. Rom. 10, 3. 4). Ce point de vue est en contradiction avec les idées de Paul.

<sup>8</sup> Il ne faut pas pour cela traduire *δικαιοσύνη* par « justification » (*Socin, Crell* : « justitia sumitur pro justificatione »). Cette traduction et interprétation est non seulement contraire au langage; mais elle a le double tort de voiler l'opposition entre *δικαιοσύνη θεοῦ* et *δικαιοσύνη ἀνθρώπου* (10, 3) et de faire confusion avec *δικαίωσις* (4, 25. 5, 18).

juste, tenir pour juste le pécheur qui a foi en Jésus-Christ et le traiter comme tel (3,26.30. 4,5. 8,30. Gal. 2,16) — *δικαιοῦσθαι*, (passif) *être justifié*, c'est être déclaré juste, être tenu pour juste et traité comme tel (3,24.28. 5,1.9. 1 Cor. 6,11. Gal. 2,16.17. 3,24. Tit. 3,7) — *δικαίωσις*, « la justification » (4,25. 5,18) c'est l'acte de tenir pour juste et de traiter comme tel.

Cette « justice qui vient de Dieu » est une justice réelle (comp. *δικαιος καθίστασθαι*, être rendu juste, 5,19). Deux éléments, l'un objectif et négatif, l'autre subjectif et positif, concourent à sa réalisation. Par la foi, le pécheur est mis en possession du *pardon de Dieu*, qui, par grâce et gratuitement (3,24) ne lui impute pas ses péchés, c.-à-d. les lui pardonne (3,24. 4,6-8.5,17), en sorte que son passé est annulé pour lui, par la miséricorde de Dieu. Mais ce n'est là encore que quelque chose d'objectif et de négatif; il faut, pour que la justice existe réellement dans le pécheur, qu'un élément subjectif et positif intervienne<sup>9</sup>. Cet élément est fourni par *la foi*, à laquelle la justice qui vient de Dieu est conditionnée, car la foi est, au sens de Paul, un retour à Dieu, non de l'intelligence ou de l'esprit seulement, mais avant tout un retour du cœur, provoqué et engendré par l'amour même et par la grâce de Dieu<sup>10</sup>. Voilà l'élément

\* On peut reprocher aux sociniens et aux arminiens de s'en être tenus à cet élément négatif. *Socin* et *Crell*, prenant *justitia* dans le sens de « justificatio, id est a peccatorum poenis liberatio, » et *justitia Dei* dans celui de « justificatio quæ a Deo proficiscitur et quæ coram Deo sit » (Rom. 10, 3), n'arrivent à y voir que l'élément tout objectif du pardon : Dieu justifie, c.-à-d. pardonne. — *Limborch* définit la *δικαιοσύνη θεοῦ* « status hominis quo coram Deo justus habetur et tanquam justus tractatur; » ce qu'il explique ainsi : « quia in justificatione, homini a Deo justitia imputatur, recte ille status *justitia* vocatur et justitia Dei, id est justitia quæ est a Deo, seu modus justificationem obtinendi quem Deus hominibus revelavit » : c'est l'état tout objectif de l'homme pardonné. On peut faire le même reproche à *Philippi* et à tous ceux qui, n'admettant pas l'imputation des mérites de Christ, font de *δικαιῶν* un simple « actus forensis. »

<sup>10</sup> Dans la pensée de Paul, la foi est essentiellement mystique, un *πιστεύειν ἐν τῇ καρδίᾳ* (10, 9), et c'est une erreur grave que commettent les catholiques et les réformés, ainsi que les sociniens et les arminiens, que de ne considérer la foi, dans les écrits de Paul, que comme une *ferme adhésion de l'esprit* ou



subjectif et positif. Dieu *déclare le pécheur juste* parce que, par son pardon et par la foi, le pécheur est réellement rendu juste, réhabilité dans la justice, — et nous pouvons dire avec pleine vérité que cette justice, étant le résultat du pardon et de la grâce de Dieu saisis par la foi, c.-à-d. reçus dans un cœur ouvert par les chauds rayons de la miséricorde de Dieu et touché de sa grâce<sup>11</sup>, est bien une *justice qui vient de Dieu*, non de l'homme, de ses efforts ou de son mérite, — et que cette justice est bien *réelle, intérieure et positive*, car le pécheur est réellement devenu juste dans ses sentiments et dans ses pensées. Cette justice est le point de départ, la source d'une vie nouvelle (voy. ch. VI-VIII).

Cette justice n'est ni une *justice imputée* ni une *justice infuse*.

Selon les réformés, la justice qui vient de Dieu, ou plutôt — car ils préfèrent cette traduction — « la justice qui est recevable devant Dieu, » résulte de deux faits qui concourent à la produire : le premier, tout objectif et négatif, c'est le *pardon des péchés* résultant de la mort expiatoire de Jésus-Christ ; le second, objectif aussi, mais positif, c'est le *transfert* ou l'*imputation* faite au pécheur de la justice ou des mérites de Jésus. Ces deux éléments objectifs doivent être saisis par la foi, c.-à-d. par une conviction pleine et entière de la vérité de ce pardon et de cette imputation dont le pécheur est l'objet. — Une pareille justice n'est qu'objective, partant extérieure et apparente. Ce manteau des mérites de Christ jeté sur le pécheur peut le faire apparaître juste aux yeux de celui qui ne regarde qu'à l'extérieur, mais il ne le constitue pas juste intérieurement : on ne saurait moralement être juste de la justice d'un autre. C'est d'autant plus vrai que la foi, réduite à la pure croyance, manque de l'élément mystique qui seul peut amener réellement un changement dans le cœur<sup>12</sup>.

une pure croyance (voy. πίστεις, 3, 22). Cet intellectualisme empêche complètement de comprendre les pensées de Paul.

<sup>11</sup> Voy. sur la manière dont naît la foi, 5, 10, note 5.

<sup>12</sup> Nous parlons purement au point de vue de l'enseignement, car souvent

D'après saint Paul, ce que Dieu *n'impute pas* à l'homme, ce sont *ses péchés* (3,24.4,6-8.5,16.17.2Cor.5,19) et ce qu'*il lui impute à justice*, c'est *sa foi* (4,3.9.22.23); jamais il ne parle de l'imputation des mérites de Christ aux pécheurs (voy. 5,18, note 1) et Calvin a bien raison de s'étonner (Comm.3,22) que Paul appelle constamment cette justice la « justice de Dieu, » et ne l'appelle jamais la « justice de Christ » (voy. notre Comm. 1843, p. 388).

Les catholiques romains statuent aussi deux éléments concourant à la production de cette justice qui vient de Dieu. Le premier est identique à ce qu'enseignent les réformés, tandis que le second, qui est subjectif et positif, est une justice que Dieu *infuse* ou répand *surnaturellement* dans le pécheur avec la foi, par le rit du baptême. Cornelius a Lapide (Comm. 3, 21) : « *Justitia Dei, i. e. justificatio, qua nos Deus a peccatis absolvit, infundendo nobis suam justitiam, i. e. gratiam, charitatem, aliasque virtutes.* » — Nulle part, dans Paul ni ailleurs, il n'est parlé d'une justice infuse, ni d'un Dieu qui infuse sa justice. Ce prétendu surnaturel n'est que du magisme, quelque chose de contre nature, qui viole et brise également les lois de la conscience et celles de l'esprit et du cœur. Le rit du baptême ne confère ni la justice ni la foi (voy. 6,3-11).

ἐν αὐτῷ (sc. εὐαγγελίῳ et non παντὶ τῷ πιστεύοντι, *Ambrosiast. Michelsen, Stud. u. Krit.* 1873. p. 325) ἀποκαλύπτεται, « *la justice qui vient de Dieu y [dans l'Évangile] est révélée :* » elle était inconnue, l'Évangile la fait connaître (voy. ἀποκαλύπτειν, 3,21). Le présent (ἀποκαλύπτεται), parce que Paul envisage le fait en lui-même, abstraction faite du temps. — ἐκ πίστεως εἰς πίστιν : à quoi lier ces mots ? — Α ἀποκαλύπτεται ? C'est l'opinion de *Heng.* qui cite à l'appui Luc 2,35: ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί, « afin que les pensées soient dévoilées de (ἐκ = en les faisant jaillir de) bien des cœurs. » Cet exemple va à fin con-

dans la pratique, les choses se passent différemment, parce que le cœur se met de la partie, alors même que la doctrine ne l'y a pas convoqué; il corrige heureusement les erreurs de la théorie.

traire, car on ne saurait traduire : la justice qui vient de Dieu y [dans cet Evangile] est révélée *en la faisant jaillir* ou *en jaillissant* « de la foi. » — *Hofm.* dit que « la justice de Dieu y est révélée par (ἐκ) la foi, » en ce sens que cette justice demeure *cachée* à celui qui ne reçoit pas l'Evangile avec foi ; mais c'est « la possession » de la justice de Dieu, non « sa révélation, » qui lui est fermée. — *Mey. Fritzs. Godet* sous-entendent *οἴσα, πορευομένη* ; mais si l'on traduit « la justice qui vient de Dieu y est révélée *comme procédant de* (= *οἴσα, πορευομένη ἐκ*) la foi, » il semble que la révélation ne porte plus que sur le fait de procéder de la foi, non sur la *δικαιοσ.* *θεοῦ* elle-même : ce qui ne saurait être. *Ἐκ πίστεως* caractérise la *δικαιοσύνη θεοῦ* (voy. 10,6) et doit l'être rapporté (*Crell, Hammond, Keng. Kop. Thol. Rück. Reiche, Olsh. B.-Crus. Krehl, Philippî*) de même que dans le passage parallèle 3,22. On objecte qu'il faudrait l'article (*δικαιοσ. θ. ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτ. ἢ ἐκ πίστεως*). Sans doute, si *δικαιοσύνη* était seul (*δικαιοσύνη ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτ. ἢ ἐκ πίστεως*) ; mais avec le déterminatif *θεοῦ*, c'est impossible, car il semblerait qu'il y a deux sortes de *δικαιοσ. θεοῦ*, ou tout au moins il aurait fallu répéter *δικ. θεοῦ*, ce que Paul n'a pas fait. Cela dit, comment faut-il entendre *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* ? Une classe nombreuse de commentateurs croient que *ἐκ... εἰς* indiquent un mouvement, *de... à*. Dans ce cas, les deux termes sont ordinairement différents, et le passage de l'un à l'autre est compréhensible. Comment donc l'entendre ici ? *a)* Les uns admettent que *πίστις* est envisagé sous deux aspects différents (*Orig. ex fide Vet. Testamenti ad fidem novam evangelii. Théod : a fide prophetis adjungenda, ad fidem Christo habendam. Tert : ex fide legis in fidem evangelii. Ambrosiast : ex fide promittentis in fidem hominis credentis. Aug : ex fide annuntiantium, in fidem audientium ; de spir. et litt. 11. etc.*). *b)* D'autres y ont vu un *crescendo* dans le degré de la foi, le passage d'une foi imparfaite à une foi plus parfaite (*Clem. Al. str. 5,1. Aug : ex fide obscura in claram visionem in cælis ; quæst. evang. 2, 39. Théoph. Luth. Mèl. Calv. Bèz. Corn.-Lap. Grot.*

*Klee, Kælln. Maunoury*). c) Enfin, comme le texte n'autorise pas ces distinctions, des commentateurs ont pensé que Paul voulait marquer, par deux termes identiques, que le mouvement avait lieu dans la foi et n'en sortait pas; en sorte que *ἐξ πίστ.* *εἰς πίστ.* (= par la foi pour la foi) serait une répétition d'intensité pour dire « uniquement par la foi, » sans aucune participation des œuvres (*Wolf, Turr*: *fidem esse veluti initium et finem in opere justificationis*. *Beng. Kop. Hodg. Baur*, p. 536. *Godet*). Toutes ces interprétations sont contraires au langage. On doit disjoindre *ἐκ πίστεως* de *εἰς πίστιν* et les envisager séparément. — *ἐκ πίστεως* n'offre pas de difficulté: « la justice qui vient de Dieu par la foi, c.-à-d. par le principe de la foi. » La préposition exprime une nuance qui a sa valeur: *ἐκ* indique que Paul envisage le principe (témoin l'expression *ὁ ἐκ πίστεως*, 3, 26. 4, 16. voy. 2, 8. comp. 14, 23); *διὰ* gén. qu'il parle du moyen (*διὰ πίστ. Ἰησ.* 3, 22. Gal. 2, 16 ou *διὰ τ. πίστ.* 3, 25. 30, etc.), le dat. (*πίστει* 5, 2. *πίστ. δικαι.* 3, 28) qu'il désigne la manière, le mode. Dans notre passage, Paul envisage la question au point de vue du principe, la Foi, par opposition à un autre principe, les Œuvres (*ἐξ ἔργων* ou *ἐξ ἔργ. νόμου*). Dans le passage parallèle 3, 22, Paul envisage la foi comme moyen (*διὰ πίστ. Ἰ. Χρ.*) Quant à *πίστις*, « la foi, » c'est une confiance pleine et entière en celui qui est l'objet de cette foi; elle est de sa nature un sentiment du cœur (voy. *πίστις* 3, 22). — *εἰς πίστιν*, pp. « en vue de la foi, » c.-à-d. pour amener à la foi (*Crell, Hammond, Limb. Heum. Seml. Cram. Flatt, Kælln. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Thol.* voy. *εἰς*, 1, 5): le but, pour lequel la justice qui vient de Dieu est *ἐκ πίστεως*, est précisément de *provoquer la foi* chez les hommes en les détournant (et c'est vraisemblablement la pensée qui dicte à Paul cette réflexion assez insignifiante au premier coup d'œil) de cette autre voie, la voie des œuvres, qu'ils suivent maintenant et qui ne saurait les mener à la *δικαιοσύνη*. D'après *Reiche*, *εἰς πίστιν* signifierait « en vue de la foi, » c.-à-d. *pour la foi*: c'est pour la foi que la *δικαιοσύνη* est réservée, c'est en vue d'elle qu'elle est

donnée, — ou, selon *Reuss*, à la foi qu'elle est assurée; et, comme il est clair que ce ne peut être pour la foi en elle-même, mais pour ceux qui la possèdent, on a l'abstrait pour le concret (cf. ἡ ἀσθεῖα = οἱ ἀσθεῖς 1, 18. ἡ ἀκροβυστία = οἱ ἀκρόβυστοι 2, 26. 27. ἡ ἐκλογή = οἱ ἐκλεκτοὶ 11,7) en sorte que εἰς πίστιν revient à εἰς τοὺς πιστεύοντας (de même *Seb. Schmid, Rosenm. Morus, Geissl. Olsh. De W. Philip. Arnaud, Reuss*, Th. ch. II, p. 105). Mais, outre que la figure de rhétorique n'est pas évidente, il faudrait l'article, εἰς τὴν πίστιν.

Après avoir déclaré (v. 16) que « l'Évangile est la puissance de Dieu pour le salut de tout homme qui a la foi, » Paul en donne la raison v. 17, c'est que « dans cet Évangile se trouve révélée » la voie, jusqu'ici inconnue aux hommes, qui les conduira réellement au salut : c'est la justice obtenue, non par le principe de la loi et des œuvres de la loi, qui en réalité n'a produit que des pécheurs et n'a abouti qu'à la condamnation, — mais par un principe nouveau, la foi, l'abandon du cœur (voy. πίστις 3,22). Seulement, cette justice n'est pas comme celle à laquelle l'homme aspirait sous l'ancien régime, une δικαιοσύνη ἀνθρώπου, c'est une δικαιοσύνη θεοῦ, une justice qui vient de Dieu. Paul pose cette affirmation comme un thème qui demande à être expliqué et développé; ce qu'il va faire dès le v. 18; mais auparavant il sent le besoin de l'appuyer d'une déclaration de l'A. Testament.

Καθὼς γέγραπται Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Citation d'Habacuc, 2,4. L'hébreu porte « par sa foi, » et les LXX « par ma foi, » c.-à-d. par la foi en moi, l'Éternel. Dans la citation, 1° Paul dit d'une manière générale « par la foi, » pour mettre en relief le principe. 2° Ζήσεται se rapporte à la Vie à venir, au bonheur éternel. Cela ressort de la liaison du v. 17 avec le v. 16, dont il est l'explication et où il est dit que « l'Évangile est la puissance de Dieu à salut. » Dans l'hébreu, il s'agit de la vie heureuse ici-bas, sous la bénédiction de Dieu. 3° Si nous envisageons le sens même de la citation relativement au thème de Paul, nous pouvons dire qu'il lui est opposé par un certain côté. En effet,

dans le thème, *la foi* est envisagée comme procurant, non la *δικαιωσ. ανθρώπ.*, mais la *δικαιωσ. θεοῦ*, c.-à-d. comme source de pardon et moyen de salut ; elle suppose donc l'homme pécheur, privé de la *δικαιωσ. ἐξ ἔργ. νόμου. ou ανθρώπου*. Dans l'original hébreu, la foi est envisagée comme source, non de la *δικαιοσύνη θεοῦ*, mais de la *δικαιοσύνη ανθρώπου*, et cause du bonheur dont l'homme jouit, c.-à-d. qu'elle suppose l'homme juste. Cependant il faut noter, d'autre part, que dans la citation comme dans le thème la justice est attribuée à la foi, et que c'est là l'idée, le principe que Paul tient à documenter. Plusieurs commentateurs (*Bèze, Grot. Limb. Winzer, Rück. Kælln. Olsh. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Walther, Reuss*) traduisent « le juste par la foi, Vivra » (= *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως, ζήσεται, Griessb.*). Mais ce sens ne saurait être admis (cf. Hébr. 10,38), parce que, dans ce cas, il aurait fallu dire : *ὁ ἐκ πίστ. δίκαιος* (2,27.7,4.10,6 etc.). De plus, cette traduction présente une idée fautive. Entendre que c'est l'homme juste par la foi qui Vivra, par opposition à l'homme juste par ses œuvres, c'est supposer que Paul nie à l'homme juste par ses œuvres d'obtenir la Vie : ce qui est faux. Paul pose, au contraire, comme principe ferme, que l'homme juste par ses œuvres, Vivra (10,5. Gal. 3,12) ; ce qu'il conteste, au nom de l'expérience, c'est qu'un tel homme existe (1,18-3,20), partant il affirme l'impossibilité d'arriver réellement à la Vie par la voie des œuvres. Il faut donc traduire : « *Comme il est écrit : Le juste Vivra par la foi.* » Seulement, il faut se garder de dépasser la pensée de Paul, qui, dans cette citation, n'a vraisemblablement pour but que d'appuyer le principe général, que *c'est la foi qui est pour l'homme la source de la justice et de la Vie*, c.-à-d. du bonheur temporel, dans l'ancienne économie où il s'agissait du temps présent ; du bonheur éternel, dans la nouvelle économie où il s'agit du temps à venir.

Cette déclaration de l'A. T., à propos de la vérité fondamentale de l'Évangile, marque l'intention positive de montrer qu'au fond l'A. T. a des paroles qui confirment le point de vue évan-

gélique. Ce qu'il y a de curieux, c'est que dans le passage parallèle, 3,21, la même pensée est reproduite plus explicitement encore, sous la forme *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν*, et qu'enfin elle est développée dans une digression au ch. IV : tout cela est prémédité. Si l'on rapproche cette manière de la déclaration faite au début même de la lettre, *ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν*, etc., on reconnaîtra que ce procédé atteste incontestablement une préoccupation de Paul.

**§ 1. Les païens ont perdu toute propre justice par leurs œuvres, et mérité la condamnation de Dieu. I, 18-32.**

γ 18. Pour établir (*γάρ*) que l'Évangile, où se trouve révélée la justice qui vient de Dieu par la foi, est bien la puissance de Dieu à salut (v. 16.17), Paul commence par démontrer que les hommes par eux-mêmes, c.-à-d. par leurs œuvres, sont impuissants à parvenir à la justice et à la Vie : ils n'aboutissent qu'à la condamnation, à la Mort. Il envisage d'abord les païens. — *Ὀργή θεοῦ* désigne, non la *punition* (*causa pro effectu*, *Théod. Crell, Klee, Scholz*) mais la *colère de Dieu*, opposée à *ἀγάπη θεοῦ*, l'*amour de Dieu*. C'est une expression humaine appliquée à Dieu, pour exprimer d'une manière populaire et faire comprendre deux rapports opposés et réels, dans lesquels l'homme se trouve avec Dieu. L'homme qui fait le mal a le sentiment très net et très juste qu'il ne peut pas être l'objet de l'*amour* de Dieu qui est saint, mais qu'il est l'objet de son déplaisir et de son repoussement, ou, pour parler humainement et populairement, de son *courroux*, de sa *colère* : il y a aussi une sainte colère. Cette répulsion ou colère de Dieu se manifeste dans la vie par le châtement : mal et malheur, péché et misère sont indissolublement liés par Dieu même, qui en poursuit, ici-bas déjà, la réalisation. Au contraire, *ἀγάπη θεοῦ*, l'*amour de Dieu*, désigne, d'une manière humaine et populaire, cette tendance de Dieu à

rapprocher de soi, à s'unir, et par suite à bénir, tout ce qui fait sa volonté, le bien. — ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσεβείαν καὶ ἀδικίαν : Ἀποκαλύπτεσθαι indique proprement le passage de l'inconnu au connu : le voile qui empêchait de voir est levé (voy. 3,21). C'est le contexte, non le verbe, qui indique s'il s'agit d'une révélation naturelle ou surnaturelle, alors même que Dieu (Mth. 16,17) est le sujet du verbe (cont. *Philip.*). — ἀπ' οὐρανοῦ se lie, non à θεοῦ (*Heum. Rosenm.*) ou à ὀργή θεοῦ (*Béz. Crell, Paulus, Reiche*), ce qui exigerait l'article (τοῦ ou ἡ ἀπ' οὐραν,) mais à ἀποκαλύπτεται « se révèle, se fait connaître du ciel, » où Dieu est censé résider et d'où part tout ce qui vient de lui. Il fait pendant à ἐν ὠτῶν (εὐαγγ.) ἀποκαλύπτ. v. 17, et indique non « la majesté de Dieu irrité » (*Beng. Mey.*), mais une dispensation providentielle (Jean 3,27). — ἐπὶ acc. en tombant sur — πᾶσαν ἀσεβείαν καὶ ἀδικίαν « toute impiété et toute méchancelé. » Par suite du rapprochement des deux mots, ἀσεβεία se rapporte spécialement aux péchés appartenant au domaine religieux et ἀδικία à ceux qui appartiennent au domaine moral et social (comp. οὕτως ἀσεβεῖς καὶ παρανόμους ὄντας. *Lysias. Busir. 17*), quoique tous deux, employés à part, puissent avoir une signification plus ample (voy. ἀσθεῖς, 4,5 et ἀδικία même v.). Cette distinction est observée dans le développement qui suit. De là, « la colère de Dieu se révèle, se dévoile du ciel en tombant sur, c.-à-d. contre toute impiété et toute méchancelé. » Le prés. ἀποκαλύπτεται est-il un présent actuel (opp. à passé ou futur) ou un présent de durée (à présent comme hier, comme demain, comme toujours)? La solution dépend de celle-ci : Quelle est cette révélation de la colère de Dieu, dont Paul parle? — Paul ne le dit pas. On pourrait croire (*Thol. Usteri*, p. 17, *Rück. Kœlln. De W. Mey. Fritzs. Krehl, Th. Schott*, p. 144, *Sabat.* p. 175, *Godet*), à cause de διὸ v. 24 et de διὰ τοῦτο v. 26, que le développement du v. 19-32 indique précisément cette révélation de la colère de Dieu; mais si l'on y regarde de près, on verra que tout ce développement n'est que la constatation du fait d'impiété (v. 19-23) et de celui de



méchanceté (v. 24-32), dont les hommes se sont rendus coupables, non l'exposé des châtiments que Dieu fait tomber sur les hommes impies et méchants. De plus, si l'ὄργη θεοῦ se manifeste contre l'ἀδικία comme contre l'ἀσεβεία, son ἀποκάλυψις ne peut pas consister dans le fait d'avoir lié l'ἀδικία à l'ἀσεβεία. Cela étant, nous estimons qu'il ne s'agit point ici de la révélation de la colère de Dieu dans la conscience (Wolf, Reiche, Hodge) ni dans l'A. T. (Erasm. Flatt), ce qui ne cadre pas avec οὐρανοῦ, ni dans l'Évangile, en sous-entendant ἐν αὐτῷ εὐαγγελίῳ (Mél.: in evangelio divinitus tradito. Corn.-L. Grot. Heum. Seml. Beneck. Maunoury), puisqu'il s'agit des païens, ni par les fléaux venant du ciel, comme grêles, tempêtes, etc. (Pél.); mais seulement par les malheurs et les misères de toutes sortes, qui sont la suite naturelle et providentielle (voy. ἀπ' οὐρανοῦ) du péché, le châtiment de Dieu sur les désordres des hommes, qui en font ici la douloureuse, mais salutaire expérience. Ἀποκαλύπτεται est donc un présent de durée. D'autres commentateurs (Kop. Philip. Ewald, d'après Chrys. Théod. Ecum.) ont donné à ἀποκαλύπτεται le sens d'un futur certain : « la colère de Dieu se révélera certainement du ciel, » et y ont vu une allusion au jugement dernier (2,5); dans ce cas, le futur était nécessaire. — ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. Il y a ici plusieurs mots dont le sens doit être déterminé par le contexte. — 1° Ἀλήθεια désigne ici la vérité envisagée au point de vue religieux, la vérité relative à Dieu et à ses perfections qui se révèlent dans la nature. Cela ressort des v. 19. 20. — 2° Κατέχειν τὴν ἀλήθειαν : κατέχειν, prop. tenir de façon à être maître de, à empêcher de faire, etc. Ainsi tenir son cheval, Xén. Symp. 2,15, tenir le navire, Act. 27,40; — retenir, arrêter, empêcher d'arriver, de se faire jour, 2 Thess. 2,6.7. De là retenir, arrêter la vérité, l'empêcher de se faire jour, l'étouffer (de même v. 25). Il s'agit, en effet, de gens qui ont fermé les yeux à cette vérité si évidente dans la nature, qu'elle se reflète dans leur conscience, et qui l'ont empêchée de s'épanouir en eux (voy. v.19.20). C'est le pre-

mier acte d'ἀσθεσία; le second consiste à adresser leur adoration à des bêtes, etc. *Erasm. Kop. Geissler* l'entendent de gens qui possèdent (κατέχειν, 1 Cor. 7,30. 2 Cor. 6,10) la vérité avec injustice, c.-à-d. qui connaissent la vérité, savent quelle est la volonté de Dieu, et néanmoins pèchent. Mais Paul, loin de supposer dans ces hommes la possession de la vérité, leur reproche, au contraire, d'avoir méconnu la vérité (de même v. 28). — 3<sup>o</sup> Ἀδικία, l'injustice, envisagée ici subjectivement, la méchanceté, dans son sens général (1,29.3,5.6,13 etc. Voy. 1,17). De là, ἐν ἀδικίᾳ, non pas injustement (= ἀδικῶς, *Calv. Bèz. Turr. Rosenm. Thol. Reiche, Godet*), car il va de soi qu'on ne saurait étouffer la vérité δικαίως; mais, « par méchanceté, méchamment, » c.-à-d. par le fait de la méchanceté existante en eux = dans leur méchanceté: ἐν est instrumental. Ces hommes, parvenus à l'âge où la vérité religieuse aurait dû leur arriver par la contemplation des œuvres de Dieu, sont sans réceptivité pour la vérité: la méchanceté ferme leur cœur à la conscience de Dieu, si bien que leurs yeux ne sont plus frappés des merveilles de la création, et leur intelligence ne distingue plus les choses les plus évidentes, même la vérité qui s'est révélée à leur conscience. — 4<sup>o</sup> Ἀνθρώπων est déterminé par la caractéristique τῶν τ. ἀλήθ. ἐν ἀδ. κατεχόντων, et le développement montre que ce sont les païens, les idolâtres. L'article avec le part. est bien une caractéristique (de même, 2, 1.4,23.8,4, etc.) et ne revient pas à « parce que » (cont. *Th. Schott.* p. 142). Cette caractéristique est opposée à celle des Juifs (2,17-23) qui eux, possèdent la vérité, l'enseignent, et font précisément le contraire.

‡ 19. Διότι (= διὰ τοῦτο ὅτι, à cause de ceci, que) indique une considération à l'appui de ce qui vient d'être dit, comme explication ou justification, « attendu que, vu que. » Paul montre par deux considérants, subordonnés l'un à l'autre, que c'est avec raison que la colère de Dieu se révèle du ciel contre l'impiété et l'immoralité de ces hommes, qui, dans leur méchanceté, étouffent la vérité. Par le premier considérant (v.19. 20), il

prouve que cette vérité leur est manifeste, *attendu que* (διότι) Dieu a fait tout ce qu'il faut pour cela ; par le second (v. 21-23), il montre qu'ils sont inexcusables, *attendu que* (διότι) ils ont étouffé cette vérité et se sont montrés impies. — τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ : Γνωστός signifie 1° connu, notus, Act. 1, 19. 2, 14. etc. opp. à ἀγνωστος, inconnu, Act. 17, 23. De là, τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ — a (gén. obj.) : « le connu de Dieu, » c.-à.-d. ce qu'on connaît de Dieu, *la connaissance qu'on a de Dieu.* — b (gén. subj. : « le connu de Dieu, » c.-à.-d. ce que Dieu connaît, *la connaissance que Dieu a de...* De ces deux significations, la première seule peut être admise ici. (*Vulg.* : quod notum est Dei. *Beng. Reiche, De W. Mey. Philip. Winer* Gr. p. 220). Jamais τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ ne peut signifier τὸ γινώσκειν τὸν θεόν = ἡ γινῶσις τοῦ θεοῦ, l'action de connaître Dieu, la connaissance de Dieu. (Voy. notre Comm. 1843, p. 131, contre *Fritzs. Thol.* ainsi que *Chrys. Théod. Ernesti, Geissl. Krehl*). 2° Γνωστός, comme verbal de γινώσκειν, signifie encore « à connaître, qui peut être connu, connaissable. » De même ὄρατός, νοητός, αἰσθητός, etc. (voy. *Wytttenb. Phæd.* p. 205. *Buttm. Gr.* § 102) *Sir.* 21, 7 : γνωστός μακροθὲν ὁ δυνατός ἐν γλωσση, le gueulard peut être connu, est reconnaissable de loin. Act. 4, 16 : ὅτι μὲν γὰρ γνωστὸν σημεῖον γέγονε δι' αὐτῶν πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ φανερόν, καὶ οὐ δύναμεθα ἀρνήσασθαι, qu'un miracle, qui peut être connu, c.-à.-d. bien reconnaissable, ait été fait par eux, c'est évident pour tous les habitants de Jérusalem, et nous ne pouvons le nier. On ne peut traduire qu'un miracle connu (notum), car φανερόν ne serait plus qu'une tautologie. Les profanes emploient souvent γνωστός dans cette acception ; *Xén. Hell.* 2, 2, 44 : εἰ δὲ μὴ ἄλλως γνωστὸν ὅτι ἀληθῆ λέγω ἄδε ἐπισκέψασθε, s'il n'est pas à connaître, si l'on ne peut connaître autrement que... *Plat. Theat.* § 202. B. Dans *Plat. Rep.* V, § 478. A. B. τὸ γνωστὸν désigne plusieurs fois « ce qui se peut connaître » opp. à δοξαστόν, « ce qui se peut seulement opiner. » *Soph. Edip. R.* 362. *Arrien, Epict. diss.* 2, 20. 4. — C'est au contexte à décider laquelle de ces significations doit être

admise ici. Or, quand Paul dit τὸ γνωστὸν, veut-il parler d'une connaissance existant réellement chez les païens? Le contexte montre que non, car Paul reproche précisément aux païens de n'avoir pas connu Dieu (v. 28). Nous devons donc traduire, avec la plupart des commentateurs, « *ce qui se peut connaître de Dieu*, » non « *ce qui est connu de Dieu*. » Remarquons de plus, que Paul parle uniquement des païens, de sorte que le τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ ne se rapporte qu'à la connaissance de Dieu dite naturelle (voy. v. 20). Ce qui tient à la révélation prop. dite est ici hors de cause. — φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς : *Φανερός*, manifeste, visible, opp. à *κρυπτός*, caché, ne veut pas dire qu'une chose soit connue (Arnaud), ni qu'on en ait pris connaissance; il indique seulement qu'elle est exposée au grand jour, à la vue, si bien que tous peuvent la connaître, s'ils le veulent (voy. *φανέρω*, 3, 21). *Δηλός*, « évident, » opp. à obscur, douteux, où l'on ne voit pas bien clair, indique un degré dans la clarté. — ἐν αὐτοῖς, non « *parmi eux*, » (Grot : multis inter ipsos. *Wellst.*), mais « *en eux, au dedans d'eux*. » En retenant ferme le sens de *φανέρως*, qui indique que tout a été fait pour la connaissance, mais qui ne signifie pas que les hommes aient ouvert les yeux à cette manifestation, τὸ γνωστ. τ. θεοῦ *φανερ. ἐστιν ἐν αὐτοῖς*, signifie donc que « *ce qui se peut connaître de Dieu est manifeste en eux*, » dans leur conscience.

La preuve (γάρ) que « c'est manifeste en eux, » c'est que ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφάνερωσε, « *Dieu le leur a manifesté*. » L'aoriste indique un fait qui a eu lieu et se reproduit (ἐφάνερωσε = a manifesté, manifeste et manifestera). Le v. 20 nous apprend que c'est en faisant briller dans la création ses perfections invisibles, que Dieu le leur a manifesté. En effet, le spectacle grandiose et magnifique de la nature fait naître dans l'âme de l'homme qui se livre naïvement à cette contemplation, des impressions, des pensées et des sentiments, qui sont la *manifestation (φανέρωσις) de Dieu au dedans* de lui. Cette manifestation interne, reflet de la manifestation externe, apprend aux hommes qu'il y a un créa-

teur tout-puissant et divin. Mais les hommes que la méchanceté (*ἀδικία*) a envahis, et dont elle a troublé la vue, ne savent pas voir ni reconnaître ce qui est *manifeste en eux*, de sorte qu'ils repoussent toute vraie connaissance de Dieu (= τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ) : ce sont, selon l'expression de Paul, *ἄνθρωποι, οἱ τὴν ἀλήθ. ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες*. C'est leur faute s'ils ont méconnu Dieu, l'ont ravalé au rang de la créature, et une faute inexcusable. Telle est la suite des idées exposées par Paul.

γ 20. *Τὰ γὰρ δόρατα αὐτοῦ*, « en effet, les choses, c.-à.-d. les perfections invisibles de Dieu, » et non « actiones Dei invisibles » (*Théod. Grot. Fritzs.*), comme cela ressort du détail : *ἡ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης*. Le pluriel (*τὰ δόρατα*), parce qu'il y a pluralité de perfections. L'expression *δόρατα* est choisie pour faire antithèse aux œuvres visibles qui manifestent ces perfections. — *τοῖς ποιήμασι καθορᾶται* — non *τοῖς ποιήμασι νοούμενα*, *Hofm.* — « se voient par ses ouvrages. » L'expression *τὰ δόρατα... καθορᾶται* est pittoresque, et Paul l'explique en ajoutant *νοούμενα* « saisies par l'esprit, » c.-à.-d. qu'elles se voient avec les yeux de l'esprit. — *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* se lie, non à *δόρατα αὐτοῦ* (*Socin*), mais à *καθορᾶται*, et l'on ne doit pas traduire, comme *Luth. Wolf, Heum. Morus* : « se voient par la création du monde » (*ἀπὸ, Mth. 7,16.20.24,32. Arist. de mund. 6 : πάσῃ θνητῇ φύσει γενομένος ἀθεώρατος, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός*) car ce ne serait qu'une répétition, puisqu'il y a déjà *τοῖς ποιήμασι*; mais on doit traduire « se voient dès la création du monde » (*ἀπὸ, Mth. 25,34. Marc 10,6.13,19. Rom. 15,23, etc.*), c.-à.-d. dès qu'il y a eu un monde à contempler et des hommes pour le contempler. Pensée importante : Paul indique qu'en tout temps cette manifestation de Dieu a été visible à l'homme. *Comp. Act. 17, 23-28. 14,15-17. 1 Cor. 1,21. Jean 1,5.* — *ἡ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης* sont en apposition (= savoir, *Act. 13,1*) à *τὰ δόρατα*; ils spécifient ce que la contemplation de la nature éveille dans la conscience de l'homme : c'est d'abord « sa puissance éternelle, » puis « sa divinité. » *Θεϊότης* (de *θεῖος*, divin) « la divinité, »

c.-à-d. cette réunion de caractères ou d'attributs qui constituent ce qui est divin (*θεῖος*), l'ensemble des perfections divines, — et non « la sainteté » (*Flatt*), « la bonté » (*Thol.*), « la majesté » (*B.-Crus. Heng.*) ou « la spiritualité » (*Hofm.*). On s'attendait (*τε* préparant un *καί*) à l'énoncé de quelque autre perfection, la sagesse, par exemple; mais Paul, au lieu d'entrer dans le détail, comprend toutes les autres perfections dans le terme général de *divinité*. C'est souvent, en effet, ce qu'on éprouve dans le spectacle de la nature : la pensée de la puissance du Créateur se détache assez clairement la première, par le sentiment de notre petitesse en face de l'immensité de la création, puis le reste se confond dans une impression générale (voy. des citations d'auteurs profanes dans *Wettstein*, h. l.). — *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* : *Εἰς*, acc. indiquant ordinairement un but, le résultat à atteindre (1,5.10,10), il en est de même de *εἰς τὸ*, inf. Dans ce cas, il est synonyme de *ἵνα*, et s'en distingue en ce qu'il indique un but prochain, immédiat, comme en français *pour*, inf., se distingue de *afin que*. D'autre part, comme *εἰς*, acc., se dit aussi d'une conséquence ou d'un résultat atteint (Act. 10,4. Rom. 6,16.19.8,15.13,14. 1 Cor. 11,17. 2 Cor. 2,16, etc.) *εἰς τὸ*, inf., a aussi le sens *ἐκβατικόν* = *de sorte que*, Rom. 3,26.4,11.16.18.7, 5.8,29. 2 Cor. 8,6. Luc 5,17 (cont. *Mey. Heng. Hofm. Godet*). Plusieurs commentateurs (*Chrys. Erasm. Mél. Calv. Bèz. Beng.*) rapportent *εἰς τὸ* à *ἐφάνερωσ*, « Dieu le leur a manifesté... pour qu'ils soient inexcusables. » Cette liaison ne saurait être admise, parce que *τὰ γὰρ δόγματα αὐτοῦ*, etc., étant l'explication directe de *ἐφάνερωσε*, ne peut être une parenthèse (cont. *Griessb. Knapp*, etc.). *Meyer*, qui retient l'idée de but (*εἰς τὸ* = *ἵνα*), reconnaît la justesse de cette observation; en conséquence il lie *εἰς τὸ* à *τὰ γὰρ δόγματα... καὶ θειότης*; mais comme une intention, un but ne saurait être accordé à qqchose d'inanimé, *εἰς τὸ* doit avoir le sens *ἐκβατικόν* = « de sorte que (*Vulg* : *ita ut*, *Ecum. Théoph. Crell, Scholz*) ils sont inexcusables. » C'est une réflexion qui se lie à ce qui précède, puisque c'en est la conséquence; mais qui s'en dé-

tache pour se lier étroitement par *διότι* au développement suivant. Le contexte justifie notre point de vue, car l'explication donnée au v. 21 ne fonde pas l'intention de Dieu de les rendre inexcusables, mais expose seulement la faute des hommes.

¶ 21. Voici pourquoi ils sont inexcusables : *διότι*, « attendu que, vu que » (voy. v. 19) — *γινόντες τὸν θεόν* : Paul rappelle en deux mots ce qu'il a expliqué v. 19. Il s'agit de cette connaissance intérieure, reflet de cette manifestation extérieure, qui apprend aux hommes qu'il y a un être créateur, tout-puissant et divin (voy. v. 19). De là, « quoique (le part. est concessif, 1, 32) ils connussent Dieu, » c.-à-d. eussent intérieurement conscience de lui — *οὐχ... ἐδόξασαν* (scil. *αὐτὸν*) ἢ *εὐχαρίστησαν* (scil. *αὐτῷ*) « ils ne l'ont point glorifié » c.-à-d. ne lui ont pas rendu l'honneur, la gloire (Sir.7,27) soit en paroles, soit en actions (1 Cor.6,20), « ou béni, » c.-à-d. ils ne lui ont point témoigné leur gratitude par des actions de grâce. La glorification et les actions de grâce sont deux éléments essentiels de l'adoration et du culte : c'est le témoignage rendu à sa grandeur et à sa bonté. De là, « ils ne l'ont ni glorifié ni béni » — *ὡς θεόν* « comme (= tanquam, ni plus ni moins que, Eph.5,1.8.15) Dieu qu'il est. » Cette expression est jetée en avant et rapprochée de *θεόν*, pour faire sentir que s'il y a eu chez les païens adoration et actions de grâce, ça n'a pas été pour Dieu *comme Dieu*, c.-à-d. comme ils le lui devaient en sa qualité de Dieu, de Créateur tout-puissant et divin. — *ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν* : *Ματαιοῦσθαι* (pp. être vain; voy. *μάταιος*, 8, 20) agir en insensé, dire ou faire des choses folles, insensées, absurdes (1 Sam.13,13.26,21), se dit particulièrement de ceux qui s'adonnent au culte des idoles (= *μάταια*, 2 Rois 17,15. Jérém.2,5. Act.14,15). De là, « mais ils ont déraisonné dans leurs raisonnements. » *Διαλογισμός* se dit prop. des pensées qu'on roule en soi-même, Luc 5,22.6,8.24,38, et généralement des pensées, Luc 2,35.9,46.47. Jaq.2,4. Mth.15,19. Marc 7,21. Rom.14,1. Il désigne aussi les raisonnements qu'on se fait, 1 Cor.3,20. Clem. R. 1 Cor.21 : *Ἰδῶμεν πῶς ἐγγὺς ἐστίν*

(ὁ θεός), καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν, οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν ὧν ποιούμεθα. Rück. Fritzs. repoussent à tort ce dernier sens, qui est si conforme à l'étymologie. Ce mot se prend ordinairement en mauvaise part, et même, tout seul, il signifie des *idées* (folles) Luc 24,38, des *arrière-pensées*, Phil.2,14. 1 Tim. 2,8. Le sens de « *raisonnement* » (Béz. Thol. Krehl, Heng.) doit être préféré ici, parce qu'il est plus en rapport avec *σόφος* v. 22. — καὶ ἐσοκίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά exprime un renchérissement sur ce qui précède; « *et leur cœur inintelligent s'est enveloppé de ténèbres.* » La lumière et les ténèbres figurent ici la lumière et les ténèbres spirituelles, c.-à-d. la vérité et l'erreur. Καρδιά, le cœur, qui est le siège des sentiments, est aussi envisagé comme le siège de l'entendement, de l'intelligence (2 Cor. 4,6. Eph.1,18; de là, συνιέναι τῇ καρδίᾳ, Mth.13,15. νοεῖν τῇ καρδίᾳ, Jean 12,40. ἐπαχύνθη ἡ καρδιά, Mth.13,15. παροῦν τὴν καρδίαν, Jean 12,40, etc.). Paul n'envisage encore ici (voy. v. 22. 23) que les égarements de l'esprit (cont. Godet). C'est au v. 24 (διδῶ) qu'il considère la corruption du cœur. Parce que les hommes n'ont pas su discerner la vérité manifeste en eux (τὸ γνωστ. τ. θεοῦ φανερ. ἐν αὐτοῖς), attendu que l'ἀδικία avait émoussé leur sens réceptif, les clartés de la vérité se sont de plus en plus éteintes et les ténèbres de l'erreur les ont complètement enveloppés. Ainsi se trouve justifié ce qu'a dit Paul v. 18, τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κάτεσχον. Suit la mention de leurs erreurs.

ᾠ 22. Φάσσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωρόνθησαν, « *tout en se disant (φάσκειν, prétendre) sages, ils sont devenus fous.* » Σοφός (voy. 16,19) sage, opp. à μωρός, fou, qui n'a pas de sens, qui a perdu la raison. Μωραίνεσθαι, être fou, bête, dire ou faire des choses qui n'ont point de sens.

ᾠ 23. Καὶ ἠλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν... « *et ils ont changé (l'aor. parce que le fait se reproduit) la gloire (c.-à-d. l'éclat que jettent sur Dieu ses admirables perfections) du Dieu (ἀφθαρτος pp. qui ne se détruit, ne se corrompt pas, immortel, 1 Tim.1,17. opp. à φθαρτός, qui se détruit, se corrompt, mortel;*



voy. *φθορά*, 8, 21 ; Paul n'emploie jamais *ἀθάνατος* *immortel* — non pas « incorruptible » (*Godet*) : cette expression n'est point « une protestation anticipée de cette dégradation, » c'est un détail destiné à accentuer le contraste relativement à l'homme (op. *φθάρτου ἀνθρ.*) fait pourtant à l'image de Dieu (1 Cor.11,7) — « en, dans..., » non *contre*, *pour* (= *ἀντί*, *Rück.*) ou *par* (en instrumental, *Mey. Philip.*). Comme ce changement n'est en réalité qu'une méconnaissance de la gloire de Dieu, qui la fait disparaître aux regards des hommes en lui substituant une autre image, et non en la faisant réellement passer à un état différent, Paul dit, non *εἰς*, comme v. 26 ; mais *ἐν*. De même v. 25. Ps.106,20 : ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἐσθίουτος χόρτον. Soph. Ant. 936. — ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας φθαροῦ ἀνθρώπου : Ὁμοίωμα, image, représentation matérielle d'êtres ou d'objets quelconques, pourvu que cela ressemble (= דְּמִוּת, 2 Chr.4,3. Es.40,18 : מַצֵּי, 1 Sam.6,5. תְּבִיטָה, Deut.4,16.17.18), puis image, ressemblance, similitude. *Εἰκών*, *onos*, ἡ, prop. *portrait*, *effigie*, Mth.22,20, et généralement *figure*, *image*, etc. (= *ὁμοίωμα*, 1 Sam.6,4.11). Comment entendre *ὁμοίωμα εἰκόνας* ? C'est une emphase, selon *Wolf, Heum. Carpz. Rosenm.* qui l'assimilent à *simulacrum iconicum*, « un portrait parlant » (Suet. Calig. 22. Plin. liv. 34. H. N. 50. ἀγάλματα εἰκονικά, Athénée, 5, 8) ; c'est un pléonasme, d'après *Grot. Flatt, Rück. Reiche, DeW. Mey. Fritzs. Philip.*, pour mieux accentuer l'idée ; (comp. Eph.1,19. 2 Thess.2,8. Luc 1,78. Col.3,12). Ἐν ὁμοιώματι (gén.) revient à l'adj. *δμοιος*, d'où ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας φθ. ἀνθρ. = ἐν εἰκόνι ὁμοίᾳ τῆ εἰκόνι φθαροῦ ἀνθρ., « en une image semblable à celle de l'homme mortel. » De même 8, 3 : ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμαρτίας = ἐν σαρκὶ ὁμοίᾳ τῆ σαρκὶ ἁμαρτίας. Phil. 2,7 : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος = γενόμενος ὁμοιος τοῖς ἀνθρώποις. Paul a remplacé l'adj. par le subst. parce que l'idée de ressemblance est celle sur laquelle il appuie tout particulièrement (de même 6, 4 : ἐν καινοστίμῳ ζῶῃς = ἐν καινῇ ζῶῃ, 7, 6). — καὶ πετείνων καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν, « des oiseaux, des quadrupèdes et des repti-

les. » En écrivant ces lignes, Paul pensait apparemment au culte grec, où l'image de l'homme est donnée aux dieux, et au culte égyptien, où l'ibis, le bœuf Apis, les serpents, etc. sont adorés. (Voy. *Grot. Wellst.* Comm. h. l.). L'adoration des idoles, représentations de l'homme et des animaux, que les uns s'imaginaient être habitées par la divinité, tandis que les autres les considéraient comme des dieux, est bien l'expression manifeste de la folie des hommes et de leur *ἀσθεῖα*.

γ 24. Suivent les conséquences de l'idolâtrie : c'est l'*ἀδικία* (v. 18) sous toutes ses formes. *Διό* \* (= *quamobrem*), « c'est pourquoi, » c.-à-d. parce qu'ils ont étouffé cette conscience de Dieu et qu'ils ont adressé leur adoration à des créatures, en un mot, à cause de leur *ἀσθεῖα*, — *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς... εἰς ἀκαθαρσίαν* « Dieu les a livrés à l'impureté » (*ἀκαθαρσία*, impureté, impudicité, 6, 19. 2 Cor. 12, 21. Gal. 5, 19, etc). Les hommes ont été entraînés toujours plus loin et plus bas, de l'*ἀσθεῖα* à l'*ἀκαθαρσία*. Des exégètes (*Orig. Chrys. Théod. Pél. Ambrosiast. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hammond, Przypt. Limb. Leclerc, Turr. Seml. Rosenm. Kop. Flatt. Klee, Scholz, Maunoury*, etc.) ont pensé que cette expression de « livrer » faisait Dieu auteur du mal, en conséquence ils ont admis que *παραδίδοναι* était l'équivalent de *abandonner, laisser à*, (= *permittere in, εἶσεν*), soit que *παραδίδοναι*, traduction de *פָּרַד*, ait comme lui, par hébraïsme, la double signification de *livrer* et de *permettre* (Job 9, 18. Act. 14, 26), soit que ce fût le résultat d'une manière orientale de présenter, comme action directe de Dieu, ce qui est dans le cours naturel des choses, ou simplement une manière de parler <sup>1</sup>). D'autres exégètes, au

\* *Elz. Tisch. 7. Mey. Fritzs. Philip. Thol. Godet* ajoutent *xai*, contrairement à *Ⲛ A B C*, plus. minn.; syr.-psch. copt. vulg. arm. Orig. Dam. Aug. Pél. Ambrosiast. — *Griessb.* tient l'omission seulement pour probable. *Lachm. Tisch. 8* rejettent *xai* et avec raison; ce mot irait très bien ici (voy. 4, 22) et l'on ne s'expliquerait pas pourquoi, s'il existait primitivement, on l'aurait omis dans un aussi grand nombre d'instruments, soit orientaux, soit occidentaux.

<sup>1</sup> « Comme l'on dit : Son argent l'a perdu, pour dire qu'il s'est perdu par

contraire, ont retenu ferme le sens de « *livrer* » et ont déclaré que cette manière de présenter l'action de Dieu devait être admise telle qu'elle est indiquée (voy. par ex. l'endurcissement de Pharaon, 9, 17). Nous pensons aussi que cette forme a sa valeur et qu'elle doit être retenue, en conséquence nous nous posons la question : Comment cette action de Dieu s'accorde-t-elle avec nos notions de liberté de l'homme et de sainteté de Dieu ?

Il est une *loi divine* qui régit les faits moraux ; c'est que plus l'homme se donne au vrai et au bien, plus il lui devient facile de le connaître et de le pratiquer ; de même, plus il s'adonne au faux et au mal, plus la passion s'empare de son cœur, trouble son intelligence, plus il se sent entraîné dans cette voie et y fait des pas rapides ; c'est le *développement* (processus) *du bien* et le *développement du mal*. Ces deux développements se nient l'un l'autre, en ce sens que la puissance pour l'un devient du même coup impuissance pour l'autre. On voit par là que la vie de l'homme se compose, non pas de moments indépendants et sans liaison entre eux ; mais, au contraire, de moments qui se lient, se tiennent et s'appellent d'autant plus puissamment et irrésistiblement que la série, dans un sens ou dans l'autre, a été plus longue et plus uniforme. D'ailleurs, comme tout est un dans l'homme, sentiments, pensées et volontés, tout se met à l'unisson et participe à cette direction générale. Voilà les faits tels que l'expérience les donne.

Or, dans ce développement, apparaît, d'un côté, *la liberté de l'homme*, qui, dans chaque moment, se décide pour le bien ou pour le mal, et entre ainsi librement dans l'une ou dans l'autre direction. Une excitation au péché se présente-t-elle, la conscience morale est là, qui s'oppose en présentant à l'homme le devoir, c.-à-d. la volonté de Dieu. Si l'homme l'écoute et obéit,

le mauvais emploi qu'il a fait de son argent. L'expression de Paul reviendrait à dire : qu'ils se sont livrés eux-mêmes à l'impudicité, parce qu'ils en avaient le mauvais désir, car Paul ajoute : au milieu des convoitises de leurs cœurs. » *Ecumenius*. Voy. 11, 2.

cette conscience morale se renforce par sa victoire même : plus elle est écoutée, plus elle devient délicate et puissante, plus l'intelligence s'affine, plus l'homme sent se développer en lui contre le mal une opposition, une répugnance, une aversion qui finit par devenir invincible. Si, au contraire, l'homme étouffe cette réaction de la conscience, le mal devient plus puissant par ses succès mêmes : l'intelligence se trouble, le cœur devient toujours plus insensible aux appels et aux reproches de la conscience ; l'homme la réprime, la foule et acquiert toujours plus de facilité pour avancer dans la connaissance, l'amour et la pratique du mal. D'un autre côté, dans ce développement, comme loi de l'ordre moral, c.-à-d. comme loi posée et maintenue par la volonté divine, apparaît l'*action vivante de Dieu*. C'est Dieu qui a établi ce *développement*, qui le veut et le maintient ; c'est sa loi : il veut que ces ténèbres morales et spirituelles croissent et s'épaississent à mesure qu'on s'éloigne de lui, par opposition à cette lumière morale et spirituelle qui croît à mesure qu'on se rapproche de lui, et il agit pour qu'il en soit ainsi. Son action se révèle dans cette clairvoyance ou dans ce trouble de l'intelligence, dans cette puissance ou dans cet affaiblissement de la volonté, dans cette pente de plus en plus inclinée, qui a été donnée au bien et au mal, qui entraîne toujours plus fortement et finit par être une inclinaison irrésistible, qui, après une longue persistance dans l'une des voies, celle du mal par exemple, semble à l'homme lui-même comme une force étrangère qui l'entraîne et l'emporte, malgré les résolutions d'une volonté devenue impuissante<sup>2</sup>. Ainsi Dieu ne saurait être tenu pour oisif ; « *il agit sans cesse* » et donne à ses lois leur exécution. En ce sens, il y a action de Dieu.

De ces faits donnés par l'expérience résultent deux points de vue également vrais et qu'on doit retenir tous deux : 1° Le point de vue subjectif ou philosophique. On part de l'idée de la liberté de l'homme et l'on considère cette action et cette réac-

<sup>2</sup> Paul a bien exprimé le point culminant de ce développement, 7, 18. 19.

tion intérieure, cette lutte pour le bien ou cet endurcissement de la conscience, ce mouvement moral ou immoral comme le résultat et le produit de la volonté propre et libre de l'homme. On dit que l'homme *endurcit son cœur* (Ex. 8,11.15.28.9,34. 1 Sam. 6,6. 2 Chr. 36,13. Zach. 7,12. Ps. 95,7.8. cf. Hébr. 3,8. Rom. 2,5) ou que *son cœur s'endurcit* (Ex. 7,13.22.9,7.35); que les hommes *se rendent l'oreille dure* pour ne pas entendre (Zach. 7,11), ou qu'ils *se livrent eux-mêmes* (εαυτούς παρέδωκεν, Eph. 4,19) aux désordres. On parle alors de l'action de Dieu comme d'un « *permettre*, » d'un « *laisser*, » Act. 14,16 : c'est lui qui, dans les âges passés, a laissé (εἴασε) toutes les nations suivre leurs voies. Job. 9,18 : οὐκ ἐγὼ γὰρ με ἀναπνεῦσαι. 2° Le point de vue objectif ou religieux. On part de l'idée de la volonté et de l'action divine s'exprimant dans ce développement toujours plus entraînant du bien et du mal. A ce point de vue, cette action et cette réaction intérieure, cette clairvoyance comme ce trouble qui s'empare de l'esprit, cette délicatesse croissante comme cet endurcissement de la conscience, en un mot ce progrès croissant et entraînant vers le bien ou vers le mal, apparaissent comme le résultat et le produit de la volonté divine. On parle de l'action de Dieu comme d'un « *livrer* » (Rom. 1,24.26); on dit qu'il *endurcit le cœur* de l'homme (Ex. 7,3.9.12.10,1.20.27.14,4.8.17), qu'il *rend son intelligence obtuse, son oreille dure, qu'il aveugle ses yeux* (Es. 6,9.10 cf. Jean 12,37-40), ou bien qu'il *lui donne des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre* (Rom. 11,8), un *esprit d'étourdissement* (Rom. 11,8). Sirac (4,11) parle de même de la sagesse : Σοφία υἱοῦς αὐτῆς ἀνέψωσε καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν, et v. 19 : ἐὰν ἀποπλανήθη, ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ. Les anciens avaient fait la même observation et tenu le même langage : « Quos vult perdere, Jupiter dementat prius. »

Les faits tels que nous les avons exposés montrent que ces deux points de vue ne sont pas contradictoires. En conséquence il faut les retenir tous deux : prendre l'un pour exclure l'autre,

c'est également s'éloigner de la vérité. On ne doit jamais presser l'un aux dépens de l'autre; il faut, au contraire, montrer — comme cela a lieu en effet<sup>3</sup> — que lorsque les auteurs sacrés parlent à l'un des points de vue, c'est en admettant, non en excluant l'autre.

Il est bien naturel que ce dernier point de vue, qui est le point de vue religieux, se retrouve dans les auteurs sacrés : son absence surprendrait. Il est à peine besoin d'ajouter que c'est le point de vue de Paul dans notre passage<sup>4</sup>. Les hommes ont fermé volontairement les yeux à cette connaissance de Dieu, que Dieu même leur donne dans la contemplation de ses œuvres; de plus, ils ont porté leurs hommages et rendu leur culte à des bêtes, des brutes, aussi Dieu les a-t-il livrés (*παρέδωκεν*) à la méchanceté (*ἀδικία*). La volonté de l'homme n'a plus été maîtresse et les hommes ont été entraînés, emportés par ce développement de plus en plus irrésistible, auquel Dieu a soumis le mal; une faute en a appelé une autre et ils ont été se ruant dans tous les excès. L'Aor. *παρέδωκε*, indiquant un fait qui se reproduit, laisse le temps indéterminé (cont. *Kælln.* p. 57) et favorise par sa signification le point de vue que nous venons de présenter.

ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν, non « à » (= εἰς. *Vulg.* in desideria. *Orig. Aug. Pél. Ambrosiast. Ps.-Ans. Luth. Bèze, Corn.-L. Grot.*), ni « par » (= ἐν, instrumental. *Erasm. Estius, Glæckl. Krehl, Godet*), ni « avec » (= διὰ, gén. voy. 2, 27. *Fritzs. Philip.*), ni « suivant » (ἐν = secundum, pro, *Flatt*); mais « dans, au milieu des convoitises de leurs cœurs, » c.-à-d. le cœur tout plein de convoitises. Ἐν marque l'état dans lequel ces hommes se trouvent (v. 27 : ἐν τῇ ὀρέξει. *Eph.* 2, 3. *Ps.* 81, 13). Cette méchanceté (v. 18 : τῇ ἀλήθ. ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων) qui leur a fait étouffer la vérité que Dieu avait rendue manifeste à leur con-

<sup>3</sup> Ainsi l'Ancien Testament, qui dit que « Dieu endurecit le cœur de Pharaon, » dit également que « Pharaon s'endurcit lui-même. » Voy. les passages cités plus haut.

<sup>4</sup> Quant au mode d'action, nous n'en savons autre chose que ce que l'ex-

science, et les a rendus impies, est devenue un cœur plein de convoitises, qui les entraîne rapidement aux derniers degrés du mal ; à l'ἀσθεῖα s'est jointe l'ἀδικία sous toutes ses formes : en dégradant Dieu, l'homme, du même coup, se dégrade lui-même. — τοῦ ἀτιμῶσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς\* : Τοῦ, inf. ne dépend pas de ἀκαθαρσίας (= l'impureté d'être déshonorés, c.-à-d. l'impureté qui consiste à être déshonorés; *Fritzs. Mey. Thol. Winer Gr.* p. 305), parce qu'on ne peut pas dire dans ce sens « l'impureté de, » et que ce déshonneur est la conséquence de l'impureté, non l'impureté même. Τοῦ, inf. exprime ici, non l'intention ou le but, « afin de » (*Vulg. ut. Pél. Ambrosiast. Martyr, Bèze, Estius, Grot. Rück. De W. Philip. Heng. Hofm. Godet*), mais le résultat (6,6. 7,3. 8,12. 11,8. etc. Act. 7,19), comme ποιῆν v. 28. Ἀτιμῶσθαι étant usité, non au moyen (*Vulg. Bèze, Estius, Grot. Scholz, Hodge, Hofm.*) mais au passif, nous traduisons : « de sorte que leurs corps, ou leurs personnes sont déshonorées. » — ἐν αὐτοῖς, non « d'eux-mêmes » (= sua sponte, cogente nemine, *Grot.*) mais « en eux-mêmes, » c.-à-d. en leurs corps, en leurs personnes mêmes. Ὑφ' αὐτῶν, « par eux-mêmes, » indiquerait que ce sont eux-mêmes qui infligent à leurs personnes ce déshonneur; ἐν αὐτοῖς indique que ce déshonneur est inhérent à leurs personnes mêmes, une souillure qui s'attache à leurs propres corps; comp. 1 Cor. 6, 18. De là, « de sorte que le déshonneur s'est attaché à leurs propres personnes. » *Erasm. Martyr, Crell, Beng. Flatt, Thol. Klee, Rück. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Walther, Arnaud* ont fait ἐν ἑαυτοῖς ou αὐτοῖς équivalent de ἐν ἀλλήλοις (Marc 10,26. Jean 12,19, etc.), « les uns par les autres. » (comp. v. 27). Cela affaiblit la pensée, car « entre eux »

périence nous en apprend. Or, quel qu'il soit, celle-ci nous dit clairement que nous sommes libres et responsables; mais il est évident que plus l'homme avance dans le sentiment religieux, plus l'action de Dieu se présente à lui comme vivante et directe par la puissance de la communion de Dieu sur son cœur.

\* Les *Elz.* lisent ἐν ἑαυτοῖς, auquel on doit préférer αὐτοῖς, d'après *Ⲙ A B C D*, etc.; ce qui donne ἐν αὐτοῖς, (*Lachm. Tisch.*), ou mieux ἐν αὐτοῖς.

s'entend de soi-même dans ce sujet, et n'accentue pas le déshonneur comme le reproche d'avoir souillé sa propre personne.

‡ 25. Paul rappelle la faute des païens pour faire ressortir la justice du *παρέδωκε*. *Οἵτινες* (= quippe qui), relève la qualité, « *eux qui*, » ces gens qui, gens tels qu'ils (1,32.6,2.9,4. Kühner, Gr. p. 497) — *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει* : si Paul s'était borné à dire *μετήλλ. τ. ἀλήθειαν ἐν τῷ ψεύδει*, tout serait clair ; « *ils ont changé la vérité en mensonge*, » c.-à-d. qu'en reconnaissant pour Dieu ce qui ne l'est pas, cette qualification de Dieu, qui est vérité quand elle s'applique à Dieu, n'est plus que mensonge. De même Philon, de Vit. Mosis : *ἴσον ψεῦδος ἀνθ' ἴσης ἀληθείας ὑπηλλάξαντο*.... *οἱ τὸν ἀληθῆ θεὸν καταλίποντες τοὺς ψευδονόμους ἐδημιούργησαν, φθαρτοῖς καὶ γενηταῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀφθάρτου πρόσησιν ἐπιφημίσαντες*. Mais, au lieu de *τὴν ἀλήθειαν*, Paul dit *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ*. Ce gén. est objectif et signifie, non « la vérité qui vient de Dieu, » (gén. auctoris, *Wolf, Kælln.*), que Dieu leur a manifestée, car il n'est pas question ici de l'origine de cette vérité, « ni la vérité qui conduit à Dieu » (*Krehl*); mais « *la vérité qui a Dieu pour objet*, » soit qu'il faille entendre par là la vérité qui n'est vérité qu'autant qu'elle a Dieu pour objet, soit qu'il faille y voir seulement la vérité religieuse. La forme est bien plus expressive par l'adjonction de *τοῦ θεοῦ*, qui fait apparaître l'Être, à qui les hommes ont si fortement manqué. C'est à tort que *Mey. Philip. Heng.* prétendent que le gén. *τοῦ θεοῦ* doit être entendu comme dans *δόξα τοῦ θεοῦ* v. 23, attendu que « *ἀλήθεια* n'est pas ici, comme *δόξα*, qqchose que Dieu a, mais qqchose que l'homme a, quand il est un adorateur de Dieu » (*Hofm.*). La plupart des commentateurs font *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ* = *τὸν ἀληθινὸν θεόν* (comme *ἐν καινότητι πνεύματος* = *ἐν καινῷ πνεύματι*, 7,6) et *τὸ ψεῦδος* = *τὰ ψευδῆ εἰδωλα* (abst. pro conc.), en se fondant sur ce que *ψεῦδος* = *ἡρῶ*, s'emploie quelquefois pour désigner abstraitement l'idole menteuse : Esaïe 44, 20. Jér. 3,10. 13,25. De là, « *ont changé le vrai Dieu en idole menteuse*. » C'est recherché, et il est difficile d'admettre, l'une



sur l'autre, deux formes de rhétorique différentes. Pourquoi, d'ailleurs, quitter déjà le sens abstrait, puisque c'est contraire à la fin même du v. où Paul passe à l'idée concrète. Meyer traduit « la vraie réalité divine, » et Hengel « vera Dei existentia, » pour conserver la forme abstraite, quoique cela revienne au fond à τὸν ἀληθινὸν θεόν ; mais ἀλήθεια ne saurait avoir ici cette acception. « La vérité, c'est le monothéisme, et le mensonge, c'est l'idolâtrie polythéiste. » Reuss. — καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα : Σεβάζεσθαι (ἀπαξ λεγ. = σέβεσθαι) vénérer, adorer, se rapporte aux sentiments intérieurs, tandis que λατρεύειν, adorer, servir, se rapporte au culte prop. dit. Ἡ κτίσις, « la créature » (voy. 8,19) opp. à ὁ κτίσας, « le créateur. » Παρά, acc. se dit prop. de ce qui dépasse ou outrepassé ; de là, a) au delà de, par delà (voy. 12,3), puis en comparaison (= præ) : il s'emploie après un verbe comme comparatif de supériorité (voy. 14,5). De là, « ont adoré et servi la créature au delà ou en comparaison du créateur, » c.-à-d. plus que ou préférablement au créateur (Vulg : potiusquam. Pél. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Grot. Beng. Wettst. Rosenm. Klee, Rück. Kælln. De W. Hodge, Krehl, Heng. Walther, Maunoury). Mais cette interprétation n'est pas conséquente avec le contexte, qui représente les païens comme n'ayant rendu aucun culte au créateur. b) On peut passer au delà sans s'arrêter, passer outre (= præter) — ou même sans s'arrêter où il aurait fallu s'arrêter, en transgressant. Dans ce dernier cas, παρά se traduit par contrairement à, contre, par opposition à (παρὰ φύσιν, v. 26, παρὰ τὴν διδαχὴν, 16,17) ; de là, « ils ont adoré la créature contrairement, par opposition au créateur » (Kop. Flatt, Fritzs.). Mais comme Paul présente le paganisme comme un abandon de Dieu, plutôt que comme une hostilité prop. dite, la première alternative nous paraît préférable. « Ils ont adoré la créature en passant outre, c.-à-d. en laissant là le créateur » (Dam : ἀφέντες, Ambrosiast : præterito, Cypr : relicto, Leclerc : neglecto creatore. Bèze, Estius, Crell. Seml. Bæhm. Thol. Scholz, Reiche, Olsh. Mey. B.-Cr. Philip. Godet) Eus.

Præp. evang. 8,9 : Les Israélites sont invités à vivre ἀπολελυμένοι ματαίων δοξῶν, τὸν μόνον θεὸν καὶ δυνατὸν σεβόμενοι παρ' ἄλλην τὴν κτίσιν, c.-à-d. détachés des superstitions et adorant le Dieu unique et puissant, en passant outre, en laissant là toutes les créatures. Thol. cite Hérod. 9,33 : παρὰ ἐν πάλαισμα ἔδραμε νικᾶν Ὀλυμπιάδα. Jacob. Antol. p. 695 : θήριον εἴπαρὰ γράμμα (le nom de Μάρκος, en laissant μ, est ἀρκος, ours). — ὁς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας Ἀμήν, « qui est béni éternellement, » c.-à-d. le seul vrai et éternel objet des actions de grâces et de l'adoration des hommes. Amen ! est le souhait qu'il en soit toujours ainsi = Ainsi soit-il ! Le sentiment religieux de Paul, froissé par cette conduite des païens, sent le besoin de protester en donnant gloire au Créateur.

‡ 26.27. Paul revient aux conséquences de l'idolâtrie, pour faire sentir, par quelques traits extrêmes, l'égarément moral où elle a conduit. Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας, « en conséquence Dieu les a livrés à des passions de déshonneur, » c.-à-d. honteuses, infâmes (gen. qualitatis. Phil. 3,21. Hébr. 1,3, etc.). Dans leur méchanceté, ils ont abandonné Dieu; Dieu, pour les châtier, les livre à leur méchanceté même, qui les entraîne de plus en plus : le principe se développe et porte ses fruits (voy. παρέδωκεν, v. 24). — αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν v. 27. ὁμοίως\* τε καὶ

\* Ainsi lisent *Elz. Griessb. Tisch.* 8, d'après *ⲛ B E K L*, minn. syr.-psch. éth. Ephr. Ecum, tandis que *Lachm. Tisch.* 7, *Thol. Reiche, De W. Mey. Frützs. Philip.* préfèrent *δέ*, d'après *A D\* G P.* pl. minn. vulg. syr.-ph. Clem.-Al. Eus. Ath. Chrys. etc. *τε* indique que Paul accole les hommes aux femmes (14, 8), et les met sur le même pied (= en effet, soit leurs femmes, ... soit semblablement les hommes aussi...) *δέ* laisse le *τε γὰρ* indépendant (ce qui n'est point extraordinaire, voy. Kühner, Gr. p. 418. Plat. Symp. 186. E) pour relier la seconde proposition à la première par le rapport de *μὲν... δέ*, et présenter les hommes comme faisant le digne pendant des femmes (= semblablement d'autre part, les hommes aussi...). Cette manière est certainement plus fine; mais comme *ὁμοίως δέ καὶ* est une expression fort usitée (Mtth. 26, 35 : Griessb. 27, 41. Luc 5, 10. 10, 32. 1 Cor. 7, 3. 4. Jaq. 2, 25; ὡσαύτως δέ καὶ, Rom. 8, 26) qui ne saurait choquer ici, il est plus vraisemblable qu'elle a été introduite en remplacement de *ὁμοίως τε καὶ*, qu'il n'est probable que *τε* ait été amené par la correspondance avec *τε γὰρ*.

οἱ ἄρσενες ἀρέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι, « en effet, leurs femmes ont changé l'usage naturel de la femme en celui qui est contre nature ; de même aussi les hommes, laissant l'usage naturel de la femme, ont, dans leurs désirs, brûlé les uns pour les autres, commettant hommes avec hommes des choses infâmes. » Paul va droit au trait le plus fort, en citant d'abord les femmes, « quas maxime pudor decet, etiam circa naturales voluptates. » *Grotius*. Il ne dit pas γυναικες ni ἄνδρες, mais θηλείαι et ἄρσενες, expressions méprisantes, mais bien appropriées à ces êtres emportés par leurs passions brutales. Τὴν ἀσχημοσύνην, prop. « l'indécence, l'obscénité » (abst. pro concreto). L'article désigne le genre (= ce qui est infâme). Ces traits d'immoralité sont empruntés surtout aux mœurs des Grecs et des Romains (voy. les citations recueillies par *Grotius*, *Wettstein*, *Reiche*, etc.). Au reste toutes les idolâtries aboutissent à la corruption, parce qu'elles en renferment toutes le principe ; la religion du vrai Dieu, au contraire, tend à développer de plus en plus le sentiment de la pureté. — καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες, « et recevant, en leurs propres personnes, le juste salaire de leur égarement. » Πλάνη désigne l'égarement des hommes qui ont abandonné la voie morale, pour aller s'égarer, non dans l'idolâtrie (*Hofm. Godet*) dont il n'est pas question dans ce moment, mais dans les souillures dont Paul vient de parler : commettant et recevant vont ensemble. Ἀπολαμβάνειν, recevoir ce qu'on a mérité, opp. à ἀποδιδόναι, payer ce qu'on doit, Luc 23, 41. Col. 3, 24. Ἀντιμισθία est inusité chez les auteurs profanes (ἀντίμισθος, Esch. Suppl. 273) et les LXX ; il signifie prop. ce qu'on donne ou reçoit en retour de, récompense, salaire, et se prend en bonne et en mauvaise part (2 Cor. 6, 13. Clem. Rom. 2 ép. 1). Ὅτι ἔδει scil. αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν, « qu'ils devaient recevoir » : ἔδει indique une nécessité de l'ordre moral. Ἐν ἑαυτοῖς, non pas « les uns par les autres » (= ἐν ἀλλήλοις *Mey. Krehl, Philip.*), mais comme au v. 24, « en leurs propres

personnes » (*Vulg.* : in semet ipsis. *Chrys. Pél. Ambrosiast. Erasm. Luth. Martyr, Bèze, Crell, Flatt, Thol. Klee, Scholz, Reich. Fritzs. Hodge*), ce qui cadre mieux avec l'expression de « *recevant.* » On voit par là que ἀντιμισθία se rapporte aux châtiments personnels attachés à de semblables désordres, savoir la souillure, l'infamie, et l'on peut ajouter les maladies et les infirmités qui affectent la personne même du débauché.

‡ 28. Après avoir mentionné ces traits hideux de l'im moralité païenne, Paul achève (καί) sommairement la peinture. Καθώς (= quemadmodum) indique la comparaison et la corrélation des deux procédés, relevée encore par la répétition du mot θεός : *comme* ils ont abandonné Dieu, Dieu les a livrés ; la punition a répondu à la faute. — οὐκ ἐδοκίμασαν : Δοκιμάζειν, prop. éprouver, connaître par une opération si une chose est bonne ou mauvaise, etc. (voy. 12,2), puis, prœgner, reconnaître bon, juger bon, tenir pour bon, approuver (opp. à ἀποδοκιμάζειν, Xén. Mem. S. 1, 2.4) 14, 22. 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 8, 22. 1 Thess. 2, 4. — τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει : Γινώσκειν, connaître, savoir ; ἐπιγινώσκειν, connaître bien, savoir exactement, avoir une juste, une exacte ou une pleine connaissance de, 1, 32. 1 Cor. 13, 12 (opp. à γιν. ἐκ μέρους) 2 Cor. 1, 13. Col. 1, 6. De là, γινῶσις, la connaissance, la science, et ἐπίγνωσις, la connaissance juste, la science exacte, 3, 20. 10, 2. etc. Phil. 1, 9. Col. 3, 10. L'expression τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει diffère par une nuance de ἐπιγιν. τ. θεόν, connaître bien Dieu ; elle met en relief l'idée de ἔχειν, c'est posséder une juste, une vraie connaissance de Dieu (notitia diuturnitatis), comme ὀργίζεσθαι τινα et ἔχειν τινα ἐν ὀργῇ, Hérod. 6, 76. 2, 141. De là, « *et comme ils n'ont pas jugé bon de posséder une juste connaissance de Dieu ;* » ils avaient conscience de Dieu (γινόντες τὸν θεόν, v. 21), mais ils n'ont pas jugé bon d'en posséder une exacte connaissance ; ils ont, dans leur méchanceté, étouffé la vérité, v. 18 — παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς ἀδόκιμον νοῦν : Νοῦς (opp. à αἰσθήσεις, les sens = mens opp. à sensus) désigne l'esprit envisagé au point de vue des idées, de l'intention, de

l'idéal, et se rend par *esprit, raison, intelligence, entendement, jugement*. Ἀδόκιμος, ον, prop. dont on n'a pas fait l'épreuve ou qui ne la supporte pas, puis « *qui ne vaut rien, à rejeter, mauvais* » (jamais, « *judicii experts* » *Erasm. Calv. Béz. Glæckl.*) opp. à δόκιμος, « *éprouvé, bon, solide* » (voy. 14,18). De là, « *Dieu les a livrés à leur mauvais esprit.* » Il y a une paronomase entre οὐκ ἐδοκίμασαν et ἀδόκιμον; elle sert, ainsi que le rapprochement nominatif des personnes (αὐτοὺς ὁ θεός), à faire ressortir la justice de la mesure. Notons en passant que Paul, ayant dit de ces hommes οὐκ ἐδοκίμασαν... etc., suppose déjà en eux cet ἀδόκιμον νοῦν, de sorte qu'en ajoutant παρέδωκεν ὁ θεός εἰς ἀδόκιμον νοῦν, il ne veut pas dire que Dieu les a *poussés à avoir* ce mauvais esprit, mais que, par l'ordre moral voulu de Dieu et maintenu par lui, ce mauvais esprit a manifesté de plus en plus ses conséquences. Paul envisage donc bien le παραδιδόναι au point de vue que nous avons signalé v. 24. — ποιῆν, inf. épexégétique (voy. Winer, Gr. p. 298), sorte de liaison lâche, qui indique tantôt l'intention, le but (= *pour*, Act. 5, 31. 1 Cor. 10, 7. 2 Cor. 11, 2. Ap. 16, 9), tantôt, comme ici, la conséquence, le résultat (= *de manière, en sorte que*, Act. 15, 10. 2 Cor. 10, 16. Col. 1, 10. 22. 4,6) « *en sorte qu'ils font* » — τὰ μὴ καθήκοντα, ce qui est contraire à la bienséance, au devoir, à la morale, pour dire « *des choses inconvenantes, indécentes, immorales,* » 2 Macc. 6, 4. 3 Macc. 4, 16. Μὴ indique un « *quoique* » sous-entendu = quoiqu'elles ne conviennent pas (de même 2, 14. 4, 17. 9, 11. 30. etc.) et implique l'idée qu'ils n'auraient pas dû les faire. Οὐ aurait indiqué seulement qu'elles ne sont pas convenables, comme Eph. 5, 4 : τὰ οὐκ ἀνήκοντα (voy. encore 5, 13).

γ 29. 30. Suit une énumération des vices qui souillent les païens. Paul n'y suit pas un ordre strict, mais il note ces vices au fur et à mesure qu'ils se présentent à son esprit, tout en rapprochant les analogues (voy. les catalogues 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 19-21. 1 Tim. 1, 9. 10. 2 Tim. 3, 2-4). — Πεπληρωμένους (scil. ὄντας) πᾶσιν ἀδικίαις est un accus. qui se relie, non à παρέδωκεν αὐτούς

(Th. Schott, p. 147), mais au sujet sous-entendu de ποιῆν; il se continue dans μεστοὺς φθόνου... ψιθυριστάς, etc. Ἄδικια, « méchancelé » (voy. 1, 17) est le terme général. De là, « ils sont remplis (c'est là ce qu'ils sont devenus, πεπληρωμένους) de toute sorte de méchancelé, » c.-à-d. de vices de toute sorte. Suit le détail : \* πονηρία, « de malhonnêteté, d'improbité » (πονηρός opp. χρηστός, probe, honnête) — πλεονεξία (R. πλέον, ἔχειν) « de cupidité, d'avarice, » — κακία, « de méchancelé » (κακός, méchant, qui cherche à faire du mal et à nuire, opp. ἀγαθός). Ces trois vices, où s'exprime l'égoïsme qui cherche à faire tort aux autres pour s'enrichir, vont bien ensemble et l'ordre en est naturel. — Viennent ensuite les vices par lesquels on offense plutôt les personnes : μεστοὺς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας, « ils sont pleins (c'est ce qu'on trouve chez eux en abondance; μεστός opp. ἐνδέης) d'envie, de meurtre, de dispute, de tromperie, de mauvais vouloir. » Φόνου a été provoqué par la paronomase avec φθόνου, cf. Gal. 5, 21. Κακοηθεία (R. κακός, ἦθος, caractère) « mauvais vouloir (Plut. Marius, c. 25) mauvais caractère, mauvais génie, » 3 Macc. 3, 21. Jos. Antt. 1, 1. 4. 7, 6. 1. 16, 3. 1.

‡ 30. Suit une énumération où le pêle-mêle est assez apparent : ψιθυριστάς (R. ψιθυρίζειν, chuchoter) « cancaniers, rapporteurs, calomnieux, » — καταδάλους, « mauvaises langues, médi-

\* *Elz. Beng. Reiche* ajoutent πορνία (L. qqes minn. syrr. arm. Bas.) qui est omis par **Ν** A B C K. qqes minn. copt. éth.; Ephr. Orig. Bas. Chrys. Dam. Gennad. Aug. Ruf. — Πορνία et πονηρία manquent tous deux dans les mss. grecs collationnés par Matthæi et dans Isid. de Pel. 4, 402. — Plusieurs des mss. qui lisent πορνία omettent πονηρία et lisent πορνία après κακία (D\* E G P). D'où nous concluons qu'il n'y avait primitivement dans le texte qu'un seul mot, car il n'y a pas de raison plausible qui explique la disparition de l'un ou de l'autre. On a supposé que πορνία avait disparu ensuite de la ressemblance entre πορν. et πονηρ. ou qu'il avait été supprimé dans cette énumération générale, parce qu'il a été mentionné précédemment et à part (*Thol. Heng.*); mais c'est fort improbable, attendu que la mention de πορνία, au commencement de l'énumération générale, n'a en soi rien de choquant, et que la paronomase aurait certainement arrêté l'influence de ces deux causes. Cela étant, nous pensons que πονηρία est le primitif : d'abord, parce qu'il est le plus autorisé; puis, parce que l'introduction de πορνία s'explique assez bien. Rien de plus naturel, en effet, que de faire figurer ce vice dans l'énu-

sants, détracteurs.» Clem. R. 1 Cor. 30 : ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς ποῦρῳ ἑαυτοὺς ποιοῦντας, se tenant à l'écart des cancans et des médisances. — θεοστοργῆς (forme active), « qui hait Dieu, impie » (Théod. Ecum. Calv. Bèze, Crell, Grot. Wolf. Turr. Thol. Reiche, Kælln. Godet) et (forme passive) « haï de Dieu, scélérat insigne, impie » (Vulg : deo odibiles. Pél. Kop. Rück. Scholz, DeW. Mey. Fritzs. B.-Cr. Philip. Reuss, Maunoury, Volkman.) La forme passive étant seule usitée (voy. Mey. Comm. h. l.) on doit la retenir ici, ce qui d'ailleurs n'affecte pas le sens final.— Ὑβριστὰς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας, « insolents, arrogants, vantards. » Ὑβριστῆς opp. à σώφρων, « sage, modéré, » désigne celui qui sort des limites de la sagesse et de la modération, de là insolent, outrageux, violent. Ὑπερήφανος, orgueilleux, arrogant, opp. à ταπεινός, humble, Prov. 3,34. Jaq. 4,6. Ἀλάζων, fanfaron, vantard.— ἐφευρετὰς κακῶν, prop. inventeurs de mauvaises choses (comp. Tac. Ann. 4, 11 : facinorum omnium repertor. Virg. Aen. 2, 164 : scelerumque inventor Ulysses. 2 Macc. 7, 31 : πᾶσης κακίας εὐρετῆς) désigne ces hommes qui sont inépuisables en ruses, passés maîtres en fourberie, fourbes, scélérats. — γονεῦσιν ἀπειθεῖς, « désobéissants, rebelles à pères et à mères : ce respect qui survit ordinairement à tous les autres, est éteint en eux.

γ 31. Ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους forment une paronomase, ce

mération générale, puisque Paul vient d'en parler; la paronomase y aide, et elle a dû maintenir et propager l'interpolation. Comparé à *πονηρία*, il est plus suspect, par le fait que Paul semble en avoir terminé avec ce vice et qu'aucun vice de cette nature n'est mentionné dans le morceau. Une fois *πορνεία* introduit, on s'explique : 1° comment on a retranché les deux mots dans plusieurs manuscrits : *πορνεία* étant suspect, *πονηρία* l'est devenu par la paronomase; 2° comment on a supprimé *πονηρία* et gardé *πορνεία* : on a préféré (*Fritzs.*) la mention d'un vice qui rendait l'énumération complète à celle d'un vice exprimé par d'autres synonymes. Quant à l'ordre des mots, on n'en peut rien dire de certain, tant les manuscrits sont en désaccord. Il semble que ce soit *κακία* qui ait été déplacé pour être rapproché de ses synonymes (ἀδικ. *πονηρ. κακία, πλεονεξ.* A, Ephr. Tisch. — ἀδικ. *κακία, πονηρ. πλεονεξ.* C. 23. copt. éth. Dam. Orig. *Lachm. Philip.*) en sorte que nous préférons ἀδικία, *πονηρ. πλεονεξ. κακία*, B, L, 26. arm. Bas. Chrys. Théod. *Griesb. Mey. Fritzs. Volkman.*

qui explique vraisemblablement la présence de *ἀσυνθέτους*. *Ἀσύνετος*, prop. qui n'a pas de jugement, de bon sens, la saine intelligence des choses : *sol, bête, fou, stupide*, (= *stultus*, Mth. 15,16, etc. = *ἄφρων*, Sir. 22,23 = *μῶρος*, Sir. 21,18); puis, au point de vue religieux et moral, comme l'idolâtrie et le mal sont, au fond, un non-sens, une folie, et que ceux qui s'y adonnent sont en réalité fous, stupides, *ἀσύνετος* a signifié *impie* (= *ἀσεβής*, Rom. 10,19 = *לַבַּיִת*), *mauvais, pervers* (= *ἀμαρτωλός*, Sir. 15,7). *Ἀσύνθετος*, prop. qui ne tient pas le traité, *sans foi, déloyal* (Jér. 3,8-11. Démosth. de falsa lege, 283), non pas, avec qui l'on ne peut faire de traité, *intraitable, insociable* (Ewald, Philip.). — *Ἀστόργους*, de *στέργειν*, chérir, qui se dit de l'affection que la nature inspire aux hommes dans le cercle de la famille : « *sans affection, sans tendresse, dur*, » — et pour achever : \* *ἀνελέημονας*, « *sans pitié* » : aucune souffrance, aucune misère ne les touche ; l'égoïsme est à son comble. Voy. sur l'état de dépravation des païens, Juven. Sat. VI, 292-300. Ovid. Métam. I, 144. Sen. de ira, II, 8. 9.

‡ 32. *ὄτινες*, « *eux qui*, » des gens qui (voy. v. 25). Ce nouveau et dernier trait de leur perversité dit tout ce qu'ils sont — *ἐπιγινόντες* (voy. *ἐπιγινω*. v. 28) « *quoiqu'ils aient bien connu, qu'ils sachent bien* » dans leur conscience. Le participe est concessif = *bien que, quoique* 1,21.2,20.8,23.9,11, etc. Voy. Winer, Gr. p. 322) — *τὸ δικάϊωμα τοῦ θεοῦ* est une expression importante qu'il faut élucider. Si nous partons de *δικαίωω*, tenir pour juste, reconnaître, déclarer juste (voy. I, 17) et le considérons 1° généralement, c.-à-d. sans déterminer si l'individu est juste ou non, nous arrivons pour *δικαίωμα* au sens général de *sentence, jugement*, Apoc. 15,4 : *δικαιώματα* (= *κρίματα*) *θεοῦ*, « *les jugements de Dieu*, » c.-à-d. la sentence qu'il porte sur l'état de justice ou d'injustice d'un chacun. C'est évidemment le sens dans notre

\* *Elz. Beng. Reich. Philip.* ajoutent *ἀσπόνδους*, *implacables, irréconciliables*, contrairement à *ⲛ\** A B D\* E G. syr.-pach. it. copt. etc. Il provient de 2 Tim. 3, 3, et est rejeté par *Mill. Griesb. Lachm. Tisch. Fritzs. Mey. Thol. Godet.*



passage; seulement le contexte fait voir qu'il s'agit d'une sentence de condamnation. C'est ici qu'il faut placer la signification de *ordonnance, règlement*, qui est très fréquente dans l'A. T. 2 Rois 17,37 : *καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα καὶ τὸν νόμον φυλάσσεσθε*. Gen. 26,5. Ex. 15,26. Deut. 4,1. 5. 8,14. 30,16. Ezéch. 26,27. 34,27. Ps. 18,9. 118,27. 56,93. Ex. 21,1. 24,3. Deut. 32,10. Luc 1,6 : *ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου*, les commandements et les ordonnances du Seigneur. Rom. 2,26 : *τὰ δικαιώματα τοῦ Νόμου*, les ordonnances de la Loi. Hébr. 9,1 : *δικαιώματα λατρείας*, les ordonnances du culte, c.-à-d. pour le culte. Hébr. 9,10 : *δικαίωμ. σαρκός*, les ordonnances de la chair, c.-à-d. pour la pureté de la chair. Nomb. 27,11 : *καὶ ἔσται τοῦτο δικαίωμα κρίσεως*, et cela sera un règlement de droit, c.-à-d. une ordonnance légale. Nomb. 31,21 : *τοῦτο δὲ δικαίωμα τοῦ Νόμου*, ce règlement de la Loi. Ex. 21,9 : *κατὰ τὸ δικαίωμα τῶν θυγατέρων*, d'après le droit ou le règlement relatif aux filles<sup>1</sup>. De là *δικαίωμα, δικαιώματα* a passé au sens de *maximes, c.-à-d. manières de faire, erres, errements*, 2 Rois 17,8. 19 : *Ἰουδὰ οὐκ ἐφύλαξε τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου, καὶ ἐπορεύθησαν ἐν τοῖς δικαιώμασι Ἰσραήλ*. 1 Sam. 8,9. 11 : *τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλέως*, la manière d'agir du roi. — 2° Si nous prenons le sens particulier de *δικαίωω*, tenir pour juste, déclarer juste, tantôt parce que l'individu est réellement juste, tantôt parce qu'on lui pardonne ses fautes, alors qu'il n'est pas réellement juste, nous arrivons à deux sens différents pour *δικαίωμα* : a) dans le premier cas, *δικαίωμα* est ce qui déclare et fait déclarer juste un individu, savoir (subjectivement) *sa justice*. Jér. 11,20 : *ὅτι πρὸς σε ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμα μου*, car je t'ai découvert ma justice (pp. ce qui me déclare et me fait déclarer juste = *τὰ ἀπολογήματά μου*, ce qui me disculpe, Jér. 20,12). Il devient synonyme de *δικαιοσύνη*, Jér. 18,19 : *καὶ ἐπᾶκουσον τῆς φωνῆς τοῦ δικαιώματος μου*, écoute la voix de

<sup>1</sup> Quand *δικαίωμα* ne désigne pas un règlement en particulier, il envisage l'ordonnance d'une manière générale, saisissant les règlements (*δικαιώματα*) dans leur totalité ou unité, Rom. 8, 4.

ma justice, c.-à-d. les supplications que moi, qui suis juste, je t'adresse. Baruch 2,17 : Vois, Seigneur, les morts οὐ δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ = v. 18, οὐ δώσουσι δόξαν σοὶ καὶ δικαιοσύνην. Prov. 8,20. De là, au plur. δικαίωμα prop. les choses qui déclarent et font déclarer juste un individu, ses *vertus*, ses *mérites*. Baruch 2,19 : οὐκ ἐπὶ τὰ δικαίωματα τῶν πατρῶν ἡμῶν... ἡμεῖς καταβάλλομεν τὸν ἔλεον ἡμῶν, nous ne basons pas sur la justice, les mérites de nos pères... etc. Ap. 19,8 : τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαίωματά ἐστι τῶν ἀγίων, car le vêtement de lin, c'est la justice, c.-à-d. représente objectivement les mérites, la justice subjective des saints. 2 Rois 19,28 : δικαίωμα signifie *droit* donné par un mérite. b) Dans le second cas, δικαίωμα est prop. l'acte par lequel on reconnaît juste et traite comme tel celui qui ne l'est pas réellement, *une sentence d'absolution* opp. à *κατάκριμα* une sentence de condamnation, Rom. 5,16. — Voici ce jugement (δικαίωμα) de Dieu : οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, « que ceux qui font de telles choses, méritent la mort. » θάνατος désigne, non la mort, la peine capitale (*Ecum. Martyr, Przym. Limb. Hofm.*), ni la mort physique (*Usteri, Olsh. Heng.*), ni d'une manière générale les peines les plus graves (*Kop, Fritzs.*), la punition divine (*Flatt. Crell, De W. Hodg. Lange*), la misère du péché dans ce monde et dans l'autre (*Kælln. Thol.*); mais, comme le reconnaissent *Ps.-Ans. Abél. Socin, Hammond, Reich. Mey. Philip, Thol. Godet*, « la Mort, » la condamnation dans l'éternité, la perte du bonheur éternel, opp. à *ζωή* ou *ζωή αἰώνιος* la Vie, le bonheur éternel (voy. *θάνατος*, 5,12). En effet, Paul considère ici *θάνατος* comme le châtement d'une certaine catégorie de personnes (τῶν τοιαῦτα πρᾶσσόντων), cela ne peut donc s'appliquer au fait universel de la mort physique. De plus, il parle de ce qui est dans la conscience des païens, or ils n'ont jamais considéré la mort comme une punition. Mortem, naturæ finem esse, non pœnam, Cic. pro. P. Quintio. Mortem a diis immortalibus non esse supplicii causa constitutam, sed aut necessitatem naturæ, aut laborum aut mise-

rarum finem esse, Ep. 180. Mors homini natura est, non pœna. Senèque. Le sentiment de la réprobation de la Divinité contre ces vices, se révèle chez les païens par leurs idées de rétribution à venir (Tartara), qui sont un pressentiment de la vérité (Eschil. Eumén. v. 259. Virg. Eneid. 548, sqq.). Enfin, dans le passage parallèle, où la même pensée est reprise, 3, 22. 23, θάνατος est remplacé par l'expression ὅστερ. τ. δόξης τ. θεοῦ, « ils sont privés de la gloire de Dieu, » du bonheur éternel (comp. ὀλεθρος αἰώνιος, 2 Thess. 1, 8. 9). — οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσοσι \*, « non seulement ils les commettent, mais encore ils applaudissent à ceux qui les font. » Εὐδοκεῖν, prendre plaisir à, trouver bon de (placuit); puis vouloir, désirer, parce qu'on trouve bon, 2 Cor. 5, 8. 1 Macc. 6, 23. De là, συνευδοκεῖν τιμι signifie

\* Ce texte a été fort tourmenté. Isid. de Pelouse rapporte (ep. 4, 60) que quelques-uns lisent οὐ μόνον οἱ ποιῶντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκῶντες τοῖς πράσσοσι, « eux qui, connaissant bien la sentence de Dieu que ceux qui commettent ces choses (ἄξιοι εἰσι) méritent la mort, non seulement ceux qui les commettent, mais encore ceux qui applaudissent à ceux qui les font. » (Le ms. B lit : οὐ μόνον αὐτὰ ποιῶντες, ἀλλὰ καὶ συνευδοκῶντες τ. πράσσοσι, « non seulement en les commettant, mais encore en applaudissant à ceux qui les font.)) Isidore attribue ce changement à ce que plusieurs, pensant que ποιῶν τὰ μὴ καθήκοντα était plus que συνευδοκεῖν τοῖς πράσσοσι τὰ μὴ καθήκοντα, modifiaient le texte en ce sens. Cependant la construction clochait. parce que le verbe principal manquait après ἐπιγνόντες. On y pourvut : « eux qui, connaissant la sentence de Dieu, n'ont pas songé (ἐπιγνόντες, οὐκ ἐνόησαν ὅτι... D E), ou n'ont pas compris (οὐκ ἔγνωσαν G. οὐ συνῆκαν ὅτι, 15) que ceux qui commettent ces choses méritent la mort... » puis, cette forme a amené l'introduction d'une conjonction avant οὐ μόνον : « car, non seulement (οὐ μόνον γάρ... ποιῶσιν, D\*) ils les commettent, mais encore..., » ou bien « et non seulement (οὐ μόνον δέ... 46, 71. Bas. καὶ οὐ μόνον, arm. it. vulg.) ceux qui les commettent... » Les mss. grecs présentent l'interpolation partiellement, mais Cj pr. Ambrosias. Lucif. Pél., ainsi que it. vulg. l'ont complète : « qui, quum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Fritzsche, qui expose si bien ce développement, ne pense pas que le motif premier des changements, énoncé par Isidore, soit juste, parce que applaudir au mal exprime trop clairement un degré plus grand de perversité que faire le mal. Cependant les modifications du texte répondent bien à la pensée d'Isidore et l'on comprend comment l'on a pu se fourvoyer en réduisant συνευδοκεῖν à « voir avec plaisir; » on a cru que c'était moindre que « faire le mal, » parce que la pensée est moindre que l'action. (Voy. Fritzsche, Comm. h. l. Reiche, Comm. critic. in N. T., et notre Comm. 1843, p. 172.)

« prendre plaisir à qqchose avec d'autres ou intérieurement, » (voy. *συν*, 2,15) c.-à-d. voir avec plaisir, applaudir à, Luc 11,48. Act. 8,1. 22,20. 1 Macc. 1,57. Non contents de faire ces infamies, ils se réjouissent de les voir faire, ils y applaudissent. On pèche par faiblesse, par emportement, par l'aveuglement de la passion ; on se cache encore par pudeur, pour commettre le mal ; on en fuit même la vue et l'on blâme le scandale ; mais arriver à aimer la vue du vice et à y applaudir, c'est le dernier degré de la dépravation et le comble de l'infamie.

Paul (1,18-32) s'est attaché à montrer, au point de vue des faits et de l'expérience, que par leurs œuvres, les païens arrivent à la condamnation de Dieu dans l'éternité, la Mort. Il le rappelle, du reste, 3,9 et 3,20-22, ce qui prouve que telle est bien la pensée de l'apôtre dans ce chapitre. Quant à la conclusion, il la tire plus tard, après qu'il a parlé du juif ; c'est que, pour arriver véritablement à la justice et à la Vie, il faut une autre voie que celle des œuvres, et une puissance plus grande que celle que possède l'homme pécheur : l'Évangile annonce la voie qui conduit vraiment à la justice, il est la puissance de Dieu pour le salut. Cet enseignement vise sans doute les ethnico-chrétiens à qui Paul écrit, mais d'une manière rétrospective puisqu'ils sont déjà passés au christianisme. Cette exposition, en les remettant en face des principes, sert à les confirmer dans leur point de vue actuel, comme c'est le cas dans toutes les prédications d'appel adressées à un auditoire chrétien.

§ 2. — Les Juifs ont perdu toute propre justice par leurs œuvres et mérité la condamnation de Dieu. II, 1-III, 8.

II 7 1. *Διὸ ἀναπολόγητος εἶ,* « c'est pourquoi = parce que tu sais bien que Dieu a porté une sentence de condamnation contre ceux qui font de telles choses (*Calv. Grot. Olsh. Mey. Krehl, Philip. Mangold*, p.103) *tu es inexcusable.* » — ὁ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων,

« *ô homme, qui que tu sois, toi qui* — loin d'applaudir à ceux qui commettent le mal — *juges* » (voy. sur la forme *ὁ κρίνων*, Winer, Gr. p. 128). *Κρίνειν* pp. *juger*, porter un jugement en bien ou en mal; *κατακρίνειν*, *condamner*. Cependant *κρίνειν* se dit *in malam partem*, des jugements critiques, des blâmes prononcés sur la conduite d'autrui (Mth. 7,1. Rom. 14,3.4.10.13. 1 Cor. 4, 5. etc.), de manière à devenir synonyme de *condamner* (Rom. 2, 16.14,22); seulement, il n'indique pas une condamnation aussi formelle et positive que *κατακρίνειν* (Luc 6,37). C'est ici le cas (cont. *Th. Scholl*, p. 151); la nuance est observée. — Voici pourquoi (*γάρ*) tu es inexcusable : *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον σεαυτὸν κατακρίνεις* : *Ἐν ᾧ* fait difficulté : a) *Kœllner* l'entend dans le sens temporel (= *ἐν ᾧ* scil. *χρόνῳ*), « *pendant que, au moment où.* » A tort, car il s'agit ici, non du quand, mais du pourquoi. b) D'autres (*Thol. Scholz, Rück. Olsh. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Maunoury, Winer* Gr. p. 362) sous-entendent *πράγματι* ou *μέρει* (*ἐν ᾧ* = *ἐν τούτῳ πράγματι*, ou *μέρει ὃ κρίνεις*, 14,22. 1 Pier. 2,12). « Tu te condamnes toi-même *dans le fait* ou *sur le point même*, pour lequel tu juges, tu blâmes autrui. » Il s'agit alors de tel ou tel fait particulier, et la condamnation ne porte que sur ce fait. C'est trop spécial ; il faudrait au moins *ἐν οἷς*, car soit avant (*ἀπὸ ποιῶσιν*, 1,31), soit après (*τὰ γὰρ ἀπὸ πρόσσευς*) Paul a dans l'esprit une notion plurielle. c) Nous pensons donc que *ἐν ᾧ* = *ἐν τούτῳ ὅτι* comme *ἐφ' ᾧ*, 5,12 (*Ecum. Erasm. Calv. Bèze, Crell, Limb. Weltst. Hofm. Reuss, Godet*) : le *τούτῳ* représente la proposition *ὅτι κρίνεις τὸν ἕτερον* (ainsi Luc 10,20 : *ἐν τούτῳ μὴ χαίrete, ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῶν ὑποτάσσεται*); de là, « *par cela que tu juges,* » c.-à-d. en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même. De même 8,3. Hébr. 2,18. 6,17 (voy. encore notre comm. 1843, p. 179). — *τὰ γὰρ ἀπὸ πρόσσευς, ὃ κρίνων*, « *car tu fais les mêmes choses* — que tu blâmes en autrui, — *toi qui juges* » (non, « *eadem enim agis quæ judicas* » *Vulg. Luth.*). *Ὁ κρίνων* placé à la fin de la phrase se trouve accentué et fait toucher au doigt combien cet homme est inexcusable.

Qui Paul a-t-il en vue dans ces mots *ὁ ἀνθρώπει πᾶς ὁ κρίνων* ? — Les avis sont partagés : les uns (*Calv. Crell. Th. Schott, p. 151. Hofm.*) y voient encore les païens, ou spécialement, parmi les païens, les magistrats et les autorités judiciaires (*Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Erasm. Grot.*), les philosophes (*Leclerc*); d'autres (*Estius. Corn-L. Przypt. Limb. Wolf, Turr. Beng. Weltst. Seml. Klee, Scholtz, Rück. Glæckl. Kælln. De W. Hodg. Fritzs. Krehl, Heng. Philip. Arnaud, Reuss, Maunoury, Godet*) n'y voient que les Juifs; d'autres enfin (*Ps-Ans. Flatt, Thol.*) y voient les païens et les Juifs et n'en excluent les païens que depuis le v. 17. — Paul a terminé le ch. I par la mention des païens, qui, tout en sachant que Dieu punit de mort ceux qui font le mal, non seulement le commettent, *mais encore applaudissent à ceux qui le font*. Cela l'amène à considérer une position inverse, tout aussi inexcusable, celle de ces hommes qui, loin d'applaudir, *jugent et blâment*, mais n'en font pas moins ce qu'ils condamnent dans autrui. Cette pensée qui fait la transition est la pensée dominante du ch. II. Comme Paul lie ce v. à ce qui précède par *διό*, « *c'est pourquoi*, » et qu'il désigne ceux à qui il s'adresse par l'expression générale « *ô homme*, » il semble qu'il ait toujours les païens en vue; et, de fait, cette race hypocrite n'était pas inconnue chez eux, témoin ce mot de Juvénal, *justos simulant et bacchanalia vivunt*. Cependant on peut se demander pourquoi Paul ne se contente pas de l'expression générale *ὁ ἀνθρώπει ὁ κρίνων*, *ô homme, toi qui juges*, et pourquoi il ajoute *πᾶς*, « *qui que tu sois*. » Ce mot fait évidemment allusion à des individus, qui, pour un motif ou pour un autre, pensent être exceptés, et c'est pour cette raison que Paul relève l'absolu du principe. Or rien dans le chapitre précédent, ni rien de ce que nous savons des païens, ne conduit à cette idée, qu'il y eût dans cette classe de *κρίνοντες*, des gens qui, s'appuyant sur quelque privilège, par ex. leur richesse, leur puissance, etc., s'en fissent un motif pour se croire exceptés de cette culpabilité, et s'imaginassent ainsi être excusables. Ce petit mot *πᾶς* trahit un coup d'œil jeté tout à coup sur

d'autres personnes, à qui Paul tient à déclarer qu'elles sont aussi inexcusables, et comme ce qui précède ne nous fournit aucune donnée à cet égard, il faut voir si la suite ne jette pas quelque clarté sur ce point. Or au v. 17, Paul interpelle directement le Juif et lui reproche précisément de faire ce qu'il condamne chez les païens (v. 17-24); il lui déclare que la circoncision ne crée pour lui, au point de vue moral, aucun privilège (25-29). Il en résulte que si, à cause de la liaison du v. 1 avec ce qui précède et de la forme générale, partant indéterminée, de l'expression ὡς ἄνθρωπε, on a pu y voir ou y inclure les païens hypocrites, néanmoins, c'est en réalité le Juif que Paul a en vue dès le début, et à qui il s'adresse sous cette forme générale qui voile sa pensée, jusqu'à ce qu'il la découvre nettement en interpellant le Juif au v. 17. C'est volontairement qu'il a procédé de cette manière (voy. v. 29).

¶ 2. *Λέ* introduit une nouvelle pensée. — *Οἶδαμεν*, « nous savons, » vous, mes lecteurs, et moi qui vous écris. Paul fait appel à un sentiment qui se trouve dans la conscience humaine — ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας, « que le jugement de Dieu porte, tombe sur (εἶναι ἐπὶ, acc. 2, 9. Luc 2, 40. Act. 4, 33. 5, 5) ceux qui commettent de telles choses. » — κατὰ ἀλήθειαν peut signifier « selon la vérité, » c.-à-d. vraiment, réellement, (= ἀληθῶς, δυνως, ἐν ἀληθείᾳ, 4 Macc. 5, 15. Polyb. 16, 19: καὶ γὰρ ἦν τοῦτο κατ' ἀλήθειαν. Cf. Jér. 26, 15: ὅτι ἐν ἀληθείᾳ ἀπέστειλέ με). De là, « nous savons que le jugement de Dieu tombe réellement sur ceux qui, etc. » (Crell, *Kop. Kælln. Krehl, Hofm. Reuss*). Mais cette accentuation de certitude, là où le doute n'existe pas, est superflue. Nous préférons traduire, avec la plupart des commentateurs, « conformément à la vérité, » c.-à-d. à la réalité, par opp. à l'extérieur ou à l'apparence (Prov. 29, 14: βασιλεὺς ἐν ἀληθείᾳ κρίνοντος πτωχοῦ, ὁ θρόνος αὐτοῦ... κατασπαθήσεται, le roi qui juge les pauvres, non en ayant égard à l'apparence des personnes, mais suivant ce qui est réellement. Jean 8, 16, ἡ χρῖστος ἢ ἐμὴ ἀληθῆς ἐστι opp. à κατὰ τὴν σάρκα). Paul op-

pose le *faire*, qui est le réel, au *dire* qui n'est que l'apparence trompeuse — non le faire aux intentions, *Mél.* — et déclare (ce que toute conscience humaine ratifie) que « *le jugement de Dieu tombe, conformément à la réalité des choses, sur ceux qui commettent de telles choses.* » C'est pour cela même que le jugement de Dieu est appelé *δικαιοχρυσία*, v. 5.

ÿ 3. Cette vérité étant évidente, que s'imaginent donc ces gens avec une pareille conduite? — Pensent-ils, par hasard, pouvoir échapper à ce jugement? ou bien, parce que Dieu use de patience, se permettraient-ils de mépriser la bonté de Dieu? Telle est la nouvelle réflexion (*δέ*) que Paul fait, pour éveiller dans la conscience de ces hommes le sentiment de leur condamnation. — *Λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὃ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; « or, penses-tu, ô homme, toi qui juges ceux qui commettent de telles choses et qui les fais toi-même, que toi, tu échapperas au jugement de Dieu? »* La reprise de *ὃ ἄνθρωπε ὁ κρίνων...* etc. trahit un accent d'indignation et sert à mettre en pleine lumière la culpabilité de cet homme, par suite l'inanité de la pensée de pouvoir échapper. *Σὺ* met le personnage en saillie, « *toi,* » par exception aux autres; non, « *toi,* » en ta qualité de juif (*Philip. Heng.*).

ÿ 4. ἤ, « *ou,* » introduit une autre supposition plus décisive encore (voy. 3, 29) — *τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς; « méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité? »* *Πλοῦτος*, la *richesse*, s'emploie fig. pour désigner l'abondance de choses considérées comme des biens; *πλ. δόξης*, 9, 23 — *σοφίας καὶ γνώσεως*, 11, 33 — *χάριτος*, Eph. 1, 7. etc. De là, « *la richesse de sa bonté,* » c.-à-d. cette bonté qui est un trésor où l'on peut puiser largement. *Χρηστότης*, *ἀνοχή*, *μακροθυμία*, sont des expressions renchérissant les unes sur les autres (*ἀγάπη πάντα ἀνέχεται, πάντα μακροθυμεῖ*, Clem. R. 1 Cor. 49) et accumulées pour faire ressortir toute la richesse de la bonté divine : *χρηστότης*, la *bonté*, *l'indulgence*, opp. à *ἀποτομία*, la *sévérité*, la *rigueur*, 11, 22 ;



*ανοχή*, la bonté qui patiente, qui fait trêve à la punition, attendant de voir si le pécheur ne changera pas de voie, *patience, support*; ne se retrouve que dans 3, 26, et dans l'A.T. 1 Macc. 12, 25 : *διδόναι ανοχήν*, gén. *donner le temps de* (voy. *ἀνέχεσθαι*, dans notre Comm. 1843, p. 187); *μακροθυμία* (= אַרְיָא־אִפִּים, Prov. 25, 15. Jér. 15, 15) *la longanimité*, une bonté qui ne se laisse pas aller à sa juste colère, et qui, lorsqu'elle aurait toute raison de sévir, fait différer et surseoir, *patience longtemps prolongée*, 9, 22 opp. à *δξύθυμία*, emportement. *Καταφρονεῖς*; « *méprises-tu?* » C'est, en effet, mépriser la bonté de Dieu que de n'en tenir aucun compte et de n'y répondre qu'en accumulant faute sur faute. — *ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει*, « *ne reconnaissant pas que la bonté de Dieu t'invite à la repentance.* » *Τὸ χρηστὸν*, au lieu de *χρηστότης*, indique que Paul envisage, non la bonté en elle-même, mais ce qui s'en est appliqué à ce pécheur. *Μεταγνώσκειν*, *changer d'avis*; *μετανοεῖν*, *changer de sentiments*; d'où *μετάνοια*, *la repentance*, indique ce changement de sentiments, par lequel notre cœur se détourne du mal pour se tourner vers le bien. *Μετάνοια* ne se trouve dans Paul que 2 Cor. 7, 9. 2 Tim. 2, 25. *Ἄγειν εἰς*, *pousser à, engager à, inviter à*, se dit de cette direction que la bonté divine a pour but d'imprimer aux sentiments de l'homme pécheur; que cette impulsion soit ou non réalisée, n'importe; Jos. Antt. 4, 6 : *ἐπειρᾶτο τοὺς νεοὺς ἐπανορθοῦν καὶ εἰς μετάνοιαν ἄγειν ὧν ἔπραττον* (voy. Kypke, II, h. l.). La bonté dont Dieu use envers le pécheur, comme le père envers son enfant coupable, n'a d'autre but que de toucher son cœur, afin de l'amener à des sentiments meilleurs et à une réforme dans sa vie (comp. Sir. 5, 4-7). C'est là ce que le pécheur doit reconnaître, et ne pas le reconnaître (*ἀγνοεῖν* = *ὀργνώσκειν*) et persévérer dans le mal, c'est mépriser la bonté divine.

ἦ 5. *Ἀέ*, adversatif. Paul dénonce à quoi ce mépris expose : *κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν*, « *mais par ton endurcissement et par l'impénitence de ton cœur.* » *Κατὰ*, se-

*lon*, *suiwant*, se présente avec des significations diverses, suivant qu'il se rapporte à un mode, à une règle, à une mesure, à une conformité avec, etc., et se rend par des prép. différentes. Ici, il s'applique à un fait raison d'un autre, dans le sens de *par*, *ensuite de*; il est alors synonyme de *διὰ*, *ἐκ*, etc., renfermant comme eux l'idée de cause; mais il en diffère par le point de vue sous lequel il présente cette idée. *Κατά* indique toujours le second fait comme amené en *se conformant*, *suiwant*, *se réglant* sur le premier, et par suite comme trouvant dans le premier sa mesure. Phil. 4, 11 : οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω, « non que je parle *par*, *ensuite de* mon dénuement, » c.-à-d. *suiwant* que mon dénuement me fait parler. Act. 3, 17 : κατ' ἀγνοίαν ἐπράξατε, « vous l'avez fait *par* ignorance, *dans* votre ignorance, » c.-à-d. *suiwant* que votre ignorance vous a fait agir. De même, « *par* votre dureté, » c.-à-d. *suiwant* que vous vous serez laissés aller à votre dureté et à votre impénitence, vous vous amassez un trésor. Σκληρότης, *dureté* (p. f.) *insensibilité*, *endurcissement* (= σκληροκαρδία, un cœur dur, insensible, que rien ne touche). Le cœur insensible devient par cela même *un cœur impénitent*, ἀμετανόητος καρδία; n'étant point touché de la bonté de Dieu, il ne change pas de sentiments. Ἀμετανόητος (ἀπαξ λεγ.) indique même, comme verbal, l'impossibilité morale plus ou moins grande de ce changement. Nous avons, en effet, remarqué (voy. 1, 24) que le développement du mal dans l'homme rend pour lui le changement toujours plus difficile, et, par le fait des goûts et des habitudes qui s'enracinent, lui ôte d'autant plus la possibilité de rebrousser chemin : ainsi l'a voulu Dieu. — θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν : θησαυρίζειν, *amasser*, *accumuler*, se dit prop. des richesses, *thésauriser*; puis, fig. de choses mauvaises (Prov. 1, 18 : θησαυρίζουσιν ἑαυτοῖς κακά. Phil. Leg. alleg. 2, p. 20 : εἰσὶ ὥσπερ ἀγαθῶν οὕτω καὶ κακῶν παρὰ τῷ θεῷ θήσαυροι). La figure a été provoquée par l'expression πλοῦτος τ. χάριτ.τ. θεοῦ; au lieu de posséder *la* *richesse* de la bonté de Dieu, *tu l'amasses* — pendant le temps de la patience et de la longanimité de Dieu — *un trésor de colère*.

Le pron. *σεαυτῶ* met en relief l'action de l'homme, tu t'accumules toi-même, pour toi-même (*tibi ipse*, non, *tibi ipsi*). Quant à *ὀργή*, voy. 1, 18. — *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* se rattache, non à *ὀργήν* (= « tu t'amasses un trésor de colère, laquelle éclatera au jour de la colère : » brachylogie; *Krehl. Philip. Heng. Winer*, Gr. p. 388); mais plutôt à *θησαυρίζεις*, comme *Jaç. 5, 3* : *ἐθαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*. *Ἐν* indique, non l'époque pour laquelle on a thésaurisé (il faudrait *εἰς*), mais l'époque où le pécheur jouira de son trésor : « tu t'amasses un trésor de colère au jour de la colère. » Le français exige qu'on traduise « pour le jour de la colère. » Ce jour est celui du jugement; Paul l'appelle « un jour de colère, » parce qu'il l'envisage par rapport à ces pécheurs pour qui ce sera un jour de punition — *καὶ ἀποκαλύψεως\* δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*, « et de la manifestation du juste jugement de Dieu. » *Ἀποκάλυψις*, révélation, manifestation (voy. *ἀποκαλύπτ.* 3, 21). Le jugement de Dieu est encore voilé aux yeux des hommes qui le pressentent; le jour de sa réalisation sera celui de sa révélation et manifestation. Ce jugement est appelé « un juste jugement, » *δικαιοκρισία*, parce que Dieu ne s'arrêtera pas au dire, mais qu'il considérera le faire; il jugera selon la réalité des choses, *κατὰ ἀλήθειαν*, v. 2. On peut remarquer que Paul, dans tout ce développement, suppose, chez celui qu'il prend à partie (*ὁ ἄνθρωπε*), une vue religieuse qui convient bien mieux à un Juif qu'à un païen.

Pour confirmer que c'est un juste jugement, Paul déclare :  
1° que *Dieu y rendra à chacun selon ses œuvres, sans acception*

\* *Mill, Wettst. Beng. Kop. Knapp, Vater, Matthæi, Fritzs. Reiche*, comm. crit. in *N. T. Philip.* suivent la leçon byzantine (K L P, 80 minn. syr.-ph.) en ajoutant *καὶ*. Il est rejeté par *Griesb. Lachm. Tisch. Thol. Mey.* etc. conformément aux plus anciens instruments. Il a été vraisemblablement introduit, parce qu'on a rapporté *ἀποκαλύψεως* à la venue de Christ, qui doit avoir lieu en ce jour (1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7, etc.). L'introduction était facile, attendu que *ἀποκαλύψεως* n'est pas indispensable au sens de la phrase. L'expression *καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* n'offre un sens acceptable qu'autant qu'on sous-entend après *ἀποκαλύψεως*; un autre mot que *τοῦ θεοῦ*, ce que le langage n'autorise pas.

*des personnes* (v. 6-11) — 2° que ceux qui auront eu une loi, seront jugés avec cette loi, et que ceux qui n'en auront pas eu, seront jugés sans loi (v. 12-16).

γ 6. Voyons le premier point et d'abord la thèse : *ὁς ἀποδώσει ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, « qui rendra à chacun selon ses œuvres, » c.-à-d. en raison de ce qu'il aura fait, soit bien soit mal, partant de ce qui sera réellement. On a élevé ici une difficulté. On s'est demandé comment ce principe, qui rattache le salut aux œuvres de l'homme et à son mérite, se concilie avec la doctrine de la « justification par la foi, indépendamment des œuvres de la loi » (1,17.3,21.28), autrement dit du salut gratuit. *Fritzsche* y voit deux théories contradictoires. Les docteurs ne s'accordent pas dans leurs réponses. Pour nous, nous n'y voyons aucune contradiction, parce qu'il s'agit d'hommes appartenant à deux classes différentes.

Paul énonce les statuts du jugement final, au point de vue de *l'homme sous la loi*, c.-à-d. de l'homme dont la loi règle les relations avec Dieu ; ce qui s'applique à tous les hommes, qui sont tous compris ici sous les deux catégories de Juifs et de Grecs ou païens (v. 9.10). La loi disant : « *Fais ceci et tu vivras* » (Rom.10,5. Gal.3,12), la règle du jugement dernier ne peut être que celle-ci : « *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres.* » Cela posé, tout homme n'a qu'à rentrer en soi-même, examiner ses sentiments et sa vie, pour voir ce qu'il doit attendre. Cet examen de conscience, Paul veut le provoquer chez le Juif, qu'il a en vue dans ce chapitre, et pour le rendre plus concluant, il a soin de rappeler auparavant les principes du jugement final ; puis il accuse le Juif d'être un transgresseur de la loi, sous le coup de la condamnation (comme le païen, 3,9.10) pour l'amener à comprendre que cette voie de la loi, qui, au premier coup d'œil, est si prometteuse, ne conduit pas en réalité l'homme à la justice et à la Vie éternelle, par la bonne raison que tout homme est pécheur et dépourvu de la justice que la loi réclame.

En conséquence, si le pécheur veut arriver au salut, il faut qu'il cherche une autre voie de justice, la voie que Paul prêche et qui est celle du chrétien.

Au lieu de rechercher la justice, partant le salut, par *la loi* et par *sa propre justice*, c.-à-d. par son propre mérite, le chrétien les recherche par *la foi* et par *la grâce de Dieu*. Il n'est plus sous la loi et sous le régime de la loi ; il est entré par la foi dans un régime de grâce (6,14), et *ses œuvres*, fruits de sa foi, qui est devenue le principe de toute sa vie spirituelle, religieuse et morale, ne sont plus des œuvres de la loi (*ἔργα νόμου*) établissant son mérite personnel devant Dieu et sa propre justice (il a dit adieu à toutes ces pensées, comp. Phil.3,7-11), mais ce sont des œuvres de la foi (*ἔργα πίστεως*), manifestant son amour et sa reconnaissance pour la miséricorde et la grâce de Dieu dont il est l'objet en Jésus-Christ.

La position est fondamentalement changée. Toutefois, sous ce nouveau régime, les *œuvres* ne sont pas moins *nécessaires au salut* du chrétien, — ce que nous affirmons, contrairement aux calvinistes, qui, par suite d'une conception défectueuse de la doctrine de Paul, prétendent qu'elles sont *inutiles au salut* ; — et elles ne sont pas *méritoires* comme celles de l'homme sous la loi, — ce que nous affirmons, contrairement aux docteurs romains, qui, par suite de leur semi-pélagianisme, admettent le mérite des œuvres chez le chrétien, et compromettent ainsi la doctrine du salut gratuit.

En effet, *la foi*, qui met le chrétien en possession de la justice qui vient de Dieu, doit *nécessairement* s'épanouir en lui, par la régénération de l'esprit et du cœur, dans une *vie sainte* : un nouvel esprit l'anime. C'est ce que Paul expose et développe dans les ch. VI, VII, VIII de son épître. Les œuvres chez le chrétien sont la manifestation positive de la foi qui l'anime, et il y a entre la foi — qui est du cœur (cf. 3,22) — et la vie du chrétien, une union et une corrélation directe, intime et profonde. Plus sa foi est réelle, vivante, plus sa vie et ses œuvres sont re-

ligieuses, morales et abondantes, en sorte que ses œuvres sont le criterium de sa foi. Quand les œuvres sont rares ou mauvaises, c'est le symptôme d'une foi qui s'est oblitérée ou éteinte. Le chrétien est dans un état de déchéance, déchu peut-être, et retombe nécessairement sous la loi. La foi n'a pas pour but de supprimer ni de remplacer l'activité religieuse et morale de l'homme, mais de la réaliser et de l'épanouir dans le bien, le bien véritable. Paul insiste fortement dans ses épîtres, et dans des chapitres entiers quelquefois, sur la vie morale du chrétien ; il déclare même, afin d'en faire sentir la nécessité, que le chrétien doit comparaître devant le tribunal de Christ (Rom.14,10.12) pour y recevoir selon ses œuvres (2 Cor.5,10. Gal.6,2.8. Comp. Mth.12,36.16,27). Jésus avait déjà dit que c'est à leurs œuvres qu'il reconnaîtrait ses vrais disciples (Mth.25,31-46).

Si les œuvres sont *nécessaires au salut*, elles ne sont point pour cela *méritoires*. Le chrétien n'étant plus *sous la loi*, qui est le régime de la propre justice, partant du *mérite* personnel ; mais étant passé par la foi *sous la grâce*, qui est le régime du pardon de Dieu et de l'amour reconnaissant de l'homme, il ne saurait plus y être question de mérite : tout sujet de se glorifier est exclu. La sanctification du chrétien est une œuvre de foi et d'amour reconnaissant, dans laquelle le chrétien trouve son bonheur à complaire à Celui qui l'a aimé le premier (Col.1,9). Bien loin de sentir en lui aucun mérite, il se sent toujours inférieur à l'idéal qu'il voudrait atteindre : quoique saint, il n'est jamais parfait (Phil.3,12-14). Il est obligé de lutter, souvent de regretter et de s'humilier, et chaque jour de faire de nouveau appel à la miséricorde et à la grâce de ce Dieu devenu pour lui un Père. Son salut est et demeure un don gratuit de la grâce de Dieu (Rom.6,23. Eph.2,5.8).

Si tel est, comme nous le croyons, l'enseignement de Paul, il en résulte que le passage 2,6-10 concernant l'homme sous la loi, c.-à-d. sous un régime fondé sur les œuvres de la loi et le mérite de l'homme, ne saurait en aucune façon s'appliquer tel

quel au chrétien, qui est sous le régime de la grâce. La contradiction qu'on a cru pouvoir statuer n'existe pas, et ne provient que d'une confusion dans les points de vue.

Revenons maintenant au texte :

Paul a posé la thèse que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » — et voici le développement de sa pensée : ὃ. 7. τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι (ἀποδώσει) ζωὴν αἰώνιον, « à ceux qui, par leur persévérance dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, il donnera la Vie éternelle. » Cette construction est admise aujourd'hui par la plupart des commentateurs, malgré les objections de Fritzsche (voy. notre Comm. 1843, p. 201) — καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ : Ἔργον ἀγαθόν est collectif, comme Gal. 6,4. Jaq. 1,4. Ap. 22,12 : « l'œuvre bonne » pour dire les bonnes œuvres (= τὸ ἀγαθόν, v. 10). Ὑπομονή désigne la patience qui souffre et endure avec un effort soutenu et persistant, *patience*, 2 Cor. 1,6; *persévérance*, *constance*, Luc 8,15. 1 Thess. 1,3. Plat. de lege, 10, 9. Xén. Cyr. 7,1. Ὑπομονή ἔργου ἀγαθοῦ, « la persévérance dans le bien, » comme 1 Thess. 1,3 : ὑπομονή τῆς ἐλπίδος. Κατά, par, c.-à-d. que cette persistance dans le bien, cet effort soutenu est ce suivant quoi et dans la mesure de quoi se réalise cette recherche, et par suite se rétribue le bonheur à venir. Le ζητεῖν δόξαν n'est que l'expression conforme de cet effort intérieur et persévérant, et de l'intensité de cet effort (voy. κατά, 2,5) — δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν : Καί répété a le sens de « à la fois. » Paul, suivant son habitude, n'a pas mis καὶ devant le premier mot (2, 4. 10. 17. 9, 4. 11, 33. 36. 12, 2. 14, 17. 16, 21. 1 Cor. 1, 27. 28. 30. 2, 3, etc.). Les mots δόξα, τιμή, ἀφθαρσία sont envisagés d'une manière générale. Paul n'y désigne pas tel ou tel objet déterminé, comme la gloire, c.-à-d. la réputation, l'honneur, c.-à-dire les distinctions, les dignités, et l'immortalité historique; pour cela, il faudrait τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν ἀφθαρσίαν; ces mots désignent tout ce qui porte en soi le caractère de glorieux, d'honorable et d'immortel, ce qui est le caract-

tère de tous les objets en rapport avec les destinées éternelles de l'homme et avec les attributs divins. Ces caractères forment un *crescendo* : *δόξα* désigne le glorieux, la gloire, l'éclat qu'une chose jette autour d'elle; *τιμή*, cet éclat, cette dignité qui commande le respect, l'honneur; *ἀφθαρσία*, cette *incorruptibilité*, non-passagèreté que renferme en soi tout ce qui, ici-bas, est en rapport intime avec Dieu : c'est le caractère le plus élevé du divin, car l'humain, le terrestre, possède, au contraire, la *ματαιότης*, la *φθορά* pour caractère distinctif (voy. 8, 20). Paul parlant de ce que l'homme doit rechercher ici-bas, le dépeint par des caractères analogues, Phil. 4, 8. Rechercher (*ζητεῖν*), dans sa vie active, les choses qui présentent ces caractères généraux, n'est-ce pas développer, par le côté pratique, tous les sentiments du beau, du relevé, de l'éternel, que Dieu a mis au cœur de l'homme, qui le lie à l'Auteur de son être et constituent le bien (*τὸ ἀγαθὸν ἔργον*)? Voy. contre *Reiche* et *Rück*. notre Comm. 1843, p. 197 à 201. — (*ἀποδώσει*) *ζωὴν αἰώνιον*, « il donnera la Vie éternelle, » la vie qui suit celle d'ici-bas, envisagée sous son côté heureux, comme plénitude de bonheur, opp. à *ὀργή καὶ θύμος*, v. 8. Paul affirme donc dans ce v. que Dieu rétribuera de la Vie, du bonheur éternel, celui qui, persévérant dans les bonnes œuvres, se sera attaché à poursuivre tout ce qui porte déjà les caractères du divin, tout ce qui est en soi glorieux, honorable, éternel. Une telle direction donnée aux efforts de l'homme, l'élève toujours plus haut en l'unissant à ce qui ne passe point, et Dieu comble cette recherche en accordant à l'homme la Vie des cieux.

γ. 8. *τοῖς δὲ ἐξ ἐπιθείας* scil. *οἰσιν* (comp. Gal. 3, 10. Col. 4, 11). Que signifie *ἐπιθεία*? Ce mot vient de *ἐπιθος*, ου, ὀ et ἦ)<sup>1</sup> *homme de peine, manœuvre, ouvrier*. Hom. Il. 18, 550. Hymn. in Merc. 296. Hésiod. *Ἔργα* 2, 221. Comme ces gens sont en général sans métier fixe et font pour un mince salaire toute sorte d'ouvrages, ce gain mesquin d'une part et la vulgarité des occupations de

<sup>1</sup> Voyez l'excellent Excursus de *Fritzsche* (Comm. I, p. 143-148) à qui nous empruntons ce qui tient à l'explication de ce mot.



l'autre, ont fait que ce mot a été pris dans un sens méprisant, *mercenaire*, qui fait tout pour de l'argent, même pour un gain sordide. Démosth. in Eubuli. 45,8. ed. Bekk. : *πολλά δουλικὰ καὶ ταπεινὰ πράγματα τοὺς ἐλευθέρους ἢ πενία βιάζεται ποιεῖν, ... ὡς γὰρ ἐγὼ ἀκούω, πολλαὶ καὶ τιτθαὶ καὶ ξιρθοὶ* (ouvrières, journalières) *καὶ τρυγητρίαὶ γεγόνασιν ὑπὸ τῶν τῆς πόλεως κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους συμφορῶν ἄσται γύναικες*. Aristoph. Pac. 786 (voy. les passages rassemblés par Runkenius, Timée p. 173, 1 éd.) *Ἐριθεύεσθαι*, *gagner sa vie par un travail mercenaire*. Plus tard, dans le grec hellénistique et alexandrin, il était particulièrement usité en parlant des ouvrages de laine. De là, *ξιρθος*, *fileur* ou *fileuse de laine*, Esaïe 38,12 : *ἐριθεύεσθαι*, *filer*. Tob. 2,14. Cependant, fidèle à l'idée primitive, *ἐριθεύεσθαι* s'est appliqué fig. à ce qui est obtenu par la mise en œuvre de moyens détournés, bas et mesquins, là où l'on ne devrait être guidé que par des sentiments relevés : *gagner à prix d'argent*, *corrompre*. Suidas : *Ἐριθεύεσθαι*, *δμοῖόν ἐστι τῷ δεκάζεσθαι καὶ γὰρ ἡ ἐριθειὰ εἴρηται ἀπὸ τῆς τοῦ μισθοῦ δόσεως*. De là, *gagner à sa cause*, se faire des partisans par des intrigues, menées, tripots, etc, *intriguer*, *briguer*, *tripoter*, Polyb. 10,25 : *οἱ δὲ τῆς στρατηγίας ὁρηγόμενοι διὰ ταύτης τῆς ἀρχῆς ἐξιριθεύονται τοὺς νεοὺς καὶ παρασκευάζουσιν εὐνοὺς συναγωνιστὰς εἰς τὸ μέλλον*. *Rivaliser*, *chercher à l'emporter sur...* par des moyens peu honorables. Scoliastr. Soph. Aj. 832 : *ὁ δὲ Σοφοκλῆς ἐριθεῦσαι μὲν τι ὡς πρεσβυτέρῳ* [savoir Eschyle] *μὴ βουληθεῖς, οὐ μὴν παραλιπεῖν αὐτὸ δοκιμάζων, ψιλῶς φησί*, etc. Hesych. : *Ἐριθευμένων = πεφιλοτιμημένων*. *Ἐριθέυετο = ἐφιλονεικεῖ*. — En nous en tenant à ce développement génétique, l'essence de *ἐριθειὰ* nous semble résider dans l'introduction d'intérêts et de moyens bas, étroits, personnels, là où ne devraient régner que des vues hautes et relevées; ce qu'on appelle la mesquinerie, l'étroitesse de caractère opp. à un caractère généreux et relevé; c'est cette petitesse d'un esprit cédant, dans les plus grandes choses, à des sentiments et des intérêts peu relevés, ayant recours à des moyens petits, bas, toujours pénibles, et apparais-

sant sous les formes de base jalousie ou de rivalité, de querelles, disputes, chicanes, tracasseries et intrigues. Cherchons maintenant le sens plus précis de ce mot. Il est peu usité dans les auteurs classiques; on le trouve dans Aristote, dans le sens de *cabale, intrigue, brigue, menées*, Polit. 5,2. 5,3 (p. 1302 et 1303, éd. Bekk.). On le trouve plus souvent dans les auteurs hellénistiques et en particulier dans le N. T. Jaq. 3,14.16, *ἐριθεία* est lié à *ζῆλος πίκρος*, un zèle qui choque, n'a de ménagement pour personne et ne craint pas de faire de la peine; c'est l'*esprit de dispute, d'opposition*, qui veut toujours avoir raison, et amène à sa suite la discorde, la désunion, les mauvais procédés (*ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πράγμα*) et nullement la connaissance de la vérité. Phil. 1,17: *ἐριθεία* employé comme équivalent de *φθόνος καὶ ἔρις*, v. 15 et opp. à *ἀγάπῃ*, v. 16, désigne un *esprit de dispute et de basse rivalité*, et cette caractéristique va bien à ces hommes qui annoncent Christ, non pour Christ ni par amour des âmes, mais par pique et par jalousie contre Paul, dans la pensée de lui causer quelque vexation. De même Ignace (ep. Philadelph. 8) recommandant l'unité aux chrétiens, leur dit: *μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσετε ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν*, « ne faites rien par *esprit de dispute*, mais agissez selon que Christ vous l'a appris, » — et ce qui suit montre qu'il s'agit de discussions. Dans Phil. 2,3 *ἐριθεία* est joint à *κενοδοξία*, pour désigner ce qui rompt le bon accord et l'affection mutuelle (le *τὸ σύμφυχοι εἶναι, τὸ αὐτὸ οὐ τὸ ἐν φρονεῖν*), et tous deux sont opposés à *ταπεινοφροσύνη*, l'humilité, qui fait qu'on tient les autres pour supérieurs à soi-même; *ἐριθεία* est l'*esprit de dispute*, qui fait qu'on veut toujours avoir raison, et *κενοδοξία*, la vanité, qui en est le mobile. Dans 2 Cor. 12,20. Gal. 5,20, *ἐριθείαι* signifie *les disputes*, car il est accolé à *ἔρις, ζῆλοι*, et suivi de *διχοστασίαι, αἰρέσεις*. En résumé *ἐριθεία* signifie *dispute, esprit de dispute*; il suppose des mobiles bas ou intéressés, comme vanité, jalousie, etc., jamais le sentiment élevé de l'amour de la vérité; il a pour résultat la discorde et les divisions.

Que doit-on entendre par *οἱ ἐξ ἐριθείας*? — L'expression *εἶναι ἐξ, être de*, dans laquelle *ἐξ* indique prop. l'origine, le lieu d'où l'on sort, s'emploie, soit au propre pour dire *être issu de, originaire de, du nombre de, etc.*, soit au fig. pour indiquer une filiation spirituelle : on considère qu'on est issu spirituellement de celui dont on partage les principes. Jean l'emploie souvent en ce sens : *εἶναι ἐξ τοῦ θεοῦ*, 8,47. *ἐξ τοῦ διαβόλου*, 8,44. *ἐξ τοῦ πονηροῦ*, 1 ép. 3,12. *ἐξ τοῦ κόσμου*, 15,19. *ὁ ὢν ἐξ τῆς γῆς, ἐξ τῆς γῆς ἐστι*, « celui qui est originaire de la terre, » c.-à-d. est un enfant d'ici-bas, « est de la terre, » c.-à-d. a les qualités inhérentes à son origine, 3,31. Paul emploie aussi fréquemment cette expression (*οἱ ἐξ πίστεως, οἱ ἐξ περιτομῆς, οἱ ἐξ νόμου, οἱ ἐξ ἔργων νόμου*) pour catégoriser les individus, d'après leur origine matérielle ou spirituelle, c.-à-d. d'après la chose ou le principe auquel ils se rattachent matériellement ou spirituellement, de sorte que cette expression a souvent une valeur différente de celle du verbe simple correspondant, et se rend par *ceux qui relèvent de, qui ont tel principe, qui sont pour, les partisans de, etc.* Ainsi *οἱ ἐξ πίστεως* désigne sans doute ceux qui ont la foi, les croyants (= *οἱ πιστεύοντες*), mais en les caractérisant par le principe (= *ceux qui ont la foi pour principe*, 3,26. Gal. 3,7.9) et non pas seulement par le fait de croire. *Οἱ ἐξ περιτομῆς*, ce sont les circoncis (= *οἱ περιτετμημένοι*, Col. 4,11. Tit. 1,10), mais particulièrement les circoncis qui ont pour principe la circoncision, les circoncis systématiques, les partisans de la circoncision, Rom. 4,12. Gal. 2,12. *Οἱ ἐξ νόμου*, 4,14 ou *οἱ ἐξ ἔργων νόμου*, Gal. 3,10, sont ceux qui ont pour principe la loi ou les œuvres de la loi, qui s'en tiennent à la loi. De même *οἱ ἐξ ἐριθείας* ne désigne pas simplement ceux qui disputent (= *οἱ ἐριθευόμενοι*), mais ceux qui se sont fait de la dispute comme un principe, « les disputeurs systématiques, les disputeurs de partis. » Paul désigne donc ici des hommes qui, au lieu de considérer les choses en elles-mêmes, par amour pour la vérité, sont mus, au contraire, par des sentiments peu honorables et décidés

de parti-pris à tout contester. — De là leur incrédulité : *καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ*, « et qui, d'une part, sont rebelles à la vérité. » Ce terme abstrait désigne au fond, dans l'esprit de Paul, la vérité qu'il prêche, la vérité évangélique. — *πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ*, « qui obéissent, d'autre part, à l'injustice. » Paul oppose *τῇ ἀδικίᾳ* à *τῇ ἀληθείᾳ* (comp. 1 Cor. 13,6. 2 Thess. 2,12) au lieu de *τῷ ψεύδει* (voy. 1,25), parce qu'il envisage la vérité au point de vue moral, comme la directrice de la vie pratique (de là *ἀπειθοῦσι* pour *ἀπιστοῦσι*), et qu'il s'agit de gens qui, dans leur opposition à la vérité, sont mus avant tout par de mauvais sentiments se produisant par de mauvais procédés. Ces traits de caractère appartiennent certainement à ces Juifs incrédules (de même *Beng.*), basement hostiles, que Paul a partout rencontrés sur son chemin dans sa prédication de l'Évangile (Act. 13,6. 45.50. 14,2.19. 17,5.13. 18,6.12. 19,9. 20,3.19, etc. Rom. 15,31).

*ᾠργή* καὶ θυμός\* scil. ἐστὶν : θυμός se dit particulièrement d'un sentiment d'irritation qui éclate (*κοπιᾶσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ*, Sir. 48,10. ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς, Apoc. 16,19. 19,15) accès, mouvement de colère, emportement (= excaescentia); tandis que ὀργή se dit plutôt d'un sentiment d'irritation prolongé et moins intense. Toutefois cette distinction se réduit souvent à une simple nuance, et θυμός se trouve ajouté à ὀργή ou ὀργή à θυμός (Jér. 7,20: ὀργὴ καὶ θυμός, Jér. 36, 7: θυμὸς καὶ ὀργή) pour renforcer seulement l'idée (= « ira, et vehemens quidem » *Fritzsche*).

γ. 9. 10. Ce n'est point ici le commencement d'un nouveau paragraphe (cont. *Th. Schott*, p. 162). Paul s'étend sur ces rétributions du jugement de Dieu, pour introduire, comme le remarque *Reuss*, d'une manière significative le nom même des

\* Les *Elz.* lisent θυμὸς καὶ ὀργή, d'après K L P, un grand nombre de minn. syr.-ph. et quelques Pères; mais *Lachm. Tisch. Mey. Fritzsche*, etc. préfèrent ὀργὴ καὶ θυμός, avec raison. 1° Cette leçon est mieux documentée (N A B D\* E G, quelques minn. syr.-psch. vulg. copt. arm. Orig. Ephr. Dam. etc. et les Pères latins). 2° Le mot ὀργή, d'après ce qui précède, v. 5, a dû s'offrir le premier à l'esprit de Paul.

Juifs à côté de celui des païens méprisés et condamnés par eux. Il se rattache tout d'abord à *δργή και θυμός*. — *Θλίψις και στενοχωρία* (scil. *έσονται*) *έπι π̄ασαν ψυχήν ανθρώπου τού κατεργαζόμενου τὸ καχόν*, « *la détresse et le désespoir tomberont sur toute âme d'homme qui fait le mal.* » *Θλίψις* (R. *θλίβειν*, écraser, fouler = *תָּצַר*) indique l'écrasement sous quelque malheureux coup, *affliction, calamité, détresse* — *Στενοχωρία* (= *תְּצַרְצַר*, opp. *εὐρυχωρία*, *le large*, qui ne se trouve pas dans les classiques) prop. l'étroitesse d'espace, indique une position dans laquelle il n'y a place ni pour reculer, ni pour avancer, aucun moyen de fuir ni d'échapper, *détresse, extrême misère, dernière extrémité*. La différence est bien indiquée 2 Cor. 4, 8 : « nous sommes pressé (*θλιβόμενοι*) de toute manière, mais non pas réduit à la dernière extrémité (*στενοχωρούμενοι*). » Ces deux mots sont réunis (de même 8,35. 2 Cor. 6,4. Esaïe 8,22. 30,6) pour indiquer une détresse extrême et désespérée — *έπι π̄ασαν ψυχήν ανθρώπου* est un hébraïsme = *כְּכֹל עַל כָּל נַפְשׁוֹ* = *έπι πάντα άνθρωπον*, « *sur tout homme.* » Paul n'a vraisemblablement pas voulu mettre en relief l'âme par opp. au corps (contre *Rück.*), car il aurait dit plutôt *έπι ψυχήν παντός ανθρώπου* ou *έπι π̄ασαν ψυχήν ανθρώπων*, et il dit v. 10 : *παντι τῷ έργ. τὸ αγαθόν*; toutefois il a préféré cette forme parce qu'elle répond mieux à l'idée d'une souffrance spirituelle — *κατεργαζόμενου τὸ καχόν*, « *qui fait le mal.* » Le préfixe *κατά* ne donne pas au verbe un sens différent du simple (voy. *εργαζόμενος*, v. 10), seulement il le renforce. Le présent, parce que Paul envisage l'état en soi, indépendamment du temps. — *Ἰουδαίου τε πρώτον και Ἑλλήνος*, « *sur le Juif d'abord, puis sur le Grec* » (voy. 1,16). Le Juif est le premier dans la punition, parce qu'il a été le premier dans les grâces : c'est justice; sa responsabilité est plus grande.

γ 10. *Δέ* adversatif regrette *μέν*. — *δόξα και τιμή και ειρήνη* indiquent des traits constituant le bonheur des gens de bien dans la vie à venir, « *un état de gloire, d'honneur et de paix.* » Ces mots, de même que *θλίψις* et *στενοχωρία*, se disent prop. d'un

état de bonheur et de malheur de l'homme sur cette terre. Si Paul les applique à l'état de bonheur et de malheur dans le monde à venir, c'est sans doute parce qu'il est réduit à des analogies pour faire pressentir un état qu'on ne comprend qu'en l'éprouvant. C'est, sans doute, aussi, parce que ces deux états ne sont pas sans analogie (*mutatis mutandis*) avec le bonheur du bon et le malheur du méchant sur cette terre. *Δόξα*, un état glorieux, une position brillante, est un trait du bonheur à venir qu'on retrouve souvent (voy. 3, 23); *τιμή*, un état d'honneur, c.-à-d. que cet état est une dignité à laquelle Dieu les élève, un état d'exaltation; *ειρήνη*, un état de paix, le repos parfait de l'âme contente et satisfaite au sein de son Dieu. *La gloire*, par opposition à cet état de faiblesse dans lequel l'homme se sent; *l'honneur*, l'exaltation, par opposition à sa condition humble et basse dans ce monde; *la paix*, par opposition à ce trouble, ces soucis, ce train de guerre où il vit ici bas : toutes notions de même nature, quoique de genre opposé à *θλίψις* et à *στενοχωρία* — παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, « à tout homme qui fait le bien. » Ce présent, plutôt que « *aura fait*, » parce que Paul envisage l'état en soi, indépendamment du temps. — *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.* (Voy. plus haut.)

γ. 11. *Ὅτι γὰρ ἐστὶ προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ*, « car il n'y a point, en Dieu, d'acception des personnes. » *Πρόσωπον λαμβάνειν* (hébraïsme = פְּנֵי אִשָּׁה) prop. accueillir la face, la personne de qq'un, c.-à-d. recevoir qq'un favorablement, l'accueillir (Mal. 1, 8. 9. Gen. 32, 20); se disait des rois et des juges accueillant les visites et les cadeaux des requérants. Puis, en mauvaise part, se montrer partial, faire acception des personnes (recevoir l'un plus favorablement que l'autre, pour des motifs illégitimes); se dit particulièrement des juges. (Lév. 19, 15. Mal. 2, 9. etc.) De là *προσωποληπτῶ*, Jaq. 2, 9; *προσωποληπτῆς*, Act. 10, 34, et *προσωποληψία* — *παρὰ τῷ θεῷ* : *Παρά*, dat. pp. *auprès de, chez*; puis fig. *chez, en* (= in) 9, 14. 2 Cor. 1, 17, Eph. 6, 9. Jaq. 1, 17. — Cette réflexion a lieu de surprendre, après que Paul a dit

que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » et qu'il a répété à chaque fois que c'est « pour le Juif d'abord, puis pour le Grec; » pourquoi donc ajouter « *car il n'y a point en Dieu d'acception des personnes?* » C'est que Paul se préoccupe tout particulièrement du Juif; c'est son point de mire dans tout ce chapitre. Le Juif trouvait tout naturel que Dieu rendît, selon leurs œuvres, aux païens, qu'il méprisait pour leur idolâtrie et leurs souillures; mais que lui, Juif, fût soumis au même régime que les païens, lui, le fils d'Abraham! l'héritier des promesses! la nation élue et privilégiée! c'est ce qui ne lui était jamais venu à l'esprit, et Paul veut précisément dissiper ce préjugé, en déclarant que devant Dieu il n'y a pas acception des personnes. « Il veut faire sentir aux Juifs que le juge suprême n'a pas deux poids et deux mesures pour les diverses races de la famille humaine » (Reuss).

γ. 12. Et il le confirme (γράφ) par un second développement (v. 12-16). Il est vrai que les Juifs qui ont une loi positive, écrite, sont dans une position différente des païens, mais si cela change quelque chose à la forme, cela ne change rien au fond; il n'y a pas, au point de vue moral, d'acception des personnes pour cela — *δοιο γάρ άνόμωο ημαρτον*, « en effet, tous ceux qui ont péché sans loi. » *Άνόμωο ημαρτον* est opp. à *έν νόμω ημαρτον* et signifie évidemment ont péché sans loi, sans avoir de loi (= *μή νόμον έχοντες*, v. 14) opp. à « en ayant une loi. » Ce sens de *άνόμωο* est le sens primitif; Isocr. Panég. 10 : *παραλαβοῦσα γάρ τούο Έλλημαο άνόμωο ζῶνταο και σποραδήν οίκουνταο, και τούτωα τῶν κακῶν αὔτωοοσ ἀπήλλαξε, πρώτη γάρ νόμωοοο έθετο και πολιτείαα κατεστήσατο*. *Νόμωοο* désigne ici, dans les deux cas, une loi positive, écrite. Paul, en effet, distingue l'humanité en deux catégories, *οί έν νόμω* et *οί άνόμωοο*, (= *οί άνόμωοι*, 1 Cor. 9, 21). Or, dans l'application, *οί έν νόμω*, ce sont les Juifs, et *οί άνόμωοο* ce sont les païens, c.-à-d. ceux qui ont une loi positive, écrite (en fait, la loi mosaïque), et ceux qui n'en ont point. Comme Paul laisse au principe toute sa généralité (car il dit *δοιο*, et *νόμωοο* n'a ni

article ni régime qui le détermine) νόμος doit désigner généralement et abstraitement toute loi positive, écrite (Mél. Zwingl. Abél. Scholz. Heng. Th. Schott, p. 166. Godet) et non la loi mosaïque, comme le pensent les commentateurs <sup>1</sup>. C'est la connaissance historique qui nous apprend que, concrètement, c'est à la loi mosaïque que Paul fait allusion, mais pour le moment il ne la désigne pas d'une manière concrète. L'aor. ἤμαρτον, parce qu'il s'agit ici d'un fait qui se reproduit; le parfait ἡμαρτήκασι considérerait l'acte d'avoir péché comme chose passée et terminée (cf. 3, 23. 5, 12) — ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, « périront aussi sans loi, » c.-à-d. sans que leur sentence soit l'arrêt d'une loi positive, écrite. Olsh. observe qu'on s'attendrait à « ne seront pas jugés du tout; » c'est oublier qu'à défaut de loi écrite, l'homme a dans le cœur la loi morale naturelle. Καί indique la correspondance entre la cause (ἀνόμ. ἤμ.) et l'effet (ἀνόμ. ἀπολ.). Ἀπόλλυσθαι, prop. périr, expression usitée pour désigner la condamnation dans la vie à venir, le malheur dans l'éternité (= la Mort), 1 Cor. 8, 11. 15, 18. 2 Pier. 3, 9. etc. L'emploi de ce mot s'explique par l'image même de σώζεσθαι, auquel il est ordinairement opposé. Il suppose un danger qu'on court; σώζεσθαι, c'est y échapper; ἀπόλλυσθαι, c'est y succomber : ce danger, c'est le réat de la loi violée. C'est de la même manière que le mot ζωή a amené l'expression θάνατος, et ζῆν, ἀποθνήσκειν (voy. 5, 12). Ce sont des images et des points de vue différents pour exprimer la même idée au fond. Ce qui n'emporte nullement pour ἀπόλλυσθαι et ἀποθνήσκειν l'idée d'un anéantissement proprement dit (voy. 1, 16, σωτηρία, et 5, 12, not. 15) — καί, Paul a préféré la copule à μὲν...δέ,

<sup>1</sup> *Philippi*, p. 52, affirme que, « dans le N. T. lorsque νόμος est seul et sans déterminatif, il désigne toujours la loi mosaïque. » *Rückert*, p. 106, est moins affirmatif, et veut qu'on excepte les cas où évidemment νόμος n'a aucun rapport avec la loi mosaïque. — Ce principe est erroné, témoin vv. 13. 14. 23. 3. 20. 21. 27. 4. 13. 14, (οἱ ἐκ νόμου, comp. v. 16, τὸ ἐκ τοῦ Νόμου σπέρμα), 15. 5, 13. 20. 6, 14. 15. 7, 1, etc. Il faut examiner chaque cas en particulier, parce que la présence ou l'absence de l'article ne suffit pas toujours à déterminer a priori le sens de νόμος



qui aurait été, ce semble, plus exact. — *δοιο ἐν νόμῳ ἡμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*, « tous ceux qui ont péché avec une loi (positive, écrite) seront jugés par cette loi, » c.-à-dire qu'ils verront leur arrêt prononcé au moyen de cette loi. Evidemment, Paul fait allusion à un arrêt de condamnation, et il se sert de l'expression *κριθήσονται*, non pas seulement comme de qqchose de plus doux que *ἀπολοῦνται* (*DeW.*), mais aussi comme étant l'expression légale amenée par le rapport avec la loi. Régulièrement, il aurait dû dire *διὰ τοῦ νόμου*, puisqu'il s'agit de la loi dont il vient d'être question, comme v. 23, *διὰ τ. παραβδόσεως τοῦ νόμου* — *Ἐν νόμῳ*, « avec une loi, » c.-à-d. ayant une loi (= *ἔχειν*, v. 14) 15, 29. 1 Cor. 4, 21 : *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς = ῥάβδον ἔχων*. Voy. Bernhardy, *Synt. p.* 209<sup>2</sup>.

\* Paul vient d'envisager le cas où l'homme a péché et où la condamnation a lieu; on s'attendrait à voir le cas inverse mentionné, celui où l'homme obéit et obtient la Vie; pourquoi Paul n'en parle-t-il pas? — Remarquons que nous sommes ici, non dans les faits d'expérience, mais dans les principes: Paul expose, pour ainsi dire, les statuts du jugement dernier. A ce point de vue, il ne saurait nier la seconde alternative, qui n'est que l'autre face de la première, son complément nécessaire. En posant le péché comme condition de la condamnation, on pose du même coup l'obéissance comme condition de la Vie. D'ailleurs Paul le dit v. 13, *οἱ ποιοῦνται νόμο δικαιωθήσονται*, et c'est le principe même qu'il énonce: « *La loi dit: Fais ceci et tu vivras* » (10, 6. Comp. Gal. 3, 12). Ainsi sur le terrain des principes, de la théorie, nul doute que Paul n'admette cette seconde alternative, et ce ne peut être que volontairement qu'il ne l'a pas énoncée ici. Pourquoi cela? — Ce n'est pas, parce qu'au point de vue de l'expérience Paul arrive à dire, en se basant sur les faits, que *l'homme n'a pas la Vie par les œuvres*, car ce serait confondre deux ordres tout différents de vérités; cette seconde vérité étant toute d'expérience, tandis que la première est purement de principe. Il faut se garder de transporter l'une sur le terrain de l'autre. Cette omission s'explique par le fait que la mention de cette alternative n'allait pas au but que se propose Paul. En effet, il veut montrer dans son épître, et cela par *des faits*, que *l'homme n'est pas sauvé par les œuvres, qu'elles font, au contraire, sa condamnation*. Il l'a montré pour le païen (1, 17-32); il veut le montrer pour le Juif (ch. II). Avant de passer directement à ce dernier, il pose d'abord les principes qui régissent le jugement de Dieu (2, 1-16). Il parle donc en visant toujours au fond le Juif, qu'il montrera pécheur, en partant du point de vue de l'expérience et des faits. Ainsi donc, dans les principes qu'il expose, quelle alternative lui importe et lui importe seule? Evidemment c'est celle qui concerne la condamnation, puisque ce n'est que de la condamnation qu'il aura à parler. Ne faisant pas un traité, mais prêchant les vérités en vue des applications qu'il en doit faire, il est naturel qu'il se préoccupe du principe uniquement sous cette face.

γ. 13. Paul corrobore (γάρ) la seconde partie du v. 12 en ajoutant une observation qui laisse voir qu'il a en vue les Juifs en tout ceci : οὐ γὰρ οἱ ἀχροαταὶ \* νόμου δίκαιοι παρὰ τῶ θεῶ, ἀλλὰ οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται, « car ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi, qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique, qui seront tenus pour justes. » Ὁ ποιητῆς νόμου, « celui qui met une loi en pratique » (1 Macc. 2,67. Jaq. 1,23) opp. à ὁ ἀχροατῆς νόμου, celui qui écoute une loi sans la pratiquer. Jaq. 1,22 dit de même : γίνεσθε ποιηταὶ νόμου καὶ μὴ μόνον ἀχροαταὶ. Avec nos habitudes modernes, nous dirions « celui qui lit une loi. » Paul fait sans doute allusion aux lectures publiques qui se faisaient chaque sabbat dans les synagogues (Luc 4,16. Jean 12,34. Act. 13,15. 15,21) et par lesquelles on répandait dans le peuple la connaissance de la Loi. Νόμος désigne ici une loi quelconque, car il est sans article et le principe est général, en sorte que rien n'autorise à spécialiser en passant de l'abstrait au concret, pour lui donner le sens de loi mosaïque. Δίκαιοι παρὰ τῶ θεῶ, « sont justes par devant Dieu, » et reconnus de Dieu pour tels = δικαιωθήσονται, seront reconnus, déclarés justes, tenus pour justes et traités comme tels (voy. δικαιωθῆναι, 1,17). Παρά, dat. « par devant Dieu » (= ἐνώπιον αὐτοῦ, 3,20) 1 Cor. 3, 19. 2 Thess. 1, 6. Xén. Symp. 5, 1 : ἴσως γὰρ εὐδοκιμοῦντα τὸν μαστροπὸν παρὰ τοῖς χριταῖς ὄρα. Mem. S. 1,2. 51.53.

Suit une nouvelle réflexion comprenant les v. 14, 15, et tendant à relever la nécessité de mettre la loi en pratique, par l'exemple des païens, qui, n'ayant pas de loi positive, écrite, se tiennent lieu de loi à eux-mêmes<sup>3</sup>. On sent que, derrière cette réflexion incidente, Paul veut, par un contraste, faire le procès de ceux qui, ayant une loi, se bornent à en entendre la lecture,

\* *Elz. Fritzs. Reiche* lisent τοῦ νόμου. L'article est omis avec raison par *Lachm. Tisch. De W. Mey. Philip. Hengel, Volk. Godet*, d'après ⚡ A B D\* E [la première fois] G, 3 minn. *Griesbach* trouve l'omission seulement probable.

<sup>3</sup> Il ne s'agit pas de répondre à l'objection : « Comment les païens pourraient-ils accomplir la loi qu'ils ne possèdent pas » (*Godet*).

c.-à-d. au fond des Juifs. Le *ῥά* qui forme la liaison avec ce qui précède a soulevé des difficultés ; nous l'examinerons plus loin.

ῥ. 14. Ὅταν, subj. indique, non un cas possible (*Seml. Philip. Thol.* éd. 1856. *Th. Schott*, p. 172) ou hypothétique (*Reuss*), mais un cas réel ; ce qui a lieu et se répète = *lorsque, toutes les fois que*. C'est du fait même « que les gentils pratiquent la loi, » posé comme réel, que Paul est fondé à tirer la conséquence qu'ils montrent ainsi que la loi est gravée dans leur cœur ; autrement, il ne le pourrait pas. — Ἔθνη, non pas « les nations païennes devenues chrétiennes, » ce qui est un contre-sens (*Ambrosiast. Aug. de spir. et litt. c. 7*), ni « des nations » (*Kop. Mey. Fritzs. Thol.* éd. 1856. *Heng. Hofm. Schriftb. I*, p. 567), car Paul n'oppose pas des nations à d'autres nations ; mais « les nations » en général, les gentils, qui non pas de loi positive, écrite, par opposition aux Juifs, qui en ont une (*Luth. Scholz, Rück. Glæckl. Kælln. DeW. Krehl. Philippi*). L'absence de l'article ne fait point objection, car l'article peut être supprimé lorsque le subst. est déterminé par un adjectif subséquent avec article (9,30 : ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην. 1,18. *Plat. Critias*, p. 52. D : συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς, etc.) et même ἔθνη tout seul peut s'employer pour désigner les nations en général, les gentils (3,29. 1 Cor. 1,23). Du reste, Paul n'entend pas dire par là que les gentils en général accomplissent la loi, puisque (1, 18-32) il a montré que la corruption les a envahis ; le *ὅταν*, « toutes les fois que, » indique qu'il fait allusion aux cas qui se rencontrent chez les nations en général (*Mél. Martyr*, comp. *οὔτοι*, v.14). — τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, « qui n'ont pas, » c.-à-d. « quoiqu'ils (μὴ, voy. 1, 28, cont. *Mey. Hofm.*) n'aient pas de loi, » de loi positive, écrite (*Chrys. Théod. Théoph. Mél. Zwingl. Beng. Krehl, Heng. Maunoury*) et non la loi mosaïque (*Ambrosiast. Ps-Ans. Erasm. Luth. Calv. Martyr, Corn.-L. Crell, Limb. Thol. Scholz, Kælln. Mey. Fritzs. Hodge, Philip. Arnaud, Godet*). Ce sens de νόμος résulte du manque d'article, rendu plus saillant encore

par son rapprochement et sa liaison avec τὰ τοῦ Νόμου ποιῆ. L'opposition avec le Juif, qui a la loi mosaïque, exigeait grammaticalement la présence de l'article, si Paul avait réellement voulu désigner cette dernière. 2° L'expression suivante, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες, ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, confirme ce point de vue, par le fait que le second νόμος, qui n'est que la reprise du premier, ne peut absolument pas désigner la loi mosaïque. 3° Le contexte fourni par cette interprétation est excellent; d'autant plus que Paul reconnaît que les gentils ont en réalité une loi, mais une loi non écrite, la loi naturelle. — φύσει τὰ τοῦ Νόμου ποιῶσιν \*, « font naturellement (φύσει = duce natura, poussés par un sentiment naturel, celui de la conscience, et non « ex natura per gratiam reparata » Aug. de spir. et litt. c. 7. *Estius*, pour faire croire qu'il s'agit de païens devenus chrétiens) les choses, non « qui appartiennent à la Loi, » c.-à-d. sont contenues dans la Loi = τὰ ἐν τῷ Νόμ. (*Philip.*), sont de son ressort (*Martyr, Mey.*); mais les choses que la Loi réclame, exige (gén. obj. Jean 6, 29. Apoc. 2, 26. ἔργα νόμου, 3, 20. 28. 9, 32. Gal. 2, 16. 3, 2. 5. 10. 1 Cor. 15, 58, de même τὸ ἔργον τοῦ Νόμ. v. 15), c.-à-d. « les ordonnances de la Loi » (comp. τὰ δικαιώματα τοῦ Νόμου φυλάσση v. 26 <sup>1</sup>). L'article τὰ avec le gén. n'a d'autre fonction ici que d'indiquer le genre des choses, comme 8, 5. 14, 19. 1 Cor. 2, 11. 14. 7, 32. 33. Φύσει ne saurait se lier à μὴ ἔχοντα νόμον (cont. *Beng. Seml. Usteri*, p. 30). Paul parle ici d'une manière générale et sans se préoccuper aucunement de savoir si les nations, toutes les nations ou seulement quelques-unes, font les commandements de la Loi, ni si ceux qui font les ordonnances de la Loi

\* *Elz. Mey. Fritzs. Heng. Philip.* lisent ποιῆ (E. minn. Eus. Chrys. Théod.) qui est confirmé par ποιῆ (K. L. P, qqes minn.), correction amenée par la prononciation. *Lachm. Tisch. Godet* lisent ποιῶσιν (Σ A B, pl. minn. Clem. A. Or. Dam.) qui est confirmé par ποιούσιν (D\* G, qqes minn. Euth.). Chacune des deux leçons peut être également envisagée comme une correction : ποιῆ, comme une correction grammaticale; ποιῶσιν, comme une correction amenée par le voisinage de οὗτοι. Nous préférons ποιῶσιν, parce qu'il est mieux documenté et correspond mieux à l'idée de cas particuliers.

<sup>1</sup> Voy. encore notre Comm. 1843, p. 233.

les font *toutes* (*Ambrosiaster*) on seulement *quelques-unes* : c'est complètement en dehors de son sujet. Il fait simplement allusion aux cas, isolés sans doute (voy. *ῥταν*), où il y a conformité entre les actes des païens et les ordonnances de la Loi. On n'est pas fondé à se prévaloir de cette parole générale, et du fait exceptionnel signalé par Paul, « *qu'il y a des gentils qui font les ordonnances de la Loi*, » pour statuer une contradiction avec son enseignement que « *personne ne sera tenu pour juste par les œuvres de la loi* ; » cela ne pourrait se faire qu'en établissant que cette conformité entre les actes du païen et les ordonnances de la Loi, est suffisante, totale, etc., c.-à-d. en entrant dans des détails et des considérations auxquels Paul ne touche point, et qui vont au-delà de son observation générale. L'école augustinienne et calviniste, qui admet la corruption radicale et totale de l'homme, a été fort embarrassée par ce passage, et pour sortir de difficulté, plusieurs traduisent τὰ τοῦ Νόμου ποιῶσιν par « *font les choses qui sont de la Loi, du ressort de la Loi* » (= de officio legis funguntur), c.-à-d. ordonnent le bien, défendent et punissent le mal (*Calv* : lex jubet, convincit, damnat, punit; hoc ipsum facit et ethnicus adversus alios et adversus se ipsum<sup>1</sup>; de même *Limb. Wettst. Flatt*, etc). Cette interprétation est contraire au contexte, puisqu'il s'agit ici de ποιηταὶ νόμου, v. 13. — τοῦ Νόμου désigne, non la loi naturelle et la loi mosaïque (*Grot.*), mais cette dernière seulement, et il faut remarquer qu'en tout ceci elle est envisagée au point de vue moral uniquement. — οὔτοι νόμον μὴ ἔχοντες : le pronom sujet est exprimé pour relever les individus, et le masculin (οὔτοι représentant ἔθνη) est un accord logique, qui montre bien qu'il s'agit ici, non de catégories de nations, mais d'individus pris dans les nations en général. Νόμον μὴ ἔχοντες est repris pour rendre l'opposition (νόμ. μὴ

<sup>1</sup> *Bèze* était de cet avis; mais dans une remarque écrite de sa main à la marge de son exemplaire (voy. *Littérature*, p. 6) il a mis : Rectius fortasse ῥταν ποιῆ verterimus quum faciant vel si quando faciunt... et il a rayé le texte du commentaire.

ἔχοντ. et ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος) plus saillante : « eux, n'ayant point de loi, quoiqu'ils (μῆ, voy. 1, 28. cont. Mey. Hofm.) n'aient pas de loi positive, écrite. » — ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος, « sont loi à eux-mêmes, » c.-à-d. qu'ils se tiennent lieu à eux-mêmes de ce qu'ils n'ont pas, savoir de loi positive, écrite, et non prop. de loi mosaïque (cont. Thol. Mey. Fritzs. Philip.). Quant à la locution elle-même, voy. Wellstein, h. 1.

ῥ. 15. οἴτινες, « eux qui, » c.-à-d. ces gens qui (voy. 1, 25). — ἐνδείκνυνται,<sup>1</sup> « montrent, font voir, » donnent à connaître par leur τὰ τοῦ Νόμου ποιῆν, v. 14 — τὸ ἔργον τοῦ Νόμου, non « l'œuvre qui appartient ou ressortit à la Loi (Limb. Flatt, Mey. Philip.) et lui correspond; » mais « l'œuvre que la Loi réclame, exige » (gén. obj. = τὰ τοῦ Νόμου, v. 14). Τὸ ἔργον est collectif (2, 7. Gal. 6, 4. Jaq. 1, 4. 1 Pier. 1, 17. Apoc. 22, 12) et ne diffère que par la forme de τὰ ἔργα τοῦ Νόμου. Il n'indique pas « tout le contenu de la loi » (Godet), ce qui serait contraire à δταν, qui indique des actes isolés. — γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, « gravée dans leurs cœurs : » elle y est là écrite comme loi, obligation morale, puisqu'ils y conforment leur conduite (comp. Cic. de Rep. 3, 23. Soph. O. T. 838). — συμμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῆς

<sup>1</sup> Ἐνδείκνυσθαι et ἐπιδείκνυσθαι (R. δείκνυμι montrer, faire voir, p. f.) diffèrent par l'idée accessoire que les préfixes introduisent. Ἐν indique qqchose se rapportant à l'intérieur, ordinairement montrer au dehors ce qui est au dedans, 9, 17 : ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμιν μου. 9, 22. Eph. 2, 7. 1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 4, 14. Tite 2, 10 etc. Ἐπι a différents sens comme prép. composante. Il indique presque toujours la direction sur, comme allusion au geste de la main, qui provoque le mouvement des yeux sur un objet, Mth. 16, 1 : σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς, 22, 19. 24, 1. Luc 24, 40. Act. 9, 39. 2 Macc. 15, 32. Au fig. il se dit de la présentation d'un fait comme preuve ou échantillon de (la vue spirituelle se dirige, comme les yeux, sur un objet) 4 Macc. 1, 1. 7. 9 : ἄπαντες γὰρ οὕτως τῶν ὑπὲρ τῶν θεοῦ νόμων ἕως θανάτου πόνων ὑπερῶντες... ἐπιδείξαντο ὅτι περιπατεῖ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς, ont montré, sont une preuve qui fait conclure que... Xén. Symp. 3, 3 : ἔφη γὰρ δῆπου, εἰ συνδεικνύμεν, ἐπιδείξεν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν, « leur donner une preuve, un échantillon de sa science. » Ἐπιδείκνυσθαι signifie souvent étaler, faire parade (montrer sur soi). Nous concluons donc que ἐνδείκνυνται signifie ici, « ils montrent, ils sont une preuve, » et cela par le fait que leur conduite donne à connaître au dehors ce qui est au dedans d'eux. Gurlitt (Stud. u. Krit. 1840, p. 933) entend autrement cette synonymie. Voy. nos observations dans notre Comm. 1843. p. 231.

συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων : gén. absolu ajouté épexégétiquement et renfermant un détail confirmatif du fait qu'elle est gravée dans leur cœur — et non du fait que le païen est, aussi bien que le Juif, un ἀχροατῆς νόμου (*Godet*). Paul, après avoir dit que la Loi est gravée dans le cœur des païens, ajoute que cela « est attesté, au-dedans d'eux par leur conscience, et entre eux, par les raisonnements par lesquels ils condamnent ou même absolvent, » c.-à-d. par les jugements moraux qu'ils portent. *Συνείδησις*, la conscience, ce sentiment intérieur de la loi morale, 9, 1 = conscia mens. *Συμμαρτυρεῖν* diffère de *μαρτυρεῖν* (cont. *Estius*, *Thol. Kælln. Olsk.* voy. notre Comm. 1843, p. 235) par une nuance résultant de la composante *συν*. Celle-ci ne renforce point le verbe (*Kop. Kælln.*) ni ne lui donne la signification de témoigner *pour*, en faveur de (*Rück.* = *μαρτυρεῖν τιτι*, 10, 2. Gal. 4, 15. etc.); elle indique simplement que ce témoignage est *intérieur*; de même 8, 16. 9, 1; *σύμφημι*, 7, 16; *συνήδομαι*, 7, 22. *συλλυπούμενος*, Marc 3, 5. Ainsi *σύννοια* (avec ou sans *ἐμαυτῷ*) *conscius sum*, *συνείδησις*; *συννοεῖν* (penser intérieurement) méditer, *συννοητός*, *σύννοος*, *συννοία*, *συνιέναι*, comprendre, *σύνεσις*, conscience, *συνετός*, *συνέχειν* (avoir en soi) *continere*; *συλλαμβάνειν*, *concipere* (p. f.) *συννοικεῖν*: ὁ νοῦς ὁ σὸς μοι μὴ συνοικότη, *γυναί*, Eur. Andr. 236, etc. (voy. sur les différentes significations de la composante *συν*, notre Comm. 1843, p. 235). Un grand nombre de commentateurs (*Crell, Flatt, De W. Hodg. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Godet*) donnent à *συμμαρτυρεῖν*, le sens de témoigner *avec*, *en même temps* (= *una testari*); ce que *Godet* rapporte à l'instinct moral (= la conscience rend témoignage *avec* l'instinct moral, *φύσις*), distinction que Paul n'a point faite; tandis que la plupart le rapportent à τὰ τοῦ Νόμου ποιεῖν (= la conscience rend témoignage *avec*, c.-à-d. *en même temps* que leur conduite conforme à la loi mosaïque): explication que rien ne réclame ni ne justifie dans notre contexte. — καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων est une proposition fort difficile. La plupart des

commentateurs (*Klee, Hodge, Fritzs. Krehl, Philip. Heng.*) voient ici une explication du témoignage de la conscience; en conséquence ils donnent à *καί* le sens explicatif (= et quidem, *et à la vérité, c'est à savoir*, 1,5); ils font de *μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμ...* etc., un gén. absolu joint épexégétiquement à *συμμαρτ. αὐτῶν τ. συνειδήσεως*, et traduisent en général comme ceci : « leur conscience le témoignant, *c'est à savoir* leurs raisonnements qui accusent ou même disculpent, alternativement. » Cette construction n'est point nécessaire. Paul ajoute simplement au témoignage intérieur de la conscience un autre témoignage; *καί* conserve sa signification de « *et*, » et la proposition se construit en sous-entendant le verbe précédent : *καί (μαρτυρούντων) μεταξὺ ἀλλήλων τ. λογισμ...* etc. Observons d'abord, que, par la manière même dont ils sont placés, les mots *μεταξὺ ἀλλήλων* vont ensemble; ils se détachent par cela même de ce qui suit, en sorte que *μεταξὺ* ne saurait être entendu adverbiallement (*Kop*: postea, aliquando, *une fois*, savoir *ἐν ἡμέρᾳ δευτ. 16. Vater*: post rem gestam. *Kælln*: par là dessus, avec cela que..), et ils doivent se rattacher, non à *λογισμῶν* (car il faudrait *τῶν μεταξὺ ἀλλήλων λογισμῶν* ou *τῶν λογισμ. τῶν μεταξὺ ἀλλήλ.*), mais à *μαρτυρούντων* sous-entendu. Cela dit, laissons cette expression pour le moment, et revenons à *καί (μαρτυρούντων) τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*: *λογισμός* signifie : 1° *la raison* (sana ratio), Sap. 12, 10. 4 Macc. 1,1.3.5.6. 2,17. etc.; 2° *le raisonnement*, la manière de raisonner, penser. Sir. 27, 7 : *πρὸ λογισμοῦ μὴ ἐπαινεῖσας ἄνδρα, οὗτος γὰρ πειρασμὸς ἀνθρώπου*, ne loue pas un homme avant de l'avoir entendu raisonner : c'est ainsi qu'on éprouve l'homme. Puis, *raisonnements* (intérieurs), *pensées, desseins*, Prov. 6, 18. Jér. 11, 19. Mich. 4, 12. Sap. 9, 4, etc. 2 Cor. 10, 5. Enfin, *un raisonnement, des raisonnements*, Isoc. Disc. à Phil. éd. Leips. p. 111 : *...ἐξετάζης, μὴ πάρεργον ποιούμενος, μηδὲ μετὰ ῥαθυμίας, ἀλλὰ μετὰ λογισμῶν καὶ φιλοσοφίας*. Plat. Phéd. 1 : *ἀληθεῖς λογισμοί*, « les vrais raisonnements, la vraie philosophie. » Ce sont donc « *des raisonnements* » *κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*, « *qui accusent*



ou même qui *disculpent*, » c.-à-d. par lesquels ils élèvent des accusations ou même (= ce qui arrive aussi, ἤ καί. voy. Baumlein, Partik. p. 126) ils *disculpent* : *κατηγορούντων* et *ἀπολογουμένων* sont employés d'une manière absolue. — *μεταξύ ἀλλήλων* dépend, non de *κατηγορούντων ἤ καί ἀπολογουμένων* (*Ecum. Théoph. Luth. Crell, Limb. Klee, Arnaud, Godet*), mais de *μαρτυροῦντων* sous-entendu, et *ἀλλήλων* se rapporte, non à *λογισμῶν* (*Ecum. Théoph. Crell, Grot. Limb. Klee, Hodg. Krehl, Arnaud, Hofm. Godet*), mais aux païens. Il signifie, non pas « alternativement, tour à tour » (= *ἀμοιβαίως*, *Crell, Grot. Thol. Philip. Heng. Arnaud, Reuss*), mais « entre (*μεταξύ* Mth. 18, 15. Act. 15, 9) eux, » c.-à-d. entre païens et païens. Jeté au commencement de la phrase, il y fait le pendant de *συμ* dans *συμμαρτυροῦντων ὠτῶν* : l'un indique le témoignage intérieur de l'individu, l'autre un témoignage extérieur des païens entre eux, comme ceci « *au dedans d'eux* (*συμ.-μαρτ.*) leur conscience le témoigne, et, *entre eux*, les raisonnements qui accusent ou même qui *disculpent*. » Ces raisonnements que les païens se font entre eux, ces débats dans lesquels ils élèvent des accusations contre tels ou tels actes de la vie ou même les *disculpent*, sont un témoignage bien réel d'une loi morale dans leurs cœurs, puisque c'est d'après elle qu'ils apprécient et qu'ils jugent (ainsi *Meyer*).

Comment les v. 14. 15 se lient-ils à ce qui précède? La liaison est exprimée par *γάρ* v. 14, mais elle est loin d'être claire, aussi les commentateurs sont-ils en grand désaccord. Quelques-uns (*Calv. Kop. Flatt, Hodge, Krehl, Thol.* éd. 1856) coordonnent le *γάρ* du v. 13 et celui des v. 14. 15; ils rapportent le v. 13 à la seconde partie du v. 12 et les v. 14. 15 à la première partie, comme ceci : « *Tous ceux qui ont péché sans la Loi, périront aussi sans la Loi... v. 14. Car, lorsque les gentils, qui n'ont point la Loi, sont naturellement ce que la Loi commande, n'ayant point la Loi, ils s'en tiennent lieu à eux-mêmes,...* etc. » Mais, outre que *γάρ* est, dans sa forme coordonnée, difficile à admettre, on peut dire que la pensée du v. 14 est présentée à contre-sens. Paul aurait dû

dire : « Car, quoique les païens n'aient pas la Loi, ils sont néanmoins coupables, car ils ont aussi une loi gravée dans leur cœur contre laquelle ils ont péché. » Il ne faut pas mettre en avant précisément le cas où les païens ne sont pas coupables. — Nous devons donc lier les v. 14.15 au v. 13. *Fritzsche*, ainsi que *Rück. Thol.* 1842. *Kœlln. Olsh. Mey. Hengel*, dont les explications ne diffèrent pas essentiellement de celle de *Fritzsche*, rapportent ces versets à la fin du v. 13. Paul, après avoir dit que « ceux qui pratiquent la loi (mosaïque) seront justifiés, » ajoute qu'en cela il n'exclut pas les païens (v. 14), car toutes les fois que les gentils qui ne possèdent pas la Loi font naturellement... etc. Par cette liaison, Paul étend, il est vrai, aux païens le principe que « ceux qui pratiquent la loi (mosaïque) seront justifiés devant Dieu, » mais (quoi qu'en dise *Meyer*) il affirme du même coup, par le fait de l'application immédiate, qu'il y a des païens qui sont réellement des ποιηταὶ τοῦ Νόμου, et comme tels δικαιωθήσονται : ce qui a bien sa gravité. Nous repoussons cette liaison, 1° parce que le point de départ manque, attendu que νόμου, dans οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται, ne désigne pas la loi mosaïque. 2° Dans le v. 14, la conclusion manque par le fait de l'absence de l'article : il aurait fallu dire μὴ ἔχοντες τὸν νόμ. et conclure ἑαυτοῖς εἰσὶν ὁ νόμος. 3° Le v. 14 devrait avoir une forme qui reproduisit l'idée dans le sens où ces exégètes la présentent, comme ceci : « Et les gentils aussi, car quoiqu'ils n'aient pas la loi mosaïque, ils en ont une autre qui en tient lieu... etc. » Or non seulement la base même de la liaison (« les païens aussi, ou, en cela je n'exclus pas les païens ») manque, mais encore l'idée est mal présentée. — *Philippi* (et *Godet* après lui), frappé surtout de la conséquence dogmatique qu'entraîne cette liaison, relie les v. 14.15 à la première moitié du v. 13 : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent (la lecture de) la loi (mosaïque) qui sont justes devant Dieu... car (et *Philippi* résume comme suit la pensée du v. 14) les païens aussi ont la Loi, c.-à-d. sont des ἀρχαταὶ τοῦ Νόμου (!) » — en sorte que s'il suffisait d'avoir entendu la Loi pour être juste devant Dieu,

les païens aussi le seraient. Mais Paul affirme, au contraire, dans le v. 14, que les païens n'ont pas la Loi, et que, malgré cela, ils font τὰ τοῦ Νόμου, c.-à-d. qu'ils ne sont pas de simples ἀποραταὶ τοῦ Νόμου<sup>1</sup>. — La suite des idées se présente à nous tout différemment. Paul déclare v. 11, « qu'il n'y a point, en Dieu, d'acceptation des personnes, » point de privilégiés. La preuve (γράφ) c'est que « tous ceux qui auront péché sans loi périront aussi sans loi, et que tous ceux qui auront péché avec une loi, seront jugés et condamnés avec cette loi. » Comme Paul, en exposant ces principes *in abstracto*, a en vue les Juifs, qu'il va prendre directement à partie, dès que les principes auront été posés, il corrobore (γράφ, v. 13) ce qu'il vient de dire pour ceux qui auront péché ayant une loi et seront jugés avec cette loi, par une première observation : v. 13, c'est que « ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi, qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique qui seront tenus pour justes, » c.-à-d. que l'important pour être juste devant Dieu, ce n'est pas de posséder une loi et d'en entendre la lecture, mais de la mettre en pratique : « en effet (v. 14, γράφ) toutes les fois que les gentils qui n'ont pas de loi, font naturellement ce que la loi (mosaïque) commande, n'ayant pas de loi, ils s'en tiennent lieu à eux-mêmes; ils montrent que l'œuvre commandée par la Loi est écrite dans leur cœur : au dedans d'eux, leur conscience le témoigne, et, entre eux, les raisonnements qui élèvent des accusations ou même qui disculpent. » Cette seconde observation a pour but de justifier (γράφ) la nécessité de pratiquer la Loi, énoncée dans le v. 13 pris dans son entier, en montrant, par l'exemple de ces païens pratiquant naturellement la Loi, que cette mise en pratique est seule une vraie et sérieuse possession de la Loi. La pensée de Paul s'arrête là. Il ne veut pas dire par là que ces païens pratiquants soient réellement justes devant Dieu, parce que, pour cela, il

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas, comme le pensent *Philip.* et *Hofm.*, de prouver « que c'est indifférent pour la justice devant Dieu, d'appartenir ou non à la catégorie de ceux qui entendent lire la Loi. » Voy. *Mey.* p. 111.

faudrait entrer, comme nous l'avons montré plus haut, dans des considérations ultérieures qu'il n'aborde pas, attendu qu'elles sont ici hors de propos.

Cette liaison, ainsi entendue, nous montre que les v. 14. 15. renferment en réalité une pensée secondaire et accessoire dans notre contexte ; on pourrait la supprimer sans que la suite des idées fût troublée, car le principe énoncé dans le v. 13 est assez clair et évident par lui-même pour n'avoir pas besoin d'être corroboré par cette observation relative aux païens. Cette remarque, que le fond même de la pensée nous suggère, se trouve confirmée par la forme même, qui nous montrera que ces deux v. ne sont qu'une sorte de parenthèse interjetée dans le discours (cont. *Th. Schott*, p. 166. *Hofm.*).

ῥ. 16. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεός, « au jour où Dieu jugera... » A quoi relier ce verset? L'idée qui se présente la première, c'est de le rapporter au v. 15; mais cette liaison vient échouer contre les présents ἐνδείκνυνται, συμμαρτυροῦσης, κατηγορούντων et ἀπολογουμένων, qui ne peuvent s'harmoniser avec le futur κρινεῖ comme cela ressort avec évidence des paroles mêmes : v. 14, « Car lorsque les gentils, qui n'ont pas de loi, font... etc. ; v. 15, ils montrent que l'œuvre commandée par la Loi est écrite dans leur cœur : au dedans d'eux, leur conscience le témoigne, et, entre eux, les raisonnements par lesquels ils accusent ou même ils disculpent, v. 16, au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ les hommes. » Il est évident que le v. 15, qui est indissolublement lié au v. 14, témoigne ce qui se passe *actuellement* dans la conduite et la conscience des gentils, dans le but unique de justifier le fait *actuel* qu'ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. La pensée est complète, achevée, et l'on ne peut absolument pas la rapporter au jour où Dieu jugera les hommes. Tous les procédés imaginés pour y parvenir sont arbitraires et donnent toujours un sens en opposition avec le contexte. Les uns s'attaquent à ἐν ἡμέρᾳ ὅτε, et traduisent « pour le jour où » (= εἰς ἡμέραν, *Calv. Estius*), « relativement au jour où » (*Flatt*),

« jusqu'au jour où » (*Geissler*), « jusqu'au jour et dans le jour où » (= ἐν πρægnans, *Thol.* 1842), ce que le langage n'autorise pas. D'autres (*Rück. Kælln. DeW. Philip. Heng. Thol.* 1856) sous-entendent devant ἐν ἡμέρᾳ ὅτε quelque chose comme « ce qui arrivera aussi » (ὃ καὶ γενήσεται); ou « et cela surtout (καὶ τοῦτο μάλιστα) au jour où...; » ce qui est arbitraire. *Olsh.* d'après *Beng.* rapporte ἐν ἡμέρᾳ ὅτε à ἐνδείκνυνται, faisant ainsi de συμμαρτυρούσης αὐτῶν... ἀπολογουμένων une parenthèse; mais il faudrait dans ce cas ἐνδείζονται. *Fritzsche*, au contraire, relie ἐν ἡμέρᾳ ὅτε à la proposition συμμαρτυρούσης αὐτῶν... ἀπολογουμένων, et pense que les présents συμμαρτυρούσης, κατηγορ. ἀπολογουμ. sont mis là pour des *futurs certains*; ce qui est inadmissible avec le présent ἐνδείκνυνται. *Chrys. Ecum. Klee, Krehl* rapportent ces mots à τῶν λογισμῶν κατηγορούντων... etc. *Hofmann* lie ἐν ἡμέρᾳ ὅτε à ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον, etc.; mais il fait de κρίνει un *présent*, et prétend que cet ἡμέρᾳ est, non le jour du jugement dernier, mais le jour où l'Évangile est prêché à un homme, et que κρίνειν τὰ κρυπτὰ τ. ἀνθρ. c'est le jugement de Dieu se passant dans la conscience de l'homme, par Jésus-Christ que l'Évangile annonce, et qui prononce la sentence sur ce qui est dans l'intérieur de l'homme, pour le déterminer à saisir le salut qui lui est offert (!) Tout cela est parfaitement étranger au contexte (voy. *Mey.* p. 116). — L'impossibilité de relier le v. 16 au v. 15, nous amène à chercher la liaison avec les v. précédents, non pas avec le v. 14, qui fait corps avec le v. 15; mais avec le v. 13 (*Lachm. Scholz, B.-Cr. Mey. Godet*), et ce qui nous frappe, c'est l'accord du futur δικαιωθήσονται avec l'époque ἐν ἡμέρᾳ ὅτε, ainsi que l'harmonie des pensées. On objecte, il est vrai, 1° que les v. 14. 15 ne portent pas le caractère de parenthèse : nous avons démontré plus haut le contraire; 2° que la parenthèse est d'une longueur démesurée; qu'on s'attendrait au moins à une reprise, comme δικαιωθήσονται δὲ ἐν ἡμέρᾳ ὅτε... Cette observation est juste; il y a là une faute de style, qui est la source même de l'obscurité de la liaison. Disons seulement que cette faute est

bien dans le caractère d'un homme riche d'idées, mais peu habitué à écrire, et qui oublie de lier par des artifices de style, ce qui se lie pourtant clairement dans son esprit. N'avons-nous pas un exemple de ces longues parenthèses dans l'adresse même de notre épître? Cette longueur, du reste, n'a pas effrayé *Mill*, *Griesb.* *Erasm.* *Bèze*, *Crell*, *Grot.* *Limb.* *Turr.* *Heum.* *Mor.* *Reiche*, *Hodge*, *Winer* Gr. p. 525, qui relie directement ce verset au v. 12. Mais nous ne voyons aucune raison pour éliminer le v. 13. Nous comprenons seulement que, par le fait de l'union du v. 13 avec le v. 12, on puisse reporter l'époque indiquée pour *δικαιωθήσονται* jusque sur *ἀπολλοῦνται* et *κριθήσονται*.

ἐν ἡμέρᾳ ὅτε\* κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, « *au jour* — c'est le jour de l'ἀποκαλύψεως τῆς δικαιοκρισίας τ. θεοῦ, v. 5 — *où Dieu jugera* — non seulement ce qui est connu, mais encore — *les choses cachées des hommes*, » soit leurs actions restées cachées (Eph. 5,12. 2 Cor. 4,2), soit leurs sentiments secrets (1 Cor. 4,5. 14,25), tous ces mystères de la vie et du cœur, qui feront du jugement de Dieu un jugement *κατὰ ἀλήθειαν* v. 2, dans toute la portée du mot. Paul, en relevant particulièrement ce point (τὰ κρυπτὰ τ. ἀνθρ.) laisse apercevoir « qu'il a dans l'esprit l'opposition à cette piété extérieure, légale et formaliste dans laquelle les Juifs mettaient leur confiance. Cette idée complète ce qu'il a dit du jugement d'après les œuvres » (*Godet*). — *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου*, « *suyant mon évangile*, » c.-à-d. suivant l'évangile que j'annonce (de même 16, 25. 2 Cor. 4,3. 1 Thess. 1, 5. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 2, 8 = τὸ εὐαγγέλ. ὃ κηρύσσω, Gal. 2, 2). Il ne s'agit pas ici d'un évangile propre à Paul et distinct de celui des autres apôtres (*Lucht* p. 115, *Godet?*), car ce que Paul dit ici n'est point particulier à son enseignement; d'ailleurs il faudrait au moins que *μου* eût l'accent (τὸ μου εὐαγγ. ou τὸ εὐαγγ. τὸ ἐμόν). Doit-on le rapporter à *κρινεῖ*? « *Dieu jugera selon mon évangile*, » c.-à-d. en prenant l'Évangile pour code et règle du jugement (*Paræus*, *Heum.* *Bald.* *Calov*, *Hofm.* *Mey.*). Mais c'est en opposition avec

\* ἐν ἡμέρᾳ ἧ n'est qu'une glose ancienne admise par *Lachm.* d'après A. 73.93.

ce que Paul a dit v. 12, que chacun sera jugé avec ou sans loi; d'ailleurs l'Évangile n'est point une loi et ne saurait en aucun cas être considéré comme un code (*Fritzsche*). Ces motifs ont engagé *Limb. Rück. Reiche, DeW. Fritzs. Philip.* à rapporter *κατὰ τ. εὐαγγ. μ.* au fait même du jugement : « Dieu jugera les actions secrètes des hommes, *ainsi que l'enseigne* l'Évangile que j'annonce. » On doit reprocher à cette explication d'appuyer, comme enseigné par l'Évangile, sur un fait qui n'est jamais présenté comme lui étant spécial, et cela d'autant mieux que Paul l'a déjà exposé comme chose certaine et toute naturelle; il a même développé les principes d'après lesquels ce jugement a lieu (voy. cont. *Rück.* notre Comm. 1843, p. 243). En conséquence Hengel appuie sur *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρ.* « Dieu jugera les actions secrètes des hommes, *ainsi que l'enseigne mon Évangile;* » mais cela restreint alors le jugement à ce détail. Nous pensons que *κατὰ τὸ εὐαγγ. μ.* se rapporte à *κρινεῖ... διὰ Ἰ. Χρ.* « au jour où, selon mon Évangile, Dieu jugera par Jésus-Christ les... etc. » (*Orig. Pél. Calv. Béz. Crell, Grot. Beng. Flatt, Scholz, Glæckl. Krehl, Walth. Godel*). C'est là, en effet (cont. *Hofm.* p. 63), un enseignement particulier à l'Évangile (8, 34. 14, 10 : T. R. 2 Cor. 5, 10. Comp. Mth. 25, 31. Jean 5, 22. Act. 17, 31). Ce qui a éloigné les commentateurs de cette explication, c'est la place des mots *κατὰ τ. εὐαγγ. μ.*; ils prétendent qu'ils devraient se trouver après *Ἰησ. Χρ.* Cette objection est loin d'être concluante : on sait que les Grecs, comme les Latins, ne terminaient pas volontiers une phrase par une incidente.

Paul termine ce qu'il a dit du jugement de Dieu au v. 13 — et par suite au v. 12 qui s'y rattache directement — en rappelant que tout cela aura son exécution *au jour où Dieu jugera le monde*. Les détails qu'il ajoute n'ont d'autre but que de clore ce développement d'une manière solennelle et chrétienne — ce qui est fort convenable dans la bouche d'un apôtre qui s'adresse à des chrétiens — en indiquant que ce jugement, cette *δικαιοκρασία τοῦ θεοῦ* (v. 5) *κατὰ ἀλήθειαν* (v. 2) pénétrera jusque dans les mys-

tères du cœur et de la vie, et en relevant déjà la personne de Jésus-Christ, repoussée des Juifs, comme devant être le juge des hommes. L'apôtre a soin d'ajouter que ce dernier point appartient à l'Évangile qu'il prêche.

Paul a établi les principes d'après lesquels le jugement de Dieu aura lieu : 1° *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres sans acception des personnes* (v. 6-11). 2° *Dieu jugera chacun selon la loi qu'il aura eue* (v. 12). Dans le développement de ce second point, Paul vise le Juif toujours davantage, et c'est en vue de lui et de sa manière de faire qu'il parle. Il déclare que *ce n'est pas de posséder une loi ou de l'entendre lire, mais de la pratiquer, qui fera tenir pour juste...* (v. 16) *au jour où Dieu jugera le monde par Jésus-Christ*. Avant d'indiquer cette époque du jugement, Paul fait ressortir incidemment (v. 14. 15) la nécessité, pour être un homme juste, de ne pas se borner à entendre la lecture d'une loi, mais de la mettre en pratique, par le contraste avec le païen qui, *quoiqu'il n'ait pas de loi* (écrite), *montre cependant en pratiquant ce que la Loi commande, qu'il l'a réellement dans le cœur*. Ces principes posés trahissent, dans la forme même où ils sont présentés, un regard qui se dirige de plus en plus du côté du Juif, et ils préparent l'interpellation directe qui a lieu maintenant.

ÿ. 17. *Δέ\** introduit une pensée nouvelle. Il n'est point adverbial (cont. *Beng. Thol. Mey. Fritzs. Th. Schott*, p. 167. *Reuss*), car on ne saurait où placer *μέν*. — *εἰ σοῦ*, « si toi... » Paul interpelle directement les Juifs en rappelant certains avantages dont ils sont fiers (v. 17. 18) et dont ils se font un titre de supériorité sur les païens. Ces avantages, comme cette supériorité du Juif, ont au fond leur vérité et leur légitimité, mais le rappel que Paul en fait, a pour but, non de remémorer aux Juifs les avantages que leur assure la Loi, mais d'arriver à leur infliger

\* Les *Elz.* lisent *ἰδέ* ou *ἰδε*, contrairement aux autorités prépondérantes des mss. et des verss. Cette leçon provient de la prononciation (*ει* prononcé *ι*) ou d'une correction causée par l'anacolonthé.



un blâme (cont. *Hofm.* p. 68. 69) d'autant plus grand, que ces privilèges, comme cette supériorité dont ils se targuent, ne les ont pas rendus moralement meilleurs que les païens, et n'ont amené qu'un contraste choquant entre leurs paroles et leur vie : ils condamnent le mal en paroles et ils le commettent en actions (comp. 2,1). *Εὶ σὺ...* « si toi, » est le début d'une phrase dont la proposition principale manque : il y a une anacolouthé (voy. v. 21). — *Ἰουδαῖος ἐπωνομάζει* : *Ἰουδαῖος*, « Juif, » est le nom porté par Israël depuis le retour de Babylone (Néh. 2, 16. 5,17). Il fait allusion à la religion. En conséquence il est opposé à *ἔθνη*, les gentils, les païens, Gal. 2,15. Act. 21,21, et à *Ἕλληγν*, Grec, c.-à-d. païen, Rom. 1,16. 2,9.10. etc., et même à *Σαμαρειτῆς*, samaritain = hérétique, Jean 4,9. Comme les Juifs se sentaient infiniment supérieurs aux nations païennes par leur point de vue religieux, *Ἰουδαῖος* est un nom dont ils se faisaient honneur. *Ἰσραηλίτης* fait allusion à la nationalité (voy. 9,4). *Fritzsche* remarque que, pour expliquer l'idée honorifique attachée à ce nom, les Juifs, au lieu de le dériver de *Juda*, en cherchèrent l'origine dans *יהודה* d'après Gen. 29,35 ; en sorte que *יהודה*, *Ἰουδαῖος*, c'était, ou *Deum celebrans* = ὁ ἐξομολογούμενος τῷ θεῷ (voy. Philon, Alleg. éd. Mangey, I, p. 59), ou *laus Dei* = ἡ ἐξομολόγησις τοῦ θεοῦ (Philon, de plant. Noë. I, p. 349 ; de somniis, I, p. 663). *Ἐπωνομάζειν*, pp. surnommer, ajouter un nom (ἐπί) à un autre (it. *vulg.* : cognominaris). Il signifie aussi donner un nom à qq'un (= *ὀνομάζειν ἐπί τινά τι*, mettre un nom sur qq'un), Gen. 4,17.25.26. Plat. Phileb. c. 7. Il diffère de *ὀνομάζειν* en ce qu'il ne signifie pas comme lui nommer, prononcer le nom ou appeler par le nom, mais donner un nom, soit un nom propre à qui n'en a pas, soit plutôt un nom appellatif. La composante ἐπί n'est donc pas complètement inutile (cont. *Reiche*, *Thol.*). De là, « tu te donnes le nom de Juif, » tu es fier de t'appeler de ce nom, qui est un honneur à tes yeux. *Ἰουδαῖος* est mis le premier pour l'accentuer. — καὶ ἐπαναπαύη \* *Νόμῳ* : *Ἐπαναπαύεσθαι*, reposer

\* L'article τῷ conservé par *Elz.* est suspect à *Griesb. Fritzs.*; il est omis

(Luc 10, 6), *se reposer sur, s'appuyer sur, mettre sa confiance dans* (Mich. 3, 11), se construit ordinairement avec ἐπί, ici avec le dat. (1 Macc. 8, 12). Νόμος désigne la loi mosaïque : l'article est supprimé par abréviation, la pensée étant claire (voy. v. 12). De là, « *tu te reposes sur la Loi,* » comme si le privilège de la posséder était pour toi une garantie de justice. — καὶ καυχᾶσαι (non contracté, pour καυχᾶ, v. 23. 11, 18. 1 Cor. 4, 7) ἐν θεῷ, « *tu es fier, tu tires vanité de (καυχᾶσθαι, voy. 5, 2) Dieu,* » c.-à-d. de ce que Dieu est ton Dieu, le Dieu des Juifs, qui sont son peuple. Paul ne conteste pas la vérité du privilège du Juif. Il relève seulement sa jactance. Il ne faut pas traduire « *se glorifier en Dieu* » (Godet), car ce n'est point opposé à se glorifier de soi-même, de son propre mérite (cf. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10, 17, etc.). Il s'agit uniquement de l'objet de la glorification.

γ. 18. καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα scil. αὐτοῦ, « *et tu connais sa volonté :* » au privilège de la possession de la Loi se joint celui de la connaissance de la volonté de Dieu que la Loi lui donne. — καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα : Δοκιμάζειν, *examiner et juger, ou, juger après examen, juger de, apprécier* (voy. 12, 2); puis, *juger bon, tenir pour bon, approuver* (voy. 1, 28). Διαφέρειν signifie a) *différer, être différent*; d'où τὰ διαφέροντα, *ce qui diffère, les différences* : de là « *tu juges des différences,* » c.-à-d. tu apprécies à sa juste valeur ce qui diffère de cette volonté, ce qui est mal (Crell, Glæckl. Hofm.). Dans ce cas, selon la remarque de Hengel, δοκιμάζειν serait une expression impropre, il faudrait διακρίνεις — ou bien, τὰ διαφέροντα, « *les choses qui diffèrent entre elles :* » de là, tu juges des choses qui diffèrent entre elles, c.-à-d. (au point de vue moral) de ce qui est bien et de ce qui est mal, du licite et de l'illicite, etc. Comp. Hébr. 5, 14 (Théod. Théoph. Thol. Klee, Scholz, Rück. Reiche, DeW. Hodge, Fritzs. Krehl, Philip. Heng. Godet). Διαφέρειν signifie encore b) *différer, être différent en valeur, en prix, l'emporter sur, valoir mieux, et*

par Lachm. Tisch. Philipp. Volk. d'après Ν A B D\*, qqes minn., etc. Addition provoquée par le sens même.

(absol.) *l'emporter, exceller* ; d'où τὰ διαφέροντα, *les choses qui valent mieux, meilleures, préférables* ; puis, *les choses qui valent le mieux, excellentes, distinguées* : de là, *tu apprécies les choses qui valent mieux*, c.-à-d. la valeur relative des choses (Reuss), ou *tu apprécies les choses qui valent le mieux*, c.-à-d. tu juges de l'excellence des choses (Kælln.). Nous préférons cette interprétation, parce qu'elle donne à τὰ διαφέροντα un sens plus précis et qu'on retrouve le même, Phil. 1,10 — ou bien, *tu tiens pour bonnes, tu approuves ce qui vaut mieux, ou le mieux = probas meliora* (non pas, utiliora : *Vulg. Ecum. Ps.-Ans. Bèze, Corn-L.*) ou præstantia (*Erasm. Calv. Beng. Grot. Olsh. Mey. Ewald, Rilliet*). Cette idée d'approbation va moins bien avec le contexte, qui se renferme plutôt dans l'idée d'appréciation, de jugement pur. — κατηχούμενος ἐκ τοῦ Νόμου, « *instruit par (non pas, de = περί, Luc 1, 4. Act. 21,21.24) la Loi.* » Κατηχεῖν (neut.) *retentir, résonner* ; (act.) *faire retentir aux oreilles de qq'un, instruire de vive voix*. Paul fait allusion à l'instruction reçue par la lecture (ἀχροαταὶ νόμου, v. 13) et la méditation de la Loi dans les synagogues, non à une instruction reçue une fois pour toutes : κατηχούμενος est un présent.

ῥ. 19. πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν : Il y a ici une variation dans la forme (cont. Hofm.) répondant à un changement dans les idées : il ne s'agit plus des privilèges du Juif, mais de la supériorité qu'il affecte sur les païens. Τε remplaçant les καί précédents, relève la proposition, et indique un renforcement dans le ton (Winer, Gr. p. 404). Πέποιθα δτι (Hébr. 13, 18. Luc 18, 9. 2 Cor. 2, 3. Gal. 5, 10. Phil. 1, 6. etc.) *je crois fortement, je suis persuadé, j'ai la conviction que...* Avec l'inf. il est moins affirmatif, et laisse entrevoir un doute sur le bien fondé de la conviction (2 Cor. 10, 7). L'acc. ὁδηγόν, au lieu du nom. (πέποιθας ὁδηγὸς εἶναι), et son rapprochement de σεαυτὸν, accentue ὁδηγὸς et laisse apercevoir que cette prétention n'est pas exempte de jactance, tout au moins qu'elle est plus ou moins contestable : Paul songe vraisemblablement *in petto* à la conduite du Juif = « tu

*te crois, toi, le guide des aveugles,* » comme si rien n'était plus sûr que cela. — Ὁδηγὸν τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, ῥ. 20, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, « *le guide des aveugles* (comp. Mth. 15,14), *la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres* (Mth. 5, 16), *le docteur des ignorants, le maître des enfants* : » expressions imagées et synonymes, accumulées ici pour exprimer la supériorité intellectuelle (au point de vue religieux) que le Juif s'attribue sur les gentils. Remarquez, en effet, que Paul en tout ceci s'adresse aux Juifs en général (v. 17), non à telle ou à telle catégorie, quoiqu'on ne puisse méconnaître que ces expressions soient empruntées au langage des docteurs (voy. *Wellstein*, h. l. Mth. 15, 14). Ἀφρονες et νήπιωι désignent ceux qui manquent de raison et d'intelligence : les premiers (opp. à ἐμφρων ou à φρόνιμος), parce qu'ils n'en ont pas : ἀφρων = sot, bête, insensé, stupide, déraisonnable ; les seconds (opp. à τέλειος ἀνὴρ), parce qu'ils sont comme en bas âge, non développés, de *petits enfants*, des *enfants mineurs*. — ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ Νόμῳ donne la raison pour laquelle le Juif se croit — et à juste titre, selon les commentateurs — le guide des enfants, etc. Nous croyons, au contraire, que Paul s'exprime de façon à faire sentir au Juif que, cette haute position, qui devrait, en effet, être la sienne, et qui l'est jusqu'à un certain point, il ne la justifie pas. 1° Nous rapportons, comme la place même l'indique, ἐν τῷ Νόμῳ à τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας. Régulièrement il devrait y avoir τῆς ἐν τῷ Νόμῳ ; mais l'article a été supprimé, parce qu'aux yeux de Paul, ce n'est nulle part ailleurs que cette science et cette vérité religieuse se peuvent effectivement trouver (voy. *Winer*, Gr. p. 128). Si, comme le pensent les commentateurs, ἐν τῷ Νόμῳ se rapportait à ἔχοντα, Paul aurait dit, ἔχοντα ἐν τῷ Νόμῳ τὴν μόρφωσιν, etc. 2° Le mot important et décisif, c'est μόρφωσις. Ce mot ne se rencontre qu'une fois ailleurs dans la Bible, 2 Tim. 3,5 : Paul dit de certains hommes qu'ils ont μόρφωσιν εὐσεβείας, *l'esquisse, la forme, c.-à-d. les dehors, l'extérieur* de la piété, mais qu'ils en ont renié τὴν δύναμιν, « la

puissance, » c.-à-d. ce qui en fait la force, le nerf, ce qui la rend efficace dans la vie : leur piété n'est pas réelle. *Μόρφων, ωνος*, désigne *celui qui n'a que les dehors, l'extérieur, le masque* d'une chose, partant, n'a pas réellement la chose (= simulator, synonyme de *εἶρων*), Ignace, ép. Magn. 4. De là, *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας*, « *la forme, c.-à-d. les dehors de la science*, » par opposition à la science réelle, la science vraiment efficace dans la vie ; et nous traduisons : « *Ayant, c.-à-d. quoique* (voy. sur le part. 1,32) *tu n'aies que les dehors* (on pourrait dire en français l'ombre) *de la science et de la vérité qui se trouvent dans la Loi.* » Cette interprétation, mentionnée déjà par *Théoph.*, est en plein accord, soit avec ce que Paul a dit précédemment (voy. *πέποιθας...* etc.), soit avec ce qu'il dit immédiatement après : il reproche (v. 21-24) précisément au Juif, de faire lui-même ce qu'il enseigne qu'on ne doit pas faire. Celui qui agit ainsi n'a que l'ombre de la science et ne mérite pas véritablement de se dire ni de se croire le guide des aveugles, etc. Cette explication, admise par *Calvin*, est repoussée par les commentateurs. Ils pensent que Paul donne la raison — et une raison excellente — de cette supériorité des Juifs (*Chrys. Pél. Théoph. Erasm. Crell, Grot. Limb. Beng. Seml. Kop. Thol. Klee, Scholz, Reiche, Kælln. Olsh. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Reuss, Arnaud, Walther, Hofm. Maunoury, Godet*) et traduisent : « *Tu te crois, toi, le guide des aveugles... le maître des enfants, ayant, c.-à-d. parce que tu possèdes dans la Loi, la forme (μόρφωσιν) de la connaissance et de la vérité.* » On comprendrait que Paul eût dit que le Juif possède dans la Loi *le modèle, le type* (*τύπον*, comme 6,17 ou *ὑποτύπωσιν*, comme 2 Tim. 1,13) ou *la règle, la norme* (*χάνωνα*, comme Gal. 6,16) de la science et de la vérité, et quelques commentateurs l'entendent ainsi, *Vulg. : formam, Erasm. Corn.-L. Seml. Scholz, Hodge, Krehl, Reuss, Rilliet*), quoique *μόρφωσις* n'admette point cette signification. Mais qu'est-ce que *la forme* de la science et de la vérité ? *Olshausen* (de même *Volkman*.) répond que c'est *l'image, l'esquisse* de la vérité, attendu que l'A.T.

n'est encore que la *σξία* de la vérité, tandis que le N.T. en est le *σῶμα* : ce point de vue est étranger à notre contexte. C'est, disent au contraire, les autres commentateurs, la forme qui exprime bien la chose, c.-à-d. *la forme fidèle, la vraie forme, l'esquisse précise* (*B. Weiss*, p. 249. *Godet*), ou même *l'expression parfaite*, etc. (*Chrys. Théoph. Abél. Estius, Limb. Bèze, Beng. Thol. Klee*, etc. etc.). Mais alors pourquoi ne pas dire *τύπον* ou *δοτυπόωων*, ou même *μορφήν*, car *μόρφωσις*, qui signifie *la forme, les dehors*, n'emporte aucunement cette idée essentielle ici de fidélité, exactitude, perfection, etc.? Pourquoi ne pas dire simplement, « *ayant, dans la Loi, la science et la vérité?* » D'ailleurs Paul ne saurait dire de la Loi qu'elle est l'image, l'expression parfaite de la vérité; il réserve cette épithète pour le christianisme, c'est lui qu'il appelle *τύπος διδαχῆς*, 6, 17.

Voyons maintenant comment nous devons entendre la suite des idées et expliquer l'anacolouthé. « *Or si toi — qui te donnes le nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui es fier de ton Dieu, qui connais sa volonté et qui juges de l'excellence des choses, instruit que tu es par la Loi...* » Cette énumération de privilèges fort prisés des Juifs, rappelle à l'apôtre le sentiment que ces avantages leur donnent de leur supériorité sur les gentils. Malheureusement ce sentiment ne se reproduit pas dans une conduite morale supérieure, aussi Paul poursuit : « *et qui te crois le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, quoique tu n'aies que les dehors, l'ombre de la science et de la vérité qui se trouvent dans la Loi...* » Arrivé là, au lieu d'achever régulièrement la phrase et de dire : « *Si toi, qui... et qui te crois le guide des aveugles...* tu pêches dans ta conduite, n'es-tu pas, comme le païen, dépourvu de justice et sujet à la condamnation ? » Paul, entraîné par la pensée que le Juif a rendu vains par sa conduite ces avantages et cette haute position, oublie la forme dont il est parti, reprend ce qu'il a dit de la science du juif (*οδύ*), pour mettre en contraste sa parole avec sa conduite et relever ainsi

d'une manière vive et saillante son *ἀδικία* : « *Toi donc qui enseignes les autres, tu ne l'enseignes pas toi-même!*... » Ainsi naît l'anacolouthe (contre *Mey. Hofm. Godet*. Voy. encore notre *Comm.* 1843, p. 256), et la conclusion que le Juif, comme le païen, est dépourvu de justice et sous la condamnation, se trouve renvoyée plus loin. (3, 9.)

‡ 21. ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκει; « *Toi donc qui enseignes les autres,* » (οὖν va fort bien ici = eh bien ! toi qui, ensuite de ces privilèges et de cette supériorité, enseignes... voy. 4,1. cont. *Hofm. Godet*), « *tu ne l'enseignes pas toi-même!* » Suit le développement de cette pensée, par la mention de quelques vices reprochés aussi aux Juifs. — ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν, κλέπτεις; « *Tu prêches de ne pas dérober, et tu dérobes!* » — ‡. 22. ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν, μοιχεύεις; « *Tu dis de ne pas commettre adultère, et tu commets l'adultère!* » — ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδῶλα, ἱεροσυλεῖς; Remarquons, avec *Rückert*, que dans ces différentes propositions, le contraste est indiqué par la répétition, dans le second membre, de l'idée exprimée dans le premier. On s'attendrait donc à ce que Paul dit : ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδῶλα, εἰδωλολάτρης εἶ; mais Paul ne pouvait pas parler ainsi, car l'histoire constate que depuis le retour de Babylone, les Juifs ont eu en horreur l'idolâtrie, et même en disant ὁ βδελυσσόμενος, non ὁ λέγων βδελύσσεισθαι, Paul montre qu'il oppose, non des *paroles*, mais des *faits* à des faits. Le premier fait, c'est βδελύσσεισθαι τὰ εἰδῶλα : Βδελύσσεισθαι (= כַּעֲבֹד) éprouver un profond repoussement pour tout ce qui est impur, avoir horreur de, avoir en abomination, détester, excrécr; se dit particulièrement de l'aversion pour les idoles, que les Juifs appelaient même βδελύγματα, *impuretés* par excellence, 2 Rois 23,13 = תּוֹעֲבֹת, Ezéch. 20,7 = שְׂקִיזִים, 1 Macc. 1,54.6,7. De là, « *toi qui as en horreur les idoles.* » Le second fait c'est ἱεροσυλεῖς, « *tu pilles les temples, tu voles les choses sacrées, tu commets des sacrilèges.* » Comment ce fait contraste-t-il avec le fait précédent? Peut-on dire que c'était un vice assez répandu chez les Juifs que de voler les choses sacrées? Un grand

nombre de commentateurs (*Ecum. Théoph. Wettstein, Rosenm. Kop. Thol. De W. Mey. Fritzs. Philip. Walth.*) l'affirment et prétendent que cela est mis hors de doute par Act. 19,37 et Jos. Antt. 4,8.10. Nous ne sommes point de cet avis. Dans les Actes, la parole « ces hommes que vous avez amenés ici, ne sont ni sacrilèges, ni blasphémateurs de notre déesse, » n'indique point que ce reproche fût généralement adressé aux Juifs ; elle signifie simplement que ces hommes ne se sont rendus coupables d'aucun méfait contre la grande déesse ni contre son temple. Si elle affecte cette forme, c'est que c'est la manière la plus ordinaire d'attenter aux choses saintes. Joseph, il est vrai, dit : *βλασφημείτω δὲ μηδεὶς θεοῦς, οὓς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι, μὴ σὺλᾶν ἱεραξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ἢ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνων* ; ce qui tendrait à prouver que les Juifs se rendaient coupables de ces fautes. Cependant, comme le passage se trouve dans un commentaire des différentes défenses de la Loi, ce n'est qu'une recommandation comme tant d'autres, visant des faits particuliers, sans qu'on puisse prétendre qu'elle allusionne à une manière de faire générale chez les Juifs. D'ailleurs où est le contraste entre « avoir horreur des idoles, » et « voler les choses sacrées. » Ces considérations ont engagé plusieurs commentateurs (*Orig. Luth. Corn-L. Crell, Grot. Turr. Reiche, Glæckl. Hodge, Ewald, Heng. Hofm.*) à croire, que Paul fait allusion aux fraudes, dont les Juifs se rendaient coupables dans le culte de Jéhovah, comme de tromper dans les *dîmes*, dans la qualité des victimes (Mal. 3,8) et de détourner l'argent confié pour don au temple (Jos. Antt. 18,3.5). Cette opinion est inadmissible, parce que *ἱεροσυλεῖν* mis en regard de *βδ. τὰ εἰδῶλα*, doit se rapporter aux temples des faux dieux, non au temple de Jérusalem. Nous pensons que par cette parole, « toi, qui as en horreur les idoles, tu les pilles ! Paul stigmatise cette conscience religieuse qui a horreur des idoles, mais n'a point horreur de la possession des objets consacrés à ces idoles, et s'en accommode fort bien. Ce pouvait être facilement un défaut général. Nous voyons que



partout les Juifs manifestent un penchant fort prononcé pour ces brocantages honteux où les entraîne l'amour du gain. Si l'expression *ιεροσυλεῖν* est un peu âpre, elle ne messied pas à caractériser la possession d'objets sacrés, dont la provenance est plus ou moins équivoque, et Paul est fondé à l'appeler une *παράβασις τοῦ Νόμου*, v. 23, car la Loi défend la possession de tels objets (Deut. 7,25).

Ainsi, malgré tous ces avantages, dont les Juifs sont si fiers, et en dépit de cette supériorité de science religieuse, on retrouve chez eux, quoiqu'à un degré moindre, ces mêmes énormités morales qu'ils réprouvent chez les païens. Après avoir relevé quelques traits saillants qui sont le propre d'un nombre plus ou moins grand d'individus (*ὁ διδάσκων — ὁ λέγων — ὁ βδελυσσόμενος*) mais qui donnent à connaître jusqu'où peut aller l'immoralité chez les Juifs, Paul énonce un reproche général qui les affecte tous plus ou moins gravement. — γ. 23. *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι* (et non *ὃ ἐν νόμῳ καυχώμενος*) « *toi qui te vantes de posséder, non pas la Loi, (comme le pensent les commentateurs), mais une loi, »* positive, écrite, car ceci est dit par opposition aux hommes qui n'en ont point (voy. notre Comm. 1843, p. 265). Historiquement, nous savons bien que c'est à la loi mosaïque que Paul fait allusion. — *διὰ παραβάσεως τοῦ νόμου*, « *par la transgression de cette loi.* » L'article *τοῦ* indique que c'est la loi dont il vient de parler (de même 5,5. *ἡ ἐλπὶς*). *Παράβασις*, pp. l'acte de passer par-dessus ou de passer outre, *transgression*, violation d'un commandement, d'un ordre, d'une loi — *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις* (opp. à *τὸν θεὸν δοξάζεις*, Mth. 5,16), « *tu déshonores Dieu* », — qui t'a donné cette loi — c.-à-d. qu'en te conduisant mal, tu fais mal parler du Dieu que tu prétends servir, tu es ainsi la cause du mépris qu'on déverse sur lui dans le monde, tu le déshonores. — C'est du reste ce que dit le γ. 24; *τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι*, « *en effet, le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous (non, per vos : vulg.) parmi les gentils.* » Citation tirée d'Esaië 52,5. Dans l'hébreu, il est question des

princes des nations, qui opprimaient Israël et insultaient son Dieu, pensant qu'il n'était pas aussi puissant que le leur. L'Éternel, voyant son peuple maltraité, veut l'appeler à la liberté : « Que dois-je faire, dit l'Éternel, maintenant qu'on a trainé mon » peuple (en captivité) gratuitement? Les tyrans poussent des » cris, dit l'Éternel, *et continuellement, tout le jour, mon nom est » déshonoré.* » Paul a préféré la version des LXX, parce qu'elle allait mieux à sa pensée (τὰ δὲ λέγει κύριος δι' ὑμᾶς διαπαντός τὸ ὄνομά μου βλάσφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν) à cause de δι' ὑμᾶς et de ἐν τοῖς ἔθνεσιν, qui ne se trouvent pas dans l'hébreu, mais qui sont conformes au contexte. Paul s'empare de ce mot du prophète, abstraction faite du contexte, pour exprimer sa pensée, ce qui a l'avantage de montrer en même temps que le reproche n'est pas nouveau. Il n'a nullement l'intention d'annoncer la réalisation d'une prédiction, ni de tirer de l'A. T. un nouvel argument — καθὼς γέγραπται a le sens de « *comme dit l'Écriture, pour parler avec l'Écriture.* » *Calv. Hodge* voient une allusion à Ezéch. 36, 20 ou 23; mais ces passages n'offrent pas assez d'analogie pour qu'on puisse y rapporter les paroles de Paul.

Voilà les Juifs convaincus d'ἀδικία — et la conclusion est évidente : en dépit de la Loi et des connaissances dont il est fier, malgré la supériorité religieuse qu'il affecte à l'égard du païen, le Juif manque, lui aussi, de δικαιοσύνη devant Dieu, il est sous le coup de la condamnation ; — mais la pensée de la circoncision surgit à l'esprit de Paul : le Juif y met toute sa confiance, et il est clair qu'il ne manquera pas de s'en prévaloir contre une semblable conclusion. Paul aborde soudain le sujet : ἦ. 25. Περιτομή μὲν γὰρ ὠφέλει, εἰ... « *la circoncision, en effet, est utile assurément, si...* » Les Juifs donnaient à la circoncision une importance extrême. Comme elle était le sceau de l'alliance, le symbole d'un rapport moral et religieux avec Dieu, les Juifs en étaient venus à croire qu'elle avait une valeur intrinsèque (comme un *opus operatum*), et qu'une fois circoncis, on appartenait *ipso facto* au peuple de Dieu, qu'en conséquence on avait

part aux promesses de Dieu et à ses faveurs, qu'on ne pouvait certainement pas être rejeté de lui. L'incircconcis, au contraire, était considéré comme un être impur et digne des châtiments de Dieu. Paul, qui parle au point de vue de la justice de l'homme devant Dieu, les détrompe. La manière abrupte dont il aborde ce sujet, vient de ce que ce préjugé était si généralement répandu parmi les Juifs, que Paul n'a qu'à prononcer le mot de circoncision, pour que ses lecteurs comprennent immédiatement ce qu'il veut dire. — *Mén* regrette *δés*, qui a disparu par une sorte d'anacolouthe (= la circoncision est utile, si... *mais* elle ne l'est pas, si... de même 10,1. Winer Gr. p. 535); il se rend par *il est vrai, assurément, certainement*. — Quant à *γάρο*, notre verset n'étant ni preuve, ni confirmation, ni explication de ce qui précède, on ne saurait le rapporter, ni aux v. 23-24 (*Kœlln. Mey. Hodge*) ni au paragraphe v. 17-24 (*Fritzs. Krehl, Philip.*). La manière abrupte dont Paul a passé à la circoncision, suppose une réflexion intermédiaire, qui n'est pas exprimée, parce qu'elle s'entend de soi-même, comme ceci: « Vous alléguerez votre circoncision: elle n'y change rien. La circoncision en effet est utile, si... » Le *γάρο* s'applique à cette réflexion sous-entendue à laquelle Paul répond dans les v. 25-29. Comp. Jean 9,30. 1 Cor. 9,9.10 etc. (voy. Winer, Gr. p. 415). — *Ἐάν* (subj.) suivi, dans la proposition correspondante, du présent ou du futur, n'indique pas une supposition pure, mais il signifie *dans le cas où*, en admettant que ce cas se réalise (voy. Winer, Gr. p. 275), ce qui le rapproche sensiblement de *δταν*, *toutes les fois que, quand* — *Νόμον πράσσης*, « tu pratiques la Loi. » De là, « en effet, la circoncision est utile assurément, si... (= pourvu que) tu pratiques la Loi. » *Νόμος* désigne évidemment la loi mosaïque, puisqu'il ne s'agit ici que du Juif. On peut remarquer que dans tout le paragraphe v. 25-29, Paul met l'article toutes les fois que *νόμος* est mis en relation avec l'incircconcis, et qu'il le supprime toutes les fois que c'est avec le Juif, parce qu'il ne saurait y avoir alors d'équivoque (voy. 2,12). — *ἐάν δέ παραβάτης Νόμου ἦς, ἡ περιτομή*

σου ἀκροβυστία γέγονεν, « *mais si tu transgresses la Loi, ta circoncision* ((*γέγονεν, est devenue, c.-à-d. est; présent de l'action faite, 7,2.13,8.14,23. 1 Cor. 13,1. Jean 3,18.20,23*), *n'est plus qu'une incirconcision*); » elle est nulle et de nulle valeur. Paul dira plus tard (3,2) quelle est l'utilité de la circoncision; mais à un autre point de vue. Pour le moment, il s'en tient purement au point de vue moral, parce qu'il parle en vue de la *δικαιοσύνη* de l'homme devant Dieu. La circoncision, symbole de la pureté, était proprement le sceau de l'alliance traitée par Dieu avec Abraham et sa postérité (4,12). Si le Juif observait l'alliance et restait fidèle à Dieu et à la Loi, Dieu, d'autre part, lui assurait la possession de toutes les bénédictions attachées à cette alliance. La circoncision n'a donc moralement de valeur réelle (*ώφελεῖ*), qu'autant que la fidélité à l'alliance est réelle aussi; dans le cas contraire, elle n'est qu'un vain signe (*οὐδὲν ώφελεῖ*). Et même, l'incirconcis qui accomplit la Loi, est en réalité le vrai circoncis, quoique le signe extérieur manque : c'est ce que Paul va dire.

ἦ. 26. ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ Νόμου φυλάσῃ : ὅν, « *donc.* » Paul déduit la réciproque de la directe ; il tient à faire sentir au Juif, que, par le fait de son inobservation de la Loi, il n'a aucune supériorité sur le gentil (voy. v. 14, 15. 3, 9). — Ἡ ἀκροβυστία, abst. pour concr. = ὁ ἀκρόβυστος; de là αὐτοῦ dans le second membre. L'abstrait met mieux en relief le principe. Les Juifs tenaient le prépuce pour une impureté et l'incirconcis pour un impur. — τὰ δικαιώματα (voy. 1, 32) τοῦ Νόμου φυλάσῃ (= Νόμον πρῶσση, v. 25, et τὰ τοῦ Νόμου ποιῆ, v. 14): « *Si donc l'incirconcis* — c'est le païen, comme précédemment, non le chrétien d'origine païenne (*Godet*) dont il n'est pas question — *garde les ordonnances de la Loi.* » Paul parle d'une manière générale et sans entrer dans des considérations de degré. Ἐάν, « *si,* » c.-à-d. *toutes les fois que, quand* (moins positif que *δταν*, v. 14) indique, non une supposition pure ou de réalisation impossible (*Calv. Seml. Hodge*), mais une supposition qui se peut

réaliser (de même *ἐάν*, v. 25). Nous avons vu, v. 14, que Paul admet qu'on trouve réellement des gentils, dont on peut dire qu'ils gardent les ordonnances de la Loi, au point de vue moral, bien entendu. — *οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; Λογίζεσθαι εἰς τι*, v. dép. (pp. considérer qq'un ou qqchose comme si elle était, non ce qu'elle est, mais telle autre chose) *considérer comme, tenir pour* <sup>1</sup>, 1 Sam. 1, 13 : *καὶ ἐλογίσατο αὐτὴν Ἥλει εἰς μεθύουσαν*, « Héli la tint pour, la crut ivre. » Job. 41, 23 : *ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον*, « il tint l'abîme pour une promenade, » c.-à-d. l'abîme est pour lui, comme si c'était, non un abîme, mais une promenade ; il y marche sans s'y enfoncer. Au passif *λογίζομαι, στήσομαι, ἐλογίσθην*, *être considéré comme, tenu pour*, Es. 29, 17. 32, 15. 40, 17 : *καὶ πάντα τὰ ἔθνη ὡς οὐδὲν εἰσι, καὶ εἰς οὐδὲν ἐλογίσθησαν αὐτῷ*. Sap. 9, 6. Act. 19, 27 (voy. Rom. 4. 3). De là, « *son incircconcision ne sera-t-elle pas tenue pour circoncision*, » c.-à-d. ne sera-t-elle pas considérée comme si c'était réellement une circoncision, et par suite ne lui donnera-t-elle pas droit aux mêmes avantages que s'il était réellement circoncis ? Le futur, *λογισθήσεται*, est un futur de certitude logique ; il indique ce qui doit résulter dans le cas donné (comp. 6, 5). Paul envisage la vérité en soi, et non relativement à un temps futur (le jugement dernier, *Mey. Philip. Godet*) où elle sera considérée ainsi ; il en appelle au jugement sain de ses lecteurs.

γ. 27. *καὶ κρίνει ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία σε... et (= de plus) ne te condamne-t-il pas l'incircconcis de naissance, toi... ?* Ceci forme la seconde partie de l'interrogation, en sous-entendant *οὐχί*. D'autres (*Ecum. Théoph. Erasm. Luth. Crell, Limb. Beng. Wettst. etc. Thol. Scholz, De W. Mey. B.-Crus. Krehl, Heng. Th. Schott*, p. 180. *Hofm. Tisch.*) pensent que c'est une réponse caté-

<sup>1</sup> On dit encore *λογίζεσθαι ὡς*, Gen. 31, 15. Nomb. 18, 27. Ps. 43, 24, comp. Rom. 8, 36 : *ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σαργῆς*. Esaïe 5, 28. 40, 15. Dan. 4, 32. Job 41, 20. Sir. 29, 6. Il s'emploie aussi sans *εἰς*, avec *εἶναι* (comme *νομίζω εἶναι*) Sap. 15, 12, ou même sans *εἶναι*, Sap. 5, 4. 15, 15.

gorique au v. 26, comme suit : « Si donc l'incircconcis garde les ordonnances de la Loi, son incircconcision ne sera-t-elle pas tenue pour circoncision? — Oui, et (= même, *καί*) il te condamnera, l'incircconcis de naissance... » Rien ne réclame cette forme recherchée, qui affaiblit la pensée, en donnant une réponse à une interrogation qui n'en demande point. D'ailleurs, comme la réponse « oui » est sous-entendue, il faudrait *καί γάρ* (1 Cor. 9, 9. 10. Act. 8, 31. Jean 9, 30). *Κρίνει* (voy. 2, 1) *condamne*, c.-à-d. que la conduite que l'un tient, montre, *ipso facto*, combien la conduite de l'autre est répréhensible ; elle en est la condamnation (= *κατακρίνειν*, Mth. 12, 41. Hébr. 11, 7. Sap. 4, 16). Il ne s'agit donc pas d'un *jugement* prononcé par les chrétiens d'origine païenne contre les Juifs (*Godet*). Tous les commentateurs lisent *κρινεῖ*, *condamnera* ; à tort, selon nous. La condamnation résultant du contraste entre la conduite du circoncis et celle de l'incircconcis, est par cela même immédiate ; il ne s'agit pas ici de ce qui arrivera au jugement dernier (comp. *Mey.*). Comme *λογισθήσεται* est un futur de certitude logique, il n'en résulte point que *κρίνει* doive être au futur ; au contraire, le présent forme un *crescendo* dans la certitude. — *Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία* (abst. pour concr.) « *l'incircconcis par nature*, » c.-à-d. de naissance. *Ἐκ φύσεως* n'est nullement oiseux (cont. *Olsh. Mey.*) ; il indique que si cet homme est incircconcis, il l'est par un fait indépendant de sa volonté, tandis que, pour ce qui dépend de lui, il est un vrai circoncis. — *τὸν Νόμον τελοῦσα*, « *accomplissant la Loi mosaïque*, » et non *ἡ τ. Νόμ. τελοῦσα*, « *celle qui accomplit la Loi*, » parce qu'il ne s'agit pas d'une condamnation (*κρίνειν*) prononcée par elle ; mais ressortant du fait qu'elle accomplit la Loi. Ces derniers mots, et non *διὰ γράμμ. καὶ περιτομῆς* (cont. *Kor. Olsh. Mey. Philip.*) forment la contre-partie de *ἐκ φύσεως*. — *Σέ*, « *toi*. » Paul dans la vivacité de son sentiment, apostrophe directement le Juif, et le qualifie de *τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην Νόμου*, « *toi, transgresseur de la Loi, avec lettre et circoncision*. » *Αἰδ* gén. s'applique souvent à une circonstance ou à un détail accompagnant, comme

notre *avec*, Xén. Cyr. 4, 66 : *συνὶ διακεῖμαι ἔρημος ὦν, καὶ διὰ πένθους* (*avec deuil*) *τὸ γῆρας διάγων*, Rom. 4, 11. 8, 3. 14, 20. 2 Cor. 2, 4. 3, 11. 1 Tim. 2, 15. Hébr. 9, 12. 1 Jean 5, 6. — *γράμμα-τος καὶ περιτομῆς* ne forment point une hypallage avec hendiadys (= *περιτομῆ γράμματος*, ou *ἐν γράμματι*, *Calv. Crell, Przypt. Limb. Beng. Giessl.*). De plus *γράμμα* n'est point l'équivalent de *νόμος* (= *νόμος γεγραμμένος*), comme si Paul opposait simplement la mention des privilèges du Juif (= *σὲ, τὸν Νόμον καὶ τὴν περιτομὴν ἔχοντα*) au fait d'être *παραβάτην Νόμου* (*Crell, Seml. Reiche, De W. Kælln. Hodg. Fritzs. Hofm.*), car *γράμμα* au sing. signifie, non *un écrit*, mais *une lettre*. Paul dit : « *Toi qui, avec lettre et circoncision, es un transgresseur de la Loi,* » en d'autres termes, pour mieux faire saillir la pensée : « *Toi qui, avec ta (ἔχοντα) lettre et ta circoncision, es un transgresseur de la Loi.* » Au lieu de dire *avec ta Loi*, Paul dit *avec ta lettre*, parce que, chez un transgresseur, la Loi n'est plus en réalité qu'une lettre, une lettre morte, un chiffon de papier, comme sa circoncision n'est plus qu'une circoncision sans valeur (cf. 1 Cor. 7, 19. Voy. de plus amples développements dans notre Comm. 1843, p. 275, 276).

γ. 28. 29. Paul justifie (*γάρ*) ce qu'il vient de dire du Juif, par une nouvelle considération — *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερωῖ Ἰουδαῖός ἐστιν*, pp. « *il n'est pas Juif, celui qui l'est en ce qui est visible,* » en d'autres termes « *ce n'est pas le Juif en ce qui est visible, qui est juif,* » c.-a.-d. que le véritable Juif n'est pas celui qui l'est par ce qui est visible, par qqchose d'extérieur, de physique. — A cette négative, Paul oppose l'affirmative : *ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖός ἐστι*, scil. *Ἰουδαῖός ἐστι*, « *mais le Juif en ce qui est caché, est Juif,* » c.-à-d. le véritable Juif est celui qui l'est par ce qui est caché aux yeux, par des qualités intérieures, morales et spirituelles. — Paul fait marcher parallèlement une autre déclaration, qui a, au fond, le même sens et qui lui sert de commentaire : *οὐδὲ ἐν τῷ φανερωῖ, ἐν σαρκί, περιτομῆ ἐστι* (*ἐν τῷ φανερωῖ* est expliqué par l'épexégèse *ἐν σαρκί*), « *ce n'est pas non plus*

la circoncision en ce qui se voit, c.-à-d. visible, la circoncision en la chair, c.-à-d. charnelle, matérielle, *qui est circoncision*, » une vraie circoncision. — A cette négative, Paul oppose comme affirmative : ἀλλὰ... περιτομή καρδίας, ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, scil. περιτομή ἐστίν. Si Paul avait suivi la symétrie avec la proposition opposée, il aurait dit : ἀλλὰ... ἡ περιτομή ἐν τῷ κρυπτῷ, ἐν καρδίᾳ, περιτομή ἐστίν ; mais il a brisé la symétrie ; il a abandonné ἐν τῷ κρυπτῷ, et, d'autre part, il a mis l'expression ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, en sorte que nous avons d'abord περιτομή ἐν καρδίᾳ, ou, ce qui revient au même, περιτομή καρδίας (opp. περιτομή ἐν σαρκί) « la circoncision du cœur. » Cette expression se trouve déjà dans l'A.T. Deut. 10,16 : « circoncire le prépuce du cœur, » c.-à-d. couper et retrancher de son cœur ce qui est impur ou souillé. La circoncision était le retranchement d'une partie tenue pour souillée ; de là (fig.) il est dit : « Circoncisez-vous pour l'Éternel, et ôtez le prépuce de vos cœurs, » Jér. 4,4. Ainsi Ezéch. 44,7. Act. 7,51 : ἀπερίμητοι τῇ καρδίᾳ, « les incirconcis de cœur, » désigne les souillés, les méchants, ceux qui n'ont pas retranché de leur cœur les souillures qui le rendent impur. Vient maintenant l'expression synonyme ajoutée épexégétiquement : ἐν πνεύματι οὐ γράμματι. Cette expression renferme en elle-même une opposition complète (περιτομή ἐν πνεύματι opp. à περιτομή ἐν γράμματι). Περιτομή ἐν σαρκί trouve son opposé dans περιτομή καρδίας (= περιτ. ἐν καρδίᾳ), et περιτομή ἐν πνεύματι trouve le sien dans περιτ. ἐν γράμματι. Le sens de cette dernière opposition est clair ; περιτομή ἐν πνεύματι, c'est « une circoncision faite — non, en vertu de, par l'Esprit-Saint (Ecum. Crell, Mey. Hofm. Godet) ; mais — dans l'esprit » de la Loi, celle qui ne s'en tient pas à l'acte matériel, mais qui considère le but, l'esprit, dans lequel cet acte a été ordonné, l'idée dont il est l'expression, afin de revêtir les dispositions et les sentiments intérieurs que ce but et cet esprit réclament pour en réaliser en soi l'idée. Περιτομή ἐν γράμματι est, au contraire, une circoncision faite dans la lettre de la Loi, en prenant une chose au pied de la lettre, en s'en tenant



à accomplir littéralement ce qui est ordonné (*Calv. Bèze, Glæckl. Krehl, Heng.*). On a ici l'opposition de la lettre de la Loi avec l'esprit de la Loi. Ainsi, Paul déclare que « la circoncision visible faite en la chair, n'est pas la véritable circoncision; mais que la circoncision du cœur, faite dans l'esprit, non dans la lettre de la Loi, est la véritable circoncision » (voy. la réfutation des autres interprétations dans notre Comm. 1843, p. 279). — οὐ (scil. *Yουδαίου*) ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐξ θεοῦ: Οὐ n'est point neutre (*Mey.*), il se rapporte à l'individu principal, le véritable Juif. — ἔπαινος non pas récompense (*μισθός*), mais louange, approbation 13,3. 1 Cor. 4, 5. 1 Pier. 2, 14. — ἐξ indique la source, le lieu d'où il tire sa louange. De là, « ce Juif-là tire sa louange, son approbation, non des hommes, mais de Dieu. » Paul en commençant par la négative (οὐκ ἐξ ἀνθρ.) montre qu'il parle par opposition à des gens qui sont d'un sentiment contraire. Il oppose cette approbation de Dieu qui voit le fond des cœurs, à la vanité de l'approbation des hommes, qui s'arrêtent à ce qui est extérieur.

On comprend qu'un pareil développement (v. 25-29) sur la circoncision provoque immédiatement la réflexion : « Mais quelle est donc l'utilité de la circoncision ? » C'est par là, en effet, que s'ouvre le chap. III.

Si maintenant nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur le chap. II, nous pouvons remarquer qu'il se compose de deux parties distinctes: l'une générale et de principes (v. 1-16), l'autre spéciale et d'application (v. 17-29). L'application est faite uniquement aux Juifs, en sorte qu'il est facile de voir que la partie générale a été écrite en vue d'eux et chemine tout entière vers eux. Du reste, quelques traits de détail le laissent clairement apercevoir (v. 5. 8). La cause de cette obscurité, occasionnée par la transition si peu précise du v. 1, et par cette marche détournée où Paul expose des principes avant d'arriver directement aux Juifs, n'est point fortuite, mais tout à fait intentionnelle. L'apôtre connaît la susceptibilité juive, sa foi dans ses privilèges et

sa haute idée de ses mérites religieux; il pressent combien est épineuse la tâche de convaincre les Juifs, que, eux aussi, comme ces païens qu'ils méprisent, sont dépourvus de justice et pécheurs devant Dieu, aussi avec ce tact qui sait user de ménagements pour heurter le moins possible et mieux arriver à son but, il commence par avancer des principes généraux que ses lecteurs ne sauraient récuser, et qui doivent donner à penser au Juif, avant de lui dire positivement : Tu es cet homme-là (v.17).

Tout ce que Paul avance dans ce développement vise au fond directement le Juif (cont. *Th. Schott*, p. 188), le Juif pur, qui s'imagine être juste, et pouvoir être justifié devant Dieu par ses œuvres, non les Judéo-chrétiens, lecteurs de cette épître, qui eux ont dépassé ce point de vue, et ont cherché par la foi en Jésus-Christ la justice qui vient de Dieu. Toutefois, il en est ici, comme dans les *prédications d'appel*, où l'orateur chrétien, pour faire sentir et bien comprendre à ses auditeurs les bases mêmes sur lesquelles repose leur foi, revient pour ainsi dire en arrière et parle comme s'il avait devant lui des hommes non convertis de la catégorie de ceux à qui ils appartenaient autrefois, et en démontrant la nécessité de la foi pour ceux-ci, il démontre combien ses auditeurs ont eu raison de quitter leurs voies précédentes pour entrer dans les voies nouvelles. C'est en ce sens que tout ce développement s'adresse aux Judéo-chrétiens, lecteurs de l'épître de Paul, comme le développement précédent, 1, 18-32, s'adressait aux ethnico-chrétiens. En prenant ainsi à partie le Juif pur, et en lui montrant l'inanité de sa propre justice, parlant la nécessité de la foi pour obtenir la justice véritable, Paul refait l'histoire passée du judéo-chrétien, son lecteur, qui se reconnaît à cette peinture, et qui, en repassant ce qu'il était autrefois, reconnaît de mieux en mieux, combien les appuis qu'il cherchait étaient factices et trompeurs, et se convainc à nouveau et toujours mieux qu'il a agi avec sagesse en entrant dans les voies de la foi. Paul établit d'une manière consciente et claire la vérité de l'Évangile dans son esprit et dans son cœur.

III,1. Paul est parti de l'affirmation : « la circoncision est utile assurément » (2,25), et à la fin de son raisonnement, on ne voit pas à quoi elle sert, puisque tout dépend si bien de la pratique de la Loi, que finalement l'incirconcis est mis sur le même pied que le Juif. Une pareille conclusion devait choquer vivement le Juif. Appartenant par la circoncision au peuple de Dieu, le peuple élu, l'objet de privilèges, à ses yeux incontestables, le Juif est pénétré de la pensée que l'enfant d'Abraham, le circoncis, a des titres particuliers à la faveur de Dieu, et que Dieu a pour lui une mesure toute différente que pour les païens incirconcis et impurs. Paul sent tout de suite que, sous peine de faire rejeter ce qu'il vient de dire, il ne peut s'arrêter là, qu'il faut s'expliquer sur cette utilité de la circoncision, la reconnaître, et il se demande : *Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ἀφέλεια τῆς περιτομῆς; Περισσός, ἡ, ὄν*, prop. qui dépasse la mesure juste, la mesure ordinaire ou la mesure équivalente d'autrui. En conséquence il se traduit par *qui reste*, 1 Sam. 30,9; *superflu*, puis *inutile*, 2 Cor. 9,1. 2 Macc. 12,44; *abondant, surabondant*, (ce qui dépasse le besoin, pris comme mesure) Jean 10,10, et se rend par *grand*, *σοφία περισσή*, une grande, une haute sagesse, Dan. 5,14. — De là, le comparatif, *plus grand*, Dan. 4,33. 1 Cor. 12,23; *trop grand*, 2 Cor. 2,7; *d'autant plus grand*, Mth. 23,14. 1 Cor. 12,24. (*περισσότερον*, adv. *plus*, 1 Cor. 15,10. Luc 12,48. Marc 7,36), *supérieur, extraordinaire*, Mth. 5,47 : *τί περισσὸν ποιεῖτε*; que faites-vous d'extraordinaire? (pp. que faites-vous qui dépasse la mesure de ce qui se fait ordinairement? — De là, *τὸ περισσὸν* ou *ἡ περισσειά* signifie prop. ce qui reste quand on déduit la mesure ordinaire, la mesure juste, ou la mesure équivalente d'autrui; ce qu'on a de plus, *le reste*, πᾶν τὸ περισσὸν, Ex. 10,5; *τὰ περισσά*, 1 Macc. 9,22; *le surplus*, Mth. 5,37; *le superflu, l'abondance, ἡ περισσειά*, Rom. 5,17. 2 Cor. 8,2,10,15. Eccl. 7,13; *l'avantage, la supériorité*, Eccl. 7,1 : *τί περισσὸν τῷ ἀνθρώπῳ*; qu'est-ce que l'homme en a de plus? quel avantage en retire-t-il? 6,8 : *τίς περισσειά τῷ σοφῷ ὑπὲρ τὸν*

ἀφρονα; qu'est-ce que le sage en a de plus que le fou? quel avantage a-t-il de plus que le fou? De là, « *quel est donc l'avantage du Juif* (sur le gentil)? ou — car cette seconde question, qui va plus directement au contexte, est renfermée dans la première — *quelle est l'utilité de la circoncision?* » — Et il répond (v. 2) : Πολὸν, scil. τὸ περισσόν ἐστι, « *l'avantage est grand* » — κατὰ πάντα τρόπον, « *de toute manière, à tous égards* » (opp. κατ' οὐδὲνα τρόπον, « *d'aucune manière* » 2Thess. 2,3. 2 Macc. 11, 31). Remarquons seulement que, pour répondre ainsi, Paul, qui (2,25-29) n'avait parlé de la circoncision qu'à un point de vue restreint, au point de vue moral de la δικαιοσύνη devant Dieu, est obligé d'agrandir son point de vue, et d'élever cette question de l'utilité de la circoncision à la question générale de l'avantage du Juif sur le païen. C'est sur le terrain historique, en effet, de la révélation positive que son utilité se révèle, puisqu'elle est le sceau de l'alliance de Dieu avec son peuple.

Πρῶτον μὲν \*, non pas « *avant tout* » (= πρῶτον, Mth. 6,33. *Beneck. Hofm. Godet*) ni « *principalement* » (= μάλιστα δέ, Phil. 4,22. *Théod. Calv. Corn-L. Przypt. Limb. Turr. Beng. Scholz, Arnaud*); mais « *et d'abord* » (= primum quidem : vulg. *Thol. Hodge, Philip. Mey.* etc.); il laisse attendre un ἐπειτα δέ, qui manque (anacolouthe, voy. 1,8). Entraîné par sa vivacité (voy. v. 3), Paul oublie la forme du point de départ, et au lieu de poursuivre les avantages attachés à la circoncision (comp. 9,4.5), il s'arrête au fait qu'il a relevé le premier à cause de son extrême importance dans les circonstances présentes. — ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (= ὅτι ἔχουσι πεπιστεύμενα τὰ λόγια). Lorsqu'un verbe régit le dat. de la pers. et l'acc. de la chose, on le cons-

\* *Elz. Griesb. Scholz, Tisch. Mey. Philip. Heng. Morison* ajoutent γάρ (⌘ A K L, les minn. syr.-ph. Théod. Ecum. Théoph.) *Fritsche* le met entre crochets. *Lachmann* l'omet (B D\* E G, qqes minn. syr.-psh. it. vulg. copt. arm. éth. Or. Ambrosiast. Dam.) Il n'y avait pas de raison pour le supprimer (cf. 1 Cor. 11, 18) et l'influence de 1, 8 nous paraît insuffisante pour expliquer sa disparition dans un aussi grand nombre d'instruments, soit orientaux, soit occidentaux.

truit au passif en prenant la personne pour sujet, ainsi *πιστεύειν τινί τι* se construit au passif *πιστεύεταιί τινί τι* ou *πιστεύεταιί τίς τι* (Winer, Gr. p. 244. 1 Cor. 9,17. Gal. 2,7. etc.). Le sujet sous-entendu ici, est donc, non *τὰ λόγια* (Κορ. Gram.), mais *οἱ Ἰουδαῖοι*. Le pluriel a remplacé le singulier, *ὁ Ἰουδαῖος*, v. 1, qui est collectif. De là, « *parce que les paroles, les oracles de Dieu, ses révélations, leur ont été confiées.* » *Λόγιον*, diminutif de *λόγος*, comme *βιβλίον* de *βιβλος*, signifie prop. *une parole, une sentence, un mot*. Dans le grec profane, il se dit des paroles de la divinité, *les oracles*, Aristoph. Equ. 121. Hérod. 8,349. Polyb. 3,212. Arrien Exp. Alex.: *ὡς τοῦ λογίου τοῦ ἐπὶ τῇ λύσει τοῦ δεσμοῦ ξυμβεβήκοτος*. Liv. 8,24: *Alexandro data dictio erat*. Dans les LXX, il s'applique toujours — sauf Ps. 19,15 — aux *paroles* de Dieu, Nomb. 24,4. Ps. 12,7 etc., Sap. 16,11. Sir. 36,14; il en est de même dans le N. T. Act. 7,38 « *les paroles vivantes* » c.-à-d. les paroles de Dieu, ses ordonnances données au Sinaï qui ne doivent pas être une lettre morte. Hébr. 5,12, « *les paroles de Dieu* » = ses révélations évangéliques, la Parole de Dieu. 1 Pier. 4,11 « *les oracles de Dieu* » = la Parole de Dieu. *Λόγια* est donc une expression relevée pour désigner les paroles, les révélations de l'Éternel. Que désigne-t-il dans notre contexte? Les uns y ont vu la Loi avec ses commandements et ses promesses (*Chrys. Ambrosiast. Ecum. Théoph. Seml* : *decem præcepta*); d'autres (*Théod. Erasm. Calv. Bèze, Estius, etc. Turr. Rosenm. Bæhm. Glæckl. De W. Hodg. Philip.*) l'anc. Alliance, avec ses défenses et ses promesses. Non seulement tout cela est en dehors du contexte, mais encore cela fausse le sens et la portée des v. 3-8. *Crell, Grot. Przypt. Limb. Kop. Flatt. Thol. Klee, Rück. Reich. Kælln. Olsh. Mey. Fritzs. Heng. Arnaud, Morison, Reuss, Maunoury, Godet*, tout en laissant à *λόγια τοῦ θεοῦ* son sens général de *paroles, révélations de Dieu*, y voient une allusion directe aux *promesses messianiques* (= *αἱ ἐπαγγελ. τ. πατέρων*, 15,8. Comp. 4,13): avec raison, comme la suite le montre. — L'avantage des Juifs consiste donc, *d'abord*, en ce que les paroles de Dieu, ses révélé-

lations leur ont été confiées : ils en possèdent le dépôt dans l'A. Testament ; et dans ces révélations sont comprises en première ligne les promesses messianiques, qui en sont le dernier mot, le point où converge toute l'économie juive, le grand événement qui vient d'être réalisé en Jésus, dont Paul est l'apôtre. C'est là un avantage immense que leur procure l'alliance, dont la circoncision est le sceau, un privilège qui les rend infiniment supérieurs aux gentils.

ἦ. 3. τί γάρ; « *car quoi?* » c.-à-d. car qu'est-ce à dire ? (= car s'il y en a qui... est-ce à dire que...?) Au lieu de continuer l'énumération des avantages du Juif, Paul s'interrompt brusquement, pour maintenir son affirmation contre l'incrédulité (*ἀπιστία*) juive actuelle. — Cette brusque interruption est fort surprenante. La pensée, « *et d'abord, parce que les oracles de Dieu leur ont été confiés,* » est l'énoncé d'un fait historique si flatteur et si incontesté aux yeux du Juif, que rien ne faisait attendre cette sortie de Paul. Il faut, pour s'en rendre compte et comprendre ce qui suit, se représenter que ces *λόγια τ. θεοῦ* confiés à Israël, comprennent les *promesses messianiques*, qui, selon Paul, sont accomplies en Jésus-Christ, ce que le Juif incrédule nie; en sorte que la mention de cet avantage, si grave aux yeux de Paul, devait provoquer chez les Juifs incrédules un souris moqueur, équivalent à cette réflexion : « Le bel avantage ! Elles sont belles vos promesses ! Nous n'y croyons pas. » C'est à ce souris d'incrédulité que Paul répond. Cette sortie contre l'incrédulité juive actuelle, qui vient tout à coup à la traverse des pensées de Paul, interrompt brusquement le fil des idées et provoque une digression dans le raisonnement, ne peut s'expliquer que par une susceptibilité singulière de l'apôtre sur ce point, c.-à-d. par une grande préoccupation à l'endroit de l'incrédulité juive sur l'accomplissement des promesses messianiques en Jésus. Nous notons soigneusement ce fait qui, du reste, n'est point isolé dans l'épître (Voy. *Introd.* p. 48). — *εἰ ἠπίστησάν τινες* : *Tinés*, « *certaines, quelques-uns,* » au lieu de *οἱ πολλοί*, n'est pas une ex-

pression d'ironie ou de dédain (*Beng. Thol. Philip.*); mais une manière d'atténuer le fait, comme 11,17. La même pensée, comme l'observe Rückert, se trahit encore, en ce que au lieu de dire *ὅτι ἠπίστησαν*, puisqu'il s'agit d'un fait positif, Paul met *εἰ ἠπίστησαν*, *s'il est vrai que... Ἀπιστεῖν*, pp. *ne pas ajouter foi, créance à qqchose, ne pas croire qq'un, n'avoir pas foi en qq'un, se défier de, puis être infidèle*, 2 Tim. 2,13. Quand on n'ajoute pas foi à qqchose, qu'on ne croit pas qq'un. ou qu'on se défie de lui, on ne fait pas ce qu'il demande, d'où suit que (*prægnanter*) *ἀπιστεῖν* se présente quelquefois comme synonyme de *ἀπειθεῖν*, *désobéir*, et *ἀπιστία* *incrédulité, défiance, infidélité*, de *ἀπειθεία*, *désobéissance* (voy. 11,30), et inversement (Act. 28,24 : *καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν*). Quand *ἀπιστεῖν* et *ἀπειθεῖν* sont employés d'une manière synonyme, il y a pourtant cette différence dans le point de vue, que *ἀπιστεῖν* met plus en relief l'idée d'*incrédulité* et *ἀπειθεῖν* celle de *désobéissance*. Le sens propre de *ἀπιστεῖν*, *ne pas ajouter foi à*, doit être maintenu tant que rien ne s'y oppose : c'est le cas ici, et ainsi font la plupart des commentateurs. Cependant *Théod. Ecum. Théoph. Bèze, Scholz, DeW.* l'entendent de l'*infidélité* du peuple à la Loi ou à l'Alliance, de sa *désobéissance*. Ils s'appuient, a) sur *λογία*, qu'ils entendent à tort de la loi de Moïse, ou de l'anc. Alliance avec ses défenses et ses promesses, ce qui rend impossible le sens d'*ajouter foi* ; b) sur l'époque que Paul a en vue : « S'agit-il de l'époque avant Jésus-Christ, dans ce cas, *ἠπίστησαν* doit signifier *désobéir*, car c'est de *désobéissance*, non d'*incrédulité* qu'il s'agissait alors. S'agit-il de l'époque de Jésus-Christ et de Paul, dans ce cas il faut un présent, *ἀπιστοῦσιν*. » — Nullement : dans le premier cas, il faudrait *ἠπιστήχουσι*, car il s'agit alors d'un fait complètement passé ; et dans le second cas, l'aoriste est parfaitement à sa place, car il marque une chose qui a eu lieu et qui se reproduit. = « si quelques-uns n'ont pas ajouté foi, et n'ajoutent pas foi, » voy. 1,19. 21. 3,7.9. 23. 6,17, etc.). Paul ne parle pas de l'*incrédulité* juive *in abstracto*, mais

en regard de Jésus-Christ et de l'Évangile. — *μή ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; Πίστις τοῦ θεοῦ, la foi promise, la parole donnée de Dieu de faire telle ou telle chose; d'où πιστός, fidèle, qui tient sa parole, (voy. πίστις 3,22, note 2). Καταργεῖν (R. ἀργός pour ἀ-ἐργός) signifie prop. rendre inactif, inefficace; enlever à qqch ou à qq'un sa force, son influence, sa puissance, par conséquent rendre nul, sans effet, réduire à néant, etc. Il se rend par *infirmier, annuler*, 3,31 (opp. ἰσχύειν), 4,14. Gal. 3,17; *anéantir*, Rom. 6,6. 1 Cor. 1,28. 2,6. 15,24.26. 2 Thess. 2,8 (= ἀναλίσκειν); *mettre fin à*, 1 Cor. 13,11 (au passif, prendre fin, cesser, opp. μένειν, 2 Cor. 3,7.11.13); *abolir, abroger*, Eph. 2,15. De là, « *est-ce que leur incrédulité annulera la parole que Dieu a donnée?* » Les Juifs n'ont pas cru à l'accomplissement des λόγια τοῦ θεοῦ, en particulier des λόγια messianiques, qui, dans ces derniers temps ont été accomplis en la personne de Jésus, le Messie. Lorsque Paul, rappelant l'avantage du Juif d'avoir été honoré du dépôt des λόγια τ. θεοῦ, se le représente souriant ironiquement, parce qu'il n'ajoute pas foi, comme lui, à cet accomplissement en Jésus, il est saisi par ce déni de foi et répond à ce souris d'incrédulité par cette question : « *Quoi ? Qu'est-ce à dire ? Votre incrédulité annulera-t-elle la parole donnée de Dieu et empêchera-t-elle qu'il ne l'ait accomplie comme il l'entend ?* » (Comp.15,8.)*

ἔ. 4. Et il répond : *μή γένοιτο*, « *qu'ainsi n'advienne ; loin de nous une telle pensée; etc.* » (= אֲבָיָה, absit, 1 Sam. 20, 2 etc.). Puis, il ajoute ce qu'on doit plutôt (δέ) penser : *γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής : Γινέσθω* : le passage à l'état d'être indiqué par *γινέσθω* (au lieu de *ἔστω*) est un mouvement qui doit avoir lieu dans la conscience de l'homme et que l'homme doit reconnaître : « *mais que Dieu soit, c.-à.-d. soit reconnu pour vrai.* » *Ἀληθής* est plus embrassant que *πιστός, fidèle*, qui tient sa parole. Dieu est *vrai*, c.-à.-d. toujours d'accord avec lui-même et avec ses œuvres ; il n'a pas à son service le oui et le non ; ce qu'il a dit, il le fait ; ce qu'il a promis, il le tient ; il est *ἀψευδής*, Tite



1,2 : c'est l'homme qui est ψευδής — Πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης est un reproche général (πᾶς ἄνθρ.) interjeté rapidement en passant (car Paul ne fait pas le souhait que tout homme soit menteur et la citation ne relève pas ce détail) tendant à indiquer que Dieu seul est ἀληθής, et à faire pressentir que les torts sont à l'homme. Peut-être est-ce une réminiscence inconsciente de Ps.116,11. Ψεύστης et ψευδής, prop. *menteur*, ont quelquefois dans l'A. T. un sens plus large, et désignent celui qui, étouffant dans son cœur la vérité, n'en suit pas la voie dans sa vie, ainsi que dans ses paroles = ἀδικος, ἁμαρτωλός, Prov. 19,22 : κρείσσων δὲ πτωχὸς δίκαιος ἢ πλούσιος ψεύστης = כָּרֵךְ ; 28,6 : κρείσσων πτωχὸς πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ, πλουσίου ψευδοῦς = שָׂרֵךְ, 8,7.8 = עֲשֵׂךְ ; Sir. 15,8. <sup>1</sup>) Par cette interjection Paul donne à entendre qu'il envisage l'incrédulité juive, non pas seulement comme une erreur de jugement, mais comme provenant d'un cœur qui se refuse au vrai comme au bien. De là, le contexte : « Non, leur incrédulité ne saurait annuler la parole donnée de Dieu ; reconnaissez plutôt que *Dieu est vrai*, par conséquent toujours fidèle à sa parole, *l'homme seul est menteur*, il ne suit pas la voie de la vérité, » — καθὼς γέγραπται, « *comme dit l'Écriture.* » Suit la citation qui déclare Dieu δίκαιος (= ἀληθής) dans ses paroles — Ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. Citation de Ps. 51,6. Ce psaume fut composé par David, après que Nathan lui eut déclaré la sentence de l'Éternel. David repentant se déclare coupable d'avoir péché contre l'Éternel et reconnaît la justice de ses jugements. L'hébreu porte, « en sorte que tu seras juste dans ta sentence et sans reproche (הַרְבֵּיתִי) dans ton jugement (הַרְבֵּיתִי), » mais Paul dit, conformément aux LXX : ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου, « *afin que tu sois reconnu juste* (voy.

<sup>1</sup> C'est surtout dans Jean que ce sens de ἀληθής et de ψευδής se rencontre. Ἀληθής, c'est *vrai*, au point de vue intellectuel et au point de vue moral. Ἀληθεία est ainsi un élément qui éclaire et régénère tout ensemble, Jean 8, 31-34. 17, 19. Ψεῦδος, c'est le mensonge dans le monde intellectuel et dans le monde moral, dans l'esprit et dans le cœur. De même que Dieu est ἀληθεία, Satan est ψευστής et le père du menteur, 8, 44.

*δικαιοῦθαι* 1,17) dans tes paroles. » Dans la seconde partie, les LXX s'éloignent de l'hébreu. Comme l'observe *Fritzsche*, ils semblent avoir confondu זכה, être pur, moral, avec le Syriaque זכה, vaincre, de là, la traduction זכה תזכה par νικήσης. Si, après cette confusion, les LXX avaient traduit בְּשֵׁפֶטֶךָ par ἐν τῷ κρίνειν σε, « afin que tu triumphes, tu gagnes ton procès (νικᾶν, comme vincere, a ce sens juridique, voy. *Elsner*, Obs. p.18; Jos. B. J. 1,27,3) quand tu juges »; cela n'aurait pas eu de sens, car c'est, non le juge, mais l'une des parties qui gagne la cause; ils ont donc traduit ἐν τῷ κρίνεσθαι σε, « quand tu es jugé ». (*Vulg. Luth. Estius, Thol.* éd. 1842, *Fritzs. Krehl, Morison, Reuss*). D'autres commentateurs préférèrent le sens moyen au passif. Κρίνεσθαι signifie alors non, « juger » (*Bèze, Turr.*); mais « faire, intenter un procès à qq'un, » Mth. 5,40. 1 Cor. 6,1, « être en procès avec qq'un, » 1 Cor. 6,6. D'où, « afin que tu triumphes, quand tu es en procès, » c.-à-d. afin que tu aies raison, quand tu plaides avec qq'un. (*Beng. Scholz, Mey. Philip. Ewald, Heng. Thol.* éd. 1856, *Hofm. Godet.*) Cette forme convient mieux au parallélisme; mais ni dans le psaume, ni dans notre contexte, il ne s'agit de plaider avec Dieu. Nous revenons donc à la première interprétation. Quoique différente pour le sens, elle exprime au fond le même sentiment que l'hébreu, et sous cette forme elle s'applique mieux au sujet : « Afin que tu sois reconnu juste dans tes paroles, partant vrai, fidèle dans ce que tu dis et promets, et que tu triumphes, quand tu es jugé, » c.-à-d. qu'on reconnaisse que tu as raison, quand on se permet, comme le Juif incrédule, de juger la manière dont tu as agi. Cette citation n'est que l'application d'une réflexion pieuse au cas pendant. Elle trouve ici son application comme elle la trouvait dans le Ps. 51, et καθὼς γέγραπται revient à, « comme dit l'Écriture » (de même 2,24).

γ. 5. Mais les Juifs incrédules réclament. Paul ayant dit que leur incrédulité ne saurait annuler la parole de Dieu, qu'au contraire, la justice de Dieu ressort victorieuse aux yeux des hommes qui jugent, ils prétendent que leur incrédulité ayant contribué,

par son opposition même, à rehausser l'éclat de sa justice, Dieu ne saurait leur en vouloir, ni les condamner. Paul s'empare de cette réclamation pour la réfuter. — *Εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν*, « *mais si notre injustice.* » Paul, en faisant parler les Juifs incrédules, remplace le mot *ἀπιστία*, par le terme plus général d'*ἀδικία*, *injustice*, *méchanceté* qui porte à faire ce qui est contraire au droit, au vrai et au juste (voy. *ἀδικία* 1,17). Il présente ainsi l'incrédulité du Juif, comme un résultat de son mauvais cœur, et le rapprochement des personnes (*ἡμῶν*, *θεοῦ*) donne de la vivacité à l'opposition. *θεοῦ δικαιοσύνην* désigne, par le fait de l'opposition et de son rapport avec *δικαιωθῆς* et *ἀληθῆς*, v. 4, *la justice de Dieu*, cette qualité qui consiste à agir selon le droit, le vrai et le juste. *Συνιστάναι*, prop. *mettre*, *placer ensemble*. En l'appliquant à des personnes, c'est les *mettre en rapport*, et ce, sous différents points de vue, comme *rendre amis*, *concilier*, ou, au contraire, *mettre aux prises* (rare). C'est *présenter*, *adresser* une personne à une autre, la *recommander* (16,1), *en faire l'éloge* (2 Cor. 3,1. 10,12), comme cela se pratique quand on veut recommander quelqu'un. — En parlant de choses ou d'éléments différents, c'est les *rassembler* purement et simplement, dans le but de les connaître, d'en tirer des déductions pour en faire sortir telle ou telle idée; de là, *montrer d'une manière éclatante*, *manifester*, *signaler*, *produire au grand jour*, Susann. v. 61 : *συνέστησεν αὐτοὺς Δανιὴλ ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας*. Rom. 5,8. Gal. 2,18. 2 Cor. 6,4.7,11. La réclamation est donc celle-ci : « *Si notre incrédulité (ἀπιστία) ou d'une manière plus générale, notre méchanceté (ἀδικία) — qui nous fait refuser de croire à ces λόγια τ. θεοῦ, prétendument réalisés en Jésus — montre d'une manière éclatante la vérité (ἀλήθεια) ou plus généralement, la justice de Dieu (θεοῦ δικαιοσύνην) — en tant que, par le fait même de notre opposition, la réalisation de ces λόγια n'en est devenue que plus éclatante — τί ἐροῦμεν; « que dirons-nous? » « Paul rentre ici en scène, en s'associant pour formuler l'objection, à ceux qui la font, et y faire lui-même la réponse : *Μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν**

ὀργήν; Dieu n'est-il pas (μὴ = nonne, v.8. Jean 18,17.25. etc.) injuste, lui qui donne cours, (ὁ ἐπιφέρειν; sans article, c'eût été : en donnant cours) à sa colère? » c.-à-d. lui qui s'irrite contre une conduite qui a pour résultat de mettre en lumière sa justice, et la châtie (voy. ce que Paul a dit du jugement, chap. II). Ἐπιφέρειν, porter sur, infliger à, comme ἐπιφέρειν θλίψιν, Phil. 1,16; κρίσιν, Jud. 9; τὴν ὀργήν, donner cours à sa colère, la porter sur qq'un. Josèphe appelle Dieu τοῖς πονηροῖς ἄξιαν ἐπιφέροντα πουνήν, Antt. 6,14 (voy. *Kyrke*, p. 160).

Κατὰ ἄνθρωπον λέγω, se rapporte, non à ce qui suit (*Hofm. Th. Schott*, p. 196), mais à ce qui précède, et signifie prop. je parle à la manière de l'homme, comme un homme, humainement. C'est une expression lâche, qui peut s'entendre de bien des manières différentes, suivant le genre d'homme ou de manières d'homme, auxquels l'auteur fait allusion<sup>1</sup>. Paul s'en sert Gal. 3,15, pour dire suivant la manière dont l'homme agit ordinairement, d'après les usages humains. Paul s'appuie, en effet, de ce que, dans la vie ordinaire, une fois le contrat passé

<sup>1</sup> L'expression κατ' ἄνθρωπον chez les profanes, semble être généralement employée pour désigner ce qui est conforme, convenable à la condition de l'homme, à sa portée, par opp. à ὑπὲρ ἄνθρωπον, ce qui est au-dessus de cette condition, ou de cette portée. Xén. Cyr. 8. 7. 1 : κρείττων τις ἢ κατ' ἄνθρωπον, quelqu'un de supérieur à l'homme, (comp. Cyr.8. 7. 1 : ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖν, avoir des pensées qui ne cadrent pas avec la condition d'homme) Soph. Ed. C. 598 : τί γὰρ τὸ μείζον ἢ κατ' ἄνθρωπον νοσεῖς; *Reiche* cite Aristot. Nico. 3, 10 : λέγομιν τι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ... τὰ δὲ κατὰ ἄνθρωπον, à la portée de l'homme. Eschyl. Aj. 772, Stob. Serm. : ὅστις ἀνθρώπων φύσει βλάστων ἐπιτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ, n'a pas des pensées conformes et convenables à sa condition d'homme. — Ἀνθρωπίως ou ἀνθρωπινῶς n'a pas le même sens que κατ' ἄνθρωπον. Ainsi ἀνθρωπίως φράζειν, Aristoph. Ranae, 1057, c'est parler le langage ordinaire, usuel, et non un langage ampoulé, recherché, emphatique. Athen. Deipnos. liv. 9. p. 839 : πλὴν ἰκέτερον αὐτόν [le cuisinier, habitué à se servir des mots du métier, techniques] ἤθη μεταβαλεῖν, ἀνθρωπίνως λαλεῖν τε, et à parler en se servant des mots ordinaires, dont tout homme se sert. De même Petron. Sat. 90 : Minus quam duabus horis mecum moraris et saepius poetice quam humane (c.-à-d. en prose tout ordinaire) locutus es. Cic. de Div. II, 64. 133 : Quid me igitur mones? Ut si quis medicus aegroti imperet, ut sumat terrigenam, herbigradam, domi-portam, sanguine cassam (c'est le langage savant) potius quam hominum more (c.-à-d. comme dans le langage ordinaire) cochleam diceret (voy. encore 6, 19 : ἀνθρωπινὸν λέγω).

en bonne et due forme, personne ne peut ni le casser ni y rien ajouter, afin de faire sentir qu'il en doit être de même pour les promesses de Dieu. De même, 1 Cor. 9,8 : Paul, pour montrer qu'il a le droit de vivre de sa prédication, le fait sentir par une suite de comparaisons empruntées à la vie ordinaire : « *Qui a jamais porté les armes à ses propres frais? Plante-t-on une vigne pour n'en pas manger le fruit? Fait-on paître un troupeau sans se nourrir de son lait?* » Puis vient la réflexion, *μη κατὰ ἀνθρώπου ταῦτα λαλῶ, ἢ οὐχι καὶ ὁ Νόμος ταῦτα λέγει;* « *Est-ce que je dis ces choses seulement à la manière de l'homme, c.-à-d. ce que je dis là n'est-il que dans les usages humains, ou la Loi ne le dit-elle pas aussi?* Et il montre par une citation que la Loi le dit aussi<sup>1</sup>. Le sens de cette locution est le même dans notre passage. Paul vient de dire, « *Dieu n'est-il pas injuste, lui qui donne cours à sa colère?* » Quand on songe que c'est de Dieu qu'on parle, est-ce là une question qui se puisse faire? La seule pensée qu'il s'agit de Dieu, ne bannit-elle pas une semblable question? Celui qui pose *Dieu* comme sujet, ne peut pas poser *injuste* comme attribut, c'est un non-sens. Aussi Paul met-il immédiatement le correctif « *qu'il parle d'une manière humaine,* » c.-à-d. *d'après les usages humains*, en appliquant à Dieu la manière dont les hommes ont l'habitude d'user à l'égard des autres hommes : cette question n'a de sens qu'ainsi. *Hengel* a admis notre explication. Les commentateurs l'entendent autrement. Selon *Erasm. Bèze, Grot. Limb. Flatt, Klee, De W. Fritzs. Philip. Thol.* éd. 1856, *Morison, Godet, Paul*, ayant à employer à l'égard de Dieu l'expression d'*ἀδίκος*, qui est une expression irrévérencieuse, s'excuse en disant : « *Je parle d'une manière humaine.* » Mais, de ce que les hommes se ser-

<sup>1</sup> 1 Cor. 3, 3 : *οὐχι σαρκικοί ἐστέ, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;* que *Thol. Rück. Hodge, Krehl, Philip.* rappellent ici, ne s'y rapporte aucunement; il y manque l'idée essentielle de *λέγω*. On voit facilement que *κατὰ ἄνθρ. περιπατεῖν* = *κατὰ σάρκα περιπατεῖν*, Rom. 8, 4, c'est suivre le train que les hommes mènent ordinairement, être *σαρκικός* : ce qui n'a aucun rapport avec l'expression *κατὰ ἄνθρ. λέγω*.

vent de paroles irrévérencieuses, en quoi cela autorise-t-il Paul à s'en servir? S'il est forcé d'employer ce mot, parce que c'est l'objection même du Juif, alors l'excuse devait être formulée autrement. Cette expression, dans Paul, n'est jamais une formule d'excuse pour une parole irrévérencieuse. *Pél. Calv. Martyr, Crell, Turr, Beng. Rück. Olsh. Hodge*, préfèrent l'explication de *Théodoret*. Paul déclare par ces mots, que « ce n'est pas lui qui parle ainsi, mais qu'il présente les raisonnements d'autrui ». Mais pourquoi cette observation, que Paul ne fait jamais, bien qu'il présente souvent les objections d'autrui? Est-ce parce que l'expression *ἀδίκως* lui paraît irrévérencieuse? Alors il faut admettre l'explication précédente. Est-ce parce que la pensée a en soi qqchose d'absurde quand on parle de Dieu? Alors on tombe dans l'explication que nous présentons. Suivant *Reuss*, Paul a soin de dire qu'il parle à *la façon* des hommes, c.-à-d. au point de vue d'une logique humaine qui se fourvoie — « plus spécieuse que vraie, » *Przypt.* — déclarant ainsi d'avance que ce raisonnement est impossible, inadmissible. C'est oiseux, puisque Paul dit immédiatement *μη γένοιτο*. D'ailleurs, dans toutes ces interprétations, on donne à *κατὰ ἀνθ. λέγω* une signification que les exemples cités plus haut n'autorisent pas (voy. encore notre Comm. 1843, p. 308).

γ. 6. A cette objection : « Dieu n'est-il pas injuste, lui qui donne cours à sa colère, » Paul répond : *μη γένοιτο ἐπεὶ πῶς χρивεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον*; « Non, certes; autrement (ἐπεὶ suivi du prés. ou du futur = *car, autrement, sinon*, 11,6.22. 1 Cor. 5,10. 7,14.15,29 etc.), comment Dieu jugerait-il (voy. sur ce futur, Winer, Gr. p. 262), le monde? » — non, le monde païen (*Seml. Kop. Reiche, Olsh.*); mais le monde, les hommes. S'il était vrai, comme les Juifs incrédules osent l'avancer ici, que Dieu fût injuste en punissant leur *ἀδικία* ou *ἀπιστία*, par la raison qu'elle sert à grandir sa *δικαιοσύνη*, la conséquence en serait le renversement de l'ordre moral du monde : le jugement des hommes, que Paul a affirmé chap. II, ne saurait avoir lieu, — *car* chaque

pécheur ne pourrait-il pas alléguer pour lui aussi, la même excuse? (v.7.)— *De plus*, n'irions-nous pas jusqu'à dire : « Faisons le mal, afin qu'il en arrive du bien? » (v. 8.) Paul repousse donc fort justement cette objection en montrant la conséquence à laquelle conduirait un semblable allégué (voy. encore notre Comm. 1843, p. 309.)

ἢ. 7. εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν: Ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ opp. à τῷ ψεύσματι ἀνθρώπου (comme ὁ θεὸς ἀληθὴς opp. à ἀνθρωπ. ψεύστης, v. 4) : « *La véracité de Dieu,* » son accord perpétuel avec lui-même et avec ses œuvres, sa fidélité à la vérité, présente sous un aspect différent la même pensée que δικαιοσύνη θεοῦ (voy. ἀληθὴς et ψεύστης v. 4). Quant à ψεῦσμα (hellenice pro ψεῦδος) ἀνθρώπου, « *le mensonge de l'homme,* » il désigne cette méchanceté du cœur, qui fait que l'homme se refuse à la vérité, au bien ; il est sous un point de vue différent, synonyme de ἀδικία v. 5 (voy. ψεύστης v. 4) — Περισσεύειν, être en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure juste ou que telle ou telle chose (voy. περισσός, 3,1 et περισσεύειν 5,15). De là, « *car si la véracité de Dieu, ou en d'autres termes, la justice de Dieu, a été en plus grande quantité par le fait de mon mensonge,* autrement dit *de ma méchanceté (= ἀδικία), qu'elle n'eût été sans cela.* » L'opposition a fait paraître plus grande la véracité de Dieu ; mon mensonge, c.-à-d. ma méchanceté, mon incrédulité a servi à la rehausser. L'aor. indique ce qui a eu lieu et se reproduit encore. Ἐν, « *dans,* » indique que le ψεῦσμα est la base sur laquelle repose ce rehaussement = par. — εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, « *pour, à sa gloire,* » indique le résultat : Dieu apparaît plus glorieux aux yeux des hommes — τί ἔτι χάρις : Ἔτι, « *encore,* » c.-à-d. même après le résultat qu'a eu mon ψεῦσμα. Cette particule logique trahit un accent de mécontentement, comme ceci : N'est-ce pas assez de l'avoir rendu plus glorieux, qu'il vienne encore... (Comp. 9,19. Gal. 5,11.) Καὶ γὰρ, « *moi aussi,* » moi qui, comme le Juif incrédule, contribue à relever la gloire de Dieu. Pour que καί portât sur χρίνομαι

(Wahl. Clavis II, p. 765), il faudrait, comme le remarque *Fritzsche*, qu'il y eût *τί ἐτι καὶ κρίνομαι* : dans ce cas, *καὶ γὰρ* n'aurait plus l'accent et serait inutile. — *ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι* ; « *suis-je jugé comme pécheur ?* » et non comme un homme qui en définitive, a fait le bien. De là, « *car si la véracité de Dieu, sa justice, a été rehaussée à sa gloire, par mon mensonge, par ma méchanceté* (Paul met en scène un des hommes du *κόσμος*, un pécheur jugé et réclamant d'après le même principe qu'allègue le Juif incrédule) *pourquoi, moi aussi* — qui, comme le Juif incrédule, ai rendu Dieu plus glorieux — *suis-je encore jugé comme pécheur ?* »

ῥ. 8. *Καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶ τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*; La construction est troublée par une anacolouthé. Paul allait dire *καὶ μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*; mais à peine a-t-il prononcé le *καὶ μὴ*, que la pensée qu'on lui prête un pareil langage, traverse son esprit, et il l'indique : *καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασὶ τινες ἡμᾶς λέγειν,...* puis, au lieu de fermer la parenthèse et d'ajouter *ποιήσωμεν τὰ κακά, etc.*, il oublie la forme dont il est parti et présente l'idée en la mettant dans la bouche de ses détracteurs sous forme de citation, *ὅτι ποιήσωμεν, etc.* De cette manière *καὶ μὴ* reste en l'air, et *ὅτι* est le *quod narrativum* (voy. notre Comm. 1843, p. 319). — *Καί*, « *et, de plus, bien plus* » — *μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά*; « *ne ferons-nous pas le mal, afin que le bien arrive ?* » Puisque faire le mal exalte la gloire de Dieu, c.-à-d. produit un bien, il faudra donc adopter le principe de faire le mal pour qu'il en arrive du bien, en d'autres termes, que la fin justifie le moyen. Le subj. futur (*ποιήσωμεν*) exprime bien le « *ne devons-nous pas faire,* » cette sorte d'invitation à transformer le fait en principe (voy. *Matthiæ*, Gr. II, § 516). Nous mettons *ποιήσωμεν* non *ποιούμεν*, parce que c'est la forme donnée par Paul dans la citation. Quant à répéter la particule *τί* (= *καὶ τί μὴ ποιήσωμεν*; « *et pourquoi ne ferions-nous pas...* » *Kop. Rück. De W. Mey. Fritzs...*), c'est inutile, surtout quand,



comme Rückert, on admet le sens du subjonctif — *καθὼς βλασφημούμεθα* : *Βλασφημεῖν* (R. *βλάπτειν φημὴν*) pp. offenser la réputation de qq'un, *injurier, diffamer, calomnier*. De là, « *comme on nous calomnie* » ; ce que Paul explique en ajoutant, *καὶ καθὼς φασὶ τινες ἡμᾶς λέγειν*, « *et comme certaines gens* (= *τινές*, 1 Cor. 15,12) *affirment que nous disons* ». On les diffame en leur prêtant des propos qu'ils ne tiennent point, et des principes qui ne sont pas les leurs. Le « *nous*, » c'est Paul et les chrétiens, et les *τινές βλασφημοῦντες* sont vraisemblablement des gens, — des Juifs incrédules et hostiles, — qui prétendaient que la doctrine de la grâce, prêchée par Paul, revenait à dire : « *Péchons pour que la grâce abonde* » (6,1.15). — *ὡν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι*, « *la condamnation de ces gens est juste*, » clôt le raisonnement et le paragraphe tout entier. Ὡν se rapporte, non aux *τινές βλασφημοῦντες* (Crell. Grot. Scholz, Thol. Hofm. Maunoury, Godet) mentionnés seulement en passant, dans une parenthèse, et placés en dehors du raisonnement ; mais à ceux qui pensent pouvoir échapper au jugement mérité par leur *ἀδικία* ou *ἀπιστία* (v. 5), sous prétexte qu'elle a servi à rehausser la gloire de Dieu, et qui émettent par-là (v. 8) le principe que la fin justifie le moyen : ce sont en réalité les Juifs incrédules que Paul a en vue dès le commencement du paragraphe. Paul vient de leur montrer (v. 7.8) que Dieu n'est point injuste en donnant cours à sa colère, et il clôt le raisonnement en prononçant la justice de leur condamnation. Ὡν se rapporte ainsi au sujet principal, comme οὗ<sup>2</sup>, 29 : c'est la même forme de clausule.

Les idées nous paraissent donc cheminer ainsi dans le paragraphe v. 5-8 : Paul a dit que l'incrédulité des Juifs ne saurait anéantir la parole que Dieu a donnée ; qu'au contraire, comme dit l'Écriture, sa justice ressort toujours victorieuse, quand on le juge. *Mais*, — objecte le Juif incrédule, — *si notre incrédulité ou méchanceté fait éclater la justice de Dieu...* Eh bien ! — dit Paul qui rentre en scène en s'associant, pour formuler l'objection, à ceux qui la font — *que dirons-nous? Dieu n'est-il pas in-*

*juste, lui qui donne cours à sa colère ? — Non, certes ; autrement, comment Dieu jugerait-il le monde ? Car — dirait tout homme qui doit être jugé — si la vérité, la justice de Dieu a été rehaussée, à sa gloire, par mon mensonge, par ma méchanceté, pourquoi, moi aussi, — qui, comme le Juif, ai rehaussé la gloire de Dieu par ma méchanceté, — suis-je encore condamné comme pécheur ? (Le jugement des hommes serait impossible.) Bien plus, — Paul pousse la conséquence à l'extrême pour bien montrer la fausseté de l'allégué, — ne ferons-nous pas le mal pour qu'il en arrive du bien ? Langage, soit dit en passant, que des détracteurs nous prêtent. Après avoir fait sentir ainsi combien l'objection de ces Juifs incrédules est absurde, immorale, Paul conclut à la justice de leur condamnation par cette parole sommaire : *La condamnation de ces gens est juste*. Ce contexte a été entendu assez différemment par les commentateurs (voy. notre Comm. 1843, p. 322.*

§ 3. **Aucun homme, juif ou païen, n'est juste devant Dieu par ses œuvres.** III, 9-20.

γ. 9. *Τί οὖν ; προεχόμεθα\** ; non, *τί οὖν προεχόμεθα* (*Or. Théod. Wettst. Kop. Th. Schott*, p. 203), qui réclamerait *οὐδὲν πάντως*, au lieu de *οὐ πάντως*. — *τί οὖν ; « eh bien ! quoi ? Quoi donc ? »* = *quid est ?* h. e. *quomodo igitur res se habet ?* (*Grimm, Dict.*) est une interrogation provoquant une explication sur le véritable état des choses : Jean 1, 21. Rom. 6, 15, 11, 7. Elle va très bien après la digression v. 3-8. Paul revient à son sujet, c.-à d. à la position du juif devant Dieu, au point de vue de la *δικαιοσύνη* — *Προέχειν* offre différents sens en rapport avec les significations diverses de la composante *προ* : a) Transitif et au prop. il signifie

\* La leçon *τί οὖν προκατίχομεν* [*κατίχομεν*, Théod. Sever.] *περισσόν* ; sans *οὐ πάντως* (D\* G. 31. syr.-psch. ar.-exp. Chrys. Théod. Sever.) n'est qu'une glose provenant de la difficulté d'expliquer *προεχόμεθα*. A L lisent *προεχόμεθα* ; c'est alors une exhortation.

*avoir, tenir devant soi* qqchose, pour se protéger, comme un bouclier, Aristoph. Nuées, 989, tendre en avant les mains, Xén. Cyr. 2,3.8. Au fig. (forme moy.) *prétexter*, — mais non, *se protéger, s'abriter*, et encore moins *avoir un abri, être à l'abri* (Godel). *b*) Intransitif : *être proéminent, faire saillie, ou être avant qq'un* ; puis (fig.) *l'emporter sur qq'un* (τινός) en qqchose (τινί, τῷ), *surpasser en*, Soph. Ph. 138. Thuc. 1, 121. Dans ce sens, on ne le trouve qu'à la forme active. La forme passive se rencontre dans le sens de *être surpassé par, le céder à*, Plut. de stoïc. contrad. 13 : ὡσπερ τῶ Δι προσήκει σεμνύνεσθαι ἐπ' αὐτῶ τε καὶ τῶ βίῳ καὶ μεγαφρονεῖν... οὕτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ' οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός. Quel sens devons-nous admettre ici? Question difficile, puisque Heng. désespère de l'explication de notre passage, et qu'Ewald modifie le texte [τί οὖν προεχόμεθα; ὃ προητιασάμεθα Ἰουδαίους...;] sans autorité suffisante. La traduction, qui se présente la première, à cause de la forme moyenne, est celle de *prétexter*. Κορ. l'admet et lit τί οὖν προεχόμεθα; « *que prétexter donc?* » ce qui est inacceptable à cause de la construction. Προεχόμεθα, n'ayant pas de régime, doit être entendu d'une manière absolue, *user de prétextes* (= προφασίζεσθαι), sens qui, au point de vue du langage, est contestable, et en tout cas ne se justifie par aucune citation<sup>1</sup>. Fritzs. Krehl traduisent : « *Quoi donc? usons-nous de prétextes?* » c.-à-d. pallions-nous nos péchés? Si cette interrogation se rapporte à ce qui précède, la réponse doit être : « *Oui, assurément,* » et non οὐ πάντως, car l'objection précédente n'était évidemment qu'un prétexte pour pallier son incrédulité. Il faut donc rapporter cette question uniquement à ce qui suit, comme ceci : *Quoi donc? allons-nous user de prétextes, c.-à-d. voulons-nous pallier nos péchés?* — « *Point du tout, car nous avons montré que Juif et Grec, tous sont pécheurs.* » Il y a

<sup>1</sup> Reiche (Comm. crit. p. 25) ne cite aucun passage; il se borne à l'analogie avec προφασίζεσθαι, Xén. Cyr. 2, 2. 30 : οὐκ ἔφη χρῆναι προφασίζεσθαι, οὐδέ διαμύλλειν. Thuc. 6. 25.

là un non-sens. Parce que Paul a montré que Juif et Grec sont pécheurs, est-ce un motif de ne pas alléguer de prétextes, afin de se disculper ? Bien au contraire ; l'excuse est toujours sollicitée par l'accusation, et c'est, comme on l'a vu v. 3-8, le motif qui a mis dans la bouche du Juif incrédule une misérable excuse. D'ailleurs, *Fritzsche* voit dans le « nous » de *προεχόμεθα*, « les pécheurs en général, » et *Krehl*, « les chrétiens, » c.-à-d. précisément ceux qui n'ont usé d'aucun prétexte ni d'aucune excuse. — *Reiche* (Comm. crit. p. 26) traduit : *Quoi donc ? Usons-nous* (« nous, » Paul) *de prétextes*, c.-à-d. excusons-nous les péchés des Juifs ? Mais *προέχεσθαι* signifie, non « excuser » (impunitatem portendere), mais *prétexter*, et au plus *user de prétextes* pour excuser, pallier. D'ailleurs, à qui pourrait-il venir à l'esprit, après la manière dont Paul s'est exprimé jusqu'ici, qu'il excusera ou veuille excuser les péchés des Juifs ? *Meyer* et *Reuss* traduisent : « *Quoi donc ? avons-nous quelque prétexte à alléguer,* » pour nous protéger contre la justice divine ? (*Mey.*) ou « *à faire valoir,* » pour revendiquer une place différente de celle qui, de l'avis même du Juif, revient au païen ? (*Reuss.*) Mais *προέχεσθαι*, *prétexter*, ne signifie pas « avoir des prétextes, » et il ne s'agit pas ici d'avoir des prétextes, mais de bonnes raisons à faire valoir : l'expression de « prétexte » est inadmissible, même dans la supposition que l'auteur voudrait insinuer que, dans sa pensée, ces raisons ne seraient qu'illusion ou titre mal fondé (cont. *Reuss*).

— Ecartant le sens de « prétexter, » nous arrivons par le langage, à envisager *προεχόμεθα* comme passif, dans le sens de « être surpassé, » ce qui a été entendu de manières diverses. *Ecumenius*, dans une de ses explications, met cette parole dans la bouche d'un païen : *Quoi donc ? Est-ce que* (par suite des avantages reconnus aux Juifs, v. 1.2) *nous, Grecs, nous sommes surpassés* par les Juifs ? Mais il saute aux yeux que rien ici n'amène en scène le païen. D'autres ont prêté cette réflexion aux Juifs : « *Quoi donc ? sommes-nous surpassés* par les Grecs ? c.-à-dire (*Wettst.*) *sommes-nous plus mauvais qu'eux ?* ou (*Cram.*) *notre*

position est-elle plus mauvaise que celle des Grecs? Mais, comme l'observe *Fritzsche*, Paul n'a rien dit qui pût provoquer une semblable question de la part des Juifs, et, dans ce cas, la réponse devrait être : « car nous avons montré que *Grecs et Juifs* — et non *Juifs et Grecs* — sont pécheurs. » *Olsh.* traduit : « *Sommes-nous préférés de Dieu?* » sens que le passage de *Plut.* cité plus haut ne saurait autoriser. — L'impossibilité d'arriver ainsi à une interprétation satisfaisante, nous conduit à donner à *προέχουσαι* le sens de *l'emporter, être supérieur, occuper un rang plus élevé*, ce qui se dit ordinairement *προέχειν* (*Vulg.* : *prae-cellimus eos. Théod. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Calv. Bèze, Estius, Crell, Grot. Przypt. Limb. Turr. Beng. Flatt, Thol. Scholz, Klee, Rück. Kælln. Glæckl. DeW. Hodg. B.-Crus. Philip. Arnaud, Lange, Mangold*, p. 106, *Maunoury*). Le « nous » de *προεχόμεθα* désigne les Juifs en général, auxquels Paul en sa qualité de Juif s'associe, ce qui adoucit, dans sa bouche, la sévérité de la réponse, puisqu'il se met lui-même dans leur nombre. Le contexte se présente comme suit : Paul, envisageant les Juifs au point de vue de la moralité, les a accusés de faire eux-mêmes ce qu'ils condamnent dans autrui, et, malgré leurs privilèges et le sentiment de leur supériorité sur les païens, d'être des transgresseurs de la Loi et des pécheurs devant Dieu (2, 1-24). Enfin il a déclaré que la circoncision, dans laquelle ils ont grande confiance ne leur confère aucun privilège moral, et que, pour les Juifs comme pour les païens, tout dépend de l'observation de la Loi (2, 25-29). — Cette affirmation l'a contraint de s'expliquer sur l'utilité de la circoncision et l'avantage du Juif, qu'il déclare être très grand, — au point de vue historique, s'entend, — et il a relevé en tête de ces avantages la possession des oracles de Dieu, en faisant allusion aux promesses messianiques (3, 1.2); puis, à ce propos, il s'est livré à une sortie contre l'incrédulité juive actuelle (3, 3-8). Cela l'a jeté en dehors de son sujet, savoir la position du Juif devant Dieu au point de vue de la *δικαιοσύνη*. Il y revient sous cette forme : « *Eh bien, quoi?* » c.-à-d. après tout ce que

nous venons de dire de l'utilité de la circoncision et de l'avantage du Juif (v. 1. 2), quelle est bien notre situation à nous, Juifs ? « *L'emportons-nous sur le Grec ? Avons-nous quelque supériorité ?* » c.-à-d. occupons-nous devant Dieu — et Paul reprend le point de vue de la *δικαιοσύνη* personnelle — un rang plus élevé que les Grecs ? — « *Point du tout, car nous [Paul] avons montré plus haut que, Juif et Grec, tous nous sommes coupables devant Dieu,* » partant sur le même pied devant Lui. Il est vrai, que c'est la forme active, *προέχομεν*, qui est employée dans ce sens ; mais la forme moyenne, *προεχόμεθα*, a été appelée ici, pour exprimer une nuance nécessaire : ce qui la justifie. Paul, en effet, ne nie pas une supériorité du Juif au point de vue *objectif*, puisqu'il vient de la reconnaître (3, 1. 2) ; ce qu'il nie, c'est toute supériorité *subjective*, morale. S'il eût dit simplement *προέχομεν*, il aurait dû répondre comme au v. 2, *πολὸν κατὰ πάντα τρόπον*, car *προέχομεν* est général ; mais *προεχόμεθα*, comme forme moyenne, exprime précisément l'idée que c'est subjectivement qu'il parle, et amène la réponse *οὐ πάντως*. — Cette expression signifie prop. *pas tout à fait, pas absolument* (= non omnino, 1 Cor. 5, 10) et c'est ainsi que l'entendent *Crell, Grot. Wettst. Flatt, Kælln. Mangold, B. Weiss*, p. 290 ; mais ce sens restrictif est contraire au contexte. Il faut traduire : « *non, du tout ; point du tout* » (= nequaquam : vulg.) qui se dit ordinairement *πάντως οὐ*, 1 Cor. 16, 12. Cette traduction se justifie par des ex. Theognis, 305 : les méchants ne sont *certainement pas* nés (*οὐ πάντως γεγόνασιν*) méchants. Ep. ad Diogn. c. 9. Epiph. haer. 38, 6. On devait prononcer alors *οὐ, πάντως* = non, absolument (voy. Winer, Gr. p. 515).

*Γάρ* annonce la raison du *οὐ πάντως*. — *Προηγουσάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ' ἡμαρτίαν εἶναι: Αἰτιῶσθαι τινα*, inf. *accuser qqun de*. Plat. Cratyl. p. 396. D: *καὶ αἰτιῶμαι γε μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος... προσπετωκέναι μοι. Προηγουσάμεθα*, « *nous avons accusé précédemment, plus haut* » (*προ* comme 9, 29 : *προ-ειρηγεν*. Eph. 3, 3 : *προ-εγραψ.*), savoir 2, 1-29 pour les Juifs et

1, 18-32 pour les païens. Le « nous, » c'est Paul, qui a porté l'accusation; non les chrétiens (*Hofm.*). Paul dit « nous avons accusé, » pour « nous avons montré, prouvé, » parce que cette preuve, il l'a donnée, non sous la forme de démonstration, mais sous celle d'accusation (*αἰτία*), comme fait de culpabilité. De même en latin on dit *montrer, prouver, comparare*, quand la preuve a lieu au moyen d'une comparaison, T. Liv. 2, 32. — Ὑφ' ἀμαρτίαν εἶναι : ὑπό, acc. indique la soumission à (voy. 6, 14); de là, « être sous le péché, c.-à-d. sous l'empire du péché : » le péché est représenté comme un maître qui gouverne et auquel on est soumis. — Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας... Τὸ n'est pas simplement préparatoire, comme 1, 16. 10, 12, etc. Rapproché de καί, il groupe ensemble Juifs et Grecs avec l'idée de « aussi bien que » (1, 14. Kühner, Gr. p. 421). Cela cadre avec la question προεχόμεθα; « l'emportons-nous, nous Juifs? » ce qui implique une comparaison avec les païens; et Paul répond : « Non, du tout, car nous avons montré plus haut, que Juifs et Grecs, c.-à-d. Juifs aussi bien que Grecs, tous — qu'on les prenne dans la classe des Juifs ou dans celle des Grecs, n'importe — sont sous l'empire du péché. » Πάντες n'est ni absolu = omnes ad unum (*Kælln. Mey. Maunoury*) ni hyperbolique pour πολλοί (*Jér. ep. ad. Dam. 146. Grot. Rosenm.*); il est général (voy. 5, 12). Dans le développement auquel Paul en appelle, et où il a décrit la corruption des païens (1, 18-32) et l'immoralité juive (2, 1-29), il a exposé l'état de péché, soit des païens, soit des Juifs, non en recourant à des théories sur la nature de l'homme et la nécessité du péché, mais en relevant au point de vue historique les égarements et les fautes qui se produisent au grand jour, souillent ces populations et attestent un fond général de corruption. Il constate la présence et la puissance du mal au sein de la société et en appelle à l'expérience pour établir le fait de l'universalité du péché parmi les hommes. Il ne s'agit pas de savoir s'il y a ou non des exceptions individuelles, si l'on doit classer à part les saints hommes de l'ancienne alliance, tout cela

est en dehors du point de vue de Paul. Il n'a pas la prétention de prouver à chacun qu'il a péché et qu'il est pécheur; mais en parlant d'une manière générale, il met en demeure chacun de ses lecteurs de faire un retour sur soi-même, et de voir s'il a la conscience nette devant Dieu; ce qu'il affirme, c'est que, d'une manière générale, « tous, tant Juifs que païens, sont sous l'empire du péché. »

γ. 10. Comme confirmation, non comme démonstration (*Reuss*) de son sentiment sur l'universalité du péché, Paul en appelle aux Écritures. Par le rapprochement et l'accumulation d'un certain nombre de passages, il montre que cette perversité, non des Juifs seulement (cont. *Crell, Kop. Flatt, Scholz, Benecke, Reiche, Kælln. DeW. Ewald, Lange, Reuss, etc.*), mais des hommes en général, est déjà reconnue et consignée dans les livres saints. Ce témoignage, qui est surtout important pour ses lecteurs juéo-chrétiens, manifeste, une fois de plus, le désir de Paul de montrer que son enseignement ne répugne point à l'A. T. (voy. *Introd. p. 48*) — καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς, « comme il est écrit qu'il n'y a point de juste, pas même un seul. » Les commentateurs (*Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Bèze, Martyr, Estius, Crell, Grot. Przypt. Limb. Beng. Flatt, Thol. Rück. Reiche, DeW. Mey. Krehl, Philip. Hofm. Reuss, Godet, etc.*) voient ici une citation très libre du Ps. 14,1, où l'hébreu porte יְיָ מִי בָּרָא עַשְׂרָה מַלְאָכָיו, tandis que les LXX traduisent : οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός, ajoutant ainsi une clause tirée du v. 3, clause que Paul cite plus loin v. 12. La citation n'ayant rien de textuel, comment croire que c'est une citation? On doit plutôt considérer le v. 10 comme exprimant l'idée générale que les citations suivantes sont destinées à établir (de même *Kælln. Fritzs.*). Cette manière, il est vrai, n'est point ordinaire à Paul; mais le ὅτι que Paul ne met jamais [Gal. 3,10 ?] après καθὼς γέγραπται, marque précisément qu'il ne cite pas. *Morison* nous objecte 4,17. 8,36 : à tort; il n'a pas fait attention que le ὅτι appartient à la citation elle-même. — Viennent maintenant les citations.



γ. 11.12. Citation du Ps. 14,2.3 ou 53,3.4, conforme aux LXX. Ce psaume représente Dieu comme jetant les yeux sur les humains, pour voir s'il y a qqe homme qui le cherche (τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι σοφῶν καὶ ἐκζητῶν τὸν θεόν). Paul se borne à mentionner le résultat négatif de cette inspection : οὐκ ἔστιν ὁ\* σοφῶν οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν πάντες ἐξέκλιαν... ἕως ἑνός : ὁ σοφῶν (R. σοφία ou σοφία pour σοφία) pp. celui qui a de l'intelligence, du jugement, du bon sens (= מַשְׁכִּיל); puis, au point de vue religieux, l'homme intelligent, c'est l'homme pieux, qui adore Dieu ; et au point de vue moral, c'est l'homme droit, honnête. Le culte rendu à Dieu et le bien, sont sagesse, bon sens ; tandis que l'idolâtrie et le mal sont non-sens, folie. Σοφῶν est opposé à ἀσύνετος, voy. 1,31. — Ἐκζητεῖν (renforcement de ζητεῖν) τὸν θεόν est un hébraïsme, בִּקֵּשׁ אֶת־יְהוָה ou שֶׁרַשׁ, chercher, rechercher Dieu, c.-à-d. se tourner vers lui dans les différentes circonstances de la vie ; l'invoquer, l'honorer, l'adorer, etc. Act. 15,17. Hébr. 11,6. Ps. 34,5. 69,33, etc. L'article devant σοφῶν et ἐκζητῶν indique le genre, la catégorie (Winer, Gr. p. 101). — Ἐκκλίπειν (= סָוַר, deflectere), se détourner du bon chemin, se dévoyer moralement. — Ἄμα, sous-ent. πάντες, tous ensemble (= יָרַד) désigne la masse entière. — Ἀχρειοῦσθαι, pp. devenir inutile, hors d'usage, n'être bon à rien, parce que cela ne vaut plus rien ; de là, être perdu, gâté, corrompu = נֶאֱלַח — Χρηστότης, la bonté (voy. 2,4), ici l'honnêteté, le bien (χρηστός opp. πονηρός) — οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός, il n'y en a pas jusqu'à un inclusivement : hébraïsme pour dire qu'il n'y en a pas même un. Dans cette citation, Paul mentionne la méchanceté des hommes sous les formes générales de l'irrégion et de l'immoralité ; il poursuit par des citations relevant des détails qui indiquent que tout est délétère en eux, paroles (v. 13.14), actions (v. 15-17), et termine, v. 18, par une citation indiquant que la source de ces égarements, c'est l'absence de la crainte de Dieu.

\* L'article est omis dans plusieurs instruments importants : c'est une influence des LXX.

γ. 13. *Τάφος ανεφγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν* : citation du Ps. 5, 10, conforme aux LXX. Comme *un sépulcre béant* engloutit et demande toujours de nouveaux cadavres, ainsi *leur gosier*, c.-à-d. les paroles qui en sortent, cherchent toujours à faire de nouvelles victimes; elles sont mortelles : c'est astuce, poison, malédiction et acrimonie. — *ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν* (forme alexand. pour *ἐδολίουν*) pp. « *ils trompent avec leur langue* », c.-à-d. leur langue est astucieuse. L'hébreu porte, « ils ont rendu leur langue polie, » c.-à-d. flatteuse, afin de mieux tromper leur victime et de la perdre. L'imparfait *ἐδολιοῦσαν* indique qu'ils ont continué à le faire jusqu'à présent. — *ὡς ἀσπίδων ἐπὶ τὰ χεῖλη αὐτῶν* est tiré du Ps. 190,4, d'après les LXX, « *le venin de l'aspic est sous leurs lèvres*, » c.-à-d. que leurs paroles distillent un poison qui tue traitreusement. Ὑπό au lieu de ἐν, indique que ce venin est caché sous leurs paroles. — γ. 14. *ὣν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει*, citation du Ps. 10,7. L'hébreu porte, « l'exécration, les fraudes (מְרִמֹת) remplissent leur bouche. » Paul cite d'après les LXX, qui traduisent : *οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας (מַרְרֹת) καὶ δόλου* : c'est ainsi que *πικρίας* s'est produit.

γ. 15.16.17. Après les paroles, les actes. Citation d'Ésaïe 59, 7.8 faite librement d'après les LXX, qui s'écartent peu de l'hébreu : *οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐχχέαι αἷμα, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν, διαλογισμοὶ ἀπὸ φόνων* (hébr. : מַחֲשָׁבוֹת אֲוִרָה) *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὄδον εἰρήνης οὐκ οἶδασιν*. Paul omet *ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι*, et résume la pensée dans *ὄξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐχχέαι αἷμα*, « *leurs pieds sont agiles* (δξυς, prompt, agile = *ταχινός*, Amos 2,15. Prov. 22,29) c.-à-d. ils courent *répandre le sang*. » Il laisse *διαλογισμοί... ἀπὸ φόνων*, parce qu'il ne veut parler que des actions — *Σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*, « *la désolation et la misère sont dans leurs voies* » : partout où ils vont, ils ne laissent après eux que désolation et misère. *Σύντριμμα* (= שֹׁד), *dévastation, désolation*. *Ταλαιπωρία*, *misère, infortune* = שִׁבְרָה, pp. *fracture, blessure, ruine*. — *καὶ ὄδον εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν*, « *et ils n'ont pas*

*connu le chemin de la paix, » non pas le chemin qui mène à la paix, mais la voie où la paix règne, la voie que suivent les εἰρηνόποιοι. — Et voici la cause de tout ce mal : ᾧ. 18. οὐκ ἔστι φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, « la crainte de Dieu n'est point devant leurs yeux » : ce n'est point le principe qui dirige leur conduite. Ps. 36,1, d'après les LXX.*

ᾧ. 19. L'affirmation, que « tous, tant Juifs que Grecs, sont sous l'empire du péché, » une fois confirmée par des déclarations des Ecritures, Paul fait un pas de plus et passe à une nouvelle réflexion (δέ), pour laquelle il fait appel à ses lecteurs (οἶδαμεν ὅτι...) et à leur conscience chrétienne, comme reconnaissant la vérité du principe qu'il énonce. Nous disons « à leur conscience chrétienne, » — et non pas seulement « à leur bon sens » (Godet) — parce qu'il faut être au point de vue chrétien (voy. 5,20) pour comprendre ce ἵνα π. στόμα et l'admettre (voy. plus loin). Les commentateurs (Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Bèze, Martyr, Corn.-L. Crell, Przypt. Limb. Beng. Kop. Scholz, Beneck. Rück. Kælln. Mey. B.-Crus. Philip. Heng. Ewald, Arnaud, Lange, Mangold, p. 107, Morison, Reuss, Maunoury, Immer, p. 286, Godet) admettent une tout autre liaison. Ils pensent que Paul a pour but de déclarer aux Juifs, qui, pour échapper à ces déclarations, seraient tentés d'appliquer ces citations — tout au moins celles des v. 11.12 — aux seuls païens, que tout ce que l'A. T. dit, il l'adresse aux Juifs. Mais la phraséologie, le contexte et la teneur des citations sont tels que cette tentation qu'on leur prête, ne paraît pas même vraisemblable (voy. Hofm. p. 98, Th. Schott, p. 210). Fritzsche prétend même que Paul a pour but de déclarer ici aux païens que ces passages s'appliquent aussi à eux, tant ils sont clairs pour les Juifs. Nous ne saurions donc admettre cette liaison. — Ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ: Λέγειν, dire, se rapporte à la pensée, au commandement, à l'ordre donné, et λαλεῖν, parler, se dit prop. de l'usage de la parole, sans considération du fond même de la pensée (voy. Tittm. de syn. p. 79. Lücke, Comm. sur Jean 8,42. DeW. Stud. Krit. 1834, p. 427).

De là, « tout ce que la loi dit — (commande, ordonne, *Glæckl. Olsh. Heng. Hofm. Th. Schott*, p. 210) — elle le dit à (non, « elle le dit de ou pour, » *Flatt, De W. B.-Crus. Godet*), elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi. » Οἱ ἐν τῷ νόμῳ sc. ὄντες, pp. « ceux qui sont en la loi, » c.-à-d. dont la loi est la sphère dans laquelle se meut leur vie, qui sont sous le régime de la loi. Comp. 2,12 : ὅσοι ἐν νόμῳ ἤμαρτον. — ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ : les expressions πᾶν στόμα et πᾶς ὁ κόσμος ont la même ampleur et désignent les mêmes personnes; elles montrent que Paul n'a point devant les yeux la distinction de Juifs et de païens (cont. *Beng. Kop. Flatt, Beneck. Rück. De W. Mey. B.-Crus. Philip. Heng. etc.* = les Juifs aussi bien que les païens), mais qu'il parle des hommes en bloc, toute bouche, le monde entier, comme au v. 20 πᾶσα σάρξ. Ces formules et celles du même genre où figure πᾶς, désignent ordinairement la totalité en gros, c.-à-d. la grande généralité; puis, c'est le contexte qui indique la rigueur plus ou moins grande qu'on doit donner à l'expression, et par suite son rapprochement plus ou moins grand de la totalité absolue (voy. de même Mth. 24,9. Luc 15, 1, etc. πάντ. ἀνθρ. 5,12). ὅλος même ne désigne pas toujours la totalité absolue (voy. 1,8) — Φράττειν, boucher, obstruer; de là, φράττειν ou ἐμφράττ. στόμα τινός ou τινί (Ps. 107,42. Job. 5, 16) fermer la bouche à qu'un, le réduire au silence, en sorte qu'il n'a rien à répliquer = φιμοῦν, Mth. 22,34. — ἵνα γένηται ὑπόδικος τῷ θεῷ, « afin qu'il devienne, par le fait de ses fautes, c.-à-d. soit (et non « fateri debeat » *Corn.-L.*) sous le coup de la justice de Dieu » (ὑπόδικός τινι = ἐπὶ δίκην τινός). ἵνα signifie afin que (*Erasm. Calv. Bèze, Rück. Glæckl. Olsh. De W. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Ewald, Philip. Godet*). D'où la question : Comment Paul peut-il donner pour but à la loi de fermer la bouche aux hommes et de les mettre sous le coup de la justice de Dieu? Ne dit-il pas, 7,10, que la loi a pour but de donner la Vie? *Krehl* dit qu'en effet ἵνα ne peut se prendre à la lettre, et *Reiche* déclare que c'est là « sous tous les points de vue une

pensée absurde ; » que *ἵνα* doit nécessairement exprimer une suite, une conséquence = *en sorte que* (de même *Théod.* et les anciens commentateurs, *Estius, Turr. Kop. Flatt, Klee, Beneck. Kælln. Thol.* éd. 1856). Mais le langage ne le permet pas (comp. *Winer, Gr. p. 426, Fritzsche, Comm. in Matth. Excursus I*). D'autre part, les commentateurs qui admettent le sens de : « afin que, » affirment bien que ce n'est point absurde, mais ils ne le montrent pas (voy. notre *Comm. 1843, p. 343*). Cette difficulté ne trouve sa solution que dans le point de vue chrétien, comme nous le ferons voir, 5,21.

Que désigne *ὁ νόμος*? Les commentateurs considérant que *νόμος* a l'article, et que la réflexion du v. 19 vient après les citations de l'A. T., pensent qu'il désigne la Loi, non pas toutefois la loi mosaïque, la loi juive (excepté *Glæckl. Heng. Th. Schott, p. 210, Hofm.*), attendu qu'aucune des citations n'est tirée du Pentateuque ; mais l'A. Testament. L'idée propre de la Loi se trouve ainsi éliminée, et *ὁ Νόμος* n'est qu'un nom usuel désignant le volume des écrits sacrés, une dénomination à *parte potiori* (comp. *Jean 10,34.12,34.15,25. 1 Cor. 14,21. 2 Macc. 2, 18*). Ce v. revient donc à dire : « Or nous savons que tout ce que l'A. Testament dit, il l'adresse à ceux qui sont sous la Loi, » c.-à-d. aux Juifs ; et ces commentateurs nous expliquent que cette réflexion a pour but d'empêcher les Juifs de dire que les citations précédentes concernent, non eux, mais les païens. Mais a) pourquoi ne pas dire simplement *τοῖς Ἰουδαίοις*, ce qui serait clair, précis, et exprimerait justement l'opposition, au lieu d'employer la circonlocution *οἱ ἐν νόμῳ*? b) Comment admettre ce double sens donné à *νόμος*, qui désigne d'abord un livre, l'A. Testament, pour désigner ensuite la Loi qui commande? D'ailleurs comment une pareille pensée pourrait-elle venir aux Juifs ou aux lecteurs judéo-chrétiens de l'épître? N'est-ce pas à eux que Paul s'adresse spécialement, quand il dit : *τί οὖν; προεχόμεθα;*? Et quand, après avoir déclaré que « tous, tant Juifs que Grecs, sont sous l'empire du péché, » il ajoute *καθὼς γέ-*

γραπται δε..., n'est-il pas de toute évidence que les Juifs sont compris les premiers dans ces citations. c) Enfin cette interprétation est repoussée par le contexte. Elle est contraire à ce qui précède. Paul, en effet, applique les déclarations de l'Écriture aux Juifs et aux Grecs indistinctement (voy. v. 9.10); si maintenant on lui fait dire que « tout ce que l'A. T. dit, s'adresse à ceux qui sont sous la loi mosaïque, c.-à-d. aux Juifs et non aux Grecs, il y a contradiction avec ce qui précède. Bien plus, cette interprétation est contraire à ce qui suit. En effet, comment concilier ce principe restrictif, « tout ce que l'A. T. dit, il l'adresse à ceux qui sont sous la Loi, » c.-à-d. aux Juifs, avec ce but général, « afin que toute bouche (juive et païenne) soit fermée, et que le monde entier soit sous le coup de la justice de Dieu? » La contradiction est évidente. *Glækl. Heng. Hofm. Th. Schott* ont beau rapporter ὁ νόμος, dans les deux cas, à la loi mosaïque, la loi révélée juive en particulier, et traduire : « Or nous savons que tout ce que la loi (mosaïque) dit — c.-à-d. commande, ordonne — elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi (mosaïque), » c.-à-d. aux Juifs, ils n'échappent point à ces contradictions<sup>1</sup>. Ὁ νόμος ne saurait donc désigner l'A. Testament ni la loi mosaïque. Le fait que la réflexion du v. 19, vient après des citations de l'A. T., ne suffit pas pour restreindre νόμος à la loi mosaïque, d'autant plus que ces citations sont appliquées au païen comme au Juif, et qu'étant destinées à corroborer la thèse du v. 9, elles sont la clôture de ce paragraphe. Ὁ νόμος doit garder son sens

<sup>1</sup> Les commentateurs ont si peu réussi à lever la contradiction, qu'Hofmann a dû reprendre la question, et voici la solution qu'il donne : *Tout ce que la loi (mosaïque) dit, c.-à-d. commande, elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi (mosaïque), c.-à-d. aux Juifs, non aux païens, afin que (= dans aucun autre but que) toute bouche humaine soit fermée et que le monde entier soit sous le coup de la justice de Dieu.* Comment cela? — Hofmann explique que l'expérience montrant qu'il n'est pas possible d'être juste devant Dieu par des ἔργα νόμου, la loi mosaïque ne saurait avoir été donnée aux Juifs pour devenir justes devant Dieu; elle n'adresse donc ses ordres à ses ressortissants, les Juifs, que dans le but que le monde entier soit sous le coup de la justice de Dieu. Et comment ce but est-il atteint? — Il est atteint en ce sens que si Dieu n'avait

général, la loi (de même *Olsh.*). Paul envisage ici la loi d'une manière générale, abstraite, comme le fondement d'un certain régime (le régime de la loi); en conséquence, faisant appel à la « conscience chrétienne » de ses lecteurs, il dit : « Or nous savons que tout ce que la loi (envisagée d'une manière générale, *in abstracto*) dit, elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi — et tous les hommes, Juifs et païens, sont sous ce régime — afin que toute bouche soit fermée et que (non, « et qu'ainsi, » *Godet*) le monde entier soit sous le coup de la justice de Dieu. » Le principe a ainsi toute sa généralité, et il est facile de voir que, sous cette abstraction, Paul, dans l'application concrète, a en vue la loi naturelle qui régit le païen et la loi mosaïque qui régit le Juif. Quant à la vérité du principe lui-même, nous l'exposerons 5,21.

γ. 20. *Διότι*, « attendu que, vu que, » annonce une considération à l'appui, comme confirmation ou justification (voy. 1, 19) — *ὁὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*: l'adjectif *πᾶς*, précédé de la négation affectant le verbe, est une construction hébraïque pour *οὐδεὶς* (Ps. 143, 2 : *ὅτι οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*. comp. Mth. 24, 22. 1 Cor. 1, 29. Gal. 2, 16, etc. Winer Gr. p. 161), de sorte que *ὁὐ... πᾶσα σὰρξ* revient au fond à *οὐδεμία σὰρξ*, aucune chair ne, c.-à-d. personne, nul, aucun homme ne. *Πᾶσα σὰρξ* (voy. 1, 3, note 1) est une expression générale, dont le contexte indique l'étendue et la valeur; elle est synonyme ici de *πᾶν στόμα* et de *πᾶς ὁ κόσμος* — *Δικαιοῦν* (voy. 1, 17) justifier,

pas fait cette expérience sur les hommes — et les Juifs figurent simplement ici comme hommes — les hommes auraient toujours pu dire que si Dieu leur avait donné une loi objective, révélée, ils auraient pu devenir justes devant lui (de même *Th. Schott*, p. 211). — Le procédé est singulier. Dans le but que toute bouche (juive et païenne) soit fermée, et que le monde entier (juifs et païens) soit sous le coup de la justice de Dieu, Dieu donne une loi qui s'adresse aux Juifs, exclusivement aux païens! Bien mieux, le procédé n'aboutit pas, il n'atteint pas le but; car, après tout, les païens pourront toujours dire que si on leur avait donné à eux, et non aux Juifs, la loi qui a été octroyée à ceux-ci, ils auraient mieux réussi que les Juifs, en sorte que la bouche des païens n'est point fermée du tout.

*déclarer juste, tenir pour juste et traiter comme tel*, se dit de Dieu qui reconnaît dans l'homme la perfection morale, la *δικαιοσύνην* ou le *δίκαιον εἶναι*, et fait de lui l'objet de ses bénédictions divines. *Δικαιοῦσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ = παρὰ τῷ θεῷ*, *judice Deo*, 2, 13. Gal. 3, 11, ou simplement *δικαιοῦσθαι*, signifie donc *être reconnu, déclaré juste, ou être tenu pour juste devant Dieu*, et par suite être traité comme tel. Paul applique ici à tous les hommes, c.-à-d. au païen comme au juif, cette locution toute légale, parce que le païen se trouve, par la loi naturelle, dans un rapport avec Dieu, qui, au fond, est de même nature que celui du juif, c'est le régime de loi. Nous avons déjà vu (2, 6-17) que Paul parle du Juif et du païen, comme étant placés sous le même régime, à cette différence près, que, pour l'un, les relations se basent sur la loi mosaïque, et pour l'autre sur la loi naturelle : la première n'est au fond, au point de vue moral, que l'expression objective et écrite de la seconde. Le futur, *ὃ δίκαιωθήσεται*, n'indique point une impossibilité morale (= attendu que nul ne peut être justifié : *Luth. Olsh. De W. B.-Crus. Heng. Thol.* éd. 1856, *Arnaud, Lange, Th. Schott*, p. 212), car il ne s'agit pas de savoir si l'homme peut ou ne peut pas être justifié : Paul affirme qu'il ne le sera pas. Le futur indique la relation avec l'avenir, d'une manière indéterminée (*Kop. Rück. Kælln. Mey. Krehl, Ewald, Philip. Hofm.*), et non une allusion au jugement dernier (*Reiche*). Si Paul avait dit *δικαιοῦνται*, il aurait envisagé le fait en soi, abstraction faite du temps; en mettant le futur, il envisage le fait au point de vue de sa réalisation historique et il déclare qu'il n'aura pas lieu. Le présent est plus positif et catégorique. Comp. 3, 30 et Gal. 2, 16 où les deux temps se trouvent réunis — *ἐξ ἔργων νόμου*, non « par le moyen de » (= *διὰ*) mais « par le principe de » (voy. *ἐκ* 1, 17 et 2, 8) : Paul envisage la question du *δικαιοῦσθαι* au point de vue des principes. *Paulus, Beneck. Schrader et Mærcker* (*Stud. Krit.* 1873, p. 707) traduisent « par la loi des œuvres, » c.-à-d. par la loi qui traite des œuvres, qui s'y rapporte, ou mieux qui exige les œuvres; mais,



dans ce cas, *ἔργων* serait oiseux; *ἐκ νόμου* (Phil. 3,9. Gal. 3,21. 11.5, 4. Phil.3,6. Rom.10,5) ou *ἐξ ἔργων* (9,32 opp. *ἐκ πίστεως*, 4,2) suffisait, d'autant plus que *πίστις* exige aussi les œuvres. *Νόμος* est donc le qualificatif. *Ἔργα νόμου* (gén. obj. 2,14): *Estius* (d'après *Aug.* de spir. et litt. c. 8. de grat. et lib. arbit. 3,12. cont. epp. pelag. c. 7) entend par là « *opera quæ fiunt ex lege*, i. e. *ex sola legis cognitione et non ex fide*, » c.-à-d. des œuvres faites sous la seule impulsion de la loi, non sous celle de l'Esprit-Saint, comme celles que l'homme sous la loi est en état de produire<sup>1</sup>. A tort; *ἐξ ἔργ. νόμου* ne peut pas signifier des œuvres « *qui procèdent de la loi*, » faites sans autre secours que la loi; parce que Paul n'oppose pas ici *des œuvres* qui procèdent d'un certain principe, à *d'autres œuvres* qui procèdent d'un autre principe, des œuvres qui procèdent de la loi à des œuvres qui procèdent de la foi. Il oppose le principe *des œuvres de la loi*, comme moyen d'arriver à la *δικαιοσύνη*, au principe *de la foi* elle-même (voy. v. 21.22. comp. Gal. 2,16), qui est une autre voie pour arriver à la *δικαιοσύνη*. *Ἔργα νόμου* signifie, non les œuvres « *qui ressortissent à la loi*, et y correspondent » (*Mey. Philip.* 3 ed.<sup>2</sup>), mais les œuvres que « *la loi réclame, exige* » (voy.

<sup>1</sup> De même *Luth. Beng. B.-Crus. Philip.* 1.2 éd. *Thol.* éd. 1856, *Godet*. Ces commentateurs relèvent la nature défectueuse de ces œuvres qui procèdent de la loi (*ἔργα νόμ.*): ce sont des œuvres extérieures, légales, des *ἔργα νόμου*, Hébr. 6,1 — en conséquence, il va de soi qu'elles ne sauraient procurer à aucun homme la *δικαιοσύνη* devant Dieu. Nous devons faire remarquer que ces considérations sont complètement étrangères au contexte et au développement dans lequel Paul est entré jusqu'ici. Le seul motif qu'il ait présenté pour établir son affirmation que « *nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi*, » c'est que « *tous, tant Juifs que Grecs, sont sous l'empire du péché, comme il est écrit qu'il n'y a point de juste, pas même un seul*; » c.-à-d. que tous, au lieu d'accomplir les *ἔργα νόμου*, transgressent la loi et sont pécheurs. Au sens de Paul, ces *ἔργα νόμου* sont les œuvres que la loi réclame, par conséquent des œuvres parfaitement morales, faites dans l'esprit comme dans la lettre de la loi, car la loi n'en réclame pas d'autres, et ce n'est pas pour avoir fait ces *ἔργα νόμου*, comme le pensent ces commentateurs, mais c'est justement pour ne les avoir pas faites, que « *nul homme ne sera justifié devant Dieu*. »

<sup>2</sup> *Philippi*, p. 93 (comme *Calvin*), a le tort de vouloir comprendre dans ces *ἔργα νόμου* les œuvres du chrétien régénéré. Il introduit ainsi une confusion

2.14.15. Bèze, Corn.-L. Crell. Limb. Rück. Olsh. Hodge, Fritzs. Heng. Hofm. Th. Schott, p. 212, Reuss). De quelle loi s'agit-il ? Paul dit qu'aucun homme (ὄ... πᾶσα σὰρξ = πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος) ne sera tenu pour juste par des ἔργα νόμου; il suit que ce νόμος, qui réclame ces ἔργα, doit avoir le sens général, comme v. 19, et ne désigne pas la loi mosaïque<sup>3</sup>, comme le pensent la plupart des commentateurs (*Chrys. Théod. Aug. Ambrosiast, Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Grot, Limb. Wolf. Kop. Thol. Reich. Kœlln. De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Ewald, Philip. Arnaud, Mangold*, p. 107, *Hofm. Maunoury, Godet*), et bien moins encore la partie de la Loi, dite cérémonielle (*Pél. Ambrosiast, Jér. Erasm. Corn.-Lap. Grot. Hammond, Seml. Michaelis, Scholz*, etc.) qui est complètement hors de considération ici (cont. *Martyr*), où Paul parle au point de vue moral, le seul qui soit commun aux Juifs et aux païens (voy. notre Comm. 1843, p. 354, note). Νόμος comme au v. 19, a le sens général de loi

étrange entre les ἔργα νόμου et les ἔργα πίστεως. Paul enseigne (ch. VI. VII) que le chrétien n'est plus *sous la loi*, qu'il est *sous la grâce*, en sorte que les ἔργα du chrétien, provenant d'un sentiment d'amour, correspondant à la grâce de Dieu dont il est l'objet, ne sont plus des ἔργα νόμου, mais des ἔργα πίστεως, des fruits de la foi et de l'esprit nouveau, l'esprit de Dieu, qui l'anime (Voy. 2, 6, p. 209). Ce qui pousse *Philippi* à étendre indûment le principe οὐ δικαιοῦνται πᾶσα σὰρξ ἐξ ἔργων νόμου, aux œuvres du chrétien régénéré, c'est son désir d'établir la doctrine de « la justification par la foi et par la foi seule, » en excluant les œuvres et leur mérite, non seulement *avant*, mais encore *après* la justification (cf. *Godet*, p. 308). Il veut trancher une question qui n'a absolument rien à faire ici, savoir le rapport de la *foi* et des *œuvres* (ἔργα πίστεως) chez le chrétien, en vue du salut. Que les œuvres du chrétien ne lui *méritent* pas le salut; d'accord : mais cette vérité ne résulte ni immédiatement ni médiatement de notre passage.

<sup>3</sup> Il est évident que Paul ne saurait dire qu'« aucun homme (ὄ... πᾶσα σὰρξ) ne sera justifié par les œuvres que la loi mosaïque réclame. » La loi mosaïque ayant été donnée aux seuls Juifs, cette proposition ne peut se soutenir qu'en étrangeant πᾶσα σὰρξ, et en le restreignant aux Juifs (*Chrys. Théod. Aug. Ambrosiast. Meyer*), ce qui est inadmissible. Rien ne sert de dire que cette affirmation relative aux Juifs s'applique à fortiori aux païens, ou s'y applique accessoirement ou parallèlement, ou dans la supposition qu'ils n'auraient pas mieux réussi que les Juifs à accomplir la Loi, s'ils l'eussent eue, car il ne s'agit pas ici d'application, mais d'interprétation. Ce sont là des échappatoires que le texte réproouve dès qu'on entend νόμος de la loi mosaïque.

(Or. Bèze, Crell, Turr. Flatt, Klee, Olsh. Hodge, Krehl, Heng. Lange, Th. Schott, Morison, Reuss) et *ἔργα νόμου* désigne les œuvres que la loi réclame, c.-à-d. les œuvres qui ont pour caractère d'être ordonnées par la loi, à laquelle l'homme doit obéir et conformer sa conduite. Paul parle de la loi d'une manière générale, *in abstracto*; mais si nous envisageons l'application concrète, nous voyons que ce terme général comprend en réalité la loi naturelle pour le païen, et la loi mosaïque, qui en est la traduction écrite, pour le Juif (de même v. 19. 21, 3, 27).

La proposition est donc : « attendu que personne ne sera tenu pour juste devant Dieu — et traité comme tel — par les œuvres de la loi; » et cette proposition doit être entendue, non en ce sens que les œuvres de la loi, c.-à-d. la reproduction fidèle dans la vie d'un homme des œuvres que la loi réclame, ne peuvent ou ne le feront pas tenir pour juste devant Dieu (cont. *Aug. Estius, Thol.* éd. 1856, *Ewald, Philippi*), car Paul se contredirait lui-même (voy. 2,6-11.13 : *οἱ ποιῆται τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.* 10,5. comp. Gal. 3,12); mais en ce sens (Or. *Ecum. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Crell, Kop. Flatt, Rück. Reiche, Kœlln. Olsh. DeW. Hodg. Mey. Fritzs. Krehl, Reuss*) qu'aucun homme ne réalise ces *ἔργα νόμου* dans sa conduite; tous, au contraire, transgressent la loi et sont pécheurs<sup>4</sup>. De fait, tout homme qui rentre sincèrement en lui-même, pour sonder son cœur, sa conscience et sa vie, conviendra certainement qu'il ne possède pas cette *δικαιοσύνη* qui résulte de l'accomplissement de la loi; et puisqu'aucun n'est *δικαίος* par ses œuvres, aucun ne sera tenu pour tel devant Dieu par le principe des œuvres de la loi. — *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* (sc. *ἔστι*) : *νόμος* désigne non l'A. Testament (*Limb.*

<sup>4</sup> Rien n'est plus contraire à la pensée de Paul et au sens de ce passage que de dire, comme Philippi, qu'« aucun homme ne sera tenu pour juste devant Dieu par les œuvres de la loi, ni le Juif qui a les *ἔργα νόμου*, ni le païen, dans le cas où il les aurait. » Paul nie, au contraire, que soit le Juif soit le païen aient les *ἔργα νόμου* : ils sont tous également pécheurs, et il affirme (10, 5. comp. Gal. 3, 12) que celui qui aurait accompli réellement les *ἔργα νόμου*, obtiendrait ainsi la Vie éternelle.

*Kop.*), ni la loi mosaïque (*Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Estius, Corn.-L. Usteri*, p. 88, *Reiche, Kælln. B.-Crus. Arnaud, Mangold*, p. 107, *Hofm. Maunoury, Godet*); mais la loi en général, comme dans tout le paragraphe, car le principe est général (de même *Bèze, Morison*, et vraisemblablement *DeW. Mey. Fritzs. Ewald*) — Ἐπίγνωσις signifie la connaissance, la science exacte (= cognitio : vulg. voy. 1, 28) et non la « reconnaissance, » l'action de reconnaître (= agnitio, *Or. Pél. Calv. Corn.-L. Turr. Beng. B.-Crus. Heng. Philip. Godet*). — Ἀμαρτία est pris dans le sens général, le péché, le mal moral (voy. 5, 12). De là, « car par la loi vient — non « une connaissance plus exacte du péché » (*Théod. Estius, Grot.*), ni « la conscience du péché en nous, la reconnaissance que nous sommes pécheurs » (*Erasm. Mél. Bèze, Crell, Limb. Beng. Flatt, Thol. Usteri*, p. 88, *Beneck. Olsh. Mey. B.-Crus. Krehl, Philip. Lange, Godet*); mais simplement — « la connaissance du péché » (*Théoph. Ps.-Ans. Reiche, Kælln, DeW. Hodge, Ewald, Morison, Reuss*). Paul termine par un mot sur le rôle de la loi, qui confirme son dire : « Nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi, car par la loi vient — non la δικαιοσύνη, comme on se l'imagine, mais — la connaissance du péché. » Envisagée sur le terrain des faits et de l'expérience, qui est celui de la réalité, voilà ce que la loi donne, « la connaissance du péché, » c.-à-d. (cont. *Morison*) elle ne donne que cela<sup>5</sup>. De même *Glæckl.*

<sup>5</sup> La loi, considérée en elle-même, ne peut être la raison du οὐ δικαιοσύνηται de l'homme, ensuite que nous ne saurions dire, avec *Olshausen*, que « l'impossibilité d'arriver à la δικαιοσύνη par les ἔργα νόμου, est fondée sur le caractère absolu de la loi, » ou, comme *Philippi*, « sur sa nature même, » ou, avec *Beng. Beneck. Schrad. DeW. Mey. Ewald, Godet*, que c'est « parce que la loi ne donne pas, en même temps que l'ordonnance, la force de surmonter le péché, » ou, avec *Thol.* éd. 1842 [autrement éd. 1856, p. 139], parce que « aussi longtemps que la volonté de Dieu est là devant nous, sous la forme de loi, ne portant au bien et n'éloignant du mal que par des récompenses et des peines extérieures, elle reste pour l'homme qqchose d'extérieur, qui n'atteint jamais que l'acte, non l'intention que la loi réclame. » La loi est ce qu'elle est, et son rôle est salutaire. Elle éveille dans l'homme la conscience du bien et du mal, de ce qu'il doit et de ce qu'il ne doit pas faire; elle fait connaître l'un

*Kælln. Rück. DeW. B.-Crus.* Cette parole brève, aphoristique, donne à penser; mais Paul ne s'y arrête pas, pressé qu'il est d'annoncer la voie qui conduit réellement à la *δικαιοσύνη*; il s'expliquera plus tard, VII, 7-24: c'est là qu'il faut aller chercher le développement de sa pensée.

§ 4. Paul reproduit sa thèse fondamentale et la développe: l'Évangile ouvre à l'homme dépourvu de justice une voie de salut, celle de la justice qui vient de Dieu par la foi en Jésus-Christ. C'est une grâce, par conséquent elle exclut toute gloriole humaine. III, 21-30.

**Littérature.** *Næsselt*, Interpretatio et vindiciæ loci classici de justificatione, Rom. III, 21-28. Halæ 1765, dans Opuscc. 1, 63. — *Winzer*, Progr. sur Rom. III, 21-28. Lpzg. 1829. — *Schweizer*, d. Lehre d. Ap. Paulus v. erlösenden Tode, dans Stud. Krit. 1856, p. 466. — *J. J. Herzog*, Dissert. exeget. de loco paulino, Rom. III, 21-31.

γ. 21. *Novè dé* ou *νῦν dé* s'emploie: 1° comme particule de temps; il s'oppose soit à un temps passé = *mais à présent, mais aujourd'hui*, 6, 22. 7, 6. 15, 23, etc. soit au futur = *mais dans ce moment, pour le moment*, 15, 25. Job. 7, 20. Bar. 6, 4. 2 Macc. 10, 10 — 2° comme particule logique (comp. *νῦν*: Luc 11, 39. Jean 6, 42, Tisch. et *καὶ νῦν*: Act. 7, 34. 13, 11. 1 Jean 2, 28. 2 Jean 5)

et l'autre également, avec la sanction qui y est attachée, de manière à influer sur les décisions de la volonté humaine en l'éclairant sur le devoir et sur ses conséquences. La loi en soi est bonne (voy. 7, 12): expression de la volonté de Dieu, elle est une lumière et une règle. Ce n'est pas en elle que nous devons chercher, ni à elle que nous devons demander ce qui la fait accomplir, comme si cela pouvait en quelque manière venir d'elle. Les conditions nécessaires pour la possibilité d'accomplir la loi, doivent être données à l'individu avec la loi et en même temps qu'elle, par celui qui l'impose, et elles sont supposées dans chaque être en qui se développe la conscience de la loi, sans cela la responsabilité serait amoindrie ou même absente: aucun homme ne peut moralement être tenu à ce qu'il n'a pas le pouvoir de faire. La loi n'opère pas sur le cœur comme la grâce, aussi n'en a-t-elle pas la puissance (voy. 6, 14); mais il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas dans la loi, mais dans l'homme (8, 3) que nous devons chercher les raisons de ce non-accom-

pour annoncer qqchose en opposition, dans le sens de « *mais voici* » (*δέ* = mais; *νῦν* comme en latin *nunc* = *ut nunc res se habet*, cela étant, *voici*. Voy. *Matthiæ*, Gr. II, p. 1434). Elle se rencontre particulièrement après une proposition conditionnelle, et se rend par « *mais non*; » Luc 19, 42 : « Ah ! si tu connaissais... les choses qui appartiennent à ta paix (*νῦν δέ* = *mais*, les choses étant comme elles sont maintenant, *voici* elles sont cachées...) *mais non*, elles sont cachées à tes yeux. » Jean 8, 40. 9, 41. 15, 22. 24. 18, 36. 1 Cor. 12, 18. 20. 15, 20. Hébr. 8, 6. 11, 16 — ou après *ἔπει*, autrement; 1 Cor. 7, 14 : « autrement vos enfants seraient impurs, (*νῦν δέ* = *mais voici*, ils sont...) *mais non*, ils sont saints. » Dans les autres passages, elle a toujours le sens de « *mais voici*, » et se rend par « *eh bien ! donc, mais* » : 7, 17. 1 Cor. 13, 13. 14, 6. Jaq. 4, 16. La plupart des commentateurs (*Abél. Calv. Corn.-L. Grot. Turr. Flatt, Thol. Scholz, Paulus, Winzer, Beneck. Rück. Reiche, Kœlln. Schrad. Olsh. Hodge, B.-Crus. Krehl, Heng. Philip. Th. Schott*, p. 219, *Morison, Arnaud, Maunoury*) voient dans notre passage une particule de temps (voy. notre *Comm.* 1843, p. 368); mais comme l'opposition (*δέ*) est ici, non entre les temps, mais entre les choses, puisque l'accent porte, non sur *πεφανέρωται* (il n'y a pas *νῦν δὲ πεφανέρωται*, cf. Col. 1, 26) mais sur *χωρὶς νόμου δικαιοσ. θεοῦ...* etc. *νῦν δέ* est une particule logique (*Ecum. Luth. Kop. De W. Mey. Fritzs. Ewald, Lange, Hofm. Volkmar, Godet*). Paul oppose à la non-justifica-

plissement de la loi : c'est sa faute, si, par son développement dans le mal, il en vient à ne plus pouvoir accomplir la loi. Comme dit *Reiche* : « Rien ne serait plus contraire au point de vue moral de l'apôtre, qu'une raison qui ôterait à l'homme la responsabilité du non-accomplissement de la loi, pour la transporter à cette dernière. » En conséquence, lorsque Paul explique le *οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, par *διὰ γὰρ νόμου ἐπιγρωσις ἁμαρτίας*, il parle, non au point de vue théorique, abstrait, du rôle de la loi, mais en constatant son action sur le terrain de l'expérience, et en considérant l'effet qu'elle a, en pratique, sur l'homme tel que nous le connaissons. A ce point de vue-là, il peut justifier la vérité du *οὐ δικαιοθήσ. πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐξ ἔργ. νόμ.* par le fait que la loi, au lieu d'amener l'homme à la pratique du bien et à la *δικαιοσύνη*, ce qui est son but (voy. 7, 10), n'a servi en réalité qu'à lui faire connaître le mal.

tion de l'homme par les œuvres de la loi, l'annonce d'une autre voie de justice, indépendante de la loi, la *δικαιοσύνη θεοῦ* : « *mais* (les choses étant comme elles sont maintenant, c.-à-d. aucun homme n'étant justifié devant Dieu par les œuvres de la loi) *voici*, la justice qui vient de Dieu a été manifestée... » = *Eh bien !* ou *mais* la justice qui vient... — *χωρίς νόμου* : *χωρίς*, gén. à part, séparément de (d'où *χωρίζειν*, séparer, mettre à part), indépendamment de, sans, Xén. Anab. 1, 4.13. Mem. S. 2, 1. 32 : « sans moi, sans ma participation, indépendamment de moi. » De là, *χωρίς νόμου* = absque lege, « sans la loi, » sans la participation de la loi, indépendamment de la loi, et par suite des œuvres de la loi (comp. *χωρίς ἔργ. νόμ. v. 28*) : la loi et les *ἔργα νόμου* n'ont rien à y voir, c'est affaire à part (*Aug. Luth. Calv. Rück. De W. Hodge, Fritzs. Thol. Krehl, Heng. Th. Schott*, p. 216, *Godet*). Paul aurait bien pu dire *χωρίς ἔργων νόμου*, comme Gal. 2, 16; mais *χωρίς νόμου* est plus radical et met mieux en relief le principe opposé à *πίστις*. *Νόμος* désigne, non la loi mosaïque, comme le prétendent la plupart des commentateurs, et moins encore les observances cérémonielles en particulier (*Abél. Maunoury*), mais la loi en général, comme v. 19.20 (de même, *Dam. Bèze, Scholz, Heng. Th. Schott, Arnaud, Morison, Reuss, Hofm.*), attendu que a) *νόμος* est sans article ni rien qui le détermine. Paul le différencie du *τοῦ Νόμου* qui suit. b) *χωρίς νόμου* est mis en opposition à *ἐξ ἔργ. νόμου v. 20*, où il s'agit de la loi en général, non de la loi mosaïque. c) Enfin la considération relative à la loi mosaïque vient après : *μαρτυρ. ἐπὶ τ. Νόμου*. Paul envisage *νόμος* d'une manière générale, abstraite; mais il est clair que, considéré d'une manière concrète, il désignerait la loi mosaïque pour le Juif, et la loi naturelle pour le païen, car, concrètement, il n'existe pas d'autre loi. Paul jette *χωρίς νόμου* en avant pour l'accentuer comme une observation préliminaire importante — et cette observation ne se rattache pas spécialement à *πεφανέρωται*, ni à *δικαιοσύνη θεοῦ* (= « la justice de Dieu indépendante de la loi, » *Aug. de spir. et litt. c. 9. Théoph. Kop.*

*Flatt, Klee, Reiche, Winzer, Hodge, Arnaud, Reuss*, car il faudrait ἢ χωρὶς νόμ. δικαιοσ.) mais elle porte sur la proposition toute entière dont elle domine le thème. Paul, après avoir dit que « personne ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi, car la loi ne fait que donner la connaissance du péché, » déclare sur toutes choses que le moyen nouveau de justice est complètement indépendant de la loi, partant des ἔργ. νόμου.

Dans le régime précédent, la loi est le pivot sur lequel tout tourne, tandis que le régime nouveau repose sur une toute autre base : la loi n'a rien à y voir <sup>1</sup>. Il y a deux moyens, deux voies pour arriver à la δικαιοσύνη : l'une est celle du νόμος, et la δικαιοσύνη s'y obtient par les ἔργα νόμου ; l'autre est celle de la πίστις, et la δικαιοσύνη s'y obtient par la πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ. L'homme qui poursuit la δικαιοσύνη par la première voie, échoue ; en conséquence Paul va exposer la seconde voie, et il a soin de déclarer d'entrée qu'elle est tout à fait indépendante de la première <sup>2</sup>.

δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται signifie, non « une justice de Dieu » (*Hofm. Godet, Reuss*) car il n'y en a pas toute une catégorie, mais « la justice qui vient de Dieu (voy. 1, 17) a été manifestée, révélée. » Les auteurs sacrés emploient un certain nombre de ver-

<sup>1</sup> Cela ne veut pas dire que, dans ce nouveau régime, il n'y ait point d'œuvres (ἔργα) à faire ; seulement, les œuvres qui y sont faites ne sont pas amenées par une loi qui ordonne, mais par la foi. Considérées ainsi dans leur principe, ces œuvres ne sont pas des œuvres de la loi (ἔργα νόμου), mais des œuvres de la foi. — Elles rentrent, tout aussi bien que les œuvres de la loi, dans la catégorie des bonnes œuvres : il y a des bonnes œuvres de la loi et des bonnes œuvres de la foi, suivant que le principe générateur est la loi ou la foi ; mais il faut éviter cette dénomination de « bonnes œuvres, » parce qu'elle n'a rien à faire dans notre contexte ; et c'est pour avoir confondu dans le mot général d'œuvres et de bonnes œuvres ces deux classes fort différentes, que *Calvin* a embrouillé notre passage et toute la matière. On peut sans doute se demander quelle place occupe l'œuvre — qui est alors une œuvre de la foi — dans ce régime nouveau que Paul annonce ; mais c'est une question toute différente du sujet que Paul traite ici, et qui viendra plus tard, ch. VI. VII. VIII.

<sup>2</sup> Les commentateurs qui ont donné à νόμος le sens de loi mosaïque se sont nécessairement mépris sur le sens de χωρὶς νόμου (v. notre Comm. 1843 p. 372).



bes synonymes pour désigner l'acte d'amener à la connaissance, et il est bon de connaître les nuances qu'ils expriment quand il s'agit d'un livre où l'idée de révélation est essentielle. *Ἀποκαλύπτειν*, révéler, dévoiler, est opp. à *καλύπτειν*, voiler, couvrir d'une voile (Mth. 10, 26. Luc 12, 2; rarement à *ἀποκρύπτειν*, Mth. 11, 25) et désigne l'acte d'ôter le voile; il signifie proprement que *ce qui ne se voyait pas, se fait voir; l'inconnu apparaît, se révèle, surtout le mystérieux se dévoile*. L'idée de mystère est principale. Le voile peut être aussi épais qu'on le veut, mais le fait d'être simplement voilé, emporte l'idée qu'on en peut toujours plus ou moins soupçonner qqch, ne fût-ce qu'une forme vague des contours, en sorte que *ἀποκαλύπτ.* se dit des choses mystérieuses qu'on pressent, etc. Dans les Ecritures, il s'applique a) *aux pensées des hommes* qui restent voilées aux yeux; mais qui apparaîtront, au dernier jour, quand le voile qui les recouvre sera soulevé, Mth. 10, 26. Luc 2, 35. 12, 2. — b) *à l'apparition*, la venue d'un individu, particulièrement d'une personne qu'on attend et dont on a, par conséquent, qqe vague idée ou pressentiment. Ainsi il se dit du retour de Christ, Luc 17, 30 (comp. *ἀποκάλυψις*, 1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7), de la venue de l'Antéchrist, 2 Thess. 2, 3. 6. 8, de l'apparition des enfants de Dieu, Rom. 8, 18. 19. — c) *à l'apparition ou révélation* de tout ce qui est mystère, de tout ce qu'on attend, pressent ou qui doit arriver, etc. Gal. 3, 23. 1 Pier. 1, 5. 5, 1. On peut remarquer que, dans le cas a) et dans d'autres passages, Mth. 11, 27. Phil. 3, 15, ce verbe est tout à fait synonyme de *γνωρίζειν*; seulement, il fait image — *Φανερόω* est plus général; il se dit de l'apparition d'un objet à la vue publique, au grand jour (R. *φαίνω*, *φῶς*). L'objet se voit et tous peuvent en prendre connaissance, car il paraît à la lumière; Jean 3, 21. Eph. 5, 13. Ce verbe indique le passage *du secret à la publicité, et du caché au grand jour*; il est opposé à *κρύπτειν* ou *ἀποκρύπτειν*, cacher, céler (1 Cor. 4, 5. Col. 1, 26. 3, 4. Jean 7, 4. Marc 4, 22), c'est notre *manifestar*. On comprend par là qu'une chose peut être *φανερὰ*, manifeste, visible, sans cependant être bien connue :

elle est au grand jour, mais on n'y fait pas attention. La faute en est tout entière à celui qui n'a pas voulu ouvrir les yeux pour regarder et voir, car rien ne gêne la vue. Dans les Ecritures, *φανερῶν* s'applique a) à la manifestation des pensées des hommes. Il est alors dans son sens propre, et indique l'apparition au grand jour de ce qui est caché; Marc 4, 22. 1 Cor. 4, 5 : *Κύριος φωτίζει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, καὶ φανερώσει* (mettra au grand jour, en pleine lumière) *τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*. 2 Cor. 5, 10 — b) à l'apparition, la venue d'un individu, mais comme apparition publique et au grand jour, par opposition à rester caché, secret, ignoré; Jean 1, 31. C'est sous ce point de vue qu'il est appliqué à la venue de Christ (Col. 3, 4. Hébr. 9, 26. 1 Pier. 1, 20. 1 Jean 3, 5. 8; de là *ἐπιφανεία*, 2 Tim. 1, 10) à ses apparitions après sa résurrection (Marc 16, 12. 14. Jean 21, 1. 14); à sa nouvelle venue, 1 Pier. 5, 4. 1 Jean 2, 28 — c) à tout ce qui apparaît avec éclat, lumière, splendeur, au grand jour; Jean 9, 3. 2 Cor. 2, 14. 3, 3. 4, 10. 11. 7, 12. 11, 6. Tite 1, 3. Hébr. 9, 8. 1 Jean 4, 9. Apoc. 3, 18 [il s'agit d'une partie du corps qui ne doit jamais être visible] 15, 4. *Φανεροῦν* se lie à *μυστήριον*, parce que c'est un *σεσιγημένον*, Rom. 16, 26, un *ἀποκεκρυμμένον*, Col. 1, 26. 4, 4; mais il indique toujours l'idée de publicité — *Γνωρίζειν* est l'expression la plus générale, c'est faire connaître, donner la connaissance de, répandre cette connaissance, n'importe comment. Voy. Col. 1, 27. Eph. 3, 3. 5. — En conséquence *πεφανερωται* présente la *δικαιοσύνη* θεοῦ comme qq chose de caché, de secret, qui a été manifesté, livré au grand jour de la publicité, et le *parfait*, au lieu du *présent* correspondant à *ἀποκαλύπτεται* dans le passage parallèle 1, 17, indique que Paul rapporte cette *φανέρωσις* au fait historique auquel elle se rattache, savoir la venue et la vie de Jésus-Christ, qui a manifesté au monde les plans de la miséricorde divine, « ce mystère, comme dit Paul, *caché* de tout temps en Dieu (Eph. 3, 5-9. 2 Tim. 1, 9. 10), *tu* pendant de longs siècles, » 16, 25. 26.

*Μαρτυρουμένη* (se lie adjectivement à *δικ. θεοῦ*) ἐπὶ τοῦ *Νόμου*

καὶ τῶν Προφητῶν, » attestée par la Loi et les Prophètes, » c.-à-d. par l'A. T., car c'est ce que désigne cette expression, *la Loi et les Prophètes* (Mth. 5,17. 7,12. 22,40. Luc 16,16, etc.) et elle ne doit pas être dédoublée, comme si Paul voulait ténoriser qu'il s'agit d'un témoignage rendu « sous la double forme de la loi et de la prophétie » (*Godet*). Cette observation, à laquelle Paul tient d'une manière toute particulière, puisqu'il interrompt pour elle sa proposition, est en réalité la reprise d'une idée énoncée déjà 1,17, par une citation de l'A.T., et, à son tour, une pierre d'attente pour un développement subséquent. Ce témoignage rendu par l'A. T. à la justice qui vient de Dieu, Paul nous le donne lui-même au chap. IV (voy. 3, 31). Malheureusement plusieurs commentateurs, ayant méconnu cette relation, se sont mépris sur la nature et le fond du témoignage auquel Paul fait allusion et ont imaginé eux-mêmes ce témoignage, à leur gré (voy. notre Comm. 1843, p. 390).

γ. 22. δικαιοσύνη δὲ θεοῦ est repris (*δέ* particule de reprise, 9,30. 1 Cor. 2,6. Gal. 2,2. Phil. 2,8) pour mieux relier ces mots (cont. *Fritzsche*, voy. notre Comm., 1843, p. 392) à *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « la justice, dis-je, qui vient de Dieu par la foi en Jésus-Christ. » *Αὐτῶς*, gén. indique que Paul envisage ici la foi non plus comme *principe* (*ἐκ πίστ.*) ainsi qu'il l'a fait dans son thème, 1,17, qu'il a développé 1,18 — 3,20, et dont nous avons ici la reproduction; mais comme *moyen*, parce qu'il passe à l'application, aussi la détermine-t-il, c'est *la foi en Jésus-Christ*.

**Littérature.** *Koolhaas* diss. philos. I et II, de vario usu et constructione vocum *πίστις, πιστός, πιστεύειν* in N. T. Traj. ad Rhenum, 1733.4. — *Dav. Schulz*, Was heisst Glauben, etc. Lpz. 1830. — *P. Bornand*, La notion de la foi. Lausanne, 1877. — Comp. *Usteri*, Paulin. Lehrbegr., p. 93.247. — *Neander*, Gesch. der Pflanz., p. 553. *Rückert*, Comm. I, p. 51. — *Ed. Reuss*, Hist. de la Th. chr. II, p. 97. — *Bernh. Weiss*, Bibl. Theol. N. T., p. 333. — *A. Immer*, Neut. Theol. p. 287. — *J. Kæstlin*, Jahrb. f. deut. Theol. 1856, p. 109.

Qu'est-ce que Paul entend par la foi en Jésus-Christ? Quelle est la nature de cette foi? Question bien grave, car cette notion est fondamentale dans la doctrine de Paul. Πίστις signifie prop. *la foi, la confiance*<sup>1</sup>. Paul désigne et caractérise par ce nom le moyen nouveau, la voie qui conduit réellement l'homme pécheur à la justice (δικαιοσύνη), partant au salut, et il déclare cette voie non seulement indépendante (voy. χωρὶς νόμου, v. 21. cf. 4,6), mais en qqe sorte opposée (3,27. 4,13.14. 9,32. cf. Gal. 2,16. 3,2.5, etc.) à une autre voie, que suivent les Juifs et les païens, savoir la voie de la loi, des œuvres de la loi ou des œuvres (νόμος, ἔργα νόμου, ἔργα). Ces deux voies ou moyens constituent, à ses yeux, deux principes religieux. Il envisage souvent la foi en elle-même et d'une manière abstraite<sup>2</sup>, pour l'op-

<sup>1</sup> Tous sont d'accord sur ce point. Notons seulement que Paul emploie πίστις dans des acceptions diverses qui se rattachent à cette signification première. a) *Foi, bonne foi*, Gal. 5, 22. 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Tite 2, 10 (opp. ἀπιστία, mauvaise foi, perfidie); *parole donnée, parole*, Rom. 3, 3; *engagement*, 1 Tim. 5, 12 (ἀπιστίαν, manquer à sa parole, 2 Tim. 2, 10). D'où πιστός (personne), sûr, fidèle, qui tient sa parole, sur la parole duquel on peut compter = fidus : en parlant de Dieu, 1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. cf. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3; en parlant de l'homme, 1 Cor. 4, 2. 17. cf. Eph. 6, 21. Col. 1, 7. 4, 7. 9. Πιστός (choses), sûr, certain, 1 Tim. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tite 3, 8. De là πιστεύεσθαι τι, en parlant d'une chose, être confié à qq'un, 3, 2. 1 Cor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4. 2 Thess. 1, 10. 1 Tim. 1, 11. Tite 1, 3. — b) *Foi, conviction*, 11, 20 (opp. ἀπιστία, incredulitas; cf. 11, 23), 14, 1. 22 (opp. διακρίνεσθαι) 23 : ἐκ πίστεως, avec foi, par conviction. 2 Cor. 4, 13. 5, 7 (conviction des réalités invisibles, opp. ἴδος, la vue) 1 Cor. 13, 2 : πᾶσα ἡ πίστις, toute la foi, la conviction possible, la foi sans ombre de doute. Πίστις (gén. de chos.), la foi en, la conviction de, Phil. 1, 27. Col. 2, 12. 2 Thess. 2, 13. — De là πιστεύω τι, croire, tenir pour vrai, 1 Cor. 11, 18. 13, 7. 2 Thess. 1, 10; πιστεύω τινί, croire, ajouter foi à qqch, 2 Thess. 2, 11. 12. Rom. 10, 16; croire qq'un, ajouter foi à ce qu'il dit, 1 Tim. 3, 16, et, d'une manière absolue, πιστεύω, avoir foi, être convaincu, croire, Rom. 4, 18 (opp. διακρίνεσθαι = πιστῶν ἔχων, 14, 23). 10, 14. 1 Cor. 15, 2. 11; πιστεύω (inf.), Rom. 14, 2; πιστεύω ὅτι, Rom. 6, 8. 10, 9. 2 Cor. 4, 13. 1 Thess. 4, 14 — ἀπιστίαν (absol.) ne pas croire, non credere, Rom. 3, 3 — πιστεύεσθαι, croire qqch, en être convaincu, 2 Tim. 3, 14. — c) *Foi, confiance*, en parlant d'une personne, 4. 19. 20 (opp. ἀπιστία, manque de foi, défiance = diffidentia); πιστεύω τινί, avoir foi, confiance en qq. (voy. note 11).

<sup>2</sup> Surtout sous la forme ἐκ πίστεως, 1, 17. 3. 26. 4, 16. 5, 1. 9, 30. 10, 6. Gal. 2, 16 (?). 3, 7. 8. 9. 11. 12. 22. 24. 5, 5 (voy. ἐκ πίστ. 1, 17); rarement sous celle de διὰ τῆς πίστεως, 3, 30. 31. Gal. 3, 14; ἐπὶ τῇ πίστει, Phil. 3, 9, ou πίστει, 3, 28.

poser, quelquefois même d'une manière expresse, à la loi<sup>3</sup>, ou aux œuvres de la loi<sup>4</sup>, ou aux œuvres<sup>5</sup>, considérées, elles aussi, abstraitement et comme principe. La foi est le principe chrétien, les œuvres sont le principe juif et païen.

Ces deux principes contrastent par le fait qu'ils font reposer les rapports de l'homme avec Dieu sur deux bases différentes et opposées. Les *œuvres de la loi* ou les *œuvres* relèvent directement de la *loi*, qui sert de fondement aux relations de l'homme avec Dieu. La loi dit à l'homme : « Celui qui observera ces commandements obtiendra ainsi la Vie » (Rom. 10,5. cf. Gal. 3,12). Elle conditionne la Vie éternelle à l'obéissance de l'homme. En conséquence, elle le presse d'accomplir ses ordonnances, et c'est par les œuvres (*ἔργα νόμου, ἔργα*, voy. 3,20. cf. 9,32. Gal. 2, 16. 3,3.5) qu'elle prétend le conduire à la justice (*δικαιοσύνη*) et par là à la Vie éternelle. Ce bonheur éternel doit être la conquête obtenue par ses efforts, le résultat de son travail (*ἐργάζεσθαι*, Rom. 4,5. *ποιεῖν*, Gal. 3,12), *un dû* (*ὀφειλόμενον*, 4,5), une récompense de ses propres mérites, dont il peut se glorifier (voy. 3,27. 4,2. Eph. 2,9). La foi, au contraire, donne pour fondement aux rapports de l'homme avec Dieu, *la grâce* (*χάρις*, 3,24. 4,5. 16. 19.20.6,1.14. cf. Gal. 5,4. Eph. 2,8. Tite 2,11. 3,7) ou *la miséricorde* (*ἐλεος*, 9,23.11,31.15,9, cf. Eph. 2,4. 1 Tim. 1,13-16. Tite 3,5) *de Dieu*. Elle dit à l'homme qui reconnaît l'absence en lui de tout mérite, l'inutilité de ses efforts pour parvenir par ses œuvres (*ἔργα νόμου, ἔργα*) à la justice et à la Vie éternelle, bien mieux ! qui se sent pécheur, coupable et digne de la condamnation pour ses œuvres mêmes : « Remets-l'en à la grâce de Dieu ; confie-toi en sa miséricorde » (4,5 : *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ. 10,6-12*). Cela même

5, 2. Voy. encore Rom. 1, 17 (*εἰς πίστιν*). 4, 9. 13. Gal. 5, 6. — Le participe *πιστεύων* s'emploie de même, au point de vue du principe, 1, 16. 3, 22. 4, 5 (opp. *ἐργαζομένῳ*) 11. 10, 4. Gal. 3, 22.

<sup>3</sup> 4, 14. 16. 10, 5. 6. Gal. 3, 11. 12. 23. 24. Phil. 3, 9.

<sup>4</sup> 3, 23. Gal. 2, 16. 3, 2. 5.

<sup>5</sup> 3, 27. 4, 2. 5. Eph. 2, 8. 9.

nous dévoile la nature de la foi. Elle est essentiellement *confiance*, abandon en la grâce et en la miséricorde de Dieu : le pécheur se jette dans les bras de Dieu, qui s'ouvrent pour le recevoir <sup>6</sup>. Il ne s'agit pas simplement de *croire* à la grâce et à la miséricorde, c.-à-d. de la tenir pour véritable et réelle, il s'agit avant tout de *s'y confier*, de s'y abandonner, ce qui est fort différent. La foi qui conduit à la justice et au salut, n'est donc pas l'adhésion de l'esprit à tel fait ou à telle vérité, une croyance proprement dite, ou même une conviction, bien qu'elle en implique nécessairement une <sup>7</sup>; elle est *une confiance sans réserve*, l'abandon d'un cœur *ouvert* ou *touché* par la grâce même et la miséricorde de Dieu qui prévient le pécheur et l'appelle <sup>8</sup>. La foi

<sup>6</sup> On le voit : c'est au foyer de l'amour prévenant de Dieu que s'allume chez l'homme pécheur l'amour pour ce Dieu qui l'a si gracieusement et si paternellement aimé. La foi suit les lois du cœur : elle est libre, sans contrainte, mais provoquée par l'*attrait* de l'amour de Dieu qui l'évoque et se fait sentir plus ou moins fortement aux âmes, quelquefois même — dans certains cas extrêmes — irrésistiblement, en sorte qu'on peut, à ce point de vue, envisager la foi comme une création de l'amour divin en l'homme (voy. 5, 10, note 5). La foi n'en est pas moins pour cela un *ἔργον* de l'homme, mais ce n'est pas un *ἔργον νόμου* : aucun mérite ne s'y attache. (Cont. *Ecumen.*)

<sup>7</sup> La foi, en tant que *confiance*, suppose nécessairement une *connaissance* préalable de celui qui en est l'objet, et une certaine *croissance* ou *conviction* de la vérité du caractère de cette personne et des faits qui l'établissent. La prédication de l'Évangile doit donner cette connaissance et faire naître cette conviction (*πίστις ἐξ ἀκοῆς*, Rom. 10, 14-18. Gal. 3, 2. 5. 1 Cor. 1, 21). Cependant cette *connaissance* et cette *croissance*, qui sont le moyen d'arriver à la confiance (*πίστις*), ne sont pas cette confiance elle-même, et si elles en restaient là, elles n'auraient pas plus de valeur pour la vie religieuse que l'acceptation d'une vérité scientifique ou historique quelconque; elles n'en ont qu'autant qu'elles impressionnent la conscience, émeuvent le cœur, y pénètrent et font naître dans l'homme la *foi*, cette confiance par laquelle il s'abandonne à la grâce de Dieu. Voy. encore notre Comm. 1843, p. 395 ss.

<sup>8</sup> Croire à la grâce et à l'amour de Dieu, c'est peu; s'y confier, s'y abandonner, c'est tout. Celui qui s'y confie montre par là qu'il y croit; mais on peut y croire et ne pas s'y confier; l'esprit peut être gagné sans le cœur : ce phénomène n'est pas rare. Ceux qui ne voient dans *πίστις* que l'élément intellectuel, la *croissance* ou la *conviction* de telles vérités ou de tels faits (= *assensus* et quidem firmus verbis Dei), comme les catholiques romains, les réformés, les Sociniens, les Arminiens, commettent une erreur grave et se rendent impossible l'intelligence des idées religieuses de saint Paul. Ils font confusion avec saint Jacques qui envisage la foi à un point de vue purement intellectuel, puisqu'il admet qu'elle peut se trouver dans les démons (2, 19):

d'Abraham, à laquelle Paul assimile, au point de vue du principe, la foi du chrétien, est dépeinte par l'apôtre comme *une confiance sans réserve* (voy. 4,22) et il appelle pour cela Abraham « l'homme de foi » (Gal. 3,9). La foi, au sens de Paul, est donc un sentiment ; elle ressortit au cœur ; elle est essentiellement mystique : c'est pour cela même qu'elle est la source d'où jaillit toute la vie religieuse du chrétien.

Le fondement des rapports de l'homme avec Dieu se trouve complètement changé : au régime de la *loi* succède le régime de la *grâce* (6,14. Gal. 3,23-25). La justice à laquelle l'homme parvient sous ce nouveau régime, est sans doute une justice réelle, mais elle ne résulte point des mérites de l'homme, c'est « une justice qui vient de Dieu » (*δικαιωσ. θεοῦ*, voy. 1,17), et le salut qui en est le couronnement, bien loin d'être un dû (4,4.5) est un *don gratuit* (Rom. 6,23. Eph. 2,8) de la grâce de Dieu <sup>9</sup>.

La foi, pour se réaliser dans l'homme, réclame un objet, et

dans le point de vue de Paul, c'est impossible. Il y a là, au fond, deux conceptions différentes, non seulement de la foi, mais encore de la religion. D'après Paul, elle serait un sentiment du cœur, *un amour de Dieu*, d'où découle naturellement toute une vie d'œuvres et de devoirs accomplis : la perfection de l'amour produit la perfection de la vie. D'après Jacques, la religion serait un *croire* joint à un *faire* : ils ne se tiennent que par un lien logique, que le cœur brise trop souvent : le premier n'a de perfection que par l'adjonction du second. Le point de vue de Paul est certainement supérieur.

\* Le principe de la foi, voie de justice et de salut, appartenant essentiellement au christianisme, il ne faut pas s'étonner si *πίστις* est employé *subjectivement* pour désigner d'une manière générale le christianisme d'un individu, c.-à-d. ses convictions et ses sentiments chrétiens (1, 8. 12. 12, 3. 6. 1 Cor. 2, 5. 12. 9. 16. 13. 2 Cor. 1, 24. 8. 7. 10. 15. 13. 5. Eph. 1, 15. 3. 17. 4. 13. 6. 23. Phil. 1, 25. 2. 17. Col. 1, 4. 2. 5. 1 Thess. 1, 3. 3. 2. 5. 6. 7. 10. 5. 8. 2 Thess. 1, 3. 4. 11. 1 Tim. 1, 5. 4. 12. 2 Tim. 1, 5. 2. 18. 3. 10. Philém. 16); puis *objectivement*, pour désigner le christianisme, dont c'est le caractère essentiel (1, 5. 10. 8 cf. Gal. 2, 2. Rom. 16, 26. cf. 2 Thess. 1, 8. Gal. 1, 23. 3, 2. 5. 23. 25. 6. 10. Eph. 4, 5. Col. 1, 23. 2, 7. 1 Tim. 1, 2. 19. 2, 7. 15. 3, 9. 4, 1. 6. 5. 8. 6. 10. 12. 21. 2 Tim. 4, 7. Tite 1, 1. 4. 3. 15). — Il en est de même de *πιστεύω*, employé d'une manière absolue pour avoir la foi, la foi chrétienne (13, 11. 15. 13. 1 Cor. 3, 5. Eph. 1, 13. 2 Thess. 1, 10) et à *πιστεύω*, celui qui a la foi, le croyant, c.-à-d. le chrétien (1 Cor. 1, 21. 14. 22 opp. *ἄπιστος*. Eph. 1, 19. 1 Thess. 1, 7. 2, 10. 13). — De là *πιστός*, fidèle, c.-à-d. chrétien (1 Cor. 4, 17. 2 Cor. 6, 15 opp. *ἄπιστος*. Eph. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Tim. 4, 3. 12. 5. 16. 6, 2. Tite 1, 6) et *ἄπιστος*, infidèle, non-chrétien (1 Cor. 6, 6. 7. 12. 13. 14. 15. 10. 27. 14. 22. 23. 26).

comme elle est d'une nature mystique, cet objet doit être une personne. En effet, Paul nous présente la foi qui justifie et sauve, comme étant *la foi en Jésus-Christ* <sup>10</sup>, parce que c'est Jésus qui met l'homme en possession de la grâce et de la miséricorde de Dieu <sup>11</sup>. La foi en Jésus-Christ est donc *la confiance sans réserve*, l'abandon du cœur à *Jésus*. Que cette foi ait sous elle la croyance à certaines vérités ou à certains faits qui en sont la raison première, c'est dans la nature des choses (voy. plus haut, note 7); c'est même positivement indiqué Rom. 10, 6-10, où Paul, parlant de la justice qui vient de la foi, se demande : « Que dit-elle ? » et répond : « Ce qu'elle dit est près de toi, dans ta bouche, dans ton cœur, c'est la parole de la foi (l'Evangile) que nous prêchons; elle dit que si ta bouche confesse Jésus pour Seigneur, et que *tu croies en ton cœur* que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, *la foi de cœur* conduit à la justice et la confession de bouche au salut. » Mais on doit remarquer que dans ce passage même, où Paul met *la croyance* en rapport direct avec le salut, il l'appelle « une croyance du cœur, » nous découvrant ainsi l'importance qu'il donne à l'élément mystique de la foi. Cet élément, qui se trouve déjà dans la foi envisagée comme principe, est encore accentué dans la foi en Jésus-Christ, par le fait de l'amour personnel de Jésus pour les pécheurs (Eph. 3,17.19), amour qui s'exprime sans doute dans sa vie entière (2 Cor. 8,9. Phil. 2,5-8), mais qui éclate tout particulièrement dans sa mort, qui en est le témoignage le plus touchant et le plus sublime (Gal. 2,20 : « La vie dont je vis, est

<sup>10</sup> Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (gén. obj.) 3, 26. Gal. 2, 16. 20. 3, 22. Eph. 3, 12. Phil. 3, 9 = πίστις ἐν, Gal. 3, 26. Eph. 1, 15. Col. 1, 4. 1 Tim. 1, 16. 3, 13. 2 Tim. 1, 13. 3, 15 = πίστις εἰς, Col. 2, 5 = πίστις πρὸς, Philém. 5. cf. 1 Thess. 1, 8.— De même πιστεύω, dat. 4, 3. 17. Gal. 3, 6. 2 Tim. 1, 12. Tite 3, 8 = πίστις εἰς, 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29 = πιστεύω ἐπι, acc. 4, 5. 24 = πιστεύω ἐπι, dat. 9, 23. 10, 11. 1 Tim. 1, 16. Πίστις, ayant pour régime une personne, signifie prop. *la confiance en*, et πιστεύω *se confier à, se confier en, mettre sa confiance dans* : la diversité des prépositions εἰς, ἐν, ἐπι, πρὸς indique une légère nuance de degré dans l'intimité du rapport.

<sup>11</sup> Rom. 3, 24. 25. 5, 1. 2. 9-11. 15. 17. 18. 21. 2 Cor. 5, 19. Gal. 3, 13. 14. Eph. 1, 3-13. 2, 4-7. 3, 11-12. 4, 32. Col. 1, 14. 2, 12-14. 1 Tim. 1, 15. 16. Tite 3, 4-7.



une vie dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné lui-même pour moi. » Cf. Rom. 5,6-8. Eph. 5,2. 1 Thess. 5,10. 1 Tim. 2,6. Tite 2,14). La foi qui répond à l'amour, appartient nécessairement au cœur (Eph. 3,17 : « Christ habite en vos cœurs par la foi, ») et si elle n'est pas elle-même l'amour, elle y touche déjà, elle le porte en germe (1 Tim. 1,14. 2 Tim. 1,13).

Les effets mêmes que Paul attribue à la foi, confirment son caractère mystique. Elle est d'abord le fondement immédiat de l'union avec Christ <sup>42</sup>; or, pour unir, les idées, les croyances proprement dites ne suffisent pas, il y faut le cœur; et cette union croissant en intimité et en intensité, — toujours sur la base de la foi (Eph. 4,15) — devient une *vie* du cœur (Gal. 2,20. Rom. 14,7. Phil. 1,21) dans laquelle le chrétien « revêt Christ » (13,14. Gal. 3,27) au point qu'il s'efforce de reproduire moralement, dans les diverses circonstances de sa vie, les sentiments et la conduite que Christ a déployés dans des circonstances analogues, particulièrement dans ses souffrances, dans sa mort et dans sa résurrection (6,6-11. 8,17. 2 Cor. 4,10.11. Gal. 2,20. Phil. 3,10. Col. 2,12. 20.3,1. 2 Tim. 2,11). Il est en Christ (8,1.16,7.11) et Christ est en lui (8,10. 2 Cor. 13,5). Il y a là, non pas seulement des idées changées, un esprit nouveau; mais encore et surtout des sentiments changés, un cœur nouveau. La foi, par laquelle le chrétien s'abandonne à Christ, est l'acte même de rupture avec le péché et la naissance à une vie nouvelle (6,1-11); elle le fait passer de la loi et du régime de loi, sous la grâce (6,14); elle l'affranchit du même coup de la loi et de la domination du péché, pour lui faire contracter une union avec Christ (6,11.23. 7,1-6); elle est le principe de toute sa vie religieuse et morale. Tout cela serait incompréhensible sans la nature mystique de la foi.

Enfin, cette foi, à laquelle s'attachent la justice et le salut, ne s'arrête point à Christ, elle va jusqu'à Dieu (4,5.24. Col. 2,

<sup>42</sup> Rom. 7, 4. 1 Cor. 1, 9. Gal. 3, 28. Col. 2, 10-13. 1 Thess. 5, 10. Voy. l'expression *ένωα εν χριστω*, 8, 1 et 6, 11.

12-15. 1 Thess. 1,8. Tite 3,8. cf. 1 Tim. 4,10), qui de toute éternité a conçu le dessein du salut des hommes<sup>13</sup>. Il est l'auteur premier de toutes les bénédictions que nous trouvons en Jésus-Christ, car c'est à son amour et à sa grâce que tout remonte<sup>14</sup>, même le don et le sacrifice de Jésus<sup>15</sup>. La foi en Jésus-Christ implique la foi en Dieu; elle en est inséparable<sup>16</sup>.

*Εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* \* τοὺς πιστεύοντας : on s'est achoppé à cette double préposition, et l'on (*Bèze, Beng. Bæhm*) a cru que *εἰς πάντας* visait les croyants d'origine juive, et *ἐπὶ πάντας* les croyants d'origine païenne : ce qui est contraire, soit à l'expression *τοὺς πιστεύοντας*, qui n'admet pas deux classes de personnes, soit à la pensée même de Paul, qui veut précisément passer le niveau sur ces diversités d'origine, pour n'envisager que la seule qualité de croyant. *Morison* revenant à l'opinion de *Wettst. Heum. Morus, Flatt*, met une virgule après *εἰς πάντας*, et traduit « la justice qui vient de Dieu pour tous, et sur tous ceux qui ont la foi, » pour indiquer que cette justice est destinée à tous les hommes, mais qu'elle ne s'applique qu'aux seuls croyants. Il suppose ainsi une sorte d'opposition entre ceux à qui cette justice est destinée (*εἰς πάντας*) et ceux à qui elle est appliquée (*ἐπὶ πάντ. τ. πιστ.*) que rien ne justifie, et qui est contredite par le second *πάντας*, qui, dans ce cas, devrait être omis et remplacé par *μόνους*. Nous passons sous silence d'autres interprétations

<sup>13</sup> Rom. 3, 25. 8, 29. 30. 11, 32. 16, 25. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 4. 9. 11. 3, 9. 11. Col. 1, 26. 1 Thess. 5, 9. 2 Tim. 1, 9.

<sup>14</sup> Rom. 3, 24-26. 30. 5, 5-8. 15. 7, 25. 8, 3. 8, 39. 9, 16. 23. 1 Cor. 1, 4. 30. 2 Cor. 5, 18. Gal. 4, 7. Eph. 1, 3. 11. 2, 4. 3, 13. 4, 32. Col. 1, 12. 19. 2, 12-15. 2 Thess. 2, 13. 14. 16. Tite 2, 11. 3, 4.

<sup>15</sup> Rom. 3, 24. 26. 5, 8. 8, 32. 2 Cor. 5, 21.

<sup>16</sup> Voy. notre Comm. 1843, p. 400.

\* *Griesb.* tient l'omission de *καὶ ἐπὶ πάντας* seulement pour probable. *Lachm. Tisch. 8, Volk.* l'omettent d'après *Σ* \* A B C P, 47\*. 137. copt. arm. éth. ar.-erp. Clém.-Al. Orig. Cyr. Aug. A tort, car cette expression ne saurait être une glose de *εἰς πάντας* qui est plus clair. Son introduction est beaucoup plus difficile à comprendre que son omission causée vraisemblablement par le homoioteleuton, et d'autant plus facilement acceptée, que ces mots, non seulement ne sont pas indispensables au sens de la phrase, mais sont plutôt embarrassants.

plus ou moins hasardées, d'autant plus que l'expression ne présente pas de difficulté réelle : *εἰς*, « en vue de, pour, » indique que cette *δικαιοσ. θεοῦ* est pour tous, c.-à-d. destinée à tous les croyants; tandis que *ἐπὶ*, acc. « sur, » indique qu'elle s'applique à tous les croyants. Paul a accumulé les deux prépositions : « la justice qui vient de Dieu pour tous et sur tous ceux qui ont la foi, » non simplement pour donner de la force à l'expression (*Calv. Kop. Thol. Klee, Rück. Reiche, Kælln. DeW. Hodge, Krehl, Ewald*); mais afin d'accentuer l'égalité absolue de tous les hommes, quelle que soit leur origine, dans la destination comme dans l'application de la justice qui vient de Dieu, à la seule condition qu'ils aient la foi (*Mey. Fritzs. Philip. Heng. Godet*). — Bien plus, il la justifie par une autre égalité, en ajoutant : *ὁ γὰρ ἐστὶ διαστολή*, « car il n'y a pas de différence, de distinction » (10,12. 1 Cor. 14,7); juifs et païens sont sur le même pied. — γ. 23. Et la raison (*γὰρ*) en est simple : *πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὀστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, « car tous (Juifs et païens) ont péché et sont privés de la gloire qui vient de Dieu, » c.-à-d. du bonheur éternel. L'aoriste est narratif. Le parf. *ἡμαρτήκασι* indiquerait qu'il s'agit d'une chose faite et finie, et serait d'autant plus déplacé qu'il s'agit d'un fait qui va se reproduisant — *Ἵστερεῖσθαι*, manquer de, être privé de, 1 Cor. 12,24, avec le gén. *Diod. Sic. 18,71. Jos. Antt. 15,6.7* — *Vulg.* : egent gloria Dei; de même *Ps.-Ans. Aug. Przypt.* : = « ont besoin que la gloire de Dieu se répande sur eux pour les justifier. » A tort. — *Ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* fait difficulté. *Erasm. Luth. Hunn. Estius, Wolf. Heum. Kop. Winzer*, expliquent le gén. par *ἐνώπιον τ. θεοῦ*, « sont privés de gloire, » c.-à-d. de toute glorification devant Dieu, ils n'ont aucun sujet de se glorifier devant lui. Il faudrait, non *δόξα*, mais *καύχησις*. Cf. 3,27. 2 Cor. 7,14. 8,24. etc. Une autre explication, qui a sa source dans la dogmatique, est celle de *Chemnitz* (*Exam. Concil. Trid. 1,3*) adoptée par *Calov. Carpz. Ernesti*, etc. *Funcke, Stud. Krit. 1842, 2 cah. Olsh. Mangold*, p.108, qui pensent que *δόξα* désigne « l'image de Dieu, » qui est en

l'homme « la gloire de Dieu, » parce qu'elle en est le reflet. Mais cette gloire aurait été perdue, non par les péchés des hommes (πάντες ἥμαρτον), mais par le péché d'Adam ; d'ailleurs, pourquoi ne pas dire τῆς εἰκόνης τ. θεοῦ? (Voy. notre Comm., 1843, p. 405.) Cette opinion a été amendée par *Rück.* qui y voit la gloire que Dieu a donnée à l'homme en le créant à son image, cette auréole divine qui en résulte pour lui et qui aurait été perdue par les péchés des hommes. Rien de tout cela n'est en rapport avec le contexte où il s'agit de justice et de Vie éternelle perdues par le péché, mais retrouvées par la foi en Jésus-Christ. Le gén. τ. θεοῦ est objectif et signifie, non « la gloire que Dieu possède et qu'il donne » (*Godet*), mais « la gloire que Dieu donne, ou qui vient de lui, » et ἡ δόξα τ. θεοῦ désigne, non la louange ou l'approbation de Dieu (*Calv. Grot. Turr. Flatt. Klee, Thol. Scholz, Reiche, DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Maunoury, Volk.*) qui se dit ἐπαυος, 2,29, ni « l'éclat divin dont Dieu respandit lui-même et qu'il communique à tout ce qui vit dans l'union avec lui » (*Godet*) ; mais le bonheur éternel envisagé comme un état glorieux et brillant (*Ecum. Bèze, Seml. Morus, Bæhm. Glæckl. Morison, Reuss*) 5,2.8,18. 1 Cor. 2,7. δοξάζειν, 8,17.30. Comp. 2,10. On objecte (*Thol. Rück. Reiche, DeW. Mey.*) qu'il faudrait le futur (ὄσπερηθήσονται), comme si, dans ces sortes de choses, il ne fallait pas toujours distinguer l'appartenance dans le temps et conditionnelle, de la réalisation et de la manifestation même de la possession. La possession, en effet, de la δόξα τ. θεοῦ est conditionnée à l'existence en l'homme de la δικαιοσύνη : tant que la condition est remplie, on peut dire que l'homme possède ce que la réalisation lui donnera en fait, et lorsque la condition n'est pas remplie, on peut bien dire de l'homme qu'il perd, même qu'il a perdu, et non pas seulement qu'il perdra ce que cette condition réalisée lui aurait procuré. Paul peut donc très bien dire des hommes qui ont péché (ἥμαρτον) et sont dépourvus de justice, qu' « ils sont privés de la gloire qui vient de Dieu, du bonheur éternel. » Quand on envisage le moment de

la réalisation, on met alors le futur (8,18) ou bien l'on parle de la gloire qui vient de Dieu comme d'une espérance (5,2).

γ. 24. *Δικαιούμενοι* doit se rapporter au sujet du verbe précédent et continuer la phrase, ou bien il doit commencer une nouvelle phrase et se rapporter au verbe suivant. Tous les commentateurs unanimement admettent la première alternative. Dans ce cas, le participe exprime un détail explicatif du verbe principal (cf. 2,4. 6,6.9. etc.), en sorte que *δικαιούμενοι δωρεάν...* etc. serait un détail explicatif de *πάντες ἥμαρτον καὶ ὀστεροῦνται τ. δόξ. τ. θεοῦ*. Or il saute aux yeux qu'il n'en est rien. La proposition, « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, qui termine et clôt la pensée précédente (v. 21.22), à laquelle elle se rattache intimement, est l'affirmation catégorique d'un fait, qui ne demande ni explication, ni preuve; du reste, le détail *δικαιούμενοι δωρεάν...* etc., ne l'explique point<sup>1</sup>). Ce n'est plus qu'un appendice sans but précis, qui se traîne à la fin de la phrase et l'allonge d'une manière démesurée, jusqu'à la fin du v. 26 : rien de plus pénible que cette construction. Les commentateurs en sont si embarrassés, que, bon gré mal gré, ils sont contraints de recourir à des expédients que le langage n'autorise pas. Les uns introduisent dans le texte une liaison qui n'existe pas : « car tous

<sup>1</sup> La simple lecture le fait voir. En effet, que peut bien vouloir dire cette phrase : « ... car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu... etc. ? » Veut-elle réellement démontrer (*Bèze, De W. Mey. Philip. Morison, Winer*, Gr. p. 330) qu'« ils ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, » par le fait que c'est « gratuitement, par la grâce de Dieu, qu'ils sont justifiés. » Il faut avouer que voilà une preuve bien inopportune et bien inutile après l'affirmation catégorique, « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. » A quoi peut-elle servir? Qu'est-ce qui la réclame? Elle n'est pas seulement inattendue, mais elle est encore fort singulière. Si Paul avait dit : « ayant tous péché et étant privés de la gloire de Dieu, ils sont justifiés gratuitement,... » cela se comprendrait; mais qu'il dise à l'inverse : « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, étant justifiés, c.-à-d. attendu que (= indem, da, *Winer, Philip.*), en tant que (*Bèze* : ut qui justificentur, *Morison*) ils sont justifiés gratuitement... cela se comprend d'autant moins, que, lorsqu'on est justifié gratuitement, on n'est plus privé de la gloire de Dieu. Enfin, *δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι*, ayant dans ce cas l'accent, devraient précéder *δικαιούμενοι*. *Fritzsche* change la liaison (voy. notre Comm. 1843, p. 462).

ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, *et ils sont justifiés* (Luth. Calv. Scholz, Rück. Krehl, Fritzs. Heng.); *mais ils sont justifiés gratuitement* (Kop. Beneck.); *qui sont justifiés* » (Schweizer, p. 466); ou bien ils détachent le verset de ce qui précède en remplaçant le participe par le temps fini : « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu : ils sont justifiés gratuitement... » (Flatt, Reiche, Kölln. Hodge : nous sommes justifiés). Ewald va même jusqu'à rapporter *δικαιούμενοι* (pour *δικαιουμένους*) à *τοὺς πιστεύοντας* v. 22 et faire une parenthèse de ce qui est entre deux<sup>2</sup>. Pour échapper à ces difficultés, Tholuck (de même Reuss) remarque que parfois, dans cette sorte de construction, le participe exprime l'idée principale, et le v. au temps fini le détail (voy. Matthiæ, Gr. II, p. 1295, Kühner, Gr. p. 375), en sorte qu'il faudrait construire : *πάντες γὰρ ἀμάρτοντες καὶ ὑστερούμενοι τ. δόξ. τ. θεοῦ, δικαιούνται δωρεάν...* etc. Paul, après avoir dit que « la justice qui vient de Dieu a été manifestée... et s'applique à tous ceux qui ont la foi, *car il n'y a pas de distinction,* » justifierait qu'il n'y a pas de distinction, non par l'observation que « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu; » mais par le fait qu' « ayant tous péché et étant privés de la gloire de Dieu, *ils sont justifiés gratuitement,* » etc. C'est une tautologie. Reuss y échappe par un arrangement; il détache *οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή* de ce qui précède et en fait la tête du développement qui suit : ce qui ne

<sup>2</sup> Godet pense que, « pour expliquer cette forme de participe inattendue, il faut se rappeler que l'idée de la justification avait déjà été solennellement introduite v. 21. 22. Le v. 23 l'avait ensuite motivée par le fait de la chute, et maintenant elle peut reparaître comme simple corollaire de ce grand fait. » — Mais le v. 23 ne motive pas l'idée de la justification par le fait de la chute; il motive la nécessité de la foi *pour tous indistinctement*, par le fait que « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. » L'idée de la justification ne peut donc « reparaître comme simple corollaire du fait de la chute, » et la paraphrase de Godet le montre : « étant, *en conséquence,* justifiés — *comme nous venons de le déclarer* — gratuitement... » — en conséquence de quoi? Certainement pas de ce qu' « ils ont tous péché et sont privés de la gloire de Dieu; » car si la justification implique que l'homme est pécheur, elle est la conséquence, non de son péché, mais de sa foi. Ce « en conséquence » est aussi étranger au contexte qu'au texte.

saurait être admis<sup>3</sup>. — En conséquence nous concluons que *δικαιοῦμενοι* doit commencer une nouvelle phrase et se rapporter au verbe suivant. Auquel ? — C'est ce que nous verrons plus loin.

*Δικαιοῦμενοι* se dit ici de la *δικαιοσύνη θεοῦ* ; de là, « étant justifiés, » c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels (voy. *δικαιοῦσθαι*, 1,17) — *δωρεάν*, non pas : « sans travail, sans peine, » (*Grot.*) ; mais « gratuitement, gratis, pour rien, » (Mth. 10,8. 2 Cor. 11,7. 2 Thess. 3,8. Ap. 21,6. 22,17). — *τῇ αὐτοῦ χάριτι* (*causa efficiens*), « par sa grâce. » L'amour de Dieu envers l'homme s'exprime, d'une manière générale, par *ἀγαπή* ; mais comme il affecte des aspects divers, il prend des noms différents ; il se nomme *χάρις*, *faveur*, *grâce*, quand il s'exerce envers l'homme coupable ; *ἔλεος*, *pitié*, *miséricorde*, quand l'homme est considéré comme un être malheureux, dont la misère touche l'Éternel ; enfin, *σπλάγχνα*, prop. *entrailles*, fig. *tendresse*, quand on l'assimile à la tendresse d'un père ou d'une mère pour leurs enfants. En disant que nous sommes justifiés *gratuitement*, Paul déclare que cette justice qui vient de Dieu est un don à titre gracieux (cf. *δωρεὰ τῆς δικαιοσ.* 5,17. *θεοῦ τὸ δῶρον*, Eph. 2,8) de sa part : ce n'est ni un dû, ni un gain, comme ce serait le cas si cette justice s'obtenait par les œuvres (*ἔργα νόμου*), c.-à.-d. par le mérite de l'homme ; elle est un pur effet de sa *grâce*, de son amour pour l'homme coupable. — *Διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* : *Διὰ*, gén. annonce le moyen par lequel Dieu réalise cette *δικαιοσύνη*. Que signifie *ἀπολύτρωσις* ? Les commentateurs lui donnent le sens de *rachat* ou de *délivrance par rachat* = *redemptio* ; nous sommes d'un autre

<sup>3</sup> Il est bien évident que « car il n'y a pas de distinction, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, » est là pour appuyer « pour tous et sur tous ceux qui ont la foi, » et faire sentir que c'est pour tous, pour le Juif aussi bien que pour le païen, en sorte qu'on ne saurait en détacher *οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή...* etc. Quand on l'en sépare, on en fait, non une *explication* de ce qui précède, mais une *application*, de sorte que, au lieu de *γὰρ*, il faudrait *οὖν*. Enfin, l'accent devant porter sur *δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι*, comme la traduction même de *Reuss* l'indique, ces mots auraient dû précéder *δικαιοῦμενοι*.

avis, et nous allons entrer dans qqes détails. *λύτρον*, plus usité au plur. *λύτρα* (= כֶּפֶר, פְּדִיּוֹן, קָדָשׁ) désigne un dédommagement, une compensation en argent donnée en échange d'une cession de droits sur une personne ou sur une chose, *rançon*. Il se dit de l'argent donné pour racheter un champ, Lévi. 25,12, — la vie d'un bœuf qu'on aurait le droit de tuer, Ex. 21,30, — sa propre vie, en arrêtant des poursuites judiciaires, Nomb. 35, 31.32, ou la vengeance, Prov. 6,35, — les premiers-nés, sur lesquels l'Éternel avait droit, Nomb. 3,46.48.49.51. 18,15, etc. Il se dit ordinairement de la rançon donnée pour le rachat de la captivité ou de l'esclavage, Lévi. 19,20. Es. 45, 13, etc. De là, *λυτροῦν*, plus usité au moyen, *λυτροῦσθαι τι*, signifie prop. et étymologiquement, dégager, libérer un objet en donnant au détenteur ou à l'ayant droit une somme en retour de laquelle il se désiste de sa possession ou de ses droits, *racheter*, *dégager*. Ce verbe s'applique à toute espèce d'objets, soit terre, Lévi. 25,24, soit maison, 25,30, soit liberté, 25,48.49.54.19,20, etc. Ce rapport de rachat s'étendait aux relations avec l'Éternel, qui apparaissait comme un maître, un possesseur ou un ayant-droit. A lui appartenait, en qualité de maître et possesseur du pays, la double dîme, les prémices de la terre, etc., dont on pouvait, sous certaines conditions, racheter certains objets, Lévi. 27,29. 31.32. A lui appartenait, comme maître et protecteur du peuple, la vie des premiers-nés, vie qu'on rachetait moyennant un quantum, Ex. 13,15.16. Nomb. 18,15.17, etc. Par suite d'un emploi extrêmement fréquent, *λυτροῦν* a signifié *délivrer*, syn. de *ῥέσθαι*, *σώζειν*, sans aucune idée de rachat. Seulement, comme originellement il s'appliquait au dégagement d'un objet placé sous une sorte de *servitude* (en prenant ce mot dans le sens légal et large), il s'emploie particulièrement pour tout ce qui lie, retient, entrave, empêche, enferme, etc. (Ex. 6,6 = ἐξάγειν, ῥέσθαι, 15,13. Deut. 3,5. Ps. 105,10 = ἔσωσεν), bien qu'il ait aussi le sens général (Es. 44,22.24. Osée 13,14 : *λυτροῦσθαι ἐκ θανάτου* = ῥύσομαι, 2 Sam. 7,23. Ps. 7,3 = *σώζειν*



24,22. 31,7. 58,2. 135,24. 139,8 : ἐξ ἀνομιῶν, de ses fautes et des malheurs qui en sont la suite. 118,124 : ἀπὸ συκοφαντίας, 143, 10). — *λύτρωσις* désigne « le rachat, » soit le droit de rachat, Léviq. 25,29.48, soit l'action de racheter quoi que ce soit, Nomb. 18,16. Enfin, comme *λυτροῦν*, il signifie « délivrance, » sans aucune idée de rachat, Ps. 110,9. 129,7. Luc 1,68. 2,38, et même « pardon » (délivrance des péchés), Hébr. 9,12. Cf. v. 15.22. — *Ἀπολυτρόω* n'a pas le sens du verbe simple, « racheter » = redimere : nous n'en connaissons aucun exemple. Le préfixe ἀπό (comme dans ἀπολύω, ἀφήμι, etc.) accentue l'idée de libérer, délivrer, en sorte que, dans les auteurs profanes, ἀπολυτροῦν signifie prop. relâcher en exigeant une rançon, rançonner. Ep. de Philippe, dans Démosth. p. 159.15, éd. Didot : Ἀμφίλοχον, ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων ἔλθοντα πρεσβύτην, συλλαβῶν καὶ τὰς ἐσχάτας ἀνάγκας ἐπιθεῖς, ἀπελύτρωσε ταλάντων ἑννέα, il relâcha Amphilochous, en se faisant payer une rançon de neuf talents. Plut. Pompée, p. 122, éd. Didot : Ἦλω δὲ καὶ θυγάτηρ Ἀντωνίου, εἰς ἄγρον βαδίζουσα, καὶ πολλῶν χρημάτων ἀπελυτρώθη, Hélo (ayant été prise par des pirates) fut relâchée moyennant une forte somme d'argent. Polyb. 2,6.6 : ils firent une trêve, à condition que τὰ μὲν ἐλεύθερα σώματα καὶ τὴν πόλιν ἀπολυτρώσαντες αὐτοῖς, ils leur relâcheraient, leur remettraient — moyennant rançon — les personnes libres et la ville. Polyb. 22,21.8 : καὶ χρυσίου συχνοῦ διαμολογηθέντος ὑπὲρ τῆς γυναικός, ἤγεν αὐτὴν ἀπολυτρώσων... quand il fut convenu d'une assez forte somme pour la femme, il la conduisit pour la relâcher (moyennant rançon) en un lieu... Lucien, de Achille : χρημάτων ὀλίγων τὸν Ἑκτορος νεκρὸν ἀπολύτρωσας, ayant relâché, rendu le cadavre d'Hector pour une faible somme d'argent. Plat. de Legibus, XI, 919. a. éd. Didot : ὅπουταν ὡς ἐχθροὺς αἰχμαλώτους χειρωμένους ἀπολυτρώσῃ (quand l'aubergiste les eut rançonnés comme des ennemis) τῶν μακροτάτων καὶ ἀδίκων λύτρων. Ce verbe ne se rencontre pas dans le N. T. et Kircher (Concordantiæ V. T) ainsi que Schleusner, Dict. n'en citent que deux exemples dans l'Ancien : Soph. 3,1, ἀπολελυτρωμένη πόλις (=

קָנָה) « une ville relâchée, licenciée, » non pas « rachetée, libérée, » (*Morison*). Exod. 21,8 : ἐὰν δὲ μὴ εὐαρεσθήσῃ τῷ κυρίῳ αὐτῆς, ἀπολυτρώσει αὐτήν· ἔθνη δὲ ἀλλοτρίῳ οὐ κύριος ἐστὶ πωλεῖν αὐτήν, « si elle [l'esclave] ne plaît pas à son maître, il la relâchera moyennant payement, c.-à-d. il s'en défera en la vendant (= קָנָה); mais il n'a pas le droit de la vendre à une nation étrangère. » Ἀπολύτρωσις désigne donc l'action de relâcher qq'un en exigeant une rançon, *relâchement, rançonnement*. Plut. Pompée, p.128, éd. Didot, πολέων ἀρχμαλώτων ἀπολυτρώσεις, le rançonnement — par les pirates — des villes prises. Telle est la signification de ἀπολύτρωσις, en sorte que si l'on veut absolument donner à ἀπολύτρωσις le sens de « délivrance par rachat, » l'expression διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ signifie « par la délivrance, le rançonnement qui se trouve en Jésus-Christ, » c.-à-d. que Jésus nous délivre en exigeant de nous une rançon, bien loin de la payer pour nous! Fort heureusement ἀπολύτρωσις est aussi employé dans le sens de *délivrance, libération*, sans aucune idée accessoire de rachat. Tout ce qu'il semble avoir gardé du radical, c'est qu'il se dit principalement du dégagement de ce qui lie, retient, entrave ou enferme. *Schleusner* cite dans l'A. T. le passage χρόνος τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε, « le temps de la délivrance est venu; » de même Luc 21, 28. Rom. 8,23. Eph. 4,30. Hébr. 11.35<sup>4</sup>. La comparaison des passages Eph. 1,7. Col. 1,14. Hébr. 9,14 nous offre ἀπολύτρωσις comme synonyme de ἄφεσις, sans idée accessoire de rachat<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Comp. Hébr. 11, 35 : « repoussant la délivrance (οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν) afin d'obtenir une plus heureuse résurrection, » avec Job 2,9 : ἀναμῖνω χρόνον ἔτι μικρόν, προσδεχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας μου, l'espérance de ma délivrance.

<sup>5</sup> Dans Hébr. 9, 14, l'auteur, partant de l'effet du sang des victimes, qui purifie [image de laver] des souillures et des taches du corps, déclare que, à fortiori, le sang de Christ purifie des souillures du cœur; et il ajoute que, pour ce motif, Christ est le Médiateur de la nouvelle alliance, sa mort étant en vue de la délivrance de nos transgressions (εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων). Il ne s'agit donc pas d'une délivrance par rachat, car, par le fait de la comparaison, il s'agirait plutôt d'une délivrance par un lavage, ce que ἀπολύτρωσις ne dit certainement pas. Bien plus, l'auteur con-

Enfin 1 Cor. 1,30. Eph. 1,14, ne présentent rien de plus à cet égard <sup>6</sup>. Cela dit, nous retenons le sens de *délivrance*, sans aucune idée de rançon ni de rachat.

Notre interprétation est contraire à celle des commentateurs, qui tous, unanimement, donnent à *ἀπολύτρωσις* le sens de « *délivrance par rachat*, » voire même de « *rachat = redemptio*, » et qui l'entendent d'une délivrance opérée par Christ, moyennant une rançon *payée par lui*, savoir son sang, ce qui est absolument contraire au langage. Ils paraissent ignorer complètement l'usage de ce mot chez les auteurs profanes, et nous sommes surpris que Morison, qui a recherché longuement le sens de *δικαιῶν* chez ces auteurs, n'ait pas fait de même pour *ἀπολυτροῦν* : certes cela en valait bien la peine. Ne pouvant démontrer leur interprétation par des citations à l'appui, les commentateurs ont recours à des considérations qui, en réalité, ne prouvent rien, étant impuissantes à donner à un mot une signification contraire à son usage propre. Leur interprétation leur paraît justifiée (voy. *Hodge*, p. 203) : 1° « parce que dans tous les passages où *ἀπολύτρωσις* figure, c'est aux souffrances de Christ, non à sa doctrine,

tinue à expliquer la nécessité de l'effusion du sang, et dit v. 22 : « en général, c'est avec du sang que, d'après la Loi, tout est purifié, et sans effusion de sang (ὅ γίνεταί ἄφεσις) il n'y a point de pardon. » Cette phraséologie montre clairement que *ἀπολύτρωσις* est le synonyme de *ἄφεσις*, sans que l'idée de rançon ou de rachat se trouve dans l'une plus que dans l'autre. — Col. 1, 14 : ἐν ᾧ (υἱῷ) ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν : ces deux mots *délivrance* et *rémission*, sans *καί*, sont évidemment synonymes, et expriment la même idée, le *pardon*. *Ἀπολύτρωσις* fait image avec *ἐρρύσατο*. De même Eph. 1, 7.

\* 1 Cor. 1, 30 : « C'est à lui [Dieu] que vous devez d'être en Jésus-Christ (= unis à Christ) qui a été fait, c.-à-d. est devenu (par le fait qu'unis à lui nous retrouvons en lui tout ce dont nous sommes dépourvus) sagesse pour nous (qui n'étions pas sages), ainsi que justice (pour nous, qui n'étions pas justes), sanctification (pour nous, qui n'étions pas saints), et (*ἀπολύτρωσις*) *délivrance* (pour nous, qui étions esclaves du péché). » Ce qui revient à dire ἐν ᾧ ἔχομεν δικαιοσύνην τε καὶ ἁγιασμὸν καὶ ἀπολύτρωσιν. — Eph. 1,14 : « le Saint-Esprit... qui est le gage de notre héritage, en attendant (*ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως*) la délivrance (pp. de l'acquisition, abs. p. concr.) de ceux qu'il s'est acquis. » *Ἀπολύτρωσις* a le même sens que Eph. 4, 30 : ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.

à ses préceptes, etc. que l'*ἀπολύτρωσις* est attribuée; Eph. 1,7. Hébr. 9,15. Col. 1,14. » — Admettons. Comment s'ensuit-il que *ἀπολύτρωσις* renferme l'idée accessoire de rachat? Cela montre que notre délivrance est liée aux souffrances de Christ; rien de plus. Par exemple, le fait de la *délivrance* ou du *pardon* attaché au sacrifice, est on ne peut mieux notifié dans ces paroles : *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν Νόμον, καὶ χωρὶς αἱματοεχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* (Hébr. 9,22), et certainement personne ne s'est jamais avisé de conclure que *ἄφεσις* doit signifier le *pardon par rachat*. 2° « Dans notre passage, la nature de la rédemption (*ἀπολύτρωσις*) est expliquée v. 25 : ce n'est point par la vérité que Christ a enseignée, ni par l'exemple de sa perfection morale, mais par Christ comme victime propitiatoire, par la foi en son sang. » — Ce n'est point là un motif nouveau, c'est uniquement l'application à notre passage de l'observation générale faite ci-dessus. Du reste nous allons examiner ce passage. 3° « Le sens de l'expression qui nous occupe, se trouve fixé par d'autres expressions équivalentes, de manière à ne laisser aucun doute à cet égard : a) 1 Tim. 2,6 : *Χρ. Ἰησ. ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*. Mth. 20,28. cf. Marc 10,45 — b) 1 Pier. 1,18 : *εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαιίας ὑμῶν ἀναστροφῆς, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ* » — c) *ἀγοράζειν*, 1 Cor. 6,20; *ἐξαγοράζειν*, Gal. 3, 13. 4,5. — Que l'idée de *rançon* soit scripturaire, c'est incontestable; mais qui nous prouve que *ἀπολύτρωσις* soit l'équivalent de ces expressions? Il ne suffit pas, pour l'affirmer, d'y voir figurer le radical *λύτρον*. L'emploi d'expressions différentes indique qu'il doit y avoir une différence, et cela est confirmé par l'usage, qui ne donne pas à *ἀπολύτρωσις* l'idée accessoire de *rançon*, ou ne la lui donne que dans un sens absolument contraire au point de vue de ces exégètes. Si Paul avait réellement dans l'esprit la pensée qu'on lui prête, pourquoi ne pas dire *διὰ τοῦ λύτρου τοῦ ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, ou, au moins, *διὰ τῆς λυτρώσεως*? car *λύτρωσις* peut signifier *rachat*. Si même Paul n'avait cette idée que d'une

manière accessoire et qu'il eût tenu à l'indiquer, n'est-il pas clair que dans le v. 25, qui, comme le fait observer *Hodge*, est l'explication de ces mots, il l'aurait reproduite et aurait dit : *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τ. ἐν Χρ. Ἰησ. ὃν προέθετο ὁ θεὸς λυτρώτην διὰ τ. πίστ.* etc. S'il ne l'a pas fait, c'est que cette idée était absente de son esprit.

Revenons maintenant à notre interprétation : *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, scil. *οὔσης*, « par la délivrance qui est en Jésus-Christ : » *ἐν* indique que cette délivrance se trouve en lui ; c'est en lui qu'il faut la chercher et qu'elle s'obtient, — et non pas « qu'elle a été faite par lui » (= *γενομένης*, *Luth. Bèze* : *redemptionem factam in I.-Ch. Rück. Fritzs.*). De quelle délivrance s'agit-il ? Evidemment de la délivrance par excellence, de celle des péchés et du réat sous lequel ils tiennent le pécheur, c.-à-d. du *pardon* (= *ἄφεσις*, *Ecum.*) comme Col. 1,14. Eph. 1, 7. Hébr. 9,15<sup>7</sup>. Le contexte de notre passage y mène directement : *δικαιούμενοι* signifiant « étant déclarés justes, tenus pour justes » et traités comme tels, quoique nous ayons péché, il est évident que ce doit être par le moyen de la *délivrance des peines* méritées par nos péchés, en un mot, *par le pardon que nous trouvons en Christ*.

**Littérature** : *Gurlitt*, sur Rom. 3,25 dans *Stud. u. Krit.* 1840, p. 930 — et une observation de *F. Rinck*, *ibid.* 1842, p. 791. — *G. Funk*, ein dogmatisch-exegetischer Versuch üb. Rom. 3,25.26. *ibid.* 1842, p. 297. — Réponse de *G. Reich*, üb. die satisfactio vicaria, *ibid.* 1844, p. 185. — *Gess*, dans les *Jahrb. f. deutsch. Theologie* 1857, 1858, 1859 et *Christi Person u. Werk*, II. Abth. p. 164. *Basel* 1878. — *Ritschl*, *ibid.* 1863, p. 498. — *Pfleiderer*, dans *Hilgenf. Zeitschrift*, 1872, p. 177.

<sup>7</sup> Il n'y a rien d'étonnant à ce que *ἀπολύτρωσις* figure comme synonyme de *ἄφεσις*, dans le sens de *pardon*. *Ἄφεσις* (R. *ἀφιέναι*, laisser aller ce qu'on tient, lâcher, relâcher, tenir quitte, etc.) donne la notion de *pardon* sous l'image d'un tenir quitte : on laisse aller celui qu'on aurait le droit de retenir pour obtenir paiement, réparation ; *ἀπολύτρωσις* la donne sous l'image d'une libération, d'un dégagement de ce qui entrave, tient captif : on dégage celui qui est tenu sous le réat de la punition. Nous trouvons une image analogue

γ. 25. ὅν : Paul introduit par ce relatif une incidente relative à Jésus-Christ, laquelle se prolonge jusqu'à la fin du v. 26. — *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον* : *Προτιθέναι*, ne se trouve que 1,13. Eph. 1,9, sous la forme même de *προθέμεν*, dans le sens de « projeter, se proposer. » De là, « lequel Dieu avait projeté être un ἱλαστήριον. » (*Or. Chrys. Théod. Aug. Ecum. Théoph. Martyr, Socin I*, p. 575, *Grot. Hammond, Wolf, Wettst. Kop. Scholz, Thol.* 1842, *Olsh. Fritzs. Reuss, Godet*). Ce sens est excellent, et *Thol.* 1856, *Rück. Philipi* reconnaissent (cont. *Reiche, Mey. Heng. Hofm.* II, p. 226) que l'inf. *εἶναι* n'est point nécessaire ; qu'on peut très bien dire (voy. *Winer, Gr.* 214) *προτιθέναι τινά τι*, comme on dit *προορίζειν*, 8, 29. *ἐκλέγεσθαι*, *Jaq.* 2, 5, *τινά τι*, « destiner qq'un à qqchose, choisir pour. » *Fritzsche* cite *Eur. Iph. T.* 1193 : *τά τ' ἄλλα* (scil. ὀρῶ) *ἄσα προῦθέμεν ἐγὼ ξένοισι καὶ θεῶ καθάρσια* (voy. *Kühner, Gr.* II, p. 226). Toutefois ils abandonnent cette interprétation, parce que le contexte leur paraît mentionner plutôt le fait réalisé dans le temps, que le dessein de Dieu dans l'éternité. En conséquence, ils donnent à *προτιθέναι* le sens de *exposer à la vue, publiquement*, *Hérod.* 5,8 : *τρεῖς μὲν ἡμέρας προτιθέασι τὸν νεκρόν.* 6,21 : *καὶ πένθος μέγα προεθήκοντο.* *Thuc.* 2,34 : *τὰ μὲν ὅσα προτιθενται τῶν ἀπογενομένων.* etc. De là, « lequel Dieu a exposé à la vue des hommes, publiquement, en qualité de ἱλαστήριον. » (*Vulg.* : proposuit. *Pél. Luth. Estius, Crell, Limb. Beng. Seml. Flatt, Usteri* p. 114, *Klee, Benecke, Rück. Reiche, Glæckl. Kœlln. Schrad. DeW. Winzer, Hodge, Mey. B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 539, *Heng. Thol.* 1856, *Ewald, Philip. Arnaud, Lange, Hofm. Morison, Maunoury, Gess, Schweizer* p. 467, *Immer, Neut. Th.* p. 263). Mais a) rien n'oblige à voir dans ce paragraphe le rappel du fait historique. Cette erreur provient de ce qu'on n'a pas fait attention que *διὰ πάρεσιν... ἀνοχῆ τ. θεοῦ* est une explication que Paul

dans *ἀπολύειν*, pp. délier, défaire, délivrer, qui s'emploie aussi pour *pardonner* les péchés, *Sir.* 28, 2 : c'est alors l'image d'un lien qu'on défait pour rendre la liberté au détenu.

donne en passant, et dans laquelle il exprime sa propre pensée (voy. plus loin). Pour expliquer comment il se fait que « nous sommes justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Jésus-Christ, » Paul remonte *au projet de Dieu*, afin de présenter ce qui se passe, comme le résultat d'un plan divin. *b) Προτιθέναι* est précisément le mot dont Paul se sert pour indiquer le dessein de Dieu (Eph. 1,9. cf. *πρόθεσις*, 8,28. 9,11. Eph. 1,11. 3,11). *c)* L'aor. moyen va fort bien ici, comme Eph. 1,9; tandis que l'autre interprétation réclamerait l'aor. actif (*προῦθῆκε*). On cherche à sortir de la difficulté en traduisant : « Que Dieu *s'est exposé*, » c.-à-d. a exposé à lui-même ou pour lui-même, dans son intérêt propre (*Mey. Philip. Lange, Mangold*, p. 109, *Hofm. Gess.* p. 167 : sibi = dans l'intérêt de sa justice, pour la montrer), ce qui est inadmissible. Dieu l'a exposé à la vue des hommes, non pour lui-même, mais pour les hommes : cette démonstration de sa justice n'est pas pour lui, mais pour eux.

*Τὸ ἱλαστήριον* ou *τὸ ἱλαστήριον ἐπίθεμα*, Ex. 25,17, désigne le couvercle de l'arche, dit « le propitiatoire. » De là, « *Christ, que Dieu avait projeté être un propitiatoire,...* » ou « *que Dieu a exposé à la vue des hommes en qualité de propitiatoire.* » Cette interprétation admise par les Pères et par les anciens commentateurs, était assez délaissée par les modernes, lorsqu'elle a été reprise par *Beneck, Olsh. Funke*, St. Krit. 1842, p. 314, *Thol.* éd. 1856, *Heng. Philip. Ritschl*, p. 249, *Lange*. Le premier et principal argument, c'est qu'*ἱλαστήριον* n'a, dans les livres saints, que cette acception-là. Donnons-lui donc le pas sur les autres, et demandons-nous quel est le sens de cette figure. Dans l'ancienne alliance, l'arche était considérée comme *le trône de Dieu*, et son couvercle d'or massif, comme *le siège de l'Éternel* : c'était *le symbole de sa présence*. Ce point de vue ne saurait s'appliquer à notre passage. — On sait en outre que l'arche, placée dans le lieu Très Saint, était interdite aux regards des hommes. Une seule fois dans l'année, à la fête des expiations, le grand prêtre se présen-

tait devant l'arche, pour en couvrir le couvercle de la fumée de l'encens et y faire avec le doigt l'aspersion du sang des victimes. C'est par ce sacrifice que la nation était purifiée et obtenait le pardon de ses péchés (Lév. XXVI). L'enseignement biblique, loin d'attribuer au couvercle de l'arche aucune vertu expiatoire ni propitiatoire, l'attribuait, au contraire, au sacrifice prop. dit et particulièrement à l'aspersion du sang (Lév. 17,11, comp. Hébr. 9,7). Le fait de l'aspersion sur le couvercle de l'arche ne tendait qu'à relever la solennité de la cérémonie, par cette circonstance qu'on présentait le sang sur le trône où l'Éternel était assis et présent, au lieu de l'offrir sur l'autel qui lui était consacré. Rien de tout cela ne saurait convenir à notre passage. — Le terme de comparaison doit se chercher dans le nom même de כַּפֹּרֶת, *λαστήριον*<sup>8</sup>, *propitiatoire*, par lequel on désignait le couvercle de l'arche. On l'appela ainsi, non qu'il y eût en lui aucune vertu propitiatoire ni expiatoire, mais parce que c'était le lieu où s'accomplissait la propitiation par l'aspersion du sang (Lév. 16,15.16) : Dieu s'y montrait propice et pardonnant. De même, et pour le même motif, on donna aussi le nom de *λαστήριον* à la partie rentrante de l'autel des sacrifices, parce que c'était le lieu qu'on aspergeait du sang des victimes (Ezéch. 43,14.17.20). Ce nom de *propitiatoire*, indique que l'on considérait le couvercle de l'arche comme

\* « כַּפֹּרֶת dérive de כָּפַר, couvrir, et devrait être lu כַּפֹּרֶת ou כַּפֹּרֶת, parce que c'est du fait matériel de couvrir que le nom a dû être tiré, comme on peut le voir par Ex. 25, 17 : « Tu feras un כַּפֹּרֶת d'or massif, » et v. 21 : « Tu poseras le כַּפֹּרֶת sur l'arche; » 26, 34. 37, 6. 40, 20. Le rôle que le couvercle joue dans la fête des expiations fit sans doute, plus tard, dériver son nom de כָּפַר, faire propitiation, expier = ἐξιλάσασθαι. Peut-être cela fut-il dû à Lév. 16, 15. 16, où l'on trouve un jeu de mots dans le goût des Orientaux. De là est dérivée la ponctuation mazorétique כַּפֹּרֶת. Les Targumistes l'ont rendu par כַּפֹּרֶתָא (voy. Buxd. Lex. talm. p. 1079) et les LXX par *λαστήριον*, qui est devenu un véritable substantif. Philon, qui était peu savant dans l'hébreu (voy. Gesen. Gesch. d. heb. Sprache, p. 88), suivit les LXX et garda la traduction *λαστήριον*. Josèphe, au contraire, plus savant que Philon (voy. Gesen. ibid.) lut bien כַּפֹּרֶת ou כַּפֹּרֶת, qu'il rendit par τὸ ἐπίθεμα τῆς κιβωτοῦ, Antt. 7, 3, 6. 5. » (*Fritzsche*.)



le symbole de la grâce de Dieu<sup>9</sup>, et c'est en ce sens que Paul dirait figurément de Christ : « Dieu l'a exposé à la vue des hommes comme propitiatoire, » c.-à-d. comme un symbole de sa grâce pour les hommes pécheurs (*Luth* : *Gnadenstuhl*). Nos scrupules à l'endroit de cette interprétation, viennent : 1° de ce que cette figure, par laquelle on assimile la personne de Christ à un meuble du sanctuaire, déjà bizarre en elle-même, le paraît d'autant plus qu'elle ne répond pas à l'intuition des réalités. C'est la croix, non Jésus, que devrait symboliser le propitiatoire, puisque c'est la croix que Jésus a aspergée de son sang : c'est elle qui est le symbole de la grâce de Dieu pour les hommes (1 Pier. 2,24). Philippi dit que « le tertium comparationis consiste simplement en ceci que Christ, qui est aspergé de sang, ressemble au couvercle de l'arche aspergé aussi avec le sang. » Ce n'est pas admissible : en tout sacrifice sanglant, la victime est toujours arrosée de son propre sang ; mais l'aspersion proprement dite, c'est l'aspersion du sang faite sur l'autel consacré ou sur le couvercle de l'arche, appelés tous deux pour cette raison *ελαστήριον*. 2° Il y aurait incohérence dans les images. Après avoir présenté Christ en qualité de propitiatoire, Paul, en ajoutant *διὰ πίστεως ἐν τ. αὐτοῦ αἵματι*, s'exprimerait comme s'il l'eût présenté comme victime. 3° Il y aurait même contradiction avec ce qui suit, du moins si l'on adopte l'interprétation de ces commentateurs. Comment peut-on dire que « Dieu a exposé Christ aux yeux des hommes en qualité de propitiatoire, » c.-à-d. comme un symbole de sa grâce qui pardonne, pour faire voir (*εἰς ἔνδειξ. τ. δικαιοσύνης αὐτοῦ*) sa justice, cette justice qui punit ? Il devrait dire, au contraire, *εἰς ἔνδειξ. τῆς αὐτοῦ χάριτος*. Philippi se débarrasse de l'objection, en disant que « toute propitiation par le sang fait voir la justice divine, et que le couvercle de l'arche la fait voir aussi bien que le sacrifice ; » il oublie que dans le

<sup>9</sup> Philon : *ελαστήριον*, — ὅπερ ὅμοιον εἶναι σύμβολον τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ δυνάμεως, un symbole de la puissance propice de Dieu, autrement dit « de sa grâce » (*De Profugis*, I, p. 561. *De vit. Mos.* II, p. 150).

contexte, le propitiatoire figure comme symbole de grâce et de pardon, non comme symbole de justice et de punition. Nous devons donc chercher une autre explication.

*Ἰλαστήριος*, *ον*, de *ἰλάσσομαι*<sup>10</sup>, signifie prop. *qui sert à, qui a la vertu de ἰλάσσειν*, c.-à-d. propre à faire revêtir à qq'un des dispositions douces et favorables, à regagner la faveur de qq'un : *qui rend propice, propitiatoire, qui procure le pardon*, Ex. 25, 17. 37, 6 : τὸ ἰλαστήριον ἐπίθεμα, le couvercle propitiatoire. Jos. Antt. 16, 7. 1 : μνήμα ἰλαστήριον. Niceph. Antioch. vita Symeon. Stylit : χεῖρας ἰκετηρίου, εἰ βούλει δὲ ἰλαστηρίου, ἐκτεινας θεῶν. — Maintenant comment *ἰλαστήριον* doit-il s'entendre dans notre passage ? Winzer, Morison le considèrent comme un adjectif et traduisent : « Jésus-Christ, que Dieu a exposé publiquement *propitiatoire*, » c.-à-d. *comme propitiatoire*. Mais *ἰλαστήριος* (= *qui sert à, qui a la vertu de ἰλάσσειν*) se dit des choses, non des personnes ; puis le sens exigeant un « comme, en qualité de, » on ne voit pas pourquoi Paul ne dit pas *comme propitiateur* (= *ἰλάστην* ou *ἰλασ-*

<sup>10</sup> ἰλάσσω ou ἰλάω n'est usité que dans les formes ἰλάσσομαι ou ἰλάωμαι, ἰλάσσομαι ou ἰλασθήσομαι, ἰλάσθην. Il a, dans les auteurs profanes, une signification transitive : faire revêtir à qq. qui a sujet d'être fâché, courroucé, des dispositions favorables, apaiser, rendre propice, favorable. Il se dit particulièrement de la Divinité, dont on reconquiert la faveur en fléchissant son courroux par des sacrifices, des prières, etc. Hom. II. II, 550. Xén. Cyr. 3, 3. 11. Econ. 5, 20. Jos. Antt. J. 6, 6. 5 : τὸν θεὸν ἰλάσσεισθαι. Dans les Ecritures, au contraire, ἰλάσσομαι se présente toujours [sauf Hébr. 2. 17 : εἰς τὸ ἰλάσσεισθαι τ. ἀμαρτίαν τ. λαοῦ, c'est le simple pour le composé, usité ordinairement en ce sens, Sir. 28, 5 : τίς ἐξἰλάσται τ. ἀμαρτ. αὐτοῦ] avec un sens intransitif ; proprement, *revêtir à l'égard de qq. ou de qq. chose des sentiments doux, favorables*, quand on aurait sujet, au contraire, d'être irrité, courroucé ; Ex. 32, 14 : καὶ ἰλάσθη περὶ τῆς κακίας, ἧς εἶπε ποιῆσαι πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, et l'Eternel déposa sa colère, c.-à-d. revêtit à leur égard des sentiments doux, favorables (= ׀ַןִּיָּי), se repentit = *ἄνωγος ἐγένετο ἐπὶ τῇ κακίᾳ*, v. 12), relativement au mal qu'il avait dit qu'il ferait à son peuple. Dan. 9, 19 : Κύρ. ἀκουσον, Κύρ. ἰλάσθητι, sois nous propice, favorable. La signification ordinaire est *pardonner* = ׀ַןִּיָּי, ׀ַןִּיָּי,

Lam. 3, 41 : ἠμαρτήσαμεν, ἠσεβήσαμεν καὶ οὐχ ἰλάσθης, et tu n'as pas pardonné. De là, *pardonner à qq.* (pp. ne pas s'irriter, se fâcher contre qq. qui y donne sujet, et revêtir à son égard des dispositions douces et favorables) 2 Rois, 5, 18 : καὶ ἰλάσται Κύριος τῷ δούλῳ σου... que l'Eternel pardonne à ton serviteur de se prosterner... καὶ ἰλασθήσεται δὲ Κύρ. τῷ δούλῳ σου. 2 Rois, 24, 4. Luc

ζόμενον), qui serait l'expression correcte. C'est vraisemblablement cette difficulté qui, dès l'origine, a éloigné les commentateurs de cette explication, et a fait que les uns (*Pél. Ambrosiast, Abél. Erasm. versio* : reconciliatorem. *Mél. Estius, Schrad. Heng. Mounoury*) ont considéré *ἱλαστήριον* comme un subst. masc. et ont traduit par *propitiateur*, tandis que d'autres (*syr.-psh. it. vulg* : propitiationem, *Ps.-Ans. Bèze, Limb. Usteri* p.116, *Rück. Glæckl. Hofm. B. Weiss*, p. 324, *Immer*, p. 263, *Gess*. p. 167, *Godet*) l'ont tenu pour un neutre, et lui ont donné le sens indéterminé de « *ce qui fait revêtir des sentiments favorables, moyen de propitiation* (= placamentum, propitiatio, *ἱλασμός*, 1 Jean 2,2. 4,10). *Semler, Beneck.* y voient en outre l'abstrait pour le concret et reviennent ainsi au sens de « *propitiateur.* » Mais dans l'un et dans l'autre cas, on se demande pourquoi Paul irait chercher l'inusité *ἱλαστήριον*, quand il a sous la main *ἱλασόμενος, ἱλάσθης* et *ἱλασμός*. Nous croyons plutôt (comme *Chrys. Leclerc, Turr. Kop. Flatt, Scholz, Klee, Thol.* 1842, *Reiche, Kælln. DeW.*

18, 13; pardonner qqchose, Ps. 24, 11 : καὶ ἱλάσθη (= תְּחַלֵּם) τῆ ἁμαρτία μου, Ps. 64, 4. 77, 38. 78, 9. — *ἱλασμός*, par le fait de la terminaison en *μός* (Buttmann, Gr. p. 314) indique prop. l'action de *ἱλάσκειν*, c.-à-d. de faire revêtir à qq. des sentiments doux, favorables, en faveur de qq. ou de qqchose. De là, comme attribut d'une chose, *ce qui est de nature à faire revêtir des sentiments favorables*, se dit ordinairement des cérémonies, sacrifices, etc. par lesquels on obtenait le pardon. Ainsi, en parlant des sacrificateurs, Ez. 44, 27 : προσπίψουσιν θυσίαν, ils offriront ce qui doit fléchir l'Éternel, le leur rendre propice, le sacrifice de propitiation, le sacrifice qui procure le pardon [l'hébr. porte יְחַלֵּם, « ils présenteront son péché, » *præcipient* pour le sacrifice que son péché réclame pour être pardonné]. 2 Macc. 3, 31 : ποιούμενου τοῦ ἀρχιερέως τὸν θυσίαν [Amos 8, 10; ne traduit pas l'hébreu et demanderait une explication particulière] 1 Jean 2, 2. 4, 10. Le mot usité en ce sens est *ἑξἱλασμός* de *ἑξἱλάσκεισθαι*, qui se dit prop. du prêtre officiant et faisant l'expiation pour les péchés. — Ensuite *ἱλασμός* a signifié *le pardon*; Ps. 129, 4 : παρά σοι ἱλασμός ἐστι, il y a pardon auprès de toi. Dan. 9, 9. — *ἱλαστήριος*, par sa terminaison en *ήριος* (comme *χαριστήριος, σωτήριος, κεντήριος*, etc.) signifie qui a la vertu, la propriété de *ἱλάσκειν*, c.-à-d. de rendre propice, de procurer le pardon, *propitiatoire, pardonnatoire*. Dans tous ces mots, l'idée importante est celle du radical *ἱλαω*, *propice, favorable*, en sorte que ces expressions réveillent l'idée de faveur rendue à qq., et par suite celle de *douceur, de clémence, de bonté* et de *grâce*, en celui qui se laisse fléchir.

*Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 539, *Reuss, Ewald, Th. Schott, Arnaud, Mangold*, p. 109, *Schweiz*, p. 467, *L. Bos*, p. 83, *Kypke*, II, h. 1.) que *ἱλαστήριον* est un subst. neut. signifiant « un sacrifice, ou une victime propitiatoire. » On a cru pouvoir en donner des exemples, mais *Morison* a démontré que, dans les passages cités, *ἱλαστήριον* était plutôt un adjectif. Ainsi dans *Dio Chrys. Or. 11*, Ulysse traitant de la paix avec les Troyens, dit que, « si, pour la bonne façon, les Grecs doivent subir quelque peine, il en a une toute trouvée : ils laisseront après eux un grand et magnifique ex-voto (*ἀνάθημα*) en l'honneur de Minerve, avec cette inscription : Ἱλαστήριον. Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι. » Ce mot *ἱλαστήριον* qualifie évidemment le monument sur lequel il est inscrit = ἀνάθημα ou μνημα ἱλαστήριον : monument propitiatoire. *Les Grecs à Minerve d'Ilion*. *Jos. de Maccab. 19* : καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου [τοῦ] θανάτου αὐτῶν ἡ θεία προνοία τὸν Ἰσραὴλ διέσωσε. Si l'on adopte l'article devant θανάτου, il faut traduire : « Par le sang de ces pieux martyrs et par le sacrifice propitiatoire de leur mort, la Providence a sauvé Israël ; » mais cet article manque dans un manuscrit, de sorte qu'il se pourrait qu'*ἱλαστήριον* fût seulement adjectif. Dans *Apollon. Argonaut. II, 485*, un vieillard conseille à *Paræbius* d'immoler des victimes qui apaisent la nymphe offensée : λωφήια ῥῆξαι ἱερά. Le Scoliaste explique *λωφήια* par *ἱλαστήρια*, c.-à-d. un adjectif par un autre. Dans *Nonnus, Dionysiaca, 13,517*, l'auteur décrit les différentes localités occupées par le camp des Phrygiens, et après avoir nommé *Bordeias, Teme-neias*, etc., il ajoute que d'autres avaient choisi *Κελαίνας χρυσοφόρους καὶ ἱλαστήρια Γοργοῦς*. On ne sait pas ce que signifie *ἱλαστήρια Γοργοῦς*, et *Fallenburg* a conjecturé qu'il fallait lire *ἱλαστήρια Γοργοῦς*, qui est encore plus obscur, et en tout cas ne saurait signifier des sacrifices ou des victimes propitiatoires. Il est regrettable qu'on ne puisse citer aucun exemple de l'emploi de *ἱλαστήριον* comme subst. neutre ; mais cela peut n'être que fortuit, car ce sens a pour lui l'analogie avec d'autres mots,

comme *σωτήριον*, plus usité au plur. *σωτήρια*, des victimes ou des sacrifices pour le salut; de même *χαριστήριον* et *χαριστήρια*, *τελεστήριον* et *τελεστήρια*, Elie. V. H. 12,1 : *ἔθυε τελεστήρια καὶ χαριστήρια*. D'autre part, la pensée est biblique (cf. Hébr. 9,14. 28. 1 Jean 2,2. 4,10) et cette interprétation s'harmonise avec ce qui suit immédiatement, *διὰ τ. πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Seulement, il faut soigneusement noter que l'expression *ἱλαστήριον*, *victime propitiatoire*, met en relief, non l'idée de « victime, » qui n'est pas exprimée, et se trouve rejetée dans l'ombre; mais celle de *ἱλαστήριον*, c.-à-d. la qualité *propitiatoire* ou *pardonna-toire* attribuée à Jésus; elle vise, non l'idée de souffrance et d'expiation, mais celle de propitiation et de pardon. C'est d'autant plus vrai que Paul parle ici de ce que Jésus est, non relativement à Dieu, mais relativement à ceux qui ont foi en lui, en sorte qu'ils font complètement fausse route, les commentateurs (*Calv. Thol. Olsh. Hodge, Mey. Funke, Philipi, etc. etc.*) qui, dans leur explication appuient précisément sur l'idée de *victime* et de *punition*, au lieu d'accentuer celle de *propitiation* et de *pardon* <sup>11</sup>.

Maintenant revenons : « *Etant donc justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Jésus-Christ...* » Arrivé là, Paul interrompt sa phrase pour expliquer que tout cela est le résultat d'un plan arrêté de Dieu, et il introduit sa réflexion incidente par le relatif *ὃς* — « *lequel* [Jésus-Christ] *Dieu avait projeté être une victime propitiatoire,* » c.-à-d. qui a la vertu de nous procurer le pardon — *διὰ τῆς\* πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ*

<sup>11</sup> Tout cela confirme le sens de « délivrance, pardon » donné à *ἀπολύτρωσις*, sans allusion à une rançon quelconque, surtout à une rançon payée à Satan (*Arnaud*), ni à une souffrance offerte à Dieu *en expiation* des péchés des hommes.

\* De même *Elz. Reiche, Fritzs. Mey.* (B E K L P, minn. Euth. Théod. Ecum.), tandis que *Lachm. Tisch. Morison, Godet* (Σ C \* D \* F G, 67\*\* 76. Orig. Eus. Cyr. Dam. Théoph.) omettent *τῆς*. *Griesb.* tient l'omission seulement pour probable. Cette omission est vraisemblablement due à l'influence de *διὰ πίστ.* I. Xp. v. 22. Voy. de même v. 26 *πρὸς ἑνδαξ.* pour *πρὸς τὴν ἑνδαξ.* à cause de *εἰς ἑνδαξεν* qui précède.

αἵματι se lie, non à δικαιούμενοι<sup>12</sup>, ou à προσέθετο, mais à προσέθετο ἱλαστήριον, et indique que la foi est le moyen par lequel le pécheur saisit et s'approprie Christ comme ἱλαστήριον : c'est la condition subjective pour que Christ soit véritablement pour lui un ἱλαστήριον, c.-à-d. pour qu'il trouve en lui la délivrance (ἀπολύτρωσις), le pardon de ses péchés = τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Elle est présentée comme un moyen (διὰ π.), non comme un principe (ἐκ π.) opposé aux œuvres, principe qui ne pourrait en aucune façon figurer avec ἱλαστήριον (cont. Godet) — ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι fait difficulté. Chrys. Théod. Ambrosiast. Erasm. Martyr, Socin : interveniente ipsius sanguine, I, p. 575; II, p. 145. Crell, Calov, Limb. Wolf, Usteri p. 114, Kælln. Glæckl. Schrad. DeW. Fritzs. Funke, Stud. Krit. p. 842, Krehl, Ewald, Arnaud, Hofm. Reuss, B. Weiss p. 324, Gess. p. 167, Godet, Schweizer p. 487, séparent et coordonnent διὰ τῆς πίστεως et ἐν τῷ αὐτ. αἵματι, pour en faire deux conditions, l'une subjective en l'homme, l'autre objective en Christ, se rattachant toutes deux à ἱλαστήριον : « Christ que Dieu a exposé à la vue des hommes comme victime propitiatoire, par la foi, par son sang. » Mais comme ἱλαστήριον est l'idée principale, il aurait fallu, quoi qu'en dise Fritzsche, mettre ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι le premier. — Beng. Beneck. Thol. éd. 1842. Mey. Philip. Ritschl, p. 218, Immer, p. 263, préfèrent rapporter ἐν τῷ αὐτ. αἵματι à προσέθετο : « Christ, que Dieu a exposé en son sang, c.-à-d. tout sanglant (et non, « par le moyen de son sang » Mey.) à la vue des hommes, comme victime propitiatoire, par la foi » : dans ce cas, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι devrait être placé après προσέθετο. Ces deux constructions sont arbitraires, car rien n'indique la nécessité d'une séparation ; d'ailleurs προσέθετο n'a pas le sens d' « exposer. » Ἐν τῷ αὐτ. αἵματι se lie tout naturellement à πίστεως et indique le point de vue sous lequel Paul envisage la foi (Luth. Mél. Calv. Grot.

<sup>12</sup> Ainsi Reiche, qui fait de ὁν προσέθετο ὁ θεός ἱλαστήριον une parenthèse, et rapporte tout ce qui suit à δικαιούμενοι. Cette construction n'a pas rencontré de partisans.

*Turr. Kop. Flatt, Scholz, Rück. Olsh. Hodge, B.-Crus. Winzer, progr. Baur, p. 539, Thol. 1856, Mangold, p. 109, Morison).* On objecte, il est vrai, 1° « le manque d'article » (τῆς ἐν τ. αὐτ. αἵμ.) — à tort, comme *De W. Mey. Fritzs. Krehl*, le reconnaissent. Si Paul eût mis l'article, il aurait distingué d'abord la notion de la foi (διὰ τῆς πίστεως) pour la déterminer ensuite par son objet particulier, comme 1 Tim. 1,14. 3,13. 2 Tim. 1,13. 3,15; tandis qu'en ne le mettant pas, il lie d'une manière intime πίστις à ἐν τῷ αὐτ. αἵματι, Col. 1,4. Eph. 1,15. Gal. 3,26. Voy. Winer, Gr. p. 128. — 2° « l'expression inusitée πίστις ἐν (choses). » — Souvent les subst. sont construits avec le régime du verbe (voy. *Fritzs. Comm. ad Marcum, p. 63. Schæf. ad Plut. 6, p. 414. Plaute, Most. 1,1. 33* : Quid tibi, malum, me, aut quid ego agam, curatio'st?), en sorte qu'on peut bien dire πίστις ἐν τῷ αἵμ., puis qu'on dit πιστεύειν ἐν (choses) Marc 1,15. Jér. 12, 6. Ignace, ad. Philad. 5, 8; d'autant plus que Paul dit fort souvent πίστις ἐν Χρ. Gal. 3,26. Eph. 1,15. Col. 1,4. 1 Tim. 1,14. 2 Tim. 1, 13. 3,15, comme il dit πίστις εἰς Χρ. Col. 2,5, parce qu'on dit πιστεύειν εἰς. Ἐν n'est pas pour εἰς; il indique la base sur laquelle repose la foi. — 3° « L'étrangeté de l'expression πίστις ἐν αἵματι. » — Il est étrange, en effet, qu'on fasse du sang de qq'un l'objet de la foi; mais cette impression se dissipe, quand on saisit la genèse et la portée de l'idée. Paul, comme on l'a vu 3,22, réclame « la foi en Christ » (πίστ. Ἰησ. Χρ.). Au fond, c'est ce qu'il fait ici; mais ayant présenté Christ comme ἰλαστήριον, il poursuit son point de vue et dit « par la foi en son sang, » c.-à-d. en son sacrifice; ce qui revient à dire par la foi en Christ considéré comme victime propitiatoire, parce que c'est par sa mort, par son dévouement, que nous trouvons la propitiation, le pardon. Le sacrifice est envisagé, non au point de vue de l'expiation, dont il n'est pas question ici, mais au point de vue de la propitiation et du pardon, qui est le point de vue mystique de l'amour (comp. 5, 9 : δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ). Ainsi, en réalité, l'expression est claire (cont. *Fritzs.*) Elle ne signifie point

« par la foi en la doctrine ratifiée (cf. Hébr. 9,19) par le sang de Christ » (*Grot.*); elle ne revient pas simplement à « par la foi en la mort de Christ » (*Fritzs.*), car cela n'expliquerait pas *αἷμα* remplaçant *θάνατος*; mais elle signifie, par la foi *en son sacrifice*, en ce sens que *αἷμα*, indiquant qu'il s'agit d'une mort sanglante, relève l'idée de sang répandu, de sacrifice, correspondant à *πλαστήριον*. Elle ne doit pas être étendue à toutes les souffrances du Sauveur (cont. *Calv. Thol. Olsh.*, etc.), parce que *αἷμα* à la place de *θάνατος* désigne qqchse de spécial.

*εἰς ἐνδειξιν* (= *ἵνα ἐνδείξηται*, Eph. 2,7. Voy. *ἐνδεικνυσθαι*, 2, 15), « dans le but de faire voir, » de montrer, de faire connaître aux hommes. « L'expression de démonstration (*ἐνδειξις*) est remarquable. Si l'apôtre pensait à un *payement* offert à la justice, en *compensation* de la mort qu'ont méritée les hommes pécheurs, il eût dit plutôt : pour la *satisfaction* de sa justice » (*Godet*). — *τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* : nous y reviendrons plus loin. — *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* : Paul donne la raison de l'*ἐνδειξις*, mais il la donne à son point de vue propre : c'est une réflexion de lui, témoin le *τοῦ θεοῦ* à la place de *αὐτοῦ* (cf. 8,27 : *ὅτι κατὰ θεόν... ἀγίων*); tandis qu'avant et après, il parle au point de vue de la pensée de Dieu (*Mey. Th. Schott*, p. 218, *Ritschl*, p. 501). *Διδ* acc. indique, non le moyen (= *διδ* gén. *Luth. Pél. Martyr, Corn-L. Limb. Kop. Scholz, Beneck, Reiche*), encore moins le but (= « pour, en vue de, » *Calv. Paræus, Elsn.*); mais la raison, le motif, « à cause de, par. » *Πάρεσις* est différent de *ἄφεσις* (cont. *Vulg* : remissio. *Orig. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Mèl. Zwingl. Calv. Martyr, Corn-L. Limb. Kop. Flatt, Scholz, Reiche, Winzer*, progr. *Schrader*). *Παριέναι*, pp. laisser passer; puis, fig. ne pas faire attention à, passer qqchse à qq'un : *παριέναι ἁμάρτημα*, *laisser passer une faute*, faire comme si on ne l'avait pas aperçue, par suite ne la pas punir. *Ἀφιέναι*, laisser aller ce qu'on tient, lâcher, relâcher, etc., acquitter, libérer : *ἀφιέναι ἁμάρτημα*, *pardonner une faute*, libérer qq'un de la peine qu'il mérite, le tenir quitte.



*Πάρεσις* peut signifier que Dieu laisse passer le péché, le tolère sans le punir du tout (Sir. 23,2), ou qu'il le laisse passer pendant un certain temps, se réservant, pour plus tard, la décision définitive : Dio-Hal. Antt. R. 7,37 : τὴν μὲν ὀλοσχερῆ πάρεσιν (une tolérance complète) οὐχ εὐροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὄσον ἡξίου ἀναβολὴν (un sursis) ἔλαβον. 3,35 : παρίεμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτὰδα ἀζήμιον. Xén. Hipparch. 7,10 : τὰ οὖν τοιαῦτα ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παρίεναι ἀκόλαστα. Dans le premier cas, *πάρεσις* devient l'équivalent de *ἄφεσις*, avec cette différence que *ἄφεσις* exprime le côté positif et actif, le pardon voulu et déclaré, tandis que *πάρεσις* exprime le côté négatif et passif, la tolérance, l'absence de punition (Bèze, Crell, Turr. Beng. Thol. Rück. Glæckl. Kælln. Olsh. De W. Mey. Fritzs. Gurlitt, Stud. Krit. 1840, B.-Crus. Krehl, Baur, p. 509, Philip. Beng. Ewald, Th. Schott, p. 218, Ritschl, p. 501, Lange, Morison, B.-Weiss, p. 323, Hofm. Schweiz. p. 467, Reuss, Godet)<sup>13</sup>. Le contexte nous montre, par les mots ἐν ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, que *πάρεσις* fait allusion à une suspension de punition — *προγεγονότων*, « des péchés commis précédemment » par les hommes, sans allusion spéciale à ceux du peuple juif (cont. *Philip.*). *Προ* allusionne à un temps passé, et par cela même à un autre qui l'a suivi. Il résulte de ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ, qui caractérise cette époque, et de ἐν τῷ νῦν καιρῷ qui suit et lui est opposé, qu'il s'agit ici du temps avant la venue de Jésus.

<sup>13</sup> Cette différence de point de vue dans le sujet [Dieu] amène une différence d'état dans l'objet [le pécheur]. Dans la *πάρεσις* τ. ἁμαρτημάτων, le pécheur considère sa faute comme ayant échappé au sujet. Cette *πάρεσις*, en effet, a lieu, tantôt contre la volonté du sujet, c'est une suite de son *inattention*, tantôt par la volonté du sujet, soit *indifférence* de sa part : il ferme les yeux, — soit *faiblesse* : il n'a pas la force de sévir, — soit *patience* : il attend pour voir ce qu'il en adviendra. On comprend qu'alors, suivant que le pécheur attribue au sujet tel ou tel motif, cela émousse ou ramène en lui la conscience de son péché. Dans l'*ἄφεσις* τ. ἁμαρτημ., le pécheur sait que sa faute n'a point échappé au sujet; qu'il a, au contraire, le droit, la volonté et la puissance de punir; mais qu'il est assez bon pour pardonner. On comprend alors que le sentiment de cette bonté, de cet amour qui pardonne, avive, par la reconnaissance, dans le pécheur repentant, le sentiment de sa culpabilité et crée une dette dans son cœur.

γ. 26. ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ : régulièrement il faudrait ἐν τῇ ἀνοχῇ αὐτοῦ. Les uns (*Chryst. Calv. Kop. Morus, Bæhme, Thol. Usteri*, p. 114, *Glæckl. Kælln. Olsh. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Th. Schott*, p. 218, *Philip. Arnaud, Mangold*, p. 110, *Morison, B. Weiss*, p. 323, *Gess*, p. 168, *Reuss*) rattachent ces mots à διὰ τὴν πάρεσιν, comme indiquant la raison de cette πάρεσις : « par, en vertu de la patience de Dieu, » ou l'époque à laquelle elle avait lieu : « à cause de la tolérance (exercée) durant la patience de Dieu » (*Godet*). — Mais pourquoi les placer si loin, et ne pas dire διὰ τὴν ἐν τῇ ἀνοχῇ αὐτ. πάρεσιν τῶν... etc., ou n'y pas remédier par l'article ? Les autres commentateurs (*Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Bèze, Crell, Limb. etc. Rück. Gurlitt, Krehl, Bengel, Ritschl*, p. 501, *Hofm. etc.*) lient avec προγεγον. ἀμαρτημάτων. Fritzsche déclare cette liaison antigrammaticale ; il aurait fallu dire τῶν ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ προγεγ. ἀμαρτημάτων ou τῶν ἀμαρτημ. τῶν ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θ. προγεγονότων. Nullement. Ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ est une remarque accessoire, que Paul ajoute épéxégétiquement pour caractériser plus explicitement cette époque, qu'il a déjà signalée dans προ-γεγ. Il met de la même manière plus bas ἐν τῷ ὕν καιρῷ. Les constructions, réclamées par Fritzsche, seraient justes, si προ n'existait pas ; dans ce cas, ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ en occuperait la place. L'époque indiquée par προ, est caractérisée par l'expression ἐν τ. ἀνοχ. τ. θεοῦ « dans la patience de Dieu, » c.-à-d. dans le temps que Dieu usait de patience. Le caractère précis de cette époque, c'est la suspension de la punition de la part de Dieu, qui, retenant sa colère, laisse le sort des pécheurs incertain, donne du temps et remet à plus tard la sentence définitive. Cela n'emporte pas avec soi l'idée que Dieu, à cette époque même, ne punisse aucune faute. Dieu peut punir, et il punit en effet (Rom. 1, 18), tout en persévérant néanmoins dans sa patience (voy. ἀνέχεσθαι, dans notre Comm. 1843, p. 187), lorsqu'il se contente de punir le pécheur en faisant porter au péché ses fruits douloureux et amers, pour amener le pécheur au repentir (2, 3, 4), et surseoit à l'ἀπωλεία finale. On a rappo-

ché ce passage de Act. 14,16.17,30 (voy. notre Comm. 1843, p. 436).

πρὸς τὴν \* ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, reprise de εἰς ἔνδειξιν, v. 25 — *Thol.* 1842 [autrement 1856], *Rück. Olsh. Gurlitt, Th. Scholl, Morison, Hofm.* s'opposent à cette liaison. Ce dernier prétend que Paul aurait dû dire : διὰ τὴν πίστιν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν. τ. δικαιοσ. αὐτ. ἐν τῷ νῦν καιρῷ, διὰ τὴν πάρεσιν... etc.; mais il est évident que Paul n'avait pas encore à l'esprit l'idée ἐν τ. νῦν καιρῷ, qui ne lui vient que par la mention de l'époque de la πάρεσις, après le προ-γ. et le ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ. Il n'avait pas d'autre moyen de l'introduire qu'en répétant les mots ἔνδειξιν. τ. δικαιοσ. αὐτοῦ, auxquels elle se rattache. Le δέ de reprise n'était pas indispensable (Luc 1,71), d'autant plus que l'adjonction de τὴν indique qu'il s'agit de l'ἔνδειξις dont il vient d'être question. Πρὸς a remplacé εἰς, dont il est synonyme dans le sens de « pour » indiquant un but (voy. 15,2). Peut-être devons-nous dire que εἰς ἔνδειξιν représente l'ἔνδειξις comme le but que Dieu se propose dans son projet, le but qu'il a dans l'esprit; tandis que πρὸς τὴν ἔνδειξιν la représente comme le but, le résultat vers lequel Dieu s'achemine par son projet : ce qui n'irait pas mal au contexte. Toutefois la nuance est si légère, qu'on pourrait attribuer simplement la présence de πρὸς au désir d'éviter deux εἰς de suite (cf. Eph. 4,12. 2 Cor. 3,13. Rom. 15,2). Toute autre construction est inadmissible, parce que la reprise textuelle des mots ἔνδειξιν. τ. δικαιοσ. αὐτοῦ resterait inexpliquée. — ἐν τῷ νῦν καιρῷ, « dans le temps présent, actuellement. » Paul considère la réalisation du projet de Dieu dans le monde, en se tenant à l'époque où il vit, et il distingue deux périodes, le temps avant (προ-γεν. ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ) et le temps après (ὁ νῦν καιρὸς) l'apparition historique de Christ dans l'humanité<sup>1</sup>. Il ne s'agit donc

\* Τὴν, omis par *Elz.*, est admis par *Lachm. Tisch. De W. Mey.* etc. d'après *NA BCD\* P*, 47. 49. 80. Clém. Cyr. Dam. — *Fritzsche* le met entre crochets. — L'omission provient vraisemblablement de εἰς ἔνδειξιν, v. 25.

<sup>1</sup> Le fait qui sert de base à cette distinction est l'avènement historique

pas ici d'une époque de la vie du croyant, partant des péchés commis avant ou après la conversion (cont. *Erasm. Piscat. Calv. Reiche, Barnès*) — εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως\*, indique, non le but (*Calv. Mey. Philip. Godet, etc.*), car, dans ce cas, il faudrait, non « afin d'être juste; » mais « afin de se montrer juste; » mais le résultat définitif de la dispensation, « *ensorte qu'il est juste, et justifiant celui qui a la foi,* » c.-à-d. celui qui a la foi pour principe (ὁ ἐκ πίστεως, voy. 2, 8), par opposition à celui qui a pour principe la loi ou les œuvres de la loi. Paul remonte fort justement au principe même. Les mots δίκαιον καὶ δικαιοῦντα forment un trait (cont. *Philip.*) qui consiste dans le rapprochement de la notion commune δικαιοσύνη, sous la double forme subjective et objective de δίκαιος et δικαιοῦν. Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, « *ensorte qu'il est juste.* » En disant εἶναι, au lieu de ἐνδειξάσθαι, et en exprimant αὐτὸν, Paul montre qu'il envisage Dieu dans ce qu'il est en lui-même : il est δίκαιος; il a la δικαιοσύνη inhérente en lui — καὶ δικαιοῦντα : καὶ au lieu de μέν... δέ, indique que la qualité (δίκαιος) et l'activité (δικαιοῦν) s'ajoutent l'une à l'autre, qu'elles sont considérées comme unies, non comme opposées l'une à l'autre : *Dieu est juste en soi, et en*

du Christ dans l'humanité. Comme les peuples n'arrivent que successivement et siècle après siècle, à la connaissance de ce grand fait, on peut dire que, relativement à eux, l'avènement historique du Christ n'est réel qu'au moment où le Christ leur est prêché. En conséquence, *le temps avant* se trouve prolongé pour eux, et la πάρισις τ. προγ. ἁμαρτ. ἐν τῇ ἀνοχ. τοῦ θεοῦ participe de fait à ce prolongement. Ce mode divin de les régir dure jusqu'à l'avènement du Christ *pour eux*, c.-à-d. jusqu'au moment où il leur est prêché.

\* Ainsi lisent *Mey. Fritz. Tisch.* 7, d'après F G. 4. 52. it. (e. f. g.); tandis que *Lachm. Tisch.* 8, *Philip. Morison, Godet*, d'après ⲛ A B C K P, minn. verss. et Pères ajoutent Ἰησοῦ, qui s'est allongé en Ἰησ. Χριστοῦ (copt. vulg. Théod. Ambrosiast. Pél.) et en τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰησ. Χρ. (syr. - ph. ar.). D'autre part, D E L, pl. minn. Clém. lisent Ἰησοῦν, ce qui n'a de sens (voy. *Fritzsche*) qu'autant qu'on construit καὶ (εἰς τὸ εἶναι) Ἰησοῦν δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Cette variété de leçons et cet allongement croissant nous font rejeter Ἰησοῦ. Les critères internes lui sont défavorables. La prép. ἐκ, dans ἐκ πίστεως, indique qu'il s'agit du principe (voy. 1, 17); aussi, sauf 4, 16, où l'adjonction d'Ἄδρ. est exigée par le contexte et Gal. 3, 22, cette expression n'a pas ordinairement de régime : 1, 17. 3, 30. 4, 16. 5, 1. 9, 30. 32. 10, 6. 14, 23. Gal. 2, 16 [?] 3, 7. 8. 9. 12. 34. 5, 5.

même temps (= eumdemque) *il est justifiant*, c.-à-d. tenant pour juste, accordant la justice. La forme participiale *δικαιοῦντα εἶναι*, au lieu de *δικαιοῦσθαι*, indique la permanence de l'activité.

Vient maintenant la question principale. Que signifie *δικαιοσύνη αὐτοῦ*? — Cette expression est susceptible de deux sens différents, suivant que le gén. est subjectif ou objectif. Pour déterminer lequel nous devons admettre, il faut recourir au contexte. Outre la suite même des idées du développement, nous avons les trois données suivantes : a) La proposition *ὃν προσέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήρ. διὰ τ. πίστ. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, qui indique *le moyen* par lequel Dieu fait voir aux hommes sa *δικαιοσύνη*. Or, nous avons vu qu'il y a soit sur le sens des mots, soit sur leur liaison, assez de divergence parmi les commentateurs. Cette divergence augmente encore, quand on se demande, avec *Gurlitt* (*Stud. Krit.* 1842), laquelle des idées renfermées dans cette proposition est bien celle qui indique le moyen, et de laquelle on doit partir pour trouver le sens de *δικαιοσύνη*. En d'autres termes, Dieu a-t-il montré sa *δικαιοσύνη* par cela qu'il a fait trouver en Christ un moyen de *propitiation*, de pardon — ou parce qu'il l'a fait sous une forme particulière, par une *expiation*, en faisant subir à Christ la peine des péchés des hommes — ou par cela qu'il *conditionne* cette vertu propitiatoire ou expiatoire à *la foi* en Christ? C'est là un point qui devra être éclairci plus tard. — b) Nous avons la proposition *διὰ τ. πάρεσιν τ. προηγ. ἁμαρτ. ἐν τῇ ἀνοχ. τ. θεοῦ*, qui indique *la cause* — une cause entre plusieurs — pour laquelle Dieu a fait voir sa *δικαιοσύνη*. Nous avons déterminé le sens de cette proposition; toutefois il reste à savoir *comment* ce fait a pu être cause de ce que Dieu a fait voir sa *δικαιοσύνη*, et l'on est en désaccord sur ce point. — c) Nous devons mentionner enfin la proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*, qui indique le résultat final, le point de vue sous lequel Dieu se présente par *l'ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Ici encore il y a des divergences qu'il faudra apprécier. Ces détails font voir combien il est difficile de déterminer *δικαιο-*

σύνη θεοῦ, et nous obligent de présenter le sens que prend le passage tout entier dans chaque cas, pour mieux faire ressortir par la vue de l'ensemble les avantages et les défauts de chaque interprétation.

En conséquence, abordons ces différentes explications et considérons d'abord celles où le gén. αὐτοῦ est entendu subjectivement. Dans ce cas, δικαιοσύνη désigne une qualité de Dieu, la justice *in sensu forensi*, cette justice (*justitia vindicativa* ou *punitiva*) ensuite de laquelle Dieu, qui est législateur et juge, ne peut pas — à moins de cesser d'être juste — ne pas punir le péché, alors même que sa bonté l'incline pourtant à pardonner au pécheur. Il faut d'abord satisfaire aux exigences de la justice, pour que la bonté puisse avoir son cours <sup>2</sup>. — *Δικαιοσύνη* ainsi entendu, voici le sens que les commentateurs donnent aux trois propositions formant le contexte. Ils pensent que la proposition *ὃν προσέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ τ. πίστεως ἐν τ. αὐτ. αἵματι* indique que c'est en faisant de Jésus une *victime expiatoire*, que Dieu a montré sa justice, en ce sens que la justice de Dieu exigeait une punition pour les fautes de l'humanité et que Dieu a satisfait à sa justice en faisant tomber sur Christ la peine que méritaient les fautes de l'humanité. Par-là Dieu a fait voir qu'il est juste. Quant à la proposition *διὰ τ. πάρεσιν τ. προγεγονότων ἁμαρτημ. ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ*, ils traduisent : « *en vue* ou *à cause de la rémission des péchés, c.-à-d. afin de pardonner les péchés des hommes commis précédemment, au temps de la patience de Dieu,* » faisant ainsi de cette proposition, non la *cause*, mais le *but* de *ἔνδειξις τ. δικαιοσ. αὐτοῦ*. La justice de Dieu une fois satisfaite, sa bonté a pu s'exercer sans gêne. Quant à la troisième proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*, ces

<sup>2</sup> *Thol.* (1842, p. 182) la définit : « Cette qualité divine en vertu de laquelle le pécheur qui a violé la loi objective et le droit, doit souffrir dans son propre droit, dans ses biens et sa personne en raison de la violation qu'il a faite. » *Funke* (*Stud. Krit.* 1842, p. 300) : « La justice divine consiste en ceci que par elle est anéanti (*negirt*) tout ce qui trouble le rapport originellement exact entre Dieu et l'homme. »

exégètes voient dans le rapprochement de *δικαιον* et de *δικαιοῦντα*, non un trait tendant à relever l'idée commune de justice, mais une conciliation entre deux opposés, *la justice* qui punit et *la bonté* qui justifie. En conséquence, ils traduisent : « *Christ, que Dieu a exposé à la vue des hommes comme victime expiatoire, par la foi en son sang, pour faire voir sa justice* (qui exigeait la punition des péchés des hommes et que Dieu a manifestée en faisant tomber la punition sur Jésus, victime dévouée), *afin de pardonner les péchés commis précédemment, au temps de la patience de Dieu* (la justice étant satisfaite, la bonté a pu s'exercer) *pour faire voir sa justice dans ce temps-ci* (qu'il avait fixé pour cette manifestation); *ensorte qu'il est juste* (puisqu'il punit) *et justifiant*, c.-à-d. bon, puisqu'il tient pour juste *celui qui a la foi.* »

Cette interprétation se lie étroitement à la doctrine de la *satisfactio vicaria* d'Anselme et se retrouve au fond dans *Calv. Corn.-L. Schrad. Scholz, Funke, St. Krit. 1842, Hodge*, etc. etc. Elle soulève de graves objections<sup>3</sup>, en particulier elle présente

<sup>3</sup> Dans la proposition *ὃν προέθ. ὁ θ. Δαστ. διὰ τ. πίστ. ἐν τ. αὐτ. αἵματι*, cette interprétation rejette dans l'ombre *διὰ τῆς πίστεως*. On ne sait pourquoi il se produit à cette place, puisque la pensée chemine comme si Paul eût dit : *ὃν προέθετο ὁ θεὸς Δαστήριον, εἰς τὴν ἰνδιξιὸν...* etc. L'adjonction de *διὰ τ. πίστεως* est superflue, et pourtant, comme nous le verrons plus loin, elle a une grande importance. Bien plus, dans cette interprétation où *la justice de Dieu* joue le principal rôle, on relève tout particulièrement le point de vue de la *punition* infligée à Jésus à la place des pécheurs, en pressant dans l'expression *Δαστήριον* l'idée de *victime* et le côté *expiatoire*; tandis que nous avons remarqué que *Δαστήριον* met, au contraire, en relief le point de vue de *propitiation*, de *pardon*, en un mot, le côté gracieux de la dispensation divine. 2° La proposition *διὰ τὴν πίστιν...* etc. n'est pas traduite, elle est changée : ce qui est inacceptable. 3° Arrêtons-nous à la proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δικαίον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*. D'après ces exégètes, ce que Dieu a voulu montrer, c'est *sa justice* (opposée à sa bonté). Cela posé, l'observation *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δικαίον* va bien, quoiqu'on s'attendit plutôt à *ἰνδισινεσθαί*. Mais alors que font les mots *καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*? Ces exégètes pensent qu'ils ont été ajoutés pour relever en contraste *la bonté* en Dieu opposée à *sa justice*. Malheureusement l'idée même de bonté n'y est point exprimée. Paul aurait dû nécessairement l'énoncer, et dire qqchose comme *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δικαίον μὴ ἐν χρίστῳ, ἀγαθὸν δὲ ἐν δικαιοσύνῃ...* etc. Bien plus, dans le point de vue de ces exégètes, ce rapprochement de *δικαίος* et *δικαιῶν* est inadmissible, car ce qui, selon eux, empêche Dieu de *δικαιοῦν*, c'est précisément qu'il est *δικαίος*. Il y a donc entre ces deux idées une opposition directe, telle qu'en posant le *αὐτὸν*

une traduction de *διὰ τὴν πάρεσιν...* etc. que le langage n'auto-rise absolument pas.

Ce dernier point est reconnu par *Beng. Thol. Glæckl. Kælln. Olsh. De W. Mey. B.-Crus. Philip. Baur*, p. 509, *Ewald, Th. Schott*, p. 218, *Arnaud, Morison, B. Weiss*, p. 324, *Gess, Godet*, qui donnent aussi à *δικαιοσύνη θεοῦ* le sens de « justice de Dieu. » D'où résulte nécessairement, sauf quelques variantes de détail, cette traduction-ci : « *Christ, que Dieu a exposé à la vue des hommes comme victime expiatoire des péchés des hommes, au moyen de la foi en son sang, pour faire voir sa justice, parce qu'il avait passé aux hommes les péchés commis précédemment, au temps de la patience de Dieu.* — Ce laisser-passer (*πάρεσις*), dont Dieu avait usé pendant des siècles, pouvait faire croire aux hommes que Dieu était indifférent au péché, et les faire douter de sa justice; en conséquence, il a exposé publiquement Jésus comme victime expiatoire des péchés des hommes — *pour faire voir* (dis-je) *sa justice dans ce temps-ci; en sorte qu'il est juste* (puisque'il punit) *et justifiant*, c.-à-d. bon, puisqu'il tient pour juste *celui qui a la foi.* »

Cette traduction de *διὰ τ. πάρεσιν...* etc. modifie profondément la pensée. Ce n'est plus pour satisfaire sa justice offensée et permettre à sa bonté de s'épandre sur les pécheurs, en un mot, pour faire cesser la collision en lui de sa justice et de sa bonté, que Dieu a exposé Christ comme *victime expiatoire*; c'est pour

*δικαιον εἶναι*, Paul ne peut ajouter immédiatement *καὶ δικαιούντα*, car ce serait établir une relation d'unisson entre une qualité et un acte qui s'excluent, en relevant précisément la notion (*δικαιοῦς*) par laquelle l'un repousse l'autre, et en laissant, sans la nommer, la qualité principale, la bonté. Il faudrait au moins qu'à la place de *καὶ*, il y eût *μὲν... δέ*, pour marquer l'opposition que ces exégètes voient entre la justice et la bonté. *Hodge* (de même *Gess*, p. 167) l'a si bien senti qu'il revendique pour *καὶ* le sens de « *quoique*, » et *Morison* celui de « *même* » (= même en justifiant) : ce qui est inacceptable. Enfin, on peut remarquer que Paul, qui met si souvent *l'amour de Dieu* en relation avec l'œuvre de la rédemption, n'y fait jamais intervenir la *justice de Dieu* : ce point de vue lui est complètement étranger. Cette lacune est si compromettante pour la doctrine de la *satisfactio vicaria*, qu'on ne saurait s'étonner des efforts que les partisans de cette théorie ont faits pour lui trouver un point d'appui dans ce passage.



faire voir aux hommes par un grand acte de justice (*justitia punitiva*) qu'il a réellement en horreur le péché et qu'il le punit définitivement. Mais, il faut l'avouer, voilà une démonstration bien surprenante et qui, de fait, va juste à fin contraire du but proposé <sup>4</sup>. Si Dieu, mettant un terme à sa patience, avait fait tomber la punition sur la tête des coupables, il aurait fait voir sa justice ; mais loin de là. Dans ce grand drame, les coupables sont les objets de sa grâce, et c'est un innocent qui succombe à leur place sous les coups de la justice divine ! C'est donc pour les hommes pécheurs, qui sont ici visés, une démonstration éclatante, non de justice, mais d'amour et de grâce <sup>5</sup>. C'est du reste ce que dit Paul, en toutes lettres, ch. 5, 6-8.—Qu'on ne s'étonne donc point si un grand nombre de commentateurs, se fondant sur ce contexte, réclament pour *δικαιοσύνη* la signification de « bonté » (*Théod. Abél. Ecol. <sup>6</sup> Martyr, Grot. Hammond, Seml. Rosenm. Kop. Morus, Beneck. Reiche, Krehl, B.-Crus* : la justice qui pardonne ! *Schweizer* p. 468, *Ritschl*, p. 499.502, *Immer* p. 276.293) et si d'autres, voyant que la bonté qui pardonne est aussi accentuée que la justice qui punit, cherchent à s'élever à une signification de *δικαιοσύνη* qui, cessant d'opposer entre elles la justice et la bonté, les comprend toutes deux ensemble <sup>7</sup>, et le traduisent par *véracité, fidélité* : Dieu tenant en

<sup>4</sup> En outre, cette interprétation prête le flanc aux observations 1<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup>, que nous avons faites à l'interprétation précédente.

<sup>5</sup> Cette observation est bien plus frappante encore lorsqu'on traduit, comme *Beng. Olsh. Thol.* 1856, *Philippi*, « que Dieu a exposé comme propriétaire, » c.-à-d. comme symbole de grâce.

<sup>6</sup> Ecolampade fait la réflexion qu'on pourrait s'étonner que Paul désigne par *justitia Dei* ce qui, en réalité, est une *indulgentissima misericordia*, et il répond, avec Ambrosiaster, que cela vient de ce que cette miséricorde a sa source dans une promesse : « *Justi* autem est præstari promissa ; et quia Deus promisit salutem per filium, non per opera nostra, recte *justitia* dicitur. »

<sup>7</sup> *Hofm. Schriftb.* II, p. 229. *Comm.* p. 117, imagine un sens abstrait et philosophique : « La *δικαιοσύνη* est cette unité avec soi-même (*Selbstgleichheit*) par laquelle on est ce qu'on doit être, et l'on se comporte comme on est. » Ne dirait-on pas que l'épître aux Romains est un traité de philosophie ? Si cette définition philosophique et abstraite se peut rendre par un mot, c'est par celui de *véracité* ou de *sainteté*, non par celui de *justice*.

Jésus les promesses de grâce qu'il avait faites à tous dans l'A. T. (*Ambrosiast. Bèze, Zwingl. Socin I, p. 575, II, p. 145, Crell, Turr. Bœhme. Voy. 1,17*) ou par *sainteté* (*Flatt, Usteri p. 115. 120, Fritzs. Gurlitt*). Malheureusement *δικαιοσύνη* ne signifie ni *bonté* (voy. 1,17) ni *véracité* ou *fidélité*, ni *sainteté*<sup>8</sup>; en sorte que ces interprétations pèchent par la base, n'étant point autorisées par le langage<sup>9</sup>.

Nous arrivons donc, avec *Chrys. Aug. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Luth. Estius, Limb. Wolf, Heum. Winzer, progr. Heng. Mangold p. 110*, à envisager *αὐτοῦ* comme un gén. objectif. Ce résultat, loin de nous surprendre, doit nous paraître tout naturel, puisqu'il s'agit dans tout ce paragraphe de « la manifestation de la justice qui vient de Dieu » (v. 21 : *δικαιοσ. θεοῦ πεφανέρωται*), et que jamais Paul ni aucun écrivain sacré ne mettent l'œuvre de la rédemption en relation avec la justice (subjective) de Dieu. En conséquence *δικαιοσ. θεοῦ* doit signifier, comme au v. 21, « la justice qui vient de Dieu, » c.-à-d. cette justice, cette perfection morale du pécheur, qui, par le pardon de Dieu et par

<sup>8</sup> Gurlitt, dans un savant article (*Stud. Krit. 1840, p. 956-974*), cherche à établir la signification de *sainteté* pour *δικαιοσύνη*. Nous ne pensons pas qu'il y ait réussi (voy. notre *Comm. 1843, p. 380*) et l'explication qu'il donne de notre passage ne saurait être admise (voy. *ibid. p. 458*). Il en est de même de l'explication de *Fritzsche* (*ibid. p. 455*).

<sup>9</sup> Il faut s'expliquer sur ce qu'est la synonymie; car c'est en l'entendant d'une manière fautive qu'on introduit des interprétations que le langage n'autorise pas. Dieu étant un et absolu, il est clair que tous ses attributs sont, en fin de compte, absolus et uns; en sorte que si l'on applique à Dieu les mots de *δικαιοσύνη, ἀγιότης, ἀγαπή, ἀλήθεια*, et qu'on les prenne dans un sens absolu, on trouvera non seulement qu'ils sont parents, mais qu'ils s'unissent jusqu'à se confondre. En remontant à ce point de vue-là, il est facile, par une liaison philosophique, de retrouver dans un des mots le sens de l'autre; de dire par ex. que *δικαιοσύνη* apparaît sous les formes de bonté, de sainteté, de véracité, etc. et par suite désigne tantôt l'une tantôt l'autre. Ne voit-on pas des exégètes faire *δικαιοσύνη = ἀλήθεια*, 3, 5, comme ici l'on veut faire *δικαιοσύνη = ἀγαπή* ou *ἀγιότης*, et l'on n'a jamais manqué de citations dans lesquelles on prétendait que *δικαιοσύνη* avait ces différentes significations. Ce point de vue philosophique ne saurait être celui de l'exégète, qui doit toujours partir du langage. Il doit poser, avant tout, que des expressions différentes indiquent des idées différentes, et si les expressions sont synonymes, que la présence d'un mot plutôt que d'un autre est la

sa foi, est déclaré juste et traité de Dieu comme tel (cf. 1,17). Voici comment le passage se présente à nous. Quant à la proposition *ὃν προσέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον... etc.*, « *Christ, que Dieu avait projeté être une victime propitiatoire par la foi en son sang,* » la pensée ne doit pas se restreindre à *ἰλαστήριον*, mais s'étendre à *ἰλαστ. διὰ τ. πίστ. ἐν τ. αὐτοῦ αἵματι*, et unir les deux idées de foi en l'homme, et de propitiation ou pardon en Christ. Paul indique le moyen par lequel Dieu a montré la justice qui vient de lui : c'est par la foi en Christ et en Christ considéré comme victime propitiatoire, c.-à.-d. comme procurant, à celui qui a foi en lui, la grâce de Dieu (Dieu propice), la délivrance (*ἀπολύτρωσις*), le pardon des péchés. Dans la proposition *διὰ τ. πάρεσιν τ. προσηγ. ἁμαρ. ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*, Paul donne la raison pour laquelle Dieu a fait voir la justice qui vient de lui. C'est parce que, précédemment, il usait de patience et suspendait la punition ; ce qui avait été infructueux et n'avait pas amené les hommes à la *justice*. En effet, cette manière d'user de patience a pour but, comme le dit Paul (2,4), de ramener les hommes à Dieu par

marque d'une différence dans le point de vue ; en sorte que, dans ce cas encore, il doit toujours retenir le point de vue particulier, et non passer arbitrairement d'un point de vue à un autre. Ainsi, le seul fait qu'il existe des mots différents, *δικαίος, ἄγιος, ἀληθής*, etc. nous indique que ces mots doivent exprimer des idées différentes : autre est la *δικαιοσύνη*, autre la *ἀγιότης*, autre l'*ἀλήθεια*, etc. Bien que Dieu soit en lui-même un et absolu, et que, à ce point de vue philosophique, on puisse prendre ces mots d'une manière absolue et arriver à confondre les notions qu'ils expriment, il n'en est pas moins vrai que, dans le langage ordinaire, cela ne se peut ni ne se doit faire. L'homme ne saisit cet absolu et cette unité qu'en l'envisageant sous des faces diverses, provenant des rapports différents sous lesquels ils se donnent à connaître. En conséquence, ce qu'il faut bien retenir dans ces notions, *δικαιοσύνη, ἀγιότης, ἀγαπή*, etc. c'est précisément ce qui les différencie les unes des autres, les points de vue divers qu'elles expriment. Quand donc elles nous paraissent employées d'une manière synonyme, nous ne devons pas poser qu'elles sont identiques, nous devons chercher, au contraire, pourquoi ce qui nous apparaît, à nous, devoir être attribué à la bonté ou à la sainteté, par ex., se trouve précisément attribué à la justice, en un mot, quel est le point de vue de l'auteur. Il demeure, en effet, toujours vrai que, si réellement l'auteur eût voulu garder le point de vue ordinaire de bonté ou de sainteté, il aurait employé, non *δικαιοσύνη*, mais *ἀγαπή* ou *ἀγιότης*. — Voy. par ex. l. 1, 17, note 2.

la repentance, et par là à la justice (la *δικαιοσύνη ἰδία*, bien entendu); mais elle a été sans effet; c'est pourquoi Dieu a usé d'un autre moyen, et a fait connaître la justice qui vient de lui, laquelle s'obtient par la foi en Christ. — Enfin, la proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως* indique le résultat de cette dispensation. Seulement Paul a intercalé la réflexion *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, entraîné par le rapport des deux idées subjective et objective. Dieu *étant juste en soi*, doit se plaire à voir à l'unisson de sa justice toutes les créatures, *il justifie*. Il y a un trait dans ce rapprochement, et ce trait est fort naturel quand on se place à notre point de vue, c.-à-d. quand on envisage *δικαιοῦντα* comme l'idée principale, et *δίκαιον* comme ayant été provoqué par *δικαιοῦντα*. L'idée que Dieu est juste, va de soi; et Paul, parlant de la justice qui vient de Dieu, rapproche en passant la mention de la justice subjective. C'est tout naturel. Il jette un coup d'œil sur l'état subjectif (*αὐτὸν*) de l'auteur de cette justice, et frappe le lecteur par l'unisson de ce qui *est* en Dieu, et de ce qui *vient* de lui. Ainsi s'est subitement introduite l'idée subjective, et s'est formé le trait, « *il est juste et justifiant.* » Remarquons que l'appendice *τὸν ἐκ πίστεως*, montre que cette idée est importante, et que *δικαιοῦντα* est bien ici le point principal.

Revenons maintenant à la construction de la phrase. Nous avons vu (v. 24) que *δικαιούμενοι* doit commencer une nouvelle phrase et se rapporter à un verbe suivant; mais voilà que le verbe manque. Que s'est-il passé? Il y a une anacolouthe. En effet, Paul avait déjà dans l'esprit le verbe auquel il rapportait *δικαιούμενοι*, lorsqu'il a commencé en disant : « *étant justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Jésus-Christ,* » — mais arrivé là (cf. v. 25), il s'est jeté, à propos de Jésus-Christ, dans une incidente, qui se prolonge jusqu'au v. 26; alors, comme cela lui arrive assez souvent, il a perdu de vue la construction du point de départ, en sorte que *δικαιούμενοι* est resté en l'air. Mais quel pouvait bien être ce

verbe? en d'autres termes, quelle était l'idée à laquelle Paul avait l'intention de relier *δικαιούμενοι δωρεάν...*? Nous pensons que *ποῦ οὖν ἡ καύχῃσις*; exprime précisément cette idée; en sorte que la construction régulière aurait été : *δικαιούμενοι δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (...)* *πῶς καυχώμεθα*; Entraîné par un long développement incident, Paul a oublié la forme du point de départ, mais non l'idée qu'il voulait déduire de la position nouvelle de l'homme, telle que le christianisme l'a faite, et il la présente sous la forme *ποῦ οὖν ἡ καύχῃσις*; Remarquons, en effet, que cette réflexion se présente comme une conclusion (*οὖν*) de ce qui a été dit, et que cette conclusion se tire, non des idées renfermées dans les v. 25. 26, mais directement du v. 24; en sorte que de fait elle doit se relier au v. 24, où Paul, dans le but de couper court à toute jactance humaine, a accumulé des détails (*δωρεάν, χάριτι, διὰ τ. ἀπολύτρ.*) propres à faire ressortir que tout est dû à la bonté de Dieu (cf. *Philippi*, p. 101), et rien au mérite de l'homme. Ainsi le développement v. 24-30, fait très bien suite au v. 23, et le v. 24, loin d'« être dégradé par cette construction, au rang de simple incidente » (cont. *Godet*) devient la tête de tout le paragraphe suivant.

γ. 27. *Ποῦ οὖν ἡ καύχῃσις*; « où donc est la (non *la*: *Vulg.*) *gloriole*, » c.-à-d. qu'est-elle devenue? Les bouches sont muettes maintenant. — *Ποῦ* est ici, comme dit *Bengel*, « *particula victoriosa*. » Paul cherche, pour ainsi dire, ce qui a disparu (*ποῦ*, Luc 8, 25. 1 Cor. 1, 20. 15, 55. etc.). — *Καύχῃσις*, prop. l'acte de se glorifier, de tirer vanité de, d'être fier de (cf. *καυχᾶσθαι*, 5, 2). En mauvaise part, *gloriole*, *jactance orgueilleuse*. L'article indique qu'il s'agit d'une *καύχῃσις* connue : c'est, non celle des hommes en général (*Fritzs. Krehl, Th. Schott* p. 220), encore moins celle des chrétiens (*Hofm.*); mais celle des Juifs si fiers d'être le peuple de Dieu, si glorieux de leur science (2, 17-20) et surtout si pleins de leur propre mérite (3, 1. 9. Eph. 2, 9. Luc 18, 11). Cela est confirmé par l'argumentation qui suit. Paul expose deux motifs pour justifier l'absence de cette gloriole; c'est 1°, que là

où tout est obtenu par la foi, il n'y a aucune raison de s'enorgueillir de ce qu'on a ou de ce qu'on est, car il n'y a aucun mérite de l'homme; — 2<sup>o</sup>, que Dieu n'est pas un Dieu appartenant exclusivement à celui-ci plutôt qu'à celui-là; il est le Dieu des païens aussi bien que des Juifs. Toute cette argumentation vise évidemment le Juif et le Juif seul <sup>1</sup>.

L'accent avec lequel est prononcé l'interrogatif ποῦ dispensait de toute réponse; néanmoins Paul, voulant développer sa pensée, ajoute : ἐξεκλείσθη, « elle est exclue; » cette gloriole n'a pas sa raison d'être, il n'y a pas de place ici pour elle. Il en donne une première raison : διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; — οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. La construction complète serait διὰ ποίου νόμου (ἐξεκλείσθη); (διὰ νόμ.) τῶν ἔργων; — οὐχί, ἀλλὰ (ἐξεκλείσθη) διὰ νόμου πίστεως. — Mais tout est abrupt, concis et témoigne de la vivacité des sentiments de Paul. Νόμος signifie ici, non « loi, ordonnance, » et moins encore « enseignement » (= doctrina, *Mél. Bèze, Martyr, Crell, Kop. Flatt, etc.*), mais comme en latin lex, « loi, règle, ordre de choses » (7, 21. 9, 31) et peut qualifier tout régime qu'on suit. En disant ποίου, Paul indique qu'il a en vue la nature même de cette loi (= par quelle espèce, quelle sorte de loi) et qu'il s'agit d'une question de principe. Il fait allusion aux deux régimes ou principes différents de la vie religieuse, le régime dit *des œuvres* ou *des œuvres de la loi*, et le régime de *la foi*. Il se demande d'abord διὰ ποίου νόμου (ἐξεκλείσθη); « par quelle sorte de loi ou ordre de choses, » c.-à-d. par quel principe, *cette gloriole*, cet orgueil de son propre mérite, *est-elle éliminée?* L'homme n'a que deux régimes à choisir, celui des œuvres ou celui de la foi, et Paul, pour mieux faire ressortir

<sup>1</sup> *Godet* fait commencer ici un nouveau paragraphe. Il pense que les v. 27-31 forment la première partie de la démonstration annoncée v. 21, dans les mots : « *la Loi et les Prophètes lui rendent témoignage.* » — Mais il saute aux yeux que ce paragraphe est le développement de l'idée : « *Où donc est la gloriole?* » Il est si loin d'être une démonstration même générale « de l'accord de la justification de la foi avec l'A. Testament » que les ἔργα νόμου ne désignent point d'une manière spéciale *les œuvres de la loi mosaïque*, et que le principe des œuvres est présenté *en opposition* avec le principe de la foi.

le régime de la foi, ne répond pas tout de suite *διὰ νόμου πίστεως*; il pose auparavant la question : *διὰ νόμου τῶν ἔργων*; « Est-ce par la loi » — non pas, « qui ordonne les œuvres » (*Meyer, Heng. Philip. Morison*); mais « par la loi, » l'ordre de choses dit les œuvres? ou d'une manière concise : « Par quelle loi? les œuvres? » Et Paul répond : *οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*, « non, mais par la loi » — non pas, « la loi qui ordonne la foi » (*Mey. Heng. Philip. Morison*), car il n'y a pas de loi qui ordonne la foi; mais, « par la loi, l'ordre de choses dit la foi. » En effet, le régime des œuvres, autorise la *καύχησις*, en ce sens que celui qui fait les œuvres, peut être fier de sa propre justice et s'en glorifier; tandis que l'homme qui est juste par la foi, doit tout à Dieu, rien à lui-même; de quoi se glorifierait-il?

§. 28. Paul confirme (*γάρ*\*) qu'elle est bien exclue par le principe de la foi, en affirmant derechef que la justice (*δικαιοσύνη*) se trouve dans la foi, indépendamment des œuvres de la loi. — *λογίζεσθαι*, croire, penser, estimer, considérer, réfléchir (2, 3. 8, 18. Cf. 4, 3); de là, *λογιζόμεθα γάρ*, « car nous estimons : » Paul exprime son sentiment, et le tient pour démontré par ce qu'il a dit précédemment. — *δικαιοῦσθαι πίστει*\*\* *ἄνθρωπον*, « que l'homme est justifié par la foi. » D'autres lisent, *πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον*, « que c'est par la foi que l'homme est justifié, » accentuant ainsi *πίστει*. Si l'on n'avait égard qu'à l'idée, on devrait préférer cette seconde forme, car après l'affirmation *ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*, c'est l'idée de *πίστει* qui doit être mise en saillie. Cependant, outre que la leçon *δικαιοῦσθ. πίστει* est

\* *Elz. Tisch. 7, Morison, Volk.* lisent *ὄν* (B C K L P, syrr.); mais *γάρ* est admis par *Mill. Beng. Knapp. Griesb. Lachm. Scholz, Tisch. 8, Thol. Mey. Hofm. Godet* (⚡ A D\* E F G, pl. minn. it. vulg. copt. arm. etc.) — \*\* *Elz.* lisent *πίστυ δικαιοῦσθ.* (K L P, syrr.) qui est reponssé avec raison par *Griesb. Lachm. Tisch. Mey. Heng. Philip. Morison*, pour *δικ. πίστυ*, d'après ⚡\* B C D E, qq. minn. etc. Comme les mss. qui accentuent *πίστυ*, portent en même temps *ὄν*, on peut croire qu'on a modifié le texte, parce qu'on ne comprenait pas la suite des idées (voy. v. 29). On faisait du v. 28 le thème d'un nouveau développement qu'on introduisait par *ὄν* (voy. *ὄν* 4, 1), le *γάρ* étant difficile à expliquer.

plus autorisée, il serait difficile d'expliquer pourquoi l'on aurait changé *πίστει δικ.* en *δικαι. πίστει*, tandis que l'inverse s'explique naturellement par le désir d'accentuer *πίστει*. De plus, il y a deux détails qui prouvent que Paul a glissé rapidement sur cette proposition sans l'accentuer, pour arriver à *ἡ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον* : le premier, c'est qu'il a mis l'inf. au lieu d'accentuer l'affirmation en mettant *ὅτι δικ. ἀνθρώπος*; le second, c'est que cette proposition est une incidente qui n'est pas indispensable au raisonnement : on pourrait la supprimer sans que l'argumentation fût interrompue. *Πίστει* répond à la question « comment ? » — « par la foi. » Dat. instrumental, Hébr. 11, 3. 4. etc. <sup>1</sup>. — *χωρὶς ἔργων νόμου*, « à part, indépendamment des *ἔργα νόμου*, » c.-à-d.

<sup>1</sup> Des commentateurs et même des versions ont introduit l'idée de *seule* ou de *seulement*, et ce n'est pas sans raison qu'on peut blâmer la manière dont quelques-uns l'ont fait, parce que cette idée peut être introduite de deux manières fort différentes pour le sens. On peut le faire sous la forme : « l'homme est justifié *seulement* par la foi » (Bible cath. de Nuremberg, 1483 : « nur durch den Glauben. » Gal. 2, 16. Trad. cath. publiée à Venise, 1546 : *ma solo per la fide. Luther : allein durch den Glauben*), c.-à-d. que la seule voie par laquelle l'homme puisse être réellement justifié, c'est la voie de la foi, par opposition à une autre ou à toute autre voie (voy. Calv. comm. 3, 21). Cette manière est conforme au contexte; car, si nous remontons au v. 21, où se trouve l'instruction à laquelle Paul se réfère, nous voyons qu'il s'agit, en effet, de deux voies mises en présence et comparées : l'une basée sur la foi, l'autre sur la loi et les œuvres de la loi (*ἔργ. νόμ.* ou *ἔργα*). Paul a montré que la seconde, en réalité, n'amène pas l'homme à la *δικαιοσύνη*, quoiqu'elle semble, en théorie, devoir le faire; c'est la première seule qui y conduit véritablement, en sorte qu'on doit quitter l'une des voies, pour prendre l'autre; car ce sont deux voies distinctes et complètement indépendantes l'une de l'autre. Le sens du passage n'est donc pas offensé par l'adjonction de *seulement*; cependant ce n'est pas une raison suffisante pour faire figurer dans une version une idée que l'auteur n'a pas jugé à propos d'exprimer. — On a introduit cette idée sous une autre forme, en traduisant : « l'homme est justifié par la foi *seulement* ou par la foi *seule*. » (Ainsi deux traductions italiennes : Genua, 1476. Venedig, 1538 : per la sola fide.) C'est alors opposé à la foi *jointe* à qqchose, c.-à-d. par la foi *plus les œuvres*. Cette manière est vicieuse et doit être repoussée, comme introduisant une pensée nouvelle et tout à fait étrangère au contexte. Paul ne traite pas ici la question du rapport de la foi avec les œuvres qui découlent de la foi (*ἔργα πίστεως*). Cette question est traitée par S. Jacques, et l'on a fait confusion (*Pélag.* comm.) entre deux questions et deux points de vue différents, l'un appartenant à Paul, l'autre à Jacques. — Voy. sur cette question : 2, 6.



sans qu'ils aient rien à y voir ni à y faire (voy. *χωρίς* 3,21), et non pas, « etiamsi legis opera non afferat, ea videlicet quæ sola cognitione legis adjutus, fecerat » (*Estius*) — ni « etiamsi absint opera legis (mosaïcae) ut in gentibus fiebat » (*Grot.*) — ni « sine operibus cæremonialibus » (*Abél. Corn.-L. Scholz*), ce qui est un non-sens. Ἔργα νόμου, les œuvres de la loi (voy. 3,21) opp. à πίστις, la foi : ce sont les deux voies opposées, pour arriver à la δικαιοσύνη et au salut. On voit ici, par l'expression générale ἀνθρώπων, que νόμος ne désigne pas la loi mosaïque (cont. *Théod. Ambrosiaster, Ecum. Ps.-Ans. Corn-L. Crell, Grot. Hamm. Limb. Philip. Heng. Walther, Godet, etc.*), et que *χωρίς ἔργων νόμου* revient au fond à *χωρίς νόμου*, comme 3,21<sup>2</sup>.

γ. 29. Ἥ, « ou bien, » est une manière d'introduire une considération plus décisive encore : 2,4. 6,3. 7,1. 9,21. 11,2. 1 Cor. 6,9.19. etc. Mth. 20,15. Il ne signifie point « ou sinon admettez-vous que » (*Godet*). Les exégètes voient ici un nouvel argument à l'appui du v. 27, pour prouver que c'est par la foi, non par les *ἔργα νόμου* que l'homme est justifié, en faisant ressortir que si l'homme est justifié par les *ἔργα νόμ.* il en résulterait que Dieu serait seulement le Dieu des Juifs, non le Dieu des païens, puisqu'il n'a donné la Loi qu'aux Juifs ; conséquence inadmissible. Cette interprétation est inacceptable, parce que dans *ἔργα νόμου*, le mot νόμος ne désigne pas la loi mosaïque. Paul repousse ici un second point de vue, qui permettrait encore la *καύχησις* aux Juifs. En effet, elle peut naître, ou des œuvres de la loi qui rendent l'homme orgueilleux de son mérite propre, ou de ce que l'homme est spécialement privilégié de Dieu. Après avoir repoussé la *καύχησις* sous la première forme, parce que la justification par la foi exclut toute gloriole du propre mérite, et avoir terminé par l'affirmation, « car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi, » Paul la repousse sous la seconde forme, en déclarant qu'il n'y a point

\* On a cherché à opposer ici l'enseignement de Jacques à celui de Paul : à tort (voy. 4, 3, note 3).

de privilégié (de même *Krehl*, *Hengel*), Dieu étant le Dieu du païen comme du Juif, et les justifiant tous deux par le même moyen. — *Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἔθνῶν; ναὶ καὶ ἔθνῶν*, « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs? N'est-il pas aussi le Dieu des gentils? — Oui, il est aussi le Dieu des gentils. » La forme grammaticale est contestée : les uns sous-entendent simplement *ἐστὶ*, Dieu appartient-il seulement aux Juifs? (*εἶναι*, gén. appartenir à, Gal. 3, 20); les autres n'y voient, et avec raison, qu'une brachylogie (Luc 20, 38, cf. Mth. 22, 32. 1 Cor. 14, 33).

γ. 30. *Ἐπεὶπερ* \* *εἰς ὁ θεὸς*, scil. *ἐστὶ* « puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. » *Περ* indique en général que c'est chose convenue, admise ou tout au moins prétendue : *ἐπεὶπερ* indique que c'est un fait admis et reconnu, « puisque » = quoniam — *εἰς* est jeté en avant, comme exprimant l'idée importante : c'est parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il est pour tous les hommes, et qu'il les justifie tous de la même manière. — *ὁς δικαιώσει*, « qui justifiera, » tiendra pour juste et traitera comme tel (voy. 1, 17). Le futur a peu d'importance, car 3, 24 : *δικαιώμενοι*, voilà le présent; 5, 1 : *δικαιωθέντες*, voilà le passé. Si Paul avait mis le présent (*δικαιοῦ*) il aurait parlé de la chose, abstraction faite du temps; en mettant le futur, il envisage le fait dans sa réalisation historique (voy. 3, 20 : *δικαιωθήσεται*). — *περιτομήν ἐκ πίστεως καὶ ἀρροβυστίαν διὰ πίστεως* : *Περιτομή* et *ἀρροβυστία*, abstr. pour concret. Pourquoi Paul ne dit-il pas le Juif et le gentil, comme v. 29, et les désigne-t-il par les catégories de *circumcision* et de *prépuce*? N'est-ce pas une manière fine de dire que la *circumcision* et l'*incircumcision* n'y font rien, ne sont plus rien? Adieu le privilège ! — *ἐκ πίστεως* envisage la foi comme *principe* par opp. au principe des *ἔργα νόμ.* qui était le principe chéri tout particulièrement des Juifs; aussi *πίστεως* n'est-il pas déterminé. *Διὰ*

\* *Lachm. Tisch.* 8 lisent *ἄπερ*, « s'il est vrai, comme on en convient, » d'après *Σ*\* A B C, qqes minn. etc. contrairement à D\* E F G K L P, minn. it. vulg. etc. qui lisent *ἐπαίπερ*, « puisqu'il est vrai, comme on en convient » : c'est une correction alexandrine provenant de ce que *ἐπαίπερ* est un *ἄπαξ λεγόμενον*.

*τῆς πίστεως*, envisage la foi comme *moyen*, aussi est-elle déterminée par l'article, c'est la foi en Jésus-Christ (voy. 1,17).

**Digression. — La foi n'annule pas la Loi, elle la confirme.**

III, 31 — IV, 25.

γ. 31. Paul a démontré (1,18-3,20) que l'homme ne saurait arriver à la justice par la voie des œuvres de la loi, et il a annoncé (3,21-23) la grande vérité évangélique, que la justice — et dans ce cas, c'est une justice qui vient de Dieu — s'obtient par la foi en Jésus-Christ, qu'elle est pour tous ceux qui ont foi, sans distinction de païens ni de Juifs, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, du bonheur éternel.

Partant de là, et accentuant l'absence de tout mérite de l'homme, en relevant qu'on est justifié gratuitement, par la grâce de Dieu, moyennant le pardon qui est en Jésus-Christ, que Dieu s'est proposé... etc., Paul s'écrie — et cela en regard des Juifs si dédaigneux des païens et si fiers de leurs privilèges et de leur mérite — « où est la gloriole ? » Et il répond : « Elle est exclue, » montrant qu'en effet 1°, il n'y a point de mérite personnel : on est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi (v. 27.28) ; 2°, qu'il n'y a plus de peuple privilégié : le Dieu des Juifs est aussi le Dieu des gentils, « puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui justifiera par la foi le circoncis et l'incirconcis. »

La conclusion paraît évidente : « La foi annule donc la loi du Juif. » Paul va au-devant de cette conclusion et s'explique, car il a déjà dit en parlant de la révélation de la justice qui vient de Dieu par la foi, *μαρτυρουμένη ἐκ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν*, v. 21. Loin d'être « un point final apposé à tout le passage v. 21-30 » (cont. *Godet*, p. 357), le v. 31 est, au contraire, la tête de tout le développement du ch. IV.

*Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως ;* « *infirmions-nous, an-*

*annulons-nous* (καταργεῖν, 3,3) *donc la Loi par la foi ?* » la ren-  
 versons-nous? Il s'agit évidemment ici de la *Loi* dans l'A. T. Paul  
 n'a pas même besoin de mettre l'article, car s'étant tourné du  
 côté du Juif, il n'y a pas lieu de douter que ce soit sa loi qu'il  
 ait en vue. Cependant quelques commentateurs (*Bèze, Klee, Baur*  
 p. 578, *Heng. Th. Schott* p. 222, *Morison, Hofm.*), poussés vrai-  
 semblablement par la pensée que la foi abroge certainement la  
 Loi juive, ont cru qu'il s'agissait ici de *la loi* en général, et que  
 Paul, allant au-devant d'une objection morale, se demandait  
 tout à coup, si, par le fait que l'homme est justifié par la foi,  
 sans les œuvres de la loi, il n'en résultait pas une annulation  
 de la loi morale pour le chrétien, l'antinomisme. Cette pensée  
 est tout à fait étrangère au contexte, qu'elle interrompt; d'ail-  
 leurs l'objection serait trop grave, pour admettre que Paul, après  
 l'avoir soulevée, se contentât d'une dénégation pour toute ré-  
 ponse : ce n'est pas dans ses habitudes. — A cette question,  
 « *annulons-nous donc la Loi par la foi ?* » Paul répond : *Μη*  
*γένοιτο* (voy. 3,4) *ἀλλὰ Νόμον ἱστανόμεν\**, « *certainement pas ; mais*  
*nous confirmons* (ἱσταν. Gen. 26,3. Deut. 8,18) ou *établissons*  
*(ἱσ. opp. ἀναιρεῖν, Hébr. 10,9) la Loi.* » En quel sens Paul l'en-  
 tend-il ? Cette question est d'autant plus intéressante, qu'il est  
 certain que la foi abroge en réalité la Loi, puisqu'elle est une voie  
 de justice et de salut, non seulement indépendante de la Loi,  
 mais de fait s'y substituant : le christianisme est la fin du ju-  
 daïsme (cf. 10,4. 2 Cor. 3,15). Personne ne le sait mieux que  
 Paul, qui a lutté constamment contre les judaïsants qui voulaient  
 subordonner la foi aux observances de la Loi, et s'il prétend que  
 « la foi n'annule pas la Loi, » nous pouvons déjà présumer que  
 c'est dans le sens de ce qu'il a dit plus haut, comme *témoignage*  
*rendu par la Loi et les Prophètes* (μαρτυρουμένη ὑπὸ τ. Νόμ. καὶ  
 τῶν Προφητῶν, v. 21) au principe de la justice par la foi. Mais,

\* *Elz. Beng. Griesb. Fritzs.* lisent ἱστώμεν, de ἱστώω (Voy. Winer Gr. p.71);  
 mais ἱστανόμεν est beaucoup mieux documenté, et admis par *Lachm. Tisch-  
 Mey. Morison, Volk. Godet.*

pour ne pas nous égarer dans cette question, il faut lire le chap. IV, qui n'est que le développement de la thèse que Paul pose ici. Cette liaison avec le chap. IV a été reconnue de *Théod. Pél. Seml. Rosenm. Kop. Scholz, Reiche, De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Ewald, B.-Weiss* p. 333, *Reuss* ; toutefois la plupart des commentateurs (*Orig. Chrys. Erasm. Zwingli, Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Przypt. Flatt, Thol. Rück. Kælln, Glæckl. Olsh. Hodge, Philip. Lange, Maunoury, comme Bèze, Klee, Baur, Hengel, Th. Schott, Morison, Hofmann*) s'y refusent et prétendent que Paul, après avoir soulevé l'objection, se borne à une dénégation, sans développer sur ce point sa pensée<sup>1</sup>. Mais, comme nous l'avons dit, ce procédé est contraire aux habitudes de Paul, et cette rupture se

<sup>1</sup> Ces commentateurs ont donc cherché à combler la lacune laissée, à leurs yeux, par Paul; mais ils n'ont pu s'entendre par suite des aspects divers sous lesquels on peut envisager les rapports de la Loi et de la foi. La plupart (*Ps.-Ans. Calv. Crell, Przypt. Beng. Flatt, Rück. Philipp*) s'attachent au point de vue moral, qui leur paraît se relier au contexte. La doctrine que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi, paraît abolir la loi (mosaïque) et ouvrir la porte à un antinomisme funeste. Paul le nie (cf. *Mth.* 5, 17) et ces commentateurs nous en donnent la raison, c'est que la foi produit par l'amour une obéissance qui est le *πλήρωμα νόμου*, 13, 10. Quelques-uns même (*Calv. Philip.*) y joignent le point de vue cérémoniel, en ce sens que les cérémonies de la Loi recouvrent de hautes idées morales que la foi réalise. — D'autres s'en tiennent au but final de la Loi : la Loi juive a pour but final de sauver (*Chrys. Dam. Ecum. Théoph.*) ou du moins d'amener à la justice (*Orig. Aug. Zwingli. Estius, Corn.-L. Maunoury*) ; ce but, elle ne le réalise point; mais la foi produit la justice, elle sauve. La foi donc, en accomplissant le but final de la Loi, la confirme. — D'autres y voient l'élément prophétique réalisé dans le christianisme : dès l'origine, la Loi et les Prophètes ont prophétisé ce qui tient à la foi (*Théod. Thol.*) ou au Christ (*Orig.*) ou à tous les deux (*Grot.*). — *Olshausen* s'attache à l'élément de justice : « L'Evangile confirme la Loi, parce qu'il est la manifestation la plus élevée du sérieux de Dieu et de sa rigueur. Le péché ne paraît nulle part plus redoutable que sur Golgotha, où Dieu n'a pas épargné pour nous son propre Fils. » — *Ambrosiaster, Reiche, Kælln. Reuss* *Th. Ch.* p. 52, considèrent la réalisation à un point de vue plus général : « L'A. T. est une institution préparatoire du christianisme, de sorte que celui-ci n'est que l'apparition de ce que la Loi promettait et portait en son sein; il est l'accomplissement, comme le fruit est l'accomplissement de la fleur. » Tous ces points de vue plus ou moins justes ont le grand tort de n'être pas le point de vue de Paul dans notre passage.

justifie d'autant moins, que les idées développées dans le ch. IV, sont de fait la réponse à l'objection.

Voici ce développement. Pour prouver qu'il n'annule pas la Loi par la foi, qu'il l'établit, au contraire, Paul s'en va droit à l'A. T. Il s'attache à Abraham avec qui Dieu a traité l'alliance, l'alliance de la circoncision, et qui reçut la promesse des bénédictions à venir, pour lui et pour sa postérité, promesse à laquelle s'attend Israël et dont il pense devoir hériter en tant qu'enfant d'Abraham. Il montre qu'aux termes mêmes de la Loi, 1° *Abraham a dû sa justice, non à ses œuvres, mais à sa foi : c'est une grâce.* David lui-même célèbre le bonheur du pécheur ainsi justifié (v. 1-8). 2° *Cette justice est pour l'incirconcis et pour le circoncis qui ont la foi : ainsi Abraham est le père de tous ceux qui, circoncis ou incirconcis, ont la foi comme lui* (v. 9-12). 3° Bien mieux ! la promesse messianique d'être héritier du monde, faite à Abraham et à sa postérité, est due, non aux œuvres, mais à la foi d'Abraham, et si l'on devait en obtenir la réalisation par la loi, la promesse serait rendue nulle, irréalisable (v. 13-15). C'est donc par la foi qu'on est héritier : de cette manière, la promesse est assurée à toute la postérité d'Abraham, c.-à-d. à tous les circoncis ou incirconcis qui ont la foi, et cette parole de Dieu se réalise : « Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations » (v. 16-17). Paul termine par une peinture de la foi d'Abraham, qu'il propose aux chrétiens comme modèle.

Quand on considère ce développement, on voit que les deux premières thèses (v. 1-8 et 9-12) ne sont autre chose que la doctrine évangélique de *la justice par la foi pour l'incirconcis et pour le circoncis* (3, 21-26. 3, 30) enseignée par l'A. Testament lui-même à propos d'Abraham. Cela étant, on ne peut pas dire que la foi soit subversive de la Loi : *la Loi*, au contraire, *rend témoignage à la foi* (3, 21) puisque le principe de la foi est professé par la Loi elle-même, qui pose, pour Abraham, la foi comme voie de justice ainsi qu'une paternité spirituelle par la foi. Bien loin d'annuler la Loi, la foi la confirme donc, puisqu'elle ne fait

que reproduire l'enseignement qui est à sa base. Elle la confirme même si bien, que la bénédiction promise à Abraham pour lui et pour sa postérité, c.-à-d. la bénédiction messianique d'hériter du monde, ne peut être réalisée et obtenue que par le principe de la foi, et que c'est ainsi que se réalise cette parole : « Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations ».

**Littérature** : *G. Seyleri* dissertatio exeget. in ep. P. ad Rom. c. 4. Halæ 1824. — *Kraussold*, Rom. 4, 1. 2 dans Stud. u. Krit. 1842, p. 783 — et les observations de *Spohn*, *ibid.* 1843, p. 429.

IV, 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα\* ἡμῶν ἐβροχέναι κατὰ σάρκα*; forme une seule interrogation, non deux (*τί οὖν*; *Ernesti*; *τί οὖν ἐροῦμεν*; *Zwingl. Turr. Leclerc, Wettst.*, etc. *Heng. Hofm. Schriftb.* II, 68). Pourquoi, en effet, sous-entendre un régime (*δικαιοσύνην τ. θεοῦ*, *Grot. Heng.*) après *ἐβροχέναι*, quand *τί* est ce régime tout exprimé? D'ailleurs la seconde interrogation avec son inf. n'aurait pas la forme que ces propositions affectent en pareil cas : 6,1.15. 7,7. 8,31. 9,14.30. « *Que dirons-nous qu'Abraham notre père* — le père de notre race, à qui remontent toutes les bénédictions dont nous avons été les objets — *a trouvé*, » c.-à-d. obtenu (voy. *Grimm. Dict.*). Paul parle ici au seul point de vue de la *δικαιοσύνη*, et quand il dit « *notre père*, » le père de notre race, les considérations qu'il présente, quoique s'adressant à tous ses lecteurs, touchent particulière-

\* On pourrait se demander quel rôle Paul assigne alors à la Loi. Il s'explique sur ce point dans Gal. 3, 19 sqq. et il enseigne qu'elle a eu un rôle éducatif et temporaire en vue même d'amener à la foi en Christ.

\* *Griesb.* tient seulement pour probable, *Lachm. Tisch. 8, Vollm.* admettent *ἐβροχέναι ἄβρ. τὸν προπατέρα ἡμῶν*, d'après *℣ A C D E F G*, qq. minn. it. vulg. copt. arm. éth. plus. Pères. C'est un déplacement tendant à faciliter le sens de *κατὰ σάρκα* en rattachant ces mots à *προπατέρα ἡμ.* selon l'interprétation ordinaire des Pères. — Quant à *προπατέρα* (*℣\* A B C*, qq. minn. syr.-psh. copt. arm. éth.) approuvé par *Griesb.* et admis par *Lachm. Tisch. 8, Vollm. Godet*, nous le rejetons, parce qu'il n'a guère pour lui que les mss. alex. et que cette expression inconnue à l'A. et au N. T. n'a été usitée que plus tard chez les Pères grecs : c'est une glose tendant à mettre en relief la position supérieure d'Abraham pour donner plus d'autorité à l'argument.

ment ceux d'entre eux qui sont de la race d'Abraham. — *κατὰ σάρκα* : Orig. Chrys. Pél. Ambrosiast. Ecum. Théoph. Erasm. Calv. Bèze, Estius, Crell, Grot. Limb. Hofm. lient ces mots à *πατέρα*, « notre père selon la chair » (comme *συγγ. κατὰ σάρκα*, 9,3. *Ἰσρ. κατὰ σάρκα*, 1 Cor. 10,18). Mais, outre que ce détail n'ajoute rien à *πατ. ἡμῶν*, qui s'entend déjà matériellement, il est en dehors du contexte, car il ne s'agit pas seulement de savoir *ce* qu'il a obtenu (la *δικαιοσύνη* ou autre chose), mais *comment* il l'a obtenu, si c'est par les œuvres ou par la foi. *Κατὰ σάρκα* se lie donc à *εὐρηξέναι*; mais que signifie-t-il? — *Σάρξ* pp. la chair, l'étoffe du corps, sans aucun point de vue accessoire (voy. 1, 3). Comme *κατὰ σάρκα* est le *comment* de *εὐρηξέναι*, la prép. *κατά* doit signifier *par*; elle indique que *la chair* est non seulement la cause (*ἐξ*) de l'avantage obtenu, mais que cet avantage a comme une mesure, une proportion dans *σάρκα* : ce qui suppose un certain mérite, comme dans tout *ἔργον* (voy. *κατά*, 2, 5). De là, « que dirons-nous qu'Abraham notre père *a obtenu par la chair*? » Le sens de cette proposition est obscur, parce que l'expression « par la chair » est vague et indéterminée. Cependant si nous remarquons qu'elle a pour correspondant au v. 2, *ἐξ ἔργων* (= *ἐξ ἔργων νόμου* opp. à *πίστις*) et que, parmi ces *ἔργα* ou *ἔργα νόμου*, les Juifs donnaient une importance extrême, fondamentale, à l'œuvre de la circoncision — ce qui ressort déjà de 2,25-29, et ce que laissent clairement apercevoir les expressions *περιτομή* et *ἀροθυστία* reparaisant 3,31, ainsi que le développement même du chap. IV, où la circoncision est envisagée et réduite à sa juste valeur (v. 9-12), — il en résulte que l'expression *κατὰ σάρκα* s'éclaircit par l'allusion même. On comprend qu'au lieu de dire : « Que dirons-nous qu'Abraham, notre père, *a obtenu* (*ἐξ ἔργων* ou *ἐξ ἔργ. νόμου*) *par les œuvres*, » par le principe des œuvres (opp. à celui de la foi), ce qui était la forme directe et claire, il ait été instinctivement entraîné, par sa préoccupation même, à dire « *par la chair*. »

Les commentateurs s'accordent à dire que *κατὰ σάρκα* revient à



« selon l'homme, à la manière humaine; » mais ils sont en plein désaccord sur la manière d'y arriver, et donnent de *σάρξ* des explications impossibles. a) Les uns font simplement de *σάρξ* le synonyme de *ἄνθρωπος*, de là *κατὰ σάρκα* = *κατ' ἄνθρωπον*, selon l'homme, à la manière humaine, c.-à-d. « à la manière dont les hommes jugent » (*Leclerc*); « en gagnant par son travail = par son mérite » (*Kælln. De W.*) = *propriis viribus* (*Grot. Walther, Godet*). — b) D'autres envisagent *σάρξ* comme désignant figurément des mérites résultant d'œuvres extérieures, légales, Gal. 3, 3. Phil. 3, 4. De là *κατὰ σάρκα*, « par tous les avantages extérieurs d'Abraham, toutes ses œuvres » (*Flatt, Olsh. Hodge, Reuss*) et principalement (*Wettst. Scholz, Rück.*) ou même seulement « la circoncision » (*Kop* : *κατὰ σάρκα* = *διὰ τῆς ἐν σάρκι περιτομῆς*). — c) D'autres envisagent *κατὰ σάρκα*, comme s'il était opp. à *κατὰ χάριν* (*Reiche*), ou à *κατὰ πνεῦμα* (*Thol. Mey. Fritzs. Krehl, Heng.*) ce que rien n'autorise ici; puis ils font de *σάρξ* la caractéristique de l'humain opp. au divin, et le commentent plus ou moins diversement, de manière à lui faire signifier « par des œuvres qui sont des produits tout humains, » c.-à-d. par les œuvres, par son mérite propre.

Examinons maintenant comment ce v. se lie à ce qui précède, en d'autres termes, quel est le sens de *οὖν*. Le premier qui s'offre est celui de « donc » indiquant une conclusion tirée de ce qui précède, et ainsi l'entendent, en général, ceux qui ont rompu la liaison de ce v. avec le v. 31; ils sont obligés de reprendre le fil interrompu et de rattacher *οὖν* au v. 27 ou au v. 28, ou au parag. 21-31, ou à quelque partie spéciale de ce paragraphe. A les entendre, Paul illustrerait par un exemple tiré de la Loi elle-même la vérité du principe de la justice par la foi. Mais quand on considère la grandeur du développement, et les détails dans lesquels Paul entre, non seulement sur la justice par la foi, mais encore sur la foi comme condition d'être héritier et postérité d'Abraham, on s'aperçoit qu'il s'agit d'autre chose que de donner un exemple même illustre, en la personne d'Abraham; que c'est bien la

thèse du v. 31 qui est en cause. Cela étant, *οὐν* ne peut pas être le « *donc* » de conclusion, parce qu'il est bien évident que, loin de *conclure de ce qui précède* (3,31) qu'Abraham n'a rien obtenu par la chair, Paul pose, au contraire, *en preuve de ce qui précède*, qu'Abraham n'a rien obtenu par la chair. *Οὐν* a un sens introductif (*Olsh. Krehl*); il sert à continuer le récit ou l'argumentation, en indiquant toutefois que c'est la suite de ce qui vient d'être dit. Mth. 22, 21, comp. Luc 20, 25, *οὐν* = *τοιούτων*. Rom. 4, 9: « Ce bonheur *donc* est-il... » ou, « *eh bien!* ce bonheur est-il... » c.-à-d. eh bien! ce bonheur, puisque bonheur il y a, est-il... 4, 20: Comment *donc* lui fut-il imputé? ou, *eh bien!* comment lui fut-il imputé? c.-à-d. eh bien! puisqu'il lui fut imputé, comment lui...? De même: « Que dirons-nous *donc* qu'Abrah. notre père a obtenu... » ou, « *eh bien!* que dirons-nous qu'Abraham...? » c.-à-d. Eh bien! puisque, selon nous, la foi n'annule pas la Loi, mais la confirme, que dirons-nous qu'Abraham?... Paul aurait pu — et selon *Thol. Morison, Heng. Godet*, etc. il aurait dû — mettre la conjonction *γάρ*. C'eût été logiquement plus clair, mais moins vif. S'il a préféré l'impulsif *οὐν*, « *eh bien! donc,* » qui va aussi très bien, parce qu'il s'agit d'introduire un développement où la négative précède l'affirmative, qui pourrait y trouver à redire?

γ. 2. Au lieu de répondre directement à la question, Paul y rattache immédiatement une explication (*γάρ*) tendant à montrer que l'interrogation appelle en réalité une réponse négative. *Εἰ*, ind. pose le fait comme certain, reconnu ou admis: *si* = *s'il est vrai que, si l'on admet que* (*Calv. Olsh. Hodge, Mey. Fritzs.*, etc). S'il s'agissait d'une supposition, *si* = *supposé que*, (*Flatt, Rück. Reiche, Köelln. Glæckl. Godet*, etc.), il faudrait *ἐάν, ἄν* ou *ἤν*, subj. — *Ἀβραὰμ ἐδικαιώθη*: Paul particularise ce qu'il avait dit d'une manière générale par l'expression *τι εὗρηξε*, v. 1. « *S'il est vrai qu'Abraham a été justifié,* » c.-à-d. tenu pour juste et traité comme tel: c'est le fait reconnu de Paul et de tous les Juifs; mais il faut savoir si cette *δικαιοσύνη* d'Abr. est une

*δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* — parlant *ἴδια* ou *ἀνθρώπου* — ou une *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, par conséquent *ἐκ θεοῦ* : voilà la question. — *ἐξ ἔργων* remplace le *κατὰ σάρκα* du v. 1. Paul rentre ainsi dans la forme que le thème 3,31 demandait, et s'en tient au principe. Il dit, non *ἐκ τῶν ἔργων* « par ses œuvres, » mais *ἐξ ἔργων* « par les œuvres, » c.-à-d. par le principe des œuvres, des *ἐργ. νόμ.* opp. à *ἐκ πίστεως* « par la foi, » par le principe de la foi. — *Καύχημα* (de *καυχᾶσθαι*, 5,2), objet ou sujet de gloire, de glorification; 1 Cor. 9,15. Phil. 1,26. 2,16. Judith 15,9, etc. De là, « s'il est vrai qu'Abraham a été justifié, c.-à-d. tenu pour juste et traité comme tel par les œuvres, c.-à-d. par le principe des œuvres — et les Juifs le croyaient (voy. Philon, de Abrahamo; cf. *Schneckenburg*, Stud. Krit. 1833, p. 135-136) — il a sujet de se glorifier. » En effet, ne devant sa justice qu'à ses œuvres, il a sujet d'en être glorieux, puisqu'il a obtenu par son propre mérite cette justice, que tant d'hommes recherchent et à laquelle ils ne peuvent atteindre. — *ἀλλὰ οὐ πρὸς\* θεόν* scil. *ἔχει καύχημα* « mais — car il y a ici un « mais » — il ne l'a pas devant Dieu. » *Πρὸς*, acc. relativement à, par rapport à, Luc 20,19. Hébr. 1,7. Rom. 10,21. 15,17. Hébr. 2,17. 5,1. — La suite des idées a été singulièrement tourmentée par les exégètes (voy. notre Comm. 1843, p. 498); pourtant elle est simple. Paul se dit : « Que dirons-nous donc qu'Abraham, notre père, a obtenu par la chair? » c.-à-d. par les œuvres. Question délicate, surtout quand on réfléchit en quelle estime la nation juive tenait le patriarche. Répondre directement par une négative serait s'exposer à outrepasser la vérité, parce que cette négative serait trop générale et absolue, et elle heurterait le sentiment national juif, qui ne la comprendrait pas. Paul le sent, et au lieu de répondre directement, il attache à la question même une explication, qui donne à sa pensée la précision voulue : « Que dirons-nous donc qu'Abraham, notre

\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch.* d'après *ⲛ ABCD\*FG*, etc. *Elz.* ajoutent *τὸν* qui est moins bien documenté (*EKL P minn.* etc.) : correction grammaticale.

père, a obtenu par la chair? car s'il est vrai qu'Abraham a été justifié par les œuvres, c.-à-d. qu'il doit sa justice à son mérite propre, il a sujet d'en être glorieux.» Par cette explication, Paul montre qu'il ne veut rabaisser en rien les mérites d'Abraham, si hautement célébrés par les Juifs, et qui sont bien réels à ses yeux quand on le compare aux autres hommes; il se contente seulement, sur le point qu'il vient de bien particulariser et de ténoriser (celui de l'origine de la justice d'Abraham), de mettre un « *mais* » et d'affirmer, qu'en tout cas, Abraham ne saurait se glorifier de sa justice devant Dieu, ce qui est le point important, le principe en question; et il s'appuie immédiatement de l'Écriture, qui, elle, attribue la justice du patriarche à sa foi, non à ses œuvres. De là, « *mais* — en tout cas — il ne l'a pas devant Dieu... »

γ. 3. τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; « *car que dit l'Écriture?* » — ἐπίστεισεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην : citation de Gen. 15,6, conforme aux LXX, à l'exception de δὲ remplaçant καί. Ce trait est tiré de cette circonstance de la vie d'Abraham, dans laquelle Dieu promet un fils à sa vieillesse, et lui dit en lui montrant les étoiles du firmament : Ainsi sera ta postérité. « *Abraham eut foi en Dieu,* » c.-à-d. eut en lui une confiance absolue (voy. 4,22) καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην : la δικαιοσύνη peut être obtenue par des voies différentes, mais le mot lui-même n'a qu'un sens, *la justice*; il désigne cet état de « perfection morale » ensuite duquel l'homme est selon la volonté de Dieu et peut obtenir ses bénédictions et ses grâces (voy. 1, 17). Quant à λογίζεσθαι, on dit : 1° λογίζεσθαι τιμι τι, porter en compte, imputer qchose à qq., c.-à-d. le tenir pour... et le traiter comme tel; Ps. 32,2 : μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσῃται ἥμιος ἁμαρτίαν, « heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute pas son crime, » c.-à-d. que le Seigneur ne considère pas, ne tient pas pour criminel et ne traite pas comme tel, à qui le Seigneur pardonne son crime (= ᾧ ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι). 2 Sam. 19,19 : μὴ δὴ λογισάσθω ὁ κύριός μου ἀνομίαι, « ne n'impute pas

mon crime, » c.-à-d. ne me tiens pas pour criminel et ne me traite pas comme tel, pardonne-moi mon crime (= μή μνησθῆς ὅσα ἡδίκησεν ὁ παῖς σου) 2 Cor. 5,19 : μή λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, « ne leur imputant pas leurs transgressions, » c.-à-d. ne les considérant pas comme transgresseurs et ne les traitant pas comme tels, quoiqu'ils le fussent ; leur pardonnant leurs transgressions <sup>1</sup>. Au passif, *être porté en compte, être imputé*, Lévi. 17,4 : λογισθήσεται τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνον αἷμα, « ce sang, ce meurtre sera imputé à cet homme, » c.-à-d. on le tiendra pour meurtrier et on le traitera comme tel ; il est meurtrier aux yeux de la loi. Lévi. 7,18 : ἐὰν δὲ φαγῶν φαγῆ ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τῶν εἰρηνικῶν αὐτοῦ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ... οὐ λογισθήσεται αὐτῷ μίαισμα ἐστιν, « on ne lui portera pas en compte son sacrifice de prospérité, » c.-à-d. Dieu ne le tiendra pas pour lui en avoir offert un. 2 Tim. 4, 16 : μή αὐτοῖς λογισθῆι, « qu'on ne le leur porte pas en compte, » que cela ne leur soit pas imputé, c.-à-d. que cela leur soit pardonné. — 2<sup>o</sup> λογίζεσθαι τι οὐ τινα εἰς τι, *considérer comme, tenir pour*. C'est prop. considérer une personne ou une chose comme si elle était, non ce qu'elle est, mais autre chose, soit qu'on se trompe dans son jugement (1Sam. 1,13), soit que la chose joue pour qq. le rôle d'une chose qu'elle n'est pas en soi, et soit en conséquence considérée comme telle ; Job 41,23. Esaïe 29,17. 32,15. 40,17, etc. (voy. 2,26). Au passif, *être considéré comme, être tenu pour* (= λογισθῆναι ὡς, Ps. 44,23, comp. Rom. 8,36). — 3<sup>o</sup> λογίζεσθαι τι τινι εἰς τι, imputer qch. à qq. à... C'est le sens de l'hébreu dans notre passage, « il lui imputa cela à justice, » c.-à-d. à cause de cela, il le considéra comme juste, il le tient pour juste et le traita comme tel. La forme grecque paraît n'être usitée qu'au passif ; de là la traduction ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (le sujet c'est τὸ πιστεῦσαι τῷ θεῷ = ἡ πίστις αὐτοῦ v. 9), *ce lui fut imputé à justice*, c.-à-d.

<sup>1</sup> Il a le même sens que ἰστάναι, Act. 7, 60 : Κύριε, μὴ στήσης ἀπὸ τοῖς τὴν ἀμαρτίαν κατόντην, Seigneur, ne leur *compte* pas ce crime, c.-à-d. ne le leur porte pas en compte, pardonne-le-leur. ἰστάναι, *peser, compter*, Mth. 26, 15.

que le fait d'avoir eu foi en Dieu fut cause que Dieu le considéra comme juste, le tint pour juste et le traita comme tel. Ps. 104, 31. 1 Macc. 2,52<sup>2</sup>. On trouve encore la même expression, mais sans εἰς, Job 31,28 : *καὶ τοῦτό μοι ἄρα ἀνομία λογισθεῖται μεγάλη*, « et cela m'eût été imputé à grand crime, » c.-à-d. j'aurais été considéré à cause de cela comme un grand coupable, j'aurais été tenu pour un grand criminel : ce qui aurait été effectivement. De ces développements ressort clairement le sens de *λογίζεσθαι*, *imputer*, c'est *considérer comme, tenir pour*. Ce v. n'affirme rien de positif sur l'état réel de l'individu, si, par ex. il est réellement coupable ou non, juste ou non, etc.; il déclare seulement qu'aux yeux de telle personne, il est cela, qu'elle le considère comme, le tient pour tel. C'est le contexte qui, dans les différents cas, indique ce qu'il en est réellement de la personne ou de la chose. De là, « *car que dit l'Écriture?* » — « *Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice,* » c.-à-d. que le fait d'avoir eu foi en Dieu, en pareille circonstance, fut aux yeux de Dieu si important, par suite des sentiments qu'il révélait dans le patriarche, qu'il en tint Abraham pour juste : Abraham fut à ses yeux *δίκαιος*, et il fut traité de Dieu comme tel.

Le sens du passage une fois déterminé, voyons quelle relation cette déclaration de l'A. T. soutient avec l'enseignement de Paul sur la foi et sur les œuvres, pour savoir si ce jugement de *Rückert* est recevable : « Paul, s'en tenant seulement aux mots *πιστεύειν* et *δικαιοσύνη*, se sert abusivement du passage pour son but, comme si Dieu avait attribué à Abraham pour sa foi, la *δικαιοσύνη* que dans le N. T. reçoit de Dieu celui qui a foi en Christ. »

<sup>2</sup> 1 Macc. 2, 52 : ἄβρ. οὐχὶ ἐν πειρασμῶ ἐρίθη πιστὸς, καὶ ἐλογίσθη αὐτῶ εἰς δικαιοσύνην; « Abr. ne se montra-t-il pas fidèle, quand il fut mis à l'épreuve, et cela (cette fidélité qu'il avait montrée) ne le fit-il pas tenir pour juste, considérer comme juste? » Ps. 104, 31 : καὶ ἔστη Φινεὺς καὶ ἐξήλασάτο, καὶ ἐκόπασεν ἢ θραύσει, καὶ ἐλογίσθη αὐτῶ εἰς δικαιοσύνην, εἰς γενεάν ἕως τοῦ αἰῶνος, « Phinée se leva et fit l'expiation : la plaie cessa, et cela (= cette conduite) lui fut imputée à justice de génération en génération, » c.-à-d. à cause de cela toutes les générations le considèrent comme un homme juste.

Nous avons vu que Paul compare deux voies pour arriver à la *δικαιοσύνη*. L'une repose sur la *νόμος* et les *ἔργα νόμου*, ou d'une manière absolue sur les *ἔργα*; l'autre, sur la *πίστις*. Dans la première, les *ἔργα νόμου* sont le résultat de la *νόμος* qui les exige : l'homme obéit et ces *ἔργα* sont des *ἔργα νόμου*. Dans la seconde, les *ἔργα* sont le résultat de la *πίστις* qui les inspire plutôt qu'elle ne les ordonne : ce sont des *ἔργα πίστεως*. Ces deux voies ont des bases toutes différentes et sont indépendantes l'une de l'autre. Paul, dans ce point de vue, enseigne que, bien que la voie *νόμος* mène à la *δικαιοσύνη* l'homme qui s'y conforme réellement et en fait les *ἔργα*, cependant l'expérience montre que l'homme, en fait, ne s'y conforme pas, ensorte que, en réalité aucun homme n'arrive à la *δικαιοσύνη* par cette voie. En conséquence, il presse tout homme de quitter cette voie pour l'autre, de changer la base des rapports qui le lient à Dieu (la loi) pour en prendre une tout autre (la grâce) au moyen de laquelle il arrivera réellement à son but, la *δικαιοσύνη*. — Maintenant, poursuivant ce point de vue, et voulant montrer que *la foi ne renverse pas la Loi*, l'A. T., *mais la confirme*, Paul commence sa démonstration en recherchant comment Abraham, ce père dont les Juifs exaltent si haut les vertus, a obtenu la *δικαιοσύνη*, a été tenu de Dieu pour *δίκαιος*, si c'est par la voie *des œuvres*, en ayant uniquement la loi devant les yeux et en s'efforçant d'y conformer sa vie, ou par la voie *de la foi*, en se confiant sans réserve par l'abandon du cœur en la grâce de Dieu. Pour cela, il prend la déclaration de l'Écriture : « Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice. » Plus de doute que l'A. T. lui-même ne rattache la *δικαιοσύνη* d'Abraham, non aux œuvres (*ἔργα νόμου*), mais à la foi<sup>3</sup>. Nous ne saurions donc voir, comme

<sup>3</sup> On n'a pas manqué de mettre en présence Paul et Jacques. A l'affirmation : « Nous estimons que l'homme est *justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi* » (3, 28), on oppose la parole de Jacques : « Vous voyez que *c'est par les œuvres que l'homme est justifié*, et non *par la foi seulement* » (2, 24), et l'on conclut à une *contradiction évidente*. Bien plus, comme Jacques prend le même exemple que Paul, l'exemple d'Abraham, pour démontrer sa

*Rückert*, rien d'abusif dans l'emploi de cette déclaration des Écritures <sup>4</sup>.

thèse que l'homme est justifié par les œuvres, non par la foi seulement (2, 21-25), on a conclu à une contradiction cherchée, voulue, c.-à-d. à une *polémique* de Jacques contre les idées de Paul. — Tout cela n'est qu'une illusion due à un examen superficiel. Remarquons, en effet, que les deux auteurs parlent à des points de vue divers et traitent deux questions différentes. Paul, ayant en vue des hommes — juifs et païens — *non chrétiens*, qu'il veut convertir à la foi chrétienne, se demande : *Quelle est la voie qui conduit réellement à la justice et au salut ?* et il déclare que c'est, non la voie de la loi (*νόμος*) et des œuvres de la loi (*ἔργα νόμου*), mais la voie de la foi, et il est fondé à dire que « *l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi.* » Paul ne s'inquiète pas de savoir dans quel rapport la foi, cette voie de justice, doit se trouver, chez le chrétien, avec sa vie et ses œuvres. C'est une tout autre question, qui, pour le moment, n'a rien à faire avec le sujet qu'il traite. Or cette question est précisément celle qu'examine Jacques. Il s'adresse à des *chrétiens* qui démentent leur foi par leur vie et leurs œuvres. Il leur remontre que toute foi qui est dépourvue des œuvres qu'elle doit produire (œuvres de foi, *ἔργα πίστεως*, bien entendu) est une foi vaine, sans vérité ni valeur, inutile pour le salut; que *l'homme est justifié, non par la foi seulement*, mais par la foi accompagnée des œuvres (*ἔργα πίστεως*). Il n'y a donc aucune contradiction entre l'enseignement de Paul et celui de Jacques. — Faisons un pas de plus. Paul et Jacques, il est vrai, en appellent tous deux à l'exemple d'Abraham, mais chacun d'eux, conséquent avec son point de vue, l'envisage sous des aspects différents, sans aucune contradiction entre eux. Paul traitant la question de la voie de la justice et du salut, se demande par quelle voie Abraham a obtenu la justice : Est-ce par la voie de la loi et des œuvres de la loi, ou par la voie de la foi ? et il répond en s'appuyant de la déclaration de l'Écriture, que c'est, *non par la loi et les œuvres de la loi*, mais par la foi. Quand, plus loin (4, 18-22), voulant nous peindre ce qu'était la foi dans Abraham, son énergie et sa puissance, il cite un trait de la vie du patriarche (une œuvre de foi), il nous montre que cette foi dont il parle est un principe puissant et actif dans celui qui la possède. Jacques, d'autre part, qui veut montrer à ces chrétiens inconséquents qu'une foi stérile et inféconde, en un mot *une foi sans œuvres* (sans œuvres de foi, bien entendu) ne peut justifier, se prévaut aussi, à son point de vue, de l'exemple d'Abraham, qui témoigna de la réalité et de la sincérité de sa foi, en ne reculant pas devant le sacrifice de son fils. Il s'attache à relever la nécessité des œuvres, en expliquant que, si l'Écriture dit : « *Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice,* » il s'agit d'une foi réelle, d'une foi qui agissait *concurrentement avec les œuvres*, et que *les œuvres rendaient parfaite*. Il y a donc entre Paul et Jacques un accord parfait : pour tous deux Abraham est l'homme de foi. Le seul point où l'on peut constater une divergence, c'est dans la conception de la notion de foi (voy. 3, 22, note 8.)

<sup>4</sup> *Rückert* semble croire que *πίστεως* et *δικαιοσύνη* ont en réalité dans l'A. T. un sens différent de celui qu'ils ont reçu jusqu'ici, en sorte que Paul abuserait du passage en y transportant, au moyen de mots communs, l'idée que



γ. 4.5. Vient une considération générale tendant à appuyer le fait que ce ne sont pas les œuvres, qui ont procuré la δικαιοσύνη à Abraham. — Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ : ἐργάζεσθαι, travailler pour gagner, gagner par son travail, Jean 6,27. 2 Jean 8. 1 Cor. 9,6. D'où ὁ ἐργαζόμενος, celui qui travaille pour gagner, celui qui gagne par son travail. — ὁ μισθός, la récompense gagnée par le travail, le salaire — οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ\* ὀφείλημα, « n'est pas considéré comme, pas tenu pour une grâce, mais pour un dû. » Paul reprend le v. λογίζεσθαι dont il s'est servi à pro-

lui-même attache à ces mots. *Philippi* et *Meyer* répondent, en cherchant à montrer, relativement à la foi, que la πίστις d'Abrah. renferme implicitement la foi au Messie, comme celle du chrétien renferme la foi en Jésus, en sorte qu'au fond ce serait bien la même foi. Cette dogmatique est tout à fait étrangère au contexte; elle est démentie par la peinture de la foi d'Abrah. v. 18. 22. Quant à δικαιοσύνη, *Philippi* et *Meyer* y voient dans les deux cas, le résultat d'un *actus forensis*, c.-à-d. d'une sentence par laquelle Dieu prononce qu'un homme est juste à ses yeux, quand en réalité il n'est pas juste en lui-même. Cela n'est vrai, ni pour Abrah. ni pour le chrétien. La dogmatique vient encore ici faire irruption dans l'exégèse. Les commentateurs ont le tort de ne pas voir que Paul agite une question de principe, et rien de plus. Πίστις est envisagé comme un *principe* (ἐκ πίστ. voy. 1, 17), *mutatis mutandis* quant à l'objet de la foi, en sorte que la πίστις est en soi identique dans le chrétien et dans Abraham, ce qui est confirmé par la peinture que Paul fait, v. 23, de la foi d'Abrah. et par la manière dont il en fait l'application au chrétien, v. 23. 24. Quant à la δικαιοσύνη, on ne saurait dire que celle d'Abrah. soit essentiellement différente en soi de celle du chrétien. Paul reconnaît deux voies proposées à l'homme pour arriver à la δικαιοσύνη (la loi et les œuvres de la loi, ou la foi et la grâce), mais dans ces deux cas la δικαιοσύνη est un *état réel* de justice (voy. 1, 17), et Paul le désigne par un seul et même mot. Il est vrai qu'au point de vue de leur genèse, ainsi qu'à celui du mérite résultant pour l'homme, il y a entre la δικαιοσύνη obtenue (supposé qu'elle le soit réellement) par la loi et les œuvres de la loi, et la δικαιοσύνη obtenue par la foi, une différence fondamentale (voy. 1, 17); mais la δικαιοσύνη d'Abraham participe par sa nature de la δικαιοσύνη du chrétien, en ce sens qu'elle est, non une δικαιοσύνη *ιδία* ou *ἀνθρώπου*, mais une δικαιοσύνη *ἐκ θεοῦ*. Nous voulons dire que, tout en accordant qu'Abraham, par le fait de l'obéissance qu'il avait témoignée à la loi de Dieu, n'était pas étranger à la δικαιοσύνη *ιδία*, cependant cette δικαιοσύνη était loin de le rendre réellement *δικαίος* aux yeux de Dieu : il ne le fut que lorsque ἡ πίστις ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, c.-à-d. lorsque Dieu lui eut, *par sa grâce*, imputé sa foi à justice; l'eut tenu pour juste, en raison de sa foi, qui indique la direction de son cœur et de sa vie (voy. *Néander*, *Pflanz*. p. 554. 555).

\* *Elz.* lisent à tort τὸ ὄφ. d'après qqes minuscules seulement.

pos d'Abraham, afin de faire ressortir la correspondance, seulement il remplace εἰς (λογισθ. εἰς v. 3) par κατά pour exprimer l'idée de proportion qui existe entre le travail et le dû (voy. κατά, 2,5.) — ἦ. 5. τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, « *tandis que* (position inverse, δέ) *pour celui qui ne gagne pas par son travail,* » c.-à-d. pour celui qui, n'ayant pas travaillé, n'a droit à aucune récompense. Μὴ, comme dans les propositions générales — πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, « *mais a foi en celui qui justifie l'impie,* » l'homme irréligieux; puis d'une manière générale, *le pécheur, le coupable* (opp. à δίκαιος, Deut. 25,1. Ex. 23,7. Esaïe 5,23 etc.). Δέ, « *mais, d'autre part* » : s'il n'y a pas travail, il y a en retour, autre chose, la foi. Πιστεύοντι ἐπὶ, acc. « *qui a foi en,* » c.-à-d. s'abandonne avec confiance en celui qui : ἐπὶ (v. 24. Act. 9,42. 11,17. 16,31. 22,19) indique mieux que εἰς cette confiance qui va se reposer sur qq'un. Τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, paraphrase de τὸν θεόν, mettant en relief le trait caractéristique de Dieu pour celui qui a foi; il est celui *qui tient le pécheur pour juste, et le traite comme tel* (voy. δικαιοῶ, 1,17). Par l'expression ἀσεβῆ, pp. *impie, irréligieux* (= ἄδικον, ἁμαρτωλόν, 5,6. 1 Tim. 1,9. 1 Pier. 4,18), Paul renforce l'expression τὸν δικαιοῦντα τ. ἀσεβῆ, en représentant l'ἀδικία sous la nuance de l'ἀσεβεία, c.-à-d. comme un manquement direct envers Dieu. Ce mot ne fait point allusion à Abraham (cont. *Chrys. Grot. Rosenm. Kop. Cramer, Flatt, Reiche*), car Paul parle ici d'une manière générale, pour réintroduire ici son thème général de la justice qui vient de Dieu à l'homme pécheur. — λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, « *sa foi lui est imputée à justice,* » c.-à-d. il est tenu pour juste pour sa foi. Il n'est pas ici question de la justice de Christ, comme le prétend *Philippi*. Λογίζεται est jeté en avant, parce qu'il a l'accent. La *Vulgate* ajoute à tort, *secundum propositum gratiæ Dei*.

Ainsi, pour celui qui gagne par son travail, la récompense ne lui est pas imputée à grâce, c'est un dû; tandis que pour celui qui ne la gagne pas par son travail, mais qui a foi en celui qui

justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice. Tel est le principe, et l'application à Abraham est transparente : puisque « *sa foi lui fut imputée à justice*, » on ne peut pas dire qu'il ait obtenu sa justice par les œuvres, par son propre mérite ; c'est une grâce, non un dû. Comme le chrétien, il foule en ce moment, non le terrain de la loi, mais celui de la grâce ; il est *l'homme de foi*. (πιστός, Gal. 3,9.)

γ. 6. Paul s'appuie, en passant, d'une parole de David, qui exalte, lui aussi, le bonheur de celui à qui la δικαιοσύνη est accordée, quoiqu'il n'ait pas fait les œuvres. Καθάπερ και Δαυιδ λέγει, indique bien que c'est comme expression du sentiment de David sur le même sujet que Paul fait cette citation, et non (Beng. Thol. Kælln. De W. Philip.) pour alléguer un nouvel exemple. Μακαρισμός, non pas *le bonheur*, le être heureux (= μακαρία, Ch.-Fr. Schmid), mais *le bonheur*, combien on s'estime (Gal. 4,15) ou l'on estime les autres heureux de... De là λέγει τὸν μακαρισμόν, « *parle du bonheur*, » c.-à-d. dit combien est, combien il estime heureux l'homme, le pécheur — ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην, « *à qui Dieu impute la justice*, » c.-à-d. (voy. λογίζ. τί τινα, 4,3) que Dieu tient pour juste et traite comme tel = ὃν ὁ θεὸς δικαιοῖ, v. 5 — χωρὶς ἔργων, « *indépendamment des œuvres*, » c.-à-d. par une voie qui est à part de celle des œuvres (voy. 3,21.28). Paul met la négative χωρὶς ἔργων, au lieu de la positive διαπίστεως, parce que dans sa citation, il n'est pas parlé de la foi ; il est dit seulement que l'homme est pécheur. — γ. 7.8 Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσῃται κύριος ἁμαρτίαν, « *heureux ceux dont les fautes ont été pardonnées et dont les péchés ont été couverts ! Heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute pas son péché !* » Citation de Ps. 32,1, conforme aux LXX. Ἀφιέναι, pardonner (voy. 3,25). Ἐπικαλύπτειν, pp. voiler, couvrir d'un voile, fig. pardonner un péché (Ps. 85,3), le couvrir d'un voile de manière à ce qu'on ne le voie plus : il est aux yeux de Dieu comme s'il n'existait pas. Ces deux expressions, ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, et

*ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι*, sont synonymes de *οὐ μὴ λογίσθαι κύριον ἁμαρτίαν*, ce qui montre bien que ce *οὐ λογίζεσθαι*, cette non-imputation, est un pardon.

Voyons maintenant où en est le raisonnement de Paul. Il a posé (3,31) le thème « *qu'il n'annule pas la Loi par la foi, qu'il la confirme*, » au contraire. Pour le prouver, il va droit à l'A. T. et se demande si Abraham a été justifié par les œuvres. Tout en reconnaissant que si Abraham a été justifié par les œuvres, il a sujet de se glorifier, il affirme qu'en tout cas il n'a pas ce droit devant Dieu, attendu que l'Écriture dit : « *Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice*. » Pour faire sentir toute la portée de cette parole, il observe que l'on ne considère pas comme une grâce la récompense gagnée par le travail : c'est un dû ; tandis que pour l'homme qui ne la gagne pas par son travail, mais qui a foi en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui est imputée à justice. C'est donc le cas pour Abraham, sa justice n'a pas été obtenue par les œuvres, c'est une grâce qu'il doit à sa foi (v. 4,5). Du reste, David est dans le même sentiment, lorsqu'il célèbre le bonheur de l'homme qui n'a pas les œuvres, c.-à-d. du pécheur, à qui Dieu, dans sa grâce, pardonne, et qu'il tient pour juste (v. 6-8). — Voilà donc, aux termes mêmes de l'Écriture, un premier point acquis par l'exemple d'Abraham et confirmé par la déclaration de David, c'est que *la justice s'obtient par la foi*.

ÿ. 9. Il reste un second point à démontrer, c'est que *cette justice est pour l'incircocis et pour le circocis*. Dans ce but, Paul revient à Abraham : *Οὐν* est, non conclusif, mais introductif (voy. 4,1). *Ὁ μακαρισμὸς οὗτος*, « *ce bonheur* » : Paul reprend ici le mot du v. 6, non que cette nouvelle réflexion se lie directement à la citation, comme les exégètes le pensent, mais à la place de dire *ἡ δικαιοσύνη αὐτῆ* ou *τοῦτο τὸ λογισθῆναι εἰς δικαιοσ.*, il reprend le mot qu'il a encore dans l'oreille, et dit « *ce bonheur*, » pour dire « *cette justice, ce être tenu pour juste*, » que le pécheur est si heureux de posséder. C'est le fait que,

dans la citation, il a présenté le λογισθῆναι εἰς δικαιοσ. sous le point de vue de μακαρισμός, qui engage Paul à le présenter encore ici sous le même aspect — Ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; sous-entendu, non ἔστηκεν (*Chrys.*), manet (*Vulg.*), πίπτει (*Théoph. Bèze, Wolf, etc.*), ἦλθεν (*Ecum.*), ἔρχεται (*Erasm. Olsh.*), γίνεται (*Grot.*), λέγεται (*DeW. Fritzs.*); mais ἐστὶ (*Thol. Klee, Rück. Reiche, Mey. Philip.*) 2,2, comp. 2,9. Act. 4,33. 11,28. Ἐπὶ indique que ce bonheur s'applique à (voy. εἰς et ἐπὶ, 3,22) : « Ce bonheur donc s'applique-t-il au circoncis ou s'applique-t-il aussi à l'incirconcis ? » Περιτομή et ἀκροβυστία, abst. pour concret. Καὶ indique que μόνον est au fond de la pensée dans le premier membre. — λέγομεν γάρ, ὅτι ἐλογίσθη τῷ Ἄβρ. ἢ πίστις εἰς δικαιοσύνην, « nous disons, en effet, que la foi fut imputée à justice à Abraham. » Γάρ indique que Paul ramène ses lecteurs à la citation, comme à la base de toute son affirmation sur Abraham (comp. Plat. Ap. S. 5 : ἤρετο γὰρ δὴ, εἴ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος), pour faire partir de là son explication (de même *Flatt, Mey. Fritzs. Hofm.* Voy. sur les opinions contraires notre Comm. 1843, p. 518). — Vient la réponse ὕ. 10. Πῶς οὖν ἐλογίσθη; « comment donc (οὖν introductif) lui fut-elle imputée ? » Πῶς ne se rapporte pas au mode de l'imputation, mais à l'état dans lequel Abraham se trouvait, comme on le voit par ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; « était-ce en l'état de circoncision ou en l'état d'incirconcision ? » — οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ, « ce n'était pas en l'état de circoncision, mais en celui d'incirconcision. » Cette négation, par laquelle débute la réponse, montre que c'est le point que Paul a intérêt de nier.

ὕ. 11. 12. Paul explique le point de vue sous lequel il envisage la circoncision. — Καὶ, « et, puis, » — σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς\*, « il reçut le signe de la circoncision, » (gén. app.), c.-à-d.

\* *Rück. Heng. Hofm.* lisent περιτομὴν, d'après A C\*, qqes minn. syrr. arm. et qqes Peres. *Griesb.* se borne à trouver la leçon probable. Cette variante est moins autorisée que l'autre, et il est plus vraisemblable que περιτομῆς aura été changé en περιτομὴν, à cause de sa séparation d'avec σημεῖον et de

la circoncision qui est un signe, un symbole, l'expression visible de qqchose qui ne se voit pas. Loin d'être la cause de qqchose, elle en est plutôt la conséquence, puisqu'elle en est le signe. — *σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως* explique le sens du signe de la circoncision, sa valeur : *σφραγίς*, la bague, et plus particulièrement le *chalon* de la bague, avec lequel on signait (1 Rois 21, 8), puis « sceau » au propre (Ap. 5,1) et au figuré, comme ici. Le sceau est la légalisation, la marque irréfragable de la légitimité *τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως*, « de la justice de la foi, » c.-à-d. de la justice qu'il a obtenue par la foi (= *ἐκ τῆς πίστεως*) : ce sens ressort de la citation susmentionnée. — *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* se lie, non à *δικαιοσύνης* (*Limb. Heum. Reiche*), comme cela ressort des expressions *πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας* v. 11, et *τῆς ἐν τῇ ἀκροβ. πίστεως*, v. 12; mais à *πίστεως*, « de la foi qu'il avait eue étant incirconcis. » Paul considère la circoncision d'Abraham, comme la preuve authentique, la marque légalisante de la justice qu'il dut à sa foi. Ce point de vue est opposé à celui des Juifs, qui voyaient dans la circoncision une source de sainteté et de justice aux yeux de Dieu. Paul leur déclare qu'elle n'est en Abraham que le sceau, la marque visible, le symbole du rapport dans lequel la foi l'a placé devant Dieu ; elle est l'expression authentique de la réalité de ce rapport. Au point de vue purement historique, la circoncision est représentée (Gen. 17, 9-11) comme *le sceau de*

son rapprochement de l'apposition *σφραγίδα*, qu'il ne l'est que *περιτομήν* ait été changé en *περιτομῆς*, malgré sa disjonction et pour éviter le voisinage des deux accusatifs. *Rück.* trouve que le texte ordinaire offre une construction irrégulière, 1<sup>o</sup> « à cause de la place des mots. En accordant que *σφραγίδα* n'eût pas pu être placé à la tête de la phrase (ce qui serait sa place) à cause du grand nombre de mots qui s'y lient, cependant *ἔλαβε* (de même *Kœlln.*) devait être en tête, et *σημίον* devait être rapproché de *περιτομῆς*. » — Cela n'est point nécessaire, attendu que *ἔλαβε* n'est point accentué. Comp. 2 Thess. 2, 7 : *τὸ γὰρ μυστήριον ἦδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*. 2<sup>o</sup> « A cause du manque d'article à *σημίον*. » — Paul pouvait le supprimer, parce que *σημίον* est déterminé par *περιτομῆς*, qui n'a pas d'article non plus (comp. Jaq. 3, 18. 1 Pier. 3, 7). Pourquoi dans la leçon de *Rück.* *περιτομήν* n'a-t-il point d'article ? On dit, il est vrai, *λαμβ. περιτομήν* pour *περιτίμινσθαι* (comp. Jean 7, 22, 23), mais l'article est rendu nécessaire par l'apposition avec *σημίον* (*Meyer*).

*l'alliance* que Dieu traita avec Abraham et sa postérité charnelle. Paul, remontant ici aux principes, saisit la chose sous un point de vue philosophique, et va plus loin. Il est dans son droit, car il est évident que l'alliance de Dieu avec Abraham et sa postérité, ne fut qu'un résultat de cette foi du patriarche, et du fait d'avoir été considéré comme juste par l'Éternel. Paul nous semble fondé dans son point de vue et d'accord au fond avec l'Écriture.

*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας*, « en sorte que (voy. 1, 20) il est le père de tous ceux qui ont la foi avec l'incirconcision » (Luth. Crell, Flatt, Scholz, Reich. Kælln. De W. Hodge). D'autres (Vulg : ut. Ambrosiast. Erasm. Calv. Estius, Grot. Limb. Beng. Rück. Thol. Olsh. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Philip. Hofm. Reuss, Godet) préfèrent traduire, « afin d'être le père... » parce que c'est plus énergique et plus conforme à la manière de l'A. T. de rapporter à une intention de Dieu, ce qui nous apparaît à nous comme une conséquence. Si Paul exposait les faits au point de vue historique pur, cela serait encore admissible ; mais il n'en est rien. Paul a dépassé le point de vue historique en remontant aux principes, et il continue à parler au point de vue philosophique en déduisant lui-même les conséquences par le raisonnement. — *Πατέρα*, « père, » au sens figuré. Paul transporte la notion de père dans le domaine spirituel : nous avons pour fils ceux qui reproduisent notre même esprit et nos mêmes sentiments, ou nos principes et notre conduite, et nous sommes leur père. (1 Macc. 2, 54 : *Φινεῆς ὁ πατήρ ἡμῶν ἐν τῷ ζῆλωσθαι ζῆλον*. Jean 8, 43. 45). Ici le lien de parenté spirituelle, c'est la foi : Abraham est le père des incirconcis, en ce sens que c'est le premier incirconcis, qui, par la foi, a été traité comme juste ; et tout incirconcis qui a la foi comme lui, est son fils, et sera traité comme lui. Abraham est ainsi à la tête d'une grande famille d'hommes de foi : un même principe générateur les unit, et Abraham en étant le premier de tous et un modèle, en est dit le père. Evidemment, Paul ne se tient plus sur

le terrain historique, il est dans le point de vue philosophique. — τῶν πιστευόντων = τῶν πίστιν ἔχόντων, « ceux qui ont la foi, » la foi telle qu'Abraham l'a eue, comme cela est indiqué par les mots καὶ αὐτοῖς, « à eux aussi, » c.-à-d. à eux comme à lui. — διὰ ἀκροβυστίας, « avec l'incircision, » c.-à-d. tout en étant incircis, malgré qu'ils soient incircis (voy. διὰ, 2, 27). — εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ\* αὐτοῖς τὴν\*\* δικαιοσύνην, n'est point une parenthèse explicative de εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα... etc. (Kop. Thol. Rück. DeW. Philip.) mise épexégétiquement à la fin de la phrase : « pour être le père de tous ceux qui ont la foi avec l'incircision (c'est-à-dire, pour que la justice leur soit aussi imputée). » Il ne dépend pas non plus de πιστευόντων : « de tous ceux qui ont la foi, afin que la justice leur soit aussi imputée » (Glækl. Mey. Krehl, Heng. Godet), ou « de tous ceux qui ont foi que (πιστεύειν εἰς = δεῖ) la justice leur est aussi imputée » (Hofm.). Il dépend de πατέρα : « en sorte qui est le père de tous ceux qui ont la foi avec l'incircision, pour que la justice leur soit aussi imputée » (de même Reuss), c.-à-d. pour qu'ils soient tenus pour justes, eux, comme leur père spirituel, Abraham : ayant le même principe, ils auront aussi la même grâce.

γ. 12. Voilà pour les incircis, voici pour les circis : καὶ πατέρα περιτομῆς dépend de εἰς τὸ εἶναι αὐτόν, « et père — au point de vue spirituel — de la circoncision, » c.-à-d. (abst. p. concr.) des circis en général (περιτομῆς est sans article), puis vient la détermination : τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ : Comment expliquer ce dat. τοῖς ? Si Paul eût mis τῶν οὐκ ἐκ περιτ... etc., on aurait eu une apposition à περιτομῆς avec un accord logique, et l'on traduirait : « et père des circis, savoir de ceux qui... » etc. Quelle idée ou quel sentiment a fait modifier cette construction régulière ? — Paul a dit qu'Abraham

\* Lachm. Tisch. 8, Volk. suppriment καὶ, d'après N\* A B, qqes minn. etc. A tort : les terminaisons semblables (λογισθῆναι καὶ) expliquent la disparition de καὶ. — \*\* L'omission de τὴν par Tisch. 8 n'est pas suffisamment autorisée.



est le père des circoncis, mais il n'est pas le père de tous les circoncis indifféremment ; il ne l'est que d'un certain nombre d'entre eux, ou plutôt, comme le titre de père est employé ici figurément et spirituellement, il n'est père que pour un certain nombre, « pour ceux qui ne s'en tiennent pas (ἐξ) à la circoncision seulement, mais qui marchent aussi sur les traces de la foi, qu'avait notre père Abraham, lorsqu'il était incirconcis ; » de là τοῖς. On dit πατήρ τινι et υἱός τινι (Hébr. 1,5. Ap. 21,7), et le français rend bien l'idée au moyen des prépositions de et pour (voy. les objections et l'interprétation de Rück. réfutées dans notre Comm. 1843, p. 524). Paul déclare qu'Abraham est le père des circoncis, en tant qu'ils n'ont pas seulement la circoncision charnelle, mais qu'ils y joignent une foi semblable à celle d'Abraham : c'est ainsi qu'on doit entendre le οὐ μόνον... ἀλλὰ καί. Il est vrai que la forme régulière ne demandait pas l'article τοῖς devant στοιχοῦσι <sup>1</sup>), cependant il a ici sa valeur. Si Paul n'avait pas mis τοῖς, il aurait indiqué simplement qu'Abraham est le père des circoncis qui joignent à la circoncision une foi vivante comme celle d'Abraham. Les deux conditions *circoncision* et *foi* seraient mises sur le même pied. Cependant, aux yeux de Paul, elles ne sont point égales : l'une est essentielle, l'autre n'est qu'une forme sans valeur par elle-même. Le τοῖς, repris devant στοιχοῦσι, a pour effet de montrer que Paul, dans son esprit, relève cette condition comme essentielle et décisive : « père des circoncis, pour ceux qui n'ont pas la circoncision seulement, mais encore — parmi ceux qui ont rempli cette condition, Abraham n'est père que — pour ceux, pour cette catégorie déterminée, qui marchent... » etc. Le τοῖς indique que Paul fait parmi ceux qui ont la circoncision, une classe à part. La forme τοῖς οὐ μόνον... etc. l'indique déjà, mais cela même ne suffit pas à Paul. Il re-

<sup>1</sup> C'est à cette difficulté qu'on doit l'explication de *Théod. Luth. Castal. Kop. Flatt, Schrader*, qui construisent : οὐ τοῖς ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς... etc. « non pas seulement pour ceux qui sont circoncis, mais encore pour ceux (les incirconcis) qui marchent... » Ce qui est inadmissible. Voy. Comm. 1843, p. 526.

fuse complètement le titre spirituel d'enfant à ceux qui n'ont que la circoncision charnelle, fussent-ils même descendants (*Fritzs. Godet*). Il n'est pas fait mention ici de deux classes de chrétiens d'origine juive (cont. *Wieseler*, *Realencycl. d'Herzog*, Article *Römerbrief*, p. 592). *Hofmann* explique autrement ce passage, mais il est fort bien réfuté par *Meyer*, *Comm.* p. 193. — *Οἱ ἐκ περιτομῆς*, « les circoncis ; » mais en indiquant que la *περιτομή* est pour eux un principe (voy. 2, 8). — *Στοιχεῖν*, pp. aller en ordre, en rang, défiler les uns après les autres ; puis marcher, au fig. en parlant de la conduite et de la vie ; Act. 21, 24. Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16. Il est synonyme de *περιπατεῖν*, *πορεύεσθαι*, et indique non seulement l'action d'aller, mais encore l'attention à garder le rang, etc., c.-à-d. à ne faire que ce qui se doit faire : ici, c'est mettre le pied sur la trace même du pied d'Abraham. L'expression *στοιχεῖν τοῖς ἔχνεσι τῆς ἐν\* ἀκροβυστίας πίστεως*, a qqchose de poétique, mais elle est, du reste, fort claire : « la foi qu'Abraham eut étant incirconcis. » Paul ramène cette circonstance comme étant le fait essentiel sur lequel il base ses déductions : la *πίστις* et la *δικαιοσύνη* ont précédé la circoncision.

Voilà donc, en se fondant sur l'A.T. le second point acquis : cette justice est pour l'incirconcis et pour le circoncis, mais pour les circoncis seulement qui ont la foi comme Abraham.

Ces deux points une fois démontrés (v. 1-12) en se fondant sur la déclaration même de l'A.T. relative à Abraham, à qui remontent, comme à leur source, toutes les promesses de Dieu et toutes les bénédictions dont Israël a été l'objet, il se trouve démontré que Paul en prêchant aux circoncis et aux incirconcis la justice qui vient de Dieu par la foi, n'annule pas la Loi, puisqu'elle a à sa base, à propos d'Abraham, le même enseignement, mais qu'il l'établit, en la remettant sur son véritable fondement.

\* Le τῆ des *Elz.* est omis par *Griesb. Lachm. Tisch. Meyer*, etc. d'après *Ν\** A C D F G, etc. Ce passage offre, du reste, beaucoup de variantes, sans changement du sens.

Cependant, pour Paul, la démonstration n'est pas encore suffisante : il confirme le second de ces deux points par une considération nouvelle, qui mettra en même temps en lumière combien la prédication de la justice par la foi, confirme l'A. Testament.

γ. 13. *Γάρ* ne porte pas sur une objection sous-entendue (*Godet*), mais annonce une preuve de ce qui précède : Abraham est le père, soit des incirconcis, soit des circoncis, pourvu qu'ils marchent sur les traces de la foi qu'Abraham eut étant incirconcis, *car...* — *ἡ ἐπαγγελία* (sc. *ἐγένετο*) *τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμου αὐτὸν εἶναι\* κόσμου*, « la promesse fut faite à Abraham ou à sa postérité, qu'il hériterait du monde. » Remarquons 1° que la promesse à laquelle Paul fait allusion est énoncée par *τὸ κληρονόμου αὐτὸν εἶναι κόσμου* : le *τὸ* fait de cette proposition une sorte de substantif (voy. Kühner, Gr. II, p. 350) mis en apposition à *ἡ ἐπαγγελία*, dont elle est l'explication : la promesse, savoir le être héritier du monde. Le sujet de *εἶναι* a dû être exprimé, et Paul s'est contenté de mettre *αὐτόν*, c.-à-d. Abraham, parce que c'est à lui que la promesse a été faite. Le *εἶναι*, au lieu de *ἔσεσθαι*, parce que Paul considère la promesse en elle-même, abstraction faite du temps de la réalisation. 2° Quant à la promesse, Paul se borne à l'énoncer dans la forme sous laquelle elle a cours parmi ses lecteurs (*κληρονόμου εἶναι κόσμου*, être héritier du monde, avoir le monde pour héritage, en possession) sans s'expliquer sur le fond même de cette promesse<sup>1</sup>, et pour en examiner un seul point, savoir à qui elle

\* L'article *τοῦ* (*Elz. KLP*) est omis par *Griesb. Lachm. Tisch.* etc. d'après tous les autres instruments.

<sup>1</sup> Pour comprendre le sens de cette promesse, on a recours à l'A. T.; mais les exégètes sont dans l'embarras. A) Les uns la rapportent à Gen. 12, 3. 18. 18. 22, 17. 18, où Dieu promet, en effet, à Abraham une bénédiction (*εὐλογία*) qui s'étendra sur tous les peuples de la terre. Malheureusement, ces passages ne disent pas en quoi consiste cette bénédiction, en sorte qu'il faut recourir aux passages où se trouve la matière même de la promesse. C'est ce que font les exégètes, qui B) rapportent *τὸ κληρον. εἶν. κόσμου* aux passages de la Gen. où il est parlé de la promesse du pays de Canaan; Gen. 12, 7 : Je

doit s'appliquer, qui l'on doit entendre par ce *σπέρμα Ἀβραάμ* : sont-ce les enfants au point de vue matériel, les circoncis, ou les enfants spirituels, abstraction faite de toute circoncision ou incirconcision? — *οὐ διὰ νόμου... ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως* : cette manière de commencer par la négative, montre que c'est précisément là ce que l'on conteste à Paul, et ce qu'il nie. Les commentateurs voient dans *νόμος* la loi mosaïque (*Orig. Théod. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Zwing. Calv. Martyr, Corn.-L.*

*donnerai ce pays* (τ. γῆν ταύτ.) à ta postérité. Gen. 13, 15 : Lève les yeux, car je te donnerai à toi et à ta postérité tout le pays (πᾶς. τ. γῆν) que tu vois. Gen. 15, 7 : Je t'ai fait sortir d'Ur en Caldée, afin de te donner ce pays-ci, pour le posséder (τ. γῆν ταύτ. κληρονομήσαι). Enfin, Gen. 17, 8 : Je te donnerai à toi et à ta postérité après toi le pays où tu demeures comme étranger, tout le pays de Canaan. Il y a dans ces passages un air de parenté avec la promesse à laquelle Paul fait allusion : il s'agit d'une possession (κληρονομαίην), d'une terre (γῆ) et la promesse est faite à Abraham et à sa postérité; mais tout y est trop bien défini pour envisager τὸ κληρον. εἰν. αὐτὸν κόσμου comme se rapportant directement à l'un d'entre eux. Cela ne doit pas nous surprendre, car Paul ne parle pas au point de vue historique (voy. v. 12), mais à un point de vue subjectif et philosophique. Il recherche à quoi fut due la promesse faite à Abraham et à sa postérité, quel est le principe qui l'a amenée, afin de conclure que ceux-là seulement ont droit à cette promesse et sont la véritable postérité d'Abraham qui reproduisent en eux le principe qui la fit faire à Abraham et la pratiquent. Paul ne se tient donc pas sur le terrain exclusivement historique. — On sait que les Juifs attendaient un Messie, un roi, qui devait réaliser les promesses de Dieu à Abraham, c.-à-d. cette *bénédiction à lui promise et à sa postérité, bénédiction qui devait s'étendre par cette postérité même à toutes les nations de la terre* (Gen. 12. 3. 18, 18. 22, 17. 18). C'est aussi la pensée de Paul (Gal. 3, 8); seulement, les Juifs attendaient à leur façon cette bénédiction messianique. Le Messie était le *roi des Juifs* (Mth. 2, 2) et le *royaume rétabli pour Israël* (Act. 1, 6) devait être une restauration nationale, une théocratie terrestre et visible. Israël, ayant à sa tête le Messie, devait, non seulement être délivré du joug étranger (Luc 24, 21), mais encore prendre possession du monde comme d'un héritage à lui dévolu, et attirer au culte de Jehovah toutes les nations jusque-là exclues (voy. *Berthold, Christologia judæorum*, § 1. § 30 à § 32). Cela s'appelait *κληρονομαίην τ. γῆν* (Mth. 5, 5) et *κληρονομήσον εἶναι κόσμου*. Paul, comme Jésus, emploie la même expression, mais en lui donnant la portée et le sens chrétiens. Jésus, le Messie, a fondé le royaume, mais un *royaume spirituel*, purement religieux, se développant du dedans au dehors, et la *conquête du monde se fait par la foi* en Jésus, s'étendant à toutes les nations de la terre. La *bénédiction promise à Abraham et à sa postérité*, en un mot *l'héritage* (κληρονομία), c'est la *justice qui vient de Dieu, partant le salut* (voy. 5, 1-11. Comp. Gal. 3, 8-14. 18. 22) obtenus par la foi. Cette *κληρονομία* sera pleinement réalisée lorsque Jésus mettra les chrétiens en possession du salut (Eph. 1, 14. 18).

*Crell, Grot. Przypt. Limb. Seml. Flatt, Thol. Rück. Reiche, Kælln. Schrad. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Arnaud, Walth. Reuss, Maunoury, Godet*). Nous ne partageons pas cette opinion (de même *Bèze, Scholz, Hofm.*). Paul veut rechercher ensuite de quoi la promesse τὸ κληρ. εἶν. κόσμου fut faite à Abraham; or comment pourrait-il poser, pour Abraham, une alternative entre la foi et la loi mosaïque qui n'a existé que 500 ans après lui? et, supposé que l'alternative fût ainsi posée, comment ne tranche-t-il pas la question en disant tout simplement que la Loi n'existait pas? Au lieu de cela il aurait recours (v.14. 15) à un principe et à des développements! C'est impossible. L'opposition entre διὰ νόμου et διὰ δικαιοσύνης πίστεως montre clairement que Paul pose l'alternative entre les deux principes, la loi et la foi. Διὰ νόμου par une loi ou par la loi en général, opp. à διὰ δικαιοσύνης πίστεως (= ἐκ πίστεως, comme v. 11) par le moyen de la justice qui vient de la foi, ce qui revient à dire, par la foi. Paul dit donc: « Car ce n'est pas en vertu d'une loi ou de la loi que la promesse d'hériter du monde a été faite à Abraham ou à sa postérité » — elle n'est donc pas le résultat des ἔργα ou des ἔργα νόμου — « mais par la justice qui vient de la foi, » elle est le résultat de la foi.

On fait observer que la parole à laquelle Paul fait allusion (ἐυλογηθήσονται ἐν σοι πάντα τὰ ἔθνη, Gen. 12,3) a précédé la déclaration de juste faite à Abraham (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσ. Gen. 15, 6), ce qui semble infirmer l'affirmation de Paul que ce fut ensuite de la δικαιοσ. πίστεως que la promesse fut faite au patriarche. On peut répondre que cette promesse a été aussi reproduite après cette déclaration, Gen. 18,18. 22,17.18, et que, si l'on a égard à la forme sous laquelle Paul la présente Gal. 3,8, on peut dire qu'il a eu dans l'esprit ces secondes citations plutôt que la première. Cependant, la vraie solution de la difficulté est comprise dans la solution de cette seconde objection: Comment se fait-il que Paul rattache la promesse à la δικαιοσύνη πίστεως, tandis que dans l'A. T. elle n'est reliée ni à

la *δικ. πιστ.* ni à autre chose?— Cette objection aurait un grand poids, si Paul parlait au point de vue historique, en se fondant uniquement sur l'histoire et sur les déclarations de l'A. T. Mais Paul parle à un point de vue philosophique, en remontant aux principes, et dès lors il est clair que, dans son point de vue, Dieu a dû faire cette promesse à Abraham, non de but en blanc, mais parce qu'il avait trouvé dans le patriarche qqchose qui lui avait plu. Or il n'y a que deux suppositions possibles : ou c'est ensuite du *principe légal*, parce que, esclave de la loi, Abraham en recherche la justice, ou c'est ensuite du *principe de la foi*, c.-à-d. de la confiance sans réserve et de l'abandon du cœur dans la volonté de l'Éternel. Paul affirme que c'est le second cas qui est le véritable <sup>2</sup>. A ce point de vue, on comprend que, si Paul a toujours devant les yeux la déclaration de justice par la foi faite à Abraham, Gen. 15,6, il doit envisager ce fait, non comme époque, mais plutôt comme preuve que la vie d'Abraham était, même avant cette déclaration, ce qu'elle fut déclarée alors : une vie basée sur la foi, non sur la justice qui vient des œuvres de la loi <sup>3</sup>. Ajoutons que c'est parce que Paul parle à ce point de vue, qu'il peut affirmer, sans être proprement en opposition avec l'A. T. que *σπέρμα Ἀβρ.* désigne ceux qui ont la foi, circoncis ou non, peu importe. Il demeure certain, aux yeux de Paul, que toutes les grâces dont Abraham a été l'objet, provenant de sa foi, celui qui aura la foi comme Abraham, sera traité comme Abraham, et que celui-là seulement peut être traité comme lui, qui a les mêmes sentiments de foi que lui. Il est évident en même temps que nous ne sommes plus au point de vue purement historique.

γ. 14. Paul confirme (*γάρ*) que c'est, non par la loi, mais par

<sup>2</sup> Gen. 22, 17. 18 est le seul passage où un motif soit allégué : « *parce que tu as obéi à ma voix.* » Cette déclaration cadre avec l'affirmation de Paul, car l'obéissance d'Abraham s'apprêtant à immoler son fils n'est que l'expression de la foi du patriarche, non le résultat d'un principe de loi. D'ailleurs cette déclaration est trop isolée pour entrer en considération.

<sup>3</sup> Il n'est donc pas nécessaire, comme le veut *De W.* que Paul prouve historiquement que la promesse est venue par la foi.

la justice qui vient de la foi que la promesse d'hériter du monde a été faite à Abraham et à sa postérité — *εἰ οἱ ἐκ νόμου κληρονομοῖ* sc. *εἰσω* : *Νόμος* est opp. à *πίστις*, la loi opp. à la foi : ces deux principes, ces deux voies toujours en présence et s'excluant l'une l'autre comme grâce et dû v. 4. *Νόμος* a le sens général de loi (de même *Bèze, Scholz, Hofm.*); il ne désigne point spécialement la loi mosaïque (*Théod. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Corn.-L. Crell. Grot. Przypt. Limb. Seml. Kop. Rück. Reiche, Kælln. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Reuss, Maunoury, Godet, etc.*) et le raisonnement le fait bien voir. *Οἱ ἐκ νόμου* ne signifie pas « ceux qui naissent sous la Loi » (*Erasm.*), ni « ceux qui ont la Loi » (= *οἱ τὸν Νόμον ἔχοντες*, 2,12. *Reiche, De W. Philip.*), ni « ceux qui sont soumis à la Loi » (= *οἱ ἐν τῷ Νόμῳ*, 3,19. ou *οἱ ὑπὸ τὸν Νόμον*, *Théod. Rück. Mey. Fritzs, Heng. Maunoury*), ou « qui obéissent à la Loi » (*Grot.*), qui « l'accomplissent » (*Crell, Seml.*) — mais « ceux qui relèvent de la loi, qui ont la loi pour principe, qui s'en tiennent à la loi » (voy. *οἱ ἐκ*, 2,8), et désigne ceux qui, s'attachant à cette voie, dont Paul a parlé jusqu'ici, la loi, poursuivent la justice (*δικαιοσύνην*) par la loi, c.-à-d. en s'efforçant de remplir les exigences de la loi (= *οἱ ἐξ ἔργ. νόμου*, Gal. 3,9.10. opp. à *οἱ ἐκ πίστεως*). De là, « s'il est vrai que ceux qui relèvent de la loi, qui s'en tiennent à loi, sont héritiers, » — voici la conséquence : *κεχένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία*, « la foi est rendue vaine, inutile, sans valeur, et la promesse est sans effet » (*καταργεῖν*, 3,3), comme nulle et non avenue. Comment Paul entend-il cette conséquence ? — Il a déclaré, v. 13, que la promesse faite à Abraham ou à sa postérité, était due, non à la loi, mais à la justice qui vient de la foi, en un mot à la foi. Il suit de là que si réellement ce sont ceux qui ont pour principe la loi, qui s'en tiennent à la loi, qui sont héritiers, la foi est inutile. En effet, si l'on arrive à la possession, à l'héritage (*κληρονομία*) par l'accomplissement strict de la loi et par une propre justice, alors la foi, qui suppose, au contraire, le manque de propre justice et l'abandon confiant en Dieu, n'a plus rien à y

voir, elle est vaine. Bien plus, en fait, *la promesse elle-même est sans effet*, comme si elle n'existait pas, *car* — et c'est le v. 15 qui nous l'explique — la loi produit toujours pour l'homme la colère de Dieu, attendu qu'aucun homme n'arrive à réaliser cette justice qu'elle réclame, tous la transgressent; *en conséquence* (διὰ τοῦτο v. 16) il faut que ce soit par la foi. Ainsi l'entendent *Ecum. Calv. Bèze, Rück. Mey. Philip, Godet*, au sens de νόμος près. Toute autre explication est démentie par le v. 15.

γ. 15. ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται : νόμος désigne la loi en général, et comme Paul vient d'en parler, il a mis l'article (*Heng. cite : ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμεῖς συγγενεῖς... εἶναι φύσει οὐ νόμῳ τὸ γὰρ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται, Plat. Protag. p. 337, D.*). En effet, c'est ici un *locus communis* que Paul applique au cas pendant, et cela est rendu évident par la réflexion qui suit : οὐ γὰρ οὐκ ἐστὶ νόμος, οὐδὲ παράδοσις. Il ne faut donc pas restreindre ὁ νόμος à la loi mosaïque (cont. *Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Crell, Grot. Przypt. Limb. Beng. Seml. Thol. Rück. Fritzs. Philip. Godet, etc.*). Ὀργή, la colère (voy. 1,18). Κατεργάζεσθαι, 1° faire, commettre (voy. 2,9). 2° (suj. in.) amener, entraîner à sa suite, faire naître, produire, 5,3. 7,8.13. etc. De là, « *car la loi entraîne à sa suite, produit la colère de Dieu.* » En effet, quand on considère, au point de vue de l'expérience, quel résultat la loi produit, on trouve que c'est, non l'amour de Dieu, mais sa colère pour l'homme, parce que l'homme transgresse toujours la loi (voy. 7,7-13) — οὐ γὰρ, selon d'autres, οὐ δὲ\* οὐκ ἐστὶ νόμος, οὐδὲ παράδοσις : quand on lit δὲ, voici le sens : ... *la promesse est sans effet, car la loi produit la colère, mais,* — et ceci est dit en faveur de l'autre alternative, la foi, — *là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression*, par conséquent rien ne s'oppose à la réalisation de la promesse. Quand on lit γὰρ, le sens devient : ... *la promesse est sans effet, car la loi produit la*

\* Ainsi *Lachm. Tisch. Rück. Volkem. Godet*, d'après *Σ*\* A B C, qqes minn. copt. syr.-ph. arm. Théod. Dam. Théoph.



colère ; car — et ceci explique que tel est bien l'effet de la loi — là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression, par conséquent pas de colère. Au fait, les deux sens sont acceptables ; nous préférons δέ qui est donné par les plus anciens manuscrits.

γ. 16. Διὰ τοῦτο, « c'est pourquoi, aussi, » indique, non une conclusion tirée de prémisses (οὐν), mais plutôt des considérations qui découlent de ce qui vient d'être dit — ἐκ πίστεως : le sujet et le v. sont sous-entendus ; d'où l'on construit ἡ ἐπαγγελία ἐστὶν ἐκ πίστεως (Crell, Grot. Limb. Seml. Thol. Scholz, Glæckl. Kælln. Fritzs. Krehl,) ou κληρονόμοι εἰσὶν ἐκ πίστεως (Erasm. Calv. Bèze, Beng. Rück. De W. Mey. Thol. 1856, Philip. Heng.) La pensée n'est pas sensiblement différente au fond ; toutefois nous préférons la seconde manière, parce que c'est la question agitée au v. 14, de savoir qui est héritier, et que la considération de la promesse vient un peu plus loin. Flatt, Reiche, Hodge, ne se prononcent pas. Πίστις, c'est la foi comme principe — ἵνα κατὰ (voy. 2,5) χάριν sc. ὧσιν, exprime, non une conséquence ou un résultat (cont. Grot. Reiche,), mais un but, « afin que ce soit par grâce » : c'est une réflexion incidente, que le contexte immédiat n'appelait pas, mais que Paul se plaît à énoncer en confirmation de ce qu'il a dit v. 1-8 — εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι Ἀβραάμ, se relie, non à ἵνα κατὰ χάριν (« afin que ce soit par grâce, afin que la promesse soit assurée... » Grot. Limb. Seml. Thol. Scholz, Rück. De W. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Hofm. Reuss, Godet) qui n'est qu'une observation incidente, qu'on pourrait supprimer sans altérer le fil des idées ; mais à πίστεως, et εἰς τὸ εἶναι (voy. 1,20) indique, non un but, — l'intention de Dieu, car ceci est un raisonnement de Paul, — mais plutôt la conséquence de ce que c'est ἐκ πίστεως : « en sorte que la promesse est assurée à toute la postérité d'Abraham » (de même Luth. Kop. Reiche, Kælln.). Telle est, en effet, la conséquence à laquelle Paul veut arriver par son raisonnement : « elle est assurée, » elle ne peut manquer ((βεβαία opp. à κατήρ-

γῆται, v. 14. Comp. βεβαιῶσαι, 15,8), en ce sens que la condition peut en être remplie, ce qui ne serait pas le cas, si c'eût été par la loi, — elle est assurée « à la postérité d'Abraham, » c.-à-d. à la postérité au point de vue spirituel, — et à « toute » la postérité, non à une partie seulement : οὐ τῶ ἐκ τοῦ Νόμου μόνον (sc. σπέρματι), ἀλλὰ καὶ τῶ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ (sc. σπέρματι), « non pas seulement à celle qui relève de la Loi (mosaïque), c.-à-d. à la postérité spirituelle juive, mais encore à celle — qui n'est pas juive, mais — qui relève de la foi d'Abraham. » Remarquons que Paul a bien dit τοῦ Νόμου pour désigner la loi mosaïque, parce qu'autrement il y aurait eu équivoque. Paul se sert de l'expression de la foi d'Abraham, au lieu du simple de la foi, pour bien montrer la filiation spirituelle. On voit par-là, comme nous le disions v. 3, note 4, — que Paul, en parlant dans ce chapitre, de la foi, fait abstraction de l'objet même de la foi, pour la considérer en elle-même. Cette foi, envisagée comme principe, n'est autre que celle dont Abraham nous donne le modèle ; ce sont les sentiments d'absolue confiance, qui animaient le patriarche, et auxquels il a dû, soit d'être tenu pour juste (v. 3), soit la promesse même (v. 13) : cette foi d'Abraham est un type de foi. Après l'avoir déclaré le père des croyants, Paul entrera dans la peinture même de cette foi.

ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν, « qui est notre père, — spirituel — à tous, » à nous tous, chrétiens, que nous soyons Juifs ou païens d'origine, n'importe. Et dans ce fait, Paul voit la réalisation dans toute son étendue d'une parole de l'Écriture — ἦ. 17. καθὼς γέγραπται· Ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε, « ainsi qu'il est écrit : Je t'ai posé, c.-à-d. établi, fait (Hébr. 1,2 = אֲבִי) père d'un grand nombre de nations. » Citation de Gen. 17, 5, conforme à l'hébreu et aux LXX, y compris ὅτι qui est sans valeur ici. — κατέναντι οὐ ἐπίστευσε θεοῦ présente une difficulté de construction et une difficulté de liaison. Les uns (Limb. De W. Dr Schmid, Tubing. Zeitsch. 1831, 2 cah., Mey. Philip. Hofm.) construisent κατέναντι θεοῦ, (κατέναντι) οὐ ἐπίστευσε (Ἀβραάμ),

comme Luc 1,4 : *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων* = *περὶ λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης*, Mth. 7,2. Act. 21,16. Mais on ne dit pas *πιστεύειν κατέναντι τινος*, comme on dit *κατηγεῖσθαι περὶ τινος*. La construction la plus régulière est celle de *κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε* (A6ρ.); il y aurait eu attraction du dat. ᾧ avec le gén. θεοῦ, ce qui a lieu ordinairement avec l'acc. et quelquefois avec le dat. Xén. Cyr. 5,4.18 : *ἤγετο δὲ καὶ τῶν ξαντοῦ τῶν τε πιστῶν, οἷς ἤδετο καὶ ὧν* (pour *ἐκείνων οἷς*) *ἠπίσται πολλούς* (voy. Kühner, Gr. II, p. 508). *Κατέναντι* signifie, non pas « comme, semblablement à » = comme Dieu, en qui il a cru, est le père d'un grand nombre de nations (*Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Erasm. Ecol. Martyr, Glæckl.*), ni « devant, au jugement de » (*Bæhm. Flatt, Rück. Dr Schmid, Geissler, Kælln. Hodge, Fritzs.*) ni « par la volonté de » (*Reiche, De W. Krehl, Reuss.*); mais 1° *devant, en face de, vis-à-vis de, à l'opposite* = נגד, נגד. Ex. 19, 2. Néh. 3, 10. 23 etc. = נפני. Gen. 50, 13. Ex. 32, 5. Nomb. 17, 4. 2 Chr. 2, 6 etc. 2° *Devant, en présence de*. Il conserve toujours l'idée de position ; Ex. 32, 11 : *ἐδείθη Μωυσ. κατέναντι Κυρ.* 1 Chr. 19, 14. 2 Chron. 6, 24. Ps. 5, 6. 25, 3. Joël 1, 16. Lam. 3, 34. Quant à la liaison, la plupart des commentateurs le rapportent à *πατὴρ ἡμῶν*, et font de la citation une parenthèse : ...*« qui est notre père à tous* (ainsi qu'il est écrit : Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations) *devant Dieu, ou au jugement de Dieu, ou par la volonté de Dieu, en qui il eut foi ?* » Cependant la réflexion « qui est notre père à tous, » doit être entendue, non relativement à Dieu (= notre père à tous devant Dieu) mais d'une manière absolue, par opposition à l'idée particulariste des Juifs. De plus, l'expression *κατέναντι* indiquant toujours la position de qqchse qui est *placé devant*, se présentant *en face de qq'un*, nous paraît évidemment provoquée par *τέθεικα*. Nous pensons donc que *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε...* a été placé épexégétiquement après la citation (*Beng. Philip.*) comme une considération qu'elle suggère à Paul : *« ainsi qu'il est écrit : Je t'ai posé, c.-à-d. fait père d'un grand nombre de nations, et ce devant Dieu en qui*

Abraham... » Ce passé, *je t'ai posé*, suppose que la chose est faite, et que c'est *devant Dieu*, qu'Abraham est là posé, ayant déjà derrière lui cette multitude de nations — « *devant Dieu, en qui Abraham eut foi*, » et qui est tout-puissant pour exécuter sa parole. — Cette puissance est exprimée par des traits qui correspondent à la circonstance présente : τοῦ ζωοποιῶντος τοὺς νεκρούς, « *qui donne la vie aux morts*, » allusionne, non au sacrifice d'Isaac (*Chrys. Erasm. Corn.-L. B.-Crus. Mangold*, p. 114, *Maunoury*), mais à cette fécondité nouvelle accordée à Abraham et à Sarah (σῶμα νενερωμένον, νέκρωσις. τ. μήτρας, v. 19). L'expression ζωοποιεῖν, *donner la vie*, étant plus ample que celle de εγείρειν, est par cela même mieux choisie. — καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα a été entendu fort diversement. Καλεῖν, *appeler*, prononcer le nom, Hébr. 3,13; puis *appeler*, pour faire venir. τὰ μὴ ὄντα, « *les choses qui ne sont pas, qui n'existent pas*. » Μή, à la place de οὐκ, trahit l'idée de *quoiqu'elles n'existent pas* (Artemidor, p. 46, éd. Rigalt, dit en parlant d'un peintre τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα δεικνύειν. Phil. de Joseph. p. 544 : ἐν ταῖς καθ' ὑπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομένης διανοίας ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) — ὡς ὄντα, « *comme existantes* » : ce qui n'est pas encore, est devant Dieu comme si cela était, et il en prononce le nom, il en parle, comme si elles étaient là devant lui. L'application va très bien ici. La promesse de Dieu est conçue en ces termes : « *je t'ai fait père*, » et non « *je te ferai père* » : le passé au lieu du futur ; de cette manière Dieu appelle Abraham « *père d'un grand nombre de nations*, » ce qu'il n'est pas, comme s'il l'était réellement <sup>1</sup>. Le Tout-Puissant seul peut

<sup>1</sup> *Mey. Philip.* donnent à καλεῖν le sens de « *commander*, » Ps. 50, 1. Es. 40, 26. De là, « *qui commande aux choses qui ne sont pas comme si elles étaient*; » et ils expliquent que « *lorsque Abraham était devant Dieu et eut foi* (Gen. 15, 6), Dieu lui avait montré les étoiles du ciel, en disant : οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου, et c'est ainsi qu'il commanda à ce qui n'existait pas (la postérité d'Abraham) comme si elle existait. » Impossible de voir dans cette parole : « *Ainsi sera ta postérité*, » aucun ordre quelconque, aucun commandement d'être. D'ailleurs, de quel droit s'écarter de la citation de Paul, laquelle a fait naître cette observation ? Quant aux autres interprétations, voy. notre Comm. 1843, p. 568.

parler ainsi. Ce second trait est en parfait accord avec le premier; c'est un degré de plus : Dieu donne la vie à ce qui ne l'a plus; bien mieux, il parle des choses qui n'ont pas l'existence comme si elles l'avaient. Ces deux traits réunis forment une peinture de la toute-puissance divine, qui cadre bien avec la circonstance particulière qui l'a provoquée.

Voyons maintenant la suite des idées. Paul a démontré, 1° qu'aux termes de l'A. T. Abraham a obtenu la justice par la foi, non par ses œuvres; que semblable grâce est un bonheur que David célèbre (v. 1-8); — 2° que cette justice est pour le circoncis et l'incirconcis, ensorte qu'Abraham est le père des uns et des autres, pourvu qu'ils aient la foi comme lui (v. 9-12). — Et, en effet, cette paternité d'Abraham est tellement conditionnée à la foi, que la promesse même des bénédictions messianiques, *d'hériter du monde*, faite à Abraham et à sa postérité, lui a été faite, non par le principe de la loi, mais ensuite de la foi (v. 13), et que si l'on était héritier par la loi, la promesse serait sans effet, comme nulle et non avenue (v. 14.15); aussi, est-ce par la foi qu'on est héritier : de cette manière, la promesse est assurée à toute la postérité d'Abraham, qu'elle soit juive ou non d'origine (v. 16), et Abraham réalise par cette postérité cette parole de la toute-puissance divine, qui donne la vie aux morts et parle des choses qui ne sont point, comme si elles étaient : « *Je l'ai fait père d'un grand nombre de nations.* »

On voit par-là que, bien loin d'*annuler la Loi*, l'A. T., par la foi, Paul donne un enseignement qui est à la base de l'A. T. et qui l'établit pleinement, puisque la foi est la seule voie d'arriver à la réalisation de la promesse faite à Abraham et à sa postérité.

γ. 18. *Ὁς* introduit un développement parallèle à *ὅς ἐστι πατήρ*, v. 16. Cette foi d'Abraham est, aux yeux de Paul, par son énergie et par sa puissance, un type de la foi, et il se plaît à le montrer en relevant quelques détails historiques (v. 18-22). — *Παρ' ἐλπίδα*, « *contre toute espérance*, » c.-à-d. lorsqu'à n'envisager que les circonstances extérieures, il n'y avait aucun lieu d'espérer —

ἐπ' ἐλπίδι, « appuyé sur l'espérance » (1 Cor. 9,10. Voy. 5,14.). Le rapprochement des expressions παρ' ἐλπίδα et ἐπ' ἐλπίδι fait contraste (oxymoron : Spes inesperata ; inuuptæ nuptiæ, etc.) — ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν : εἰς τὸ fait difficulté, a) Selon les uns (*Vulg. : ut. Calv. Grot. Calov. Limb. etc. Thol. Klee, Rück. Olsh. Mey. Heng. Philip. Godet*), il indique un but (= pour, afin de) : « Espérant contre toute espérance, Abraham eut foi, afin de devenir le père d'un grand nombre de nations. » Ce but intéressé prêté à Abraham, vicie la notion de la foi, et l'on ne saurait échapper à cette objection en rapportant ce but à Dieu, parce que la proposition (*Ἀθρ.*) ἐπίστευσε εἰς τὸ... ne le permet pas. — b) D'autres (*Luth. Kop. Boehm. Flatt, Fritzs. Reuss*) donnent à εἰς τὸ le sens de conséquence (= ita ut, ensorte que, voy. 1,20) : « espérant contre toute espérance, Abraham eut foi, ensorte qu'il devint... » ou « Abraham eut foi : c'est ainsi qu'il devint... » Après avoir mentionné le fait qu'Abraham eut foi contre toute espérance, Paul déclare immédiatement ce qu'il en arriva, savoir la réalisation même de la promesse; puis il revient aux détails (v. 19 etc.) pour faire sentir l'énergie de cette foi, partant sa valeur. c) D'autres (*Théoph. Bèze, Estius, Crell, Scholz, Reiche, Kælln. DeW. Hodge, B.-Crus. Krehl, Hofm.*) considèrent εἰς τὸ γενέσθαι comme objet et régime de ἐπίστευσε : « espérant contre toute espérance, Abraham eut foi, eut la conviction, (6,8. 14,2) qu'il deviendrait père d'un grand nombre de nations, et n'étant point faible... » Ce sens est excellent, mais les exigences du langage ne sont pas satisfaites. Si l'on dit πιστεύειν εἰς τι, Jean 1,12. 2,23. 12,36. etc. on ne dit pas πιστεύειν εἰς τὸ, inf.; l'expression régulière serait ἐπίστευσε ὅτι, 6,8. — κατὰ τὸ εἰρημένον· οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου, « selon cette parole : Ainsi sera la postérité. » Citation de Gen. 15,5, conforme aux LXX. οὕτως, ainsi, c.-à-d. aussi nombreuse que les étoiles du firmament.

ῥ. 19. Καὶ μὴ ἀσθενήσας\* τῇ πίστει : le dat. indique, quant à,

\* Les mss. D\* F G, it. vulg. etc. lisent ἐν τῇ πίστει : correction grammaticale.

relativement à quoi il n'a pas été faible ; 14,1. Voyez ce même emploi du dat. 12,10. Act. 7,51. 14,8. 16,5. 1 Cor. 14,20, etc. *ὄχι ἀσθενήσας* indiquerait simplement le fait ; *μὴ* renforce, en indiquant qu'il ne lût pas faible, quand même on aurait pu s'attendre à ce qu'il le fût (voy. Winer, Gr. p. 452). De là, « *et n'étant point faible en la foi,* » litote pour dire qu'il fut inébranlable dans sa confiance en Dieu. — *οὐ* \* *κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη* \*\* *νενεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν νεκρωσιν τῆς μητέρας Σάρρας, « il ne fit pas attention — tant sa foi était grande — que son corps était déjà éteint (il était presque centenaire) ni que Sarah était vieille. »* Paul a devant les yeux la narration qui se trouve Gen. 15,1-6 ; c'est de là qu'il tire ses citations. Il a négligé le passage où la promesse d'un fils amena un sourire sur les lèvres du patriarche (Gen. 17,17), parce que ce moment d'hésitation fut postérieur et si passager qu'il n'influa en rien sur la conduite du patriarche. *Κατανοεῖν*, remarquer, considérer avec attention, en arrêtant son regard sur qchose de manière à en tirer des conclusions ; Luc 12,24. Act. 7,31. 11,6. Hébr. 3,1. 10,24. *Νεκρῶω*, mortifier, énerver, rendre sans force : *σῶμα νενεκρωμένον*, un corps épuisé, éteint, inhabile ad generandum, Hébr. 11,12 (voy. Kypke, h. l.). *Νεκρωσις* (passif = τὸ νενεκρωῖσθαι) τῆς μητέρας désigne l'état qui ôtait à Sarah la puissance de concevoir. *Που*, presque, environ, à peu près, Hér. 1, 119. 7,5. Xén. Econ. 17,2 : Abraham avait alors 99 ans ; Gen. 17,1. 24. comp. 17,17. 21,5. — ὦ. 20. Paul poursuit l'éloge sous la forme négative. *Δέ* regrette *μέν*, que la proposition précédente

\* *οὐ* est suspect à Griesb. ; il est omis par *Lachm. Tisch. 8, Reiche, Olsh. Volk. Godet*, d'après *Ν ABC*, 67\*\*. 93. 137. syr.-psh. copt. ar.-erp. Chrys. Dam. Julian. De là, « *il considéra, sans être faible dans la foi, son corps éteint...* » Cette omission, comme la variante *ὡς* (Théod.) et *licet* (arm. éth.), paraissent nées du désir d'accommoder notre passage avec la réflexion qu'Ab. aurait faite (Gen. 17,17) au sujet de son âge et de celui de Sarah. — \*\* *ἤδη* mis entre crochets par *Lachm.* est omis par *Tisch. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Volk.* d'après *BFG*, 47, 213. syr.-psh. it. vulg. ar.-erp. Chrys. Epiph. On l'a supprimé, parce qu'il ralentit la marche de la phrase, et qu'il est singulier, en parlant d'un centenaire.

ne permettait pas, faute de symétrie. — *εις δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*, « quant à la promesse de Dieu, il n'hésita point par manque de foi, » c.-à-d. il n'eut ni hésitation ni défiance : *Εἰς*, acc. *quant à, relativement à*, Act. 25,20, 2 Pier. 1,8 (Winer, Gr. p. 371). *Διακρίνεσθαι*, hésiter, être irrésolu, hésitant, doutant, 14,23, opp. à *πιστεύειν* avoir la ferme conviction que, Mth. 24,21. Marc 11,23. L'aor. passif a le sens moyen. *Ἀπιστία*, défaut de croyance, *incrédulité*; 3,3 — défaut de confiance, de foi en qq. *défiance*; — défaut de fidélité, *infidélité, mauvaise foi*. Ici *τῇ ἀπιστίᾳ*, *par le manque de foi, par défiance*; Vulg: diffidentia. La foi d'Abraham en Dieu, sa parfaite confiance en lui, fit qu'il n'eut aucun doute sur la promesse : il n'hésita pas, il ne se défia pas. La foi en Dieu se manifeste par la foi en sa parole. — *ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει*: *ἐνδυναμώω*, *fortifier, donner des forces*; Jug. 6,34. Phil. 4,13. 1 Tim. 1,12. *Ἐνδυναμοῦσθαι*, être fortifié, rendu fort; d'où *devenir fort, se fortifier, prendre des forces*; 2 Tim. 2,1 : *ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι*, fortifie-toi, grandis dans la grâce; Act. 9, 22. De là, *ἐνεδυναμώθην*, j'ai été fortifié, *je suis devenu fort, j'ai pris des forces*; Ps. 51,9 : *ἐνεδυναμώθη ἐπὶ τῇ μεταίωτητι αὐτοῦ*, il est devenu fort, il a pris des forces (*ἐπὶ* = en s'appuyant sur) dans sa perversité = invaluit perversitate. Hébr. 11,34 : *ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας*, ils devinrent forts, ils prirent des forces de manière à sortir de la maladie = ils triomphèrent de la maladie. Le dat. *τῇ πίστει* peut avoir la signification de *quant à, relativement à*, comme *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*, v. 19; de là « *il devint fort, il prit des forces relativement à la foi* » (Kop. Flatt, Thol. Beneck. Rück. Reich. Kælln. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl. Philip. Beng. Walther); mais cela supposerait qu'il y avait quelque déficit dans sa foi. Aussi préférons-nous *il fut fortifié, il devint fort par sa foi*, c.-à-d. il puisa des forces dans sa foi (Orig. Ecum. Erasm. Calv. Grot. Przypt. Limb. etc. Glæckl. Hofm. Reuss). — *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ*, « *donner gloire à Dieu*, » c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, soit en disant, soit en faisant qqch. qui est à la



gloire de Dieu. Le contexte indique, dans chaque cas, *pourquoi* on doit rendre gloire, et *comment* on le doit faire. Ainsi Jérémie somme Israël de donner gloire à Dieu (Jér. 13, 16), c.-à-d. de lui rendre l'honneur qui lui est dû, en renonçant aux idoles et en écoutant les paroles de l'Éternel (v. 10, 11). Josué (7, 19) somme Hacan de donner gloire à Dieu, en disant la vérité et en avouant sa faute. Les Juifs de la synagogue somment l'aveugle guéri par Jésus de donner gloire à Dieu (Jean 9, 24) en disant la vérité et en déclarant que Jésus est un méchant. De même, dans notre passage, Abraham donna gloire à Dieu, c.-à-d. lui rendit l'hommage qui lui est dû, en agissant d'une manière qui témoignait de sa foi en la promesse et en la toute-puissance de Dieu.

— ὕ. 21. καὶ\* πληροφορηθεῖς : πληροφορέω pp. remplir en portant dans, *remplir complètement*, 2 Tim. 4, 5 : τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. Il est syn. de πληρόω, Act. 12, 25 : πληρώσαντες τὴν διακονίαν; mais il indique un remplissement plus grand, plus complet. Il s'emploie en parlant des sentiments, des désirs (voy. sur l'origine de ce mot notre Comm. 1843, p. 582) et particulièrement de la conviction, *être complètement convaincu, être sûr et certain*, 14, 5. Luc 1, 1 (πληροφορία, conviction complète, 1 Thess. 1, 5) Clém. R. 1 Cor. 42. — ὅτι ὁ ἐπήγγελται δυνατὸς ἐστὶν καὶ ποιῆσαι, « que, ce qu'il a promis, il est puissant aussi pour l'exécuter : » paraphrase de l'idée simple que Dieu est tout-puissant; elle est conçue dans le sens de la circonstance qui a amené cette réflexion. — ὕ. 22. Διὸ καὶ\*\*, « c'est pour cela aussi que; » καὶ, indique combien cette conséquence est naturelle et juste (= comme il fallait s'y attendre, Luc 1, 35. Act. 10, 29. Rom. 15, 22. Hébr. 11, 12). — ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; le sujet sous-entendu est τοῦτο, « cela, c.-à-d. cette foi pleine et entière lui fut imputée à justice » (voy. 4, 3. 9.)

Du v. 18-22, Paul s'applique à retracer la grandeur de la foi

\* καὶ manque dans EFG, it. vulg. etc. Il a été vraisemblablement retranché, parce qu'il embarrasse la phrase en rendant la liaison avec ce qui précède moins intime. — \*\* καὶ manque dans BD\*FG, syr.-psh. copt. ar.-erp. etc. : autorités insuffisantes. Lachm. le met entre crochets.

d'Abraham, en montrant comment, dans cette grave circonstance, elle s'affirma avec une incomparable énergie. Dieu fait à Abraham la promesse que sa postérité sera aussi nombreuse que les étoiles du firmament. Abraham était vieux, sa femme était trop âgée pour concevoir, n'importe; il espère contre toute espérance. La pensée des obstacles humains ne l'arrête point; il n'a ni hésitation ni défiance; il donne gloire à Dieu, pleinement convaincu que Dieu peut tout. Après ces détails, on est fondé à dire que la *foi* était absolue; c'était une *confiance* pleine, entière, sans réserve.

ῥ. 23. 24 servent de transition pour revenir à l'Évangile; ce que la foi a fait pour Abraham, elle le fera de même pour celui qui a foi. *Ὅτι ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον, ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ*: le sujet est *τοῦτο* sous-entendu, et représente la proposition *ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ*, « or il n'a pas été écrit pour lui seul, qu'elle (ἡ πίστις) lui fut imputée. » L'aor. *ἐγράφη* nous reporte au moment où le fait d'écrire s'est passé, « il a été écrit; » tandis que *γέγραπται*, « il est écrit, » nous reporterait à ce qui est là écrit dans l'A. Testament. — *δι' αὐτὸν μόνον*, « à cause de lui seul, » c.-à-d. dans le seul but de faire connaître comment, lui, Abraham, avait été justifié (*Bèze*: in ipsius gloriam. *Maunoury*). — ῥ. 24, opposé à *ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς*, « mais aussi pour nous, » c.-à-d. pour nous instruire (cf. 15, 4), nous, chrétiens; pour nous apprendre par l'exemple d'Abraham comment nous pouvons être justifiés. — *οἷς μέλλει λογίζεσθαι*, « à qui elle (la foi) doit être imputée. » *Μέλλει*, indique ce qui doit arriver, ce qui ne manquera pas d'arriver, 8, 13. 1 Thess. 3, 4. Jaq. 2, 12 (*Grimm*, Dict.). — *τοῖς πιστεύουσιν* se lie grammaticalement à *οἷς*, mais se rapporte à *ἡμᾶς* à cause de l'article (*Philém.* 10: *παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα... Ὁνεσιμὸν, τὸν...*). S'il n'y avait pas d'article, *πιστεύουσιν* signifierait « en tant que nous avons foi, si nous avons foi, » et présenterait l'idée comme condition (*Xén. Anab.* 2, 1. 21: *ἐπεκέλευσε εἰπεῖν βασιλεὺς ὅτι μένουσι μὲν ὑμῖν αὐτοῦ σπονδαὶ εἴησαν, προιοῦσι δὲ καὶ ἀπιοῦσιν πόλεμος*). L'article rap-

porte τοῖς πιστεύουσι à des personnes déterminées, « nous les ayant foi, nous qui avons foi. » Comp. Jean 1, 12. Rom. 7, 4. 8, 4. 28. Eph. 1, 19 (cont. Rück. Philip. Godet). Paul s'exprime ainsi, parce que les personnes auxquelles il s'adresse (ἡμεῖς, nous, chrétiens, savoir ses lecteurs et lui) ont déjà foi. — ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, « en Celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre Seigneur. » Ἐπί, acc. au lieu de εἰς, fait ressortir la notion de confiance = une foi qui s'en va reposer sur, Act. 9, 42. 11, 17. 16, 31. Paul présente ici Dieu comme l'objet de la foi du chrétien (voy. πίστις, 3, 22), afin de rendre saillante la conformité de sa foi avec celle d'Abraham. Mais comme Dieu est l'objet de la foi du chrétien, ensuite des rapports qui unissent Dieu à Jésus et à son œuvre, Paul a soin de remplacer le nom de Dieu par une périphrase qui exprime ce rapport, et il est naturellement porté à choisir un trait qui ait son correspondant dans la foi même d'Abraham v. 17; aussi dit-il, « Celui qui a ressuscité Jésus — notre Seigneur — des morts. » Cela fait, il passe complètement sur le terrain chrétien en rattachant ce trait à l'œuvre de Jésus, qu'il esquisse en deux mots.

**Littérature :** Fr. Balduin, de Chr. in mortem tradit. et in vitam resuscit. Vit. — J. Gerhardi, explicati dicti Apost. Rom. 4,25 consideratio. 1637. Ej. aphor. ap. Rom. 4,25 consideratio. 1635. — Jac. Clauder, disp. de summa evangelii ab Apost. prædicati. Lips. 1650. — J. G. Baier, de habitu mortis et res. Chr. ad justif. nostram. 1694. — Th. Ittig, progr. Lips. 1706. — J. Fr. Buddæus, progr. ad eadem verba relatum et in meditationibus ej. sacris. Jenæ, 1725. — Gab. Terne, Sylloge, p. 1039. Progr. acad. Halæ, 1724. — Heumann, progr. 1748, nova syll. dissert. p. 363. (voy. Wolf, Obs. sacreæ, p. 79.)

γ. 25. Jusqu'ici le fait de la résurrection a été présenté pour faire ressortir la toute-puissance de Dieu et correspondre à un acte analogue dans la foi d'Abraham (v. 17); mais ce point de vue ne suffit pas pour la foi du chrétien. Paul l'a senti et relie

plus étroitement ce trait à l'œuvre que Dieu a accomplie en Christ, en la résumant dans deux propositions parallèles. *Διὰ*, acc. indique prop. le motif qui fait agir, à cause de, pour (causa movens = parce que), et comme le but qu'on se propose, se peut envisager aussi comme le motif qui fait agir, *διὰ*, acc. signifie encore, à cause de, pour, dans le but de (causa finalis impulsiva = afin de, 2 Cor. 13,10. 1 Tim. 1,16, etc. Grimm, Dict.). C'est le cas ici : la première des propositions mentionne la cause, le « parce que ; » la seconde, la cause finale, le but poursuivi, le « afin de » (de même Rückert). Cela est simple, et cette corrélation exprimée par la répétition de *διὰ*, comme en français « pour... pour » — et non *διὰ* et *εἰς* (cont. Godet) — donne à la phrase une forme parallèle, qui ne manque pas d'élégance. — *ὡς παρεδόθη* scil. *εἰς θάνατον* (*ἡγέρθη* l'indique; cf. 8,32) *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, « qui a été livré à la mort à cause de nos fautes : » elles sont la cause de ce que Jésus a été livré à la mort, en ce sens que, si les hommes n'avaient pas péché, Christ n'aurait pas eu besoin de venir, de souffrir et de mourir pour eux (cf. 8,3 : *περὶ ἁμαρτίας*. 5,6-8 et *ἀπέθανε ὑπέρ*). La mort de Christ est présentée ici, non comme le fait unique auquel doit se restreindre tout ce que Christ a fait et souffert pour les hommes, mais comme le fait saillant, le point culminant de son sacrifice. Là s'arrête la pensée, comme l'expression de Paul. Les commentateurs donnent à *διὰ* dans les deux propositions, le sens de à cause de, en vue de, comme s'il s'agissait du but poursuivi ; de là, « qui a été livré à la mort en vue de nos fautes, » et ils expliquent ce terme général par « en vue du pardon (Olsh. Thol. Krehl, Maunoury, etc.) ou de l'expiation (Calv. etc. Kop. Klee, Usteri, p. 126, Rück. Reiche, Kælln. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Arnaud, Lange, Hofm. Godet) de nos fautes. » Mais 1°, ils changent d'une manière fâcheuse la corrélation des deux *διὰ*, en accumulant deux buts l'un sur l'autre, et deux buts qui rentrent plus ou moins l'un dans l'autre (Rück. le reconnaît), puisque la *δικαίωσις* comprend en elle-même le pardon des

péchés. Il est bien plus juste d'énoncer d'abord la cause de la dispensation de Dieu, puis le but. La pensée forme ainsi un tout, qui cadre parfaitement avec la forme. 2° Notre interprétation a l'avantage de s'arrêter au terme général, dont le sens se comprend de lui-même; tandis que l'autre traduction, « en vue de nos fautes, » se comprend difficilement, si l'on reste, comme on le doit (*Heng.*) au terme général. On peut bien l'expliquer par « en vue du pardon ou de l'expiation de nos fautes; » mais on n'a pas le droit, comme on le fait, d'établir une relation entre les idées de pardon ou d'expiation et *δικαίωσις* qui suit, puisque ces mots de « pardon » et d' « expiation » sont absents du texte même. — *καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, « et qui a été ressuscité à cause de, pour, en vue de notre justification » : *Δικαιοσύνη*, c'est le *τὸ δίκαιον εἶναι*; mais *δικαίωσις*, c'est le *τὸ δικαιοῦν*, l'action de déclarer juste, de tenir pour juste, la justification, 5,18, voy. 1,17<sup>1</sup>. — Ces deux propositions soulèvent une grande difficulté. Le fait de la résurrection est, aux yeux de Paul, le sceau irréfragable que Jésus est le Fils de Dieu (1,3.4); mais nulle part Paul ne fait de la résurrection le fondement de la *δικαίωσις*; il rattache, au contraire, celle-ci à la mort de Christ (voy. 3,24.25. 5,9, etc.). Comment se fait-il qu'il passe ici sur l'idée importante de la mort, pour rattacher la *δικαίωσις* à la résurrection? Cette question a été l'objet de nombreuses dissertations, et l'on y a fait des réponses fort diverses. Nous pensons qu'il suffit de bien comprendre la manière dont ce v. a été amené, pour voir que la difficulté est plus apparente que réelle. En effet, pour revenir à son sujet, l'Évangile, Paul énonce en deux mots ce que Dieu a fait pour nous en la personne de Jésus; mais il n'est pas en-

<sup>1</sup> *Godet* retient le sens de « à cause de » dans les deux propositions : « il a été livré à la mort à cause de nos fautes, et a été ressuscité à cause de notre justification, » c.-à-d. que nos fautes (ou l'expiation de nos fautes) ont été la cause de sa mort, et que notre justification (accomplie) a été la cause de sa résurrection. Mais *δικαίωσις ἡμῶν* signifie l'action de nous justifier = *τὸ δικαιοῦν ἡμᾶς*; non, notre justification accomplie = *τὸ δικαιοθῆναι ἡμᾶς*, et Paul rattache « notre justification » à la mort de Christ, jamais à sa résurrection, qui n'en saurait être la cause.

tièrement libre dans ses mouvements, attendu qu'ayant présenté Dieu comme l'objet de la foi du chrétien, sous les traits de « *Celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre Seigneur*, » il est obligé de tout réduire aux deux faits saillants, la mort (*παρεδόθη*) et la résurrection (*ἠγέρθη*); puis, comme il veut donner la signification d'une semblable dispensation pour le chrétien, en en indiquant la raison, il rattache tout naturellement la *cause* au premier fait (*παρεδόθη διὰ τ. παραπτώμ. ἡμ.*) et le *but* au second (*διὰ τ. δικαίωσ. ἡμ.*), ce qui donne en même temps à la phrase une forme qui lui sied bien, pour clore un paragraphe. Il en résulte qu'il ne faut pas considérer, comme font la plupart des exégètes, les deux membres comme formant une antithèse, et rattacher ainsi à chaque fait une efficacité particulière; mais il faut les envisager comme compléments l'un de l'autre. D'ailleurs *καί*, au lieu de *μὲν... δέ*, l'indique. On doit unir ces deux éléments, comme formant un tout et résumant par deux mots ce que Dieu a fait pour nous en Christ. Paul ne les sépare que d'une manière formelle, par suite de la manière gênée dont il aborde le sujet, en sorte qu'on aurait tort de donner à cette forme une valeur réelle, et de rattacher la *δικαίωσις* uniquement à la résurrection de Jésus, par opposition à sa mort. La difficulté est de forme, non de fond; elle n'est qu'apparente (voy. un semblable *μερισμός*, 10, 9.10). Paul passe ainsi de la foi d'Abraham à la foi du chrétien, et de Dieu, objet de cette foi, à Christ. Il revient ainsi à son sujet, l'Évangile.

Maintenant demandons-nous *quelle place ce chapitre occupe dans le contexte de l'épître*. — Quand Paul dit, 3,21 : *μαρτυρομένη ἐπὶ τ. Νόμ. καὶ τ. Προφητῶν*, l'intention d'appuyer sa thèse chrétienne du témoignage de l'A. T. est manifeste; et quand on compare 3,21.22 avec son thème 1,17, il est impossible de ne pas voir que cette allégation est analogue et parallèle à la citation, *καθὼς γέγραπται ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, par laquelle Paul s'appuie déjà de l'A. T. — D'autre part, quand on considère ce qui suit 3,21.22, et qu'on voit que Paul, après avoir

développé les idées de ces versets, sauf celle de *μαρτυρουμένη ὑπὸ τ. Νόμ. καὶ τ. Προφητῶν*, en vient à montrer, au ch. IV, la concordance de la foi avec la Loi, il est impossible de ne pas admettre que le ch. IV ne soit pas le développement indiqué par la citation 1,17 et annoncé 3,21. C'est une sorte de digression dans la tractation du sujet, digression qui témoigne de la préoccupation de Paul à l'égard de l'incrédulité juive, et de l'intérêt qu'il attache à montrer à ses lecteurs, surtout à ses lecteurs judéo-chrétiens (voy. 4,1) que la voie évangélique de la justice qui vient de Dieu par la foi est en harmonie avec l'enseignement de l'A. Testament.

§. 5. Paul reprend le développement de sa thèse fondamentale : la foi procure, 1° la justice qui vient de Dieu, 2° l'espérance ferme du bonheur éternel. V, 1-11.

Littérature : Winzer, progr. 5,1-8. Lpz. 1832.

γ. 1. La digression (3,31-4,25) terminée, Paul revient à ce qu'il a exposé 3,21-30 (*δικαιωθέντες ὄν*), afin de continuer le sujet interrompu. Les commentateurs ont fait complètement fausse route sur la liaison de ce chapitre avec ce qui précède. Godet le remarque avec raison (p. 399); toutefois, nous ne saurions non plus adopter son point de vue. Il voit dans ce v. 1, le thème du chapitre; mais c'est en entendant *εἰρήνη* dans le sens *subjectif*, puis en transformant la notion positive de « paix » dans la notion négative d'*absence de crainte*, et en ajoutant, « absence de crainte *quant à l'avenir*, » trois idées que ne comporte pas le texte. Enfin, il est obligé de considérer *δι' οὗ καὶ τὴν προσαχ... ἐν ἧ ἔστιάμεν* comme une espèce de parenthèse, ce que nous ne saurions admettre. — *Δικαιωθέντες ὄν ἐκ πίστεως*, « étant donc (= ainsi que nous l'avons montré 3,21-30) justifiés par la foi, » c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels par la foi (*ἐκ πίστεως*, voy. 1,17) envisagée comme principe, opp. au principe

des œuvres (= ἐξ. ἔργων, ἐξ. ἔργ. νόμου ou ἐκ νόμου). Paul particularise plus loin, sous la forme διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ — εἰρήνην ἔχομεν \* πρὸς τὸν θεόν, « nous avons la paix, nous sommes en paix avec Dieu » (Act. 9,31. Hérodien 8,7.8 : ἀντὶ πολέμου μὲν εἰρήνην ἔχοντες πρὸς τοὺς θεούς. Diod. Sic. 21,12 : Ἀγαθοκλῆς πολὺν χρόνον εἰρηνεύων πρὸς Καρχηδονίους. Xén. Hier. 11, etc.). C'est une image. *Εἰρήνη, la paix*, est opposée à πόλεμος, *la guerre*: le chrétien, justifié par la foi, n'est plus en guerre avec Dieu, il est en paix avec lui = εἰρηνεύει πρὸς τὸν θεόν. Il s'agit donc, non de paix subjective, comme la tranquillité de conscience (*Pél. Mél. Ecol. Calv. Martyr, Bèze, Corn.-L. Kop. Glæckl. Olsh. Hodge, Krehl, Mangold*, p. 115, *B. Weiss*, p. 325, *Godet* : « l'absence de crainte de la colère ») ou la satisfaction intérieure (*Th. Schott*, p. 235); mais de paix objective entre le chrétien et Dieu (*Flatt, Rück. Reiche, Koelln. DeW. Mey. Fritzs. Philip. Hofm. Immer*, p. 301), et l'idée exprimée par cette figure est celle d'amitié et d'harmonie rétablies entre Dieu et le pécheur justifié. Il y avait du côté de Dieu, courroux (ὀργή) contre le pécheur<sup>1</sup>, et du côté du

\* *Lachm. Scholz, Tisch.* 8, *Fritzs. Hofm. Gess*, p. 170, *Volkm.* lisent ἔχωμεν, d'après  $\aleph^*$  A B \* C D E K L, pl. minn. syr.-psh. it. vulg. copt. arm. éth. plus. Pères grecs et latins. Cependant nous préférons, avec la plupart des exégètes, la leçon ἔχομεν, d'après F G P, la pl. des minn. syr.-ph. Didym. Epiph. Cyr. Sedul. 1<sup>o</sup> Cette forme parénétique, qui vient tout à coup interrompre le développement logique de la pensée, sans que rien la provoque, est difficile à comprendre, d'autant plus qu'elle entraîne un sens exhortatif pour καὶ κενώμεθα, ce qui ne saurait être admis. 2<sup>o</sup> Si, au premier coup d'œil, le sens paraît facile, il ne l'est pas en réalité, car on ne saurait dire : « Etant justifiés par la foi, soyons en paix avec Dieu; » cette exhortation à être en paix avec Dieu ne se comprend guère, puisque « celui qui est justifié par la foi » est par cela même « en paix avec Dieu. » On a, il est vrai, cherché à traduire « conservons (= κατέχωμεν) la paix avec Dieu, » ne la rompons pas (*Orig. Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Maunoury*), ou « saisissons (cf. καταλλάγητε τ. θεῷ, 2 Cor. 5, 20) la paix, » ou « jouissons de la paix (*Kop.* cf. Act. 9, 31) avec Dieu; » mais tel n'est pas le sens de εἰρήνην ἔχου. 3<sup>o</sup> L'altération provient de ce qu'on n'a pas compris comment ce verset se relie à ce qui précède. On a cru qu'ici commençait une nouvelle section de l'épître et la forme parénétique s'y prêtait.

<sup>1</sup> Alors même qu'il y a ὀργή θεοῦ contre le pécheur, il n'y a pas proprement ἔχθρα θεοῦ, car cette ὀργή, qui a pour expression le châtement, est encore en réalité une forme de l'amour de Dieu. Par contre, le pécheur est ἐχθρὸς θεοῦ (voy. v. 10).



pécheur, inimitié (*ἐχθρά*, cf. 5,10. 8,7. Col. 1, 21) contre Dieu ; c'était l'état de guerre avec Dieu. Quand le pécheur est justifié par la foi, tout est changé : il y a, du côté de Dieu, amour (*ἀγάπη*), et le chrétien est devenu un ami de Dieu, la réconciliation est faite (v. 10) : c'est la paix avec Dieu. Cette *εἰρήνη πρὸς τ. θεόν* est la conséquence immédiate du *δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως*, car le *δικαιωθῆναι* est un acte de l'amour et de la grâce de Dieu (3,23) et la *πίστις* inclut un retour du cœur du pécheur vers Dieu (voy. *πίστις*, 3,22). Nous devons noter que *εἰρήν. ἐχ. πρὸς τ. θεόν* n'exprime pas seulement un rapport négatif (= « n'avoir plus Dieu pour ennemi, et n'avoir plus rien à craindre de sa part, » *Flatt, Scholz, Kælln. Godet*); de plus, qu'il n'est pas question ici des sentiments du chrétien à l'égard de Dieu, parce que Paul ne parle de la paix avec Dieu qu'au point de vue objectif du bienfait résultant pour le chrétien. — Cette paix s'opère *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « par (l'entremise de) notre Seigneur Jésus-Christ, » puisque c'est par lui que s'obtient le *δικαιωθῆναι*, dont *εἰρήνη πρὸς τ. θεόν* est la conséquence. C'est bien le lieu de le rappeler.

γ. 2. *Δι' οὗ*, « par qui, » introduit un développement plus explicite de ce que nous devons à Christ — *καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει* \*, *εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἐστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* : *Καὶ* fait difficulté. On lui a donné le sens de *aussi*, comme un renforcement du relatif (cf. Luc 10,39. 6,13.14. *De W. Thol.* éd. 1856), ou comme relevant entre autres choses, celle qui pragmatiquement est importante (*Grot. Mey. Philip.*); mais dans ce cas, il devrait annoncer qqch de nouveau, et comme la proposition ne renferme rien de semblable, nous pensons qu'on doit renoncer à cette interprétation. Ce *καὶ* correspond à *καὶ καυχώμεθα*, dans le sens de *et... et, à la fois*

\* *Lachm. Tisch. 7, Volkem.* omettent *τῇ πίστει*, d'après B D E F G, it. éth. Ces mots ont été supprimés parce qu'ils gênent la phrase, et ne paraissent pas indispensables à cause de *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*. — *Ἐν τῇ πίστει*, admis par *Fritzsche*, d'après A. Chrysa. provient vraisemblablement d'une dittographie des dernières lettres de *ἐσχήκαμεν*.

(de même *Th. Schott*, p. 236, *Hofm.*, voy. encore notre *Comm.* 1843, p. 599). Le bienfait se compose de deux parties distinctes. — τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, non pas « nous avons » (*Vulg.*: habemus, *Erasm. Luth. Mél. Grot. Limb. Glæckl.*), mais « nous avons eu — lorsque nous sommes devenus chrétiens — l'accès » (*Eph.* 2, 18, 3, 12): Christ nous a introduits — τῇ πίστει, « par la foi. » Le datif répondant à la question comment? indique le moyen, la condition de la possession: Paul a évité la multiplication des *διὰ*. L'article indique que, dans l'esprit de Paul, cette foi est déterminée, c'est la foi en Christ. — εἰς τὴν χάριν ταύτην se rattache à προσαγωγὴν (*Hérodien* 1, 5, 1: ἔδοξε τοῖς φίλοις προσαγάγειν τὸ μειράκιον εἰς τὸ στρατόπεδον), non à τῇ πίστει (cont. *Ecum. Luth. Calv. Wettst. Reiche*), car si l'on dit πίστις εἰς τ. Κύριον, εἰς Χριστόν, l'expression πίστις εἰς τ. χάριν est tout à fait insolite. De là, « nous avons eu accès à cette grâce »: εἰς indique que nous y sommes entrés, c.-à-d. que nous la possédons; ce qui est confirmé par ἐν ᾗ ἐστήκαμεν, « dans laquelle nous sommes, » et dont on ne peut pas facilement nous chasser, c.-à d. qui est devenue notre partage et qu'on ne saurait facilement nous ôter. Ἐστήκαμεν comparé à ἔσμεν, exprime proprement une position debout, et figurément une position ferme, solide (*1 Cor.* 15, 1. *2 Cor.* 1, 24. *1 Pier.* 5, 12 etc.). Les commentateurs sont fort divisés pour savoir quelle est cette grâce dont Paul parle (voy. notre *Comm.* 1843, p. 604). Le contexte montre que c'est la δικαιοσύνη θεοῦ, le δικαιωθῆναι (*Olsh. De W. Heng. Lange, Hofm.*). On voit, en effet, que ce n'est point une grâce future; que Paul et les chrétiens, à qui il s'adresse, la possèdent (ἐσχήκαμεν, ἐν ᾗ ἐστήκαμεν). Paul avait dit de même v. 1, δικαιωθέντες. Cette grâce nous vient par Christ (δι' οὗ) et a pour condition la foi: c'est précisément ce que Paul a dit: δικαιωθέντες ἐκ πίστ. διὰ τ. Κυρ. Enfin, c'est une grâce, une faveur: c'est ainsi que Paul a envisagé la δικαιοσύνη θεοῦ, et la seule grâce dont il ait parlé jusqu'ici. — Ainsi donc la première partie du bienfait dont nous sommes redevables à Christ, c'est de nous avoir procuré la grâce de la δικαιοσύνη θεοῦ par la foi en lui.

La seconde partie est exprimée par *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*: *Καυχᾶσθαι* se dit de l'homme qui se considère comme privilégié, et renferme à la fois l'idée de joie et celle de fierté. En mauvaise part, il relève l'idée de fierté vaniteuse et répond à *se faire gloire, tirer vanité, se targuer, être fier de*, 2,17. 23 (*καύχῃσις*, 3,27. *καύχημα*, 4,2). En bonne part, il exprime surtout la joie vive, avec l'idée qu'on est fier de ce qui cause cette joie, mais cette fierté est en bonne part, *se réjouir vivement, se glorifier, être fier de*. C'est le cas ici : Paul relève la *καύχῃσις* du chrétien, laquelle est tout autre que celle du Juif (voy. 3,27). L'objet dont on tire gloire se met au dat. avec *ἐπί* (Ps. 48,7. Prov. 25,14. Sir. 30,2) ou plus souvent dans le N. T. avec *ἐν* (2,17.23. 5,11. 1 Cor. 1,31 etc.) sans différence appréciable. De là, « nous nous glorifions de l'espérance » — *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, de la gloire de Dieu*, » (cf. 8,24), non pas, « qui appartient à Dieu » (*Erasm. Estius, Crell, DeW. Mey. Philip. Hofm. Thol.* éd. 1856, *Godet*, etc.), mais *qui vient de Dieu, que Dieu donne* (gen. auctoris), comme 3,23 : c'est la félicité éternelle présentée au point de vue de son éclat et de sa magnificence.

γ. 3. *Ὁ μόνον δέ* (scil. *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τ. θεοῦ*, comme v. 11,8,23. 9,10. 2 Cor. 8,19. Kypke II, p.165) *ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν* : *Ἐν* n'est pas locatif (cont. *Glæckl. B.-Crus.*), car Paul considère, « non les situations diverses dans lesquelles le chrétien se glorifie, mais ce dont il se glorifie » (*Hofm.*). De là, « non seulement nous nous glorifions de l'espérance de la gloire de Dieu, mais encore nous nous glorifions de nos afflictions » (cf. 8,17.18.35), c.-à-d. que cette joie et cette fierté qui remplissent l'âme du chrétien sont telles, qu'il les éprouve pour les afflictions mêmes, qui les éteignent ordinairement chez les autres hommes. — Voici pourquoi : *εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις* (voy. 2,9) *ἕπομονήν* (voy. 2,7) *κατεργάζεται*, « sachant, — Paul parle au point de vue de l'expérience chrétienne — que l'affliction produit la constance. » — γ. 4. *ἡ δὲ ἕπομονή* (sc. *κατεργάζεται*) *δοκιμήν*, « la constance produit une vertu éprouvée » : *δοκιμή*

(activ. = τὸ δοκιμάζειν) l'épreuve, la mise à l'essai, 2 Cor. 8,2 ; puis (passiv. = τὸ δοκιμάζεσθαι) la qualité d'être un homme éprouvé (δόκιμος, 14,18), d'être reconnu bon, solide, par l'épreuve ; se rend en français par les mots de *solidité de caractère, vertu éprouvée, mérite éprouvé*, Phil. 2,22. 2 Cor. 2,9. C'est ce dernier sens que nous devons admettre ici : la constance dans les afflictions produit chez le chrétien un caractère solide, éprouvé et à l'épreuve. C'est par l'épreuve que l'on connaît la valeur réelle des individus et de leurs sentiments : on voit si leur foi est réelle, vivante. — ἡ δὲ δοκιμὴ (sc. κατεργάζεται) ἐλπίδα, « la vertu éprouvée produit l'espérance, » c.-à-d. l'espérance de la gloire de Dieu. Sans doute l'espérance est dans le chrétien avant toute épreuve et elle fait sa joie et sa gloire ; mais les afflictions en produisant en lui la constance et la solidité de caractère, le ramènent d'autant plus vivement au point de départ, à l'espérance et à l'espérance ferme de la gloire de Dieu, fondement de sa joie, ensorte qu'il a lieu de se glorifier même des afflictions (comp. 8,28-30). — ᾠ. 5. ἡ δὲ ἐλπίς, « et l'espérance, » c.-à-d. l'espérance dont il vient de parler (comme ἡ θλιψ. ἡ ὑπομ. ἡ δοκιμ.), l'espérance de la gloire de Dieu ; non une espérance ainsi fondée (DeW. Olsh.) — οὐ καταισχύνει, « ne confusionne point, » ne trompe point celui qui s'y abandonne. Le présent, parce que Paul considère le fait en soi. Καταισχύνειν, couvrir de honte, de confusion, confusionner, confondre (1 Cor. 1,27), se dit particulièrement de la confusion, du désappointement de l'homme déçu dans ses espérances (= בִּישׁ, בִּישׁ); de là, καταισχύνεσθαι, être déçu, trompé dans ses espérances, 9,33. Ps. 21,6. Sir. 2,10, et καταισχύνειν, décevoir, tromper qq'un dans ses espérances. — ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν : Ἐκχεῖν, verser, répandre. Comme tous les mots se rapportant aux liquides, il est usité en parlant des choses spirituelles (Sir. 1,9 : ἐξέχεεν αὐτήν scil. σοφίαν, ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. 18, 11 : ἔλεος αὐτοῦ. 24,33 : διδασκαλίαν καὶ προφητεῖαν) et surtout sous la forme ἐκχεῖν τὸ πνεῦμα = פָּשַׁף רִיחוֹ, répandre son esprit,

Act. 2,17.33. Tite 3,6. Joël 2,28, etc. etc. *Εἰς* indiquerait que le liquide a passé d'un vase dans un autre; *ἐν* indique qu'il est passé; Ps. 44,3 : *ἐξεχύθη χάρις ἐν χειραῖ σου* (voy. Winer, Gr. p. 385). *Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, le gén. est ici subjectif, *l'amour de Dieu*, c.-à-d. que Dieu a pour nous : cela ressort avec trop d'évidence du contexte des v. 6.7.8, où Paul dit *ἀγάπη εἰς ἡμᾶς*, pour qu'on s'arrête à l'opinion de *Théod. Aug. Pél. Ps.-Ans. Zwingl. Klee, Glæckl. Hofm. Maunoury*, qui admettent le gén. objectif, *l'amour que nous avons pour Dieu* (voy. *Th. Schott* p. 237). Cette espérance de la gloire de Dieu ne confond point, parce qu'elle est fondée, non sur les mérites de l'homme, mais sur l'amour de Dieu pour nous, amour que Dieu a répandu dans nos cœurs, c.-à-d. dont Dieu a rempli et pénétré nos cœurs. Nous avons au cœur le parfait sentiment que Dieu nous aime d'un amour immense, infini (cf. 8,31-39). — *διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν*, « *par l'esprit saint qui nous a été donné.* » Paul exprime brièvement ce qu'il développe au ch.VIII. En conséquence nous renvoyons à ce chapitre, en nous bornant à remarquer que *πνεῦμα ἁγιον* doit être envisagé ici comme qqchose de subjectif, puisqu'il est dit qu' « *il a été donné* » au chrétien ; il est devenu sa possession, il est en lui (de même Prov. 1,4 : *διδόναι ἔνοιαν, πανουργίαν*. Sir. 43, 33 : *σοφίαν*, cf. *πνεῦμα σοφίας*, Eph. 1,14. 2 Tim. 2,7 : *σύνεσιν*, cf. *πνεύματι συνέσεως ἐμπλήσει αὐτόν*, Sir. 39,6 : cela cadre avec *ἐλάβομεν*, 8,15). *Πνεῦμα ἁγιον* désigne cet esprit divin, religieux, moral, qui a passé de Dieu dans nos cœurs (*δοθέντος*), est devenu l'esprit qui anime le chrétien ; principe nouveau, régénérateur, auquel il doit tous les sentiments nouveaux dont il est animé, et en particulier le sentiment de l'amour immense de Dieu qui le remplit. Cet esprit, comme nous le verrons 8,15, est précisément « un esprit filial, » répondant à l'amour paternel de Dieu.

γ. 6. En preuve (*ῥάδι*) de cet amour de Dieu pour nous, dont le chrétien sent son cœur pénétré, Paul cite le fait de la mort de Jésus pour les pécheurs. Le sentiment subjectif du chrétien a

pour raison le fait objectif, qui est le témoignage éclatant, inouï, de l'amour de Dieu. Il n'y a point là de « juxtaposition inorganique, » bien au contraire (cont. *Godet*). — *ἐτι*\*... *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἐτι* (gén. absolu). Le *ἐτι* se rapportant, non à *Χριστὸς ἀπέθανεν* (*Hofm.*); mais à *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν*, comme on le peut voir v. 8, Paul aurait dû régulièrement dire, comme v. 8 : *ἐτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, Χριστὸς κατὰ καιρὸν...* etc., ou bien *Χριστὸς γὰρ, ἐτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, κατὰ καιρὸν...* etc. (*Mey.*); mais comme il y a ici deux idées importantes, l'état de péché de l'homme, et le fait que Christ est mort, ces deux idées se pressent simultanément à l'esprit de Paul, et il les jette en avant *ἐτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν...* Cette transposition de *ἐτι* devant *Χριστὸς* (voy. des ex. semblables *Meyer, Winer, Gr. p. 515*), en le séparant de *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν*, a l'inconvénient de paraître rapporter *ἐτι* à *Χριστὸς*, aussi Paul, mû par un instinct de clarté, le répète-t-il à la fin en disant *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἐτι*. (Voy. sur *ἐτι* ainsi placé, *Soph. Ed. R. 707. Plat. Phéd. p. 270 : νέος ἐτι, ὦ Φαῖδρε, Ἰσοκράτης...* *Plut. Cat. maj. 25. Gen. 49, 27. Hébr. 8, 12. Apoc. 12, 8, etc.*). Il n'y a pas de motif pour lier ce second *ἐτι* à *κατὰ καιρὸν...* etc. (cont. *Hofm.*) Cette réduplication a été la source des désordres du texte.

De là, « en effet, même alors (= *ἐτι*) que nous étions encore (*ἐτι*)

\* La leçon *ἐτι γὰρ* est donnée par **NA CD\* EKP** [L *ἐτι* δι] minn. arm. Marcion, Epiph. Chrys. Théod. Dam. — tandis que B lit *εἰ* — FG, Irén. (adv. hær. 3, 16. 8) 71. it. vulg. : ut quid enim. Ambros. Pél. Faust. Sedul. lisent *εἰς τί γὰρ* — et Isid. de Pelus. ep. 2. 117. Aug. ep. 149 : *εἰ γὰρ* (de même *Seml. Usteri, Th. Schott*). — De plus, le second *ἐτι*, rejeté par *Elz. Tisch. 7, Knapp. Reiche*, comm. crit. p. 38, *Kopp. Thol. Olsh. Mey. Philip. Godet*, est décidément authentique, d'après **NA BCD\* F G**, 31. 137; syr.-psh. copt. ar. pol. it. vulg. Marcion, Ir. Epiph. Isid. Théod. Dam. et les pères latins. L'existence de ce double *ἐτι* a fait modifier le premier, qui fait difficulté, parce qu'il n'est pas à sa place logique, de sorte que le texte original est bien *ἐτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἐτι κατὰ καιρὸν...* Ainsi lisent **NA CD\***, 31. 137. syr.-psh. Marcion, Epiph. Théod. Dam. *Griesb. Lachm. Tisch. 8, Kolln. Heng. Lange, Hofm. Gess* p. 171, *Volk.*; seulement ils ponctuent différemment suivant qu'ils rapportent le second *ἐτι* à ce qui précède ou à ce qui suit. *Fritzsche* émet la conjecture *ἢ τί γὰρ* (voy. encore notre Comm. 1843, p. 611).

*faibles* (= pécheurs), *Christ est mort pour des impies.* » On s'attendait à ce qu'il allait dire : « Christ est mort *pour nous* ; » mais il préfère la forme plus générale, qui lui permet de dire, sans ménager son expression, « *des impies.* » Il fait ressortir par le contraste l'amour de Dieu, en accentuant mieux qu'il ne l'a fait par l'expression *ασθενῶν*, adoucie à cause du *ἡμῶν*, le fait grave que c'est pour des ennemis, *des impies*, que Christ est mort. *Ἀσθενής* pp. *faible*, puis *malade*, *indisposé* (*infirmus*), se dit du corps, de l'esprit, etc. Il est envisagé ici au point de vue moral : c'est une expression adoucie, eu égard aux lecteurs (*ἡμῶν ἀσθ.*) pour dire *pécheurs* = *ἀμαρτωλῶν* v. 8. De là, « *nous étant encore faibles*, ou *même alors* (= *ἔτι... ἔτι*) *que nous étions faibles*, » impuissants pour le bien, par opp. à l'état actuel où l'esprit saint leur donne les forces nécessaires à la vie spirituelle. — *Χριστὸς... κατὰ καιρὸν ἐπὲρ ἀσθεῶν ἀπέθανεν* : *Κατὰ καιρὸν* se rapporte, non à *ὄντων ἡμῶν ἀσθεῶν* (*Chrys. Pél. Erasm. Luth. Calv. Thol. éd. 1856*), ni à *ἀσθεῶν* (*Benecke*); mais à *ἀπέθανε*. Il signifie « *au bon moment*, et *au moment fixé*, » opp. à *παρὰ καιρὸν*. Ces deux idées, le bon moment et le moment fixé, se relient fort naturellement et vont souvent ensemble (voy. *Kypke*, II, h. l.), en sorte que plusieurs commentateurs les veulent retenir toutes deux (*Théoph. Bèze, Thol. éd. 1842*, etc.). Pour l'ordinaire, l'un des points de vue domine l'autre. Un grand nombre (*Théod. Corn-L. Grot. Hammond, Kop. Kælln. Winzer, Mey. Heng. Ewald, B. Weiss*, p. 301, *Hofm. Reuss, Lange, Godet*) pensent qu'il signifie « *au bon moment*; » mais cela supposerait dans l'esprit de Paul l'arrière-pensée que, si cette mort avait eu lieu plus tôt ou plus tard, c'eût été un moment inopportun pour les pécheurs et que la manifestation de l'amour de Dieu eût été amoindrie : ce que nous ne saurions admettre. L'idée « *au moment fixé* » est préférable (de même *Scholz, DeW. Rück. Philip. Olsh. Maunoury*); elle a son importance ici, et elle accompagne fort justement la remarque « *même alors* (*ἔτι*) *que nous étions faibles*, » en indiquant que ce n'est pas fortuitement que la mort

de Jésus a eu lieu dans de telles circonstances ; mais ensuite d'une volonté qui a tout ordonné et a choisi un semblable moment ; ce détail relève d'autant plus l'amour de Dieu (cf. Gal. 4,4). De là, « en effet, quand nous étions encore faibles, même alors Christ est mort, au temps voulu, pour des impies. » Quant au sens de *ὑπέρ*, les exégètes sont en désaccord. Selon les uns (*Ps.-Ans. Socin, Crell, Grot. Usteri*, p. 120, *Scholz, Benecke, Reiche, Geissl. Kælln. Glæckl. De W. Mey. Fritzs. Hofm. Lange, Reuss*, Th. chrét. II, p. 163, *Godet*) il signifie « pour, en faveur de ; » selon d'autres (*Hammond, Haldane, Flatt, Klee, Rück. Winzer, Olsh. Hodge*) « pour, à la place de. » *Limb. Philip. Baur* p. 542 reconnaissent que *ὑπέρ* ne signifie pas proprement « à la place de ; » mais, comme la substitution est suivant eux un enseignement de Paul, ils pensent que *ὑπέρ* implique ici cette idée : la dogmatique s'impose ainsi à leur exégèse, car le contexte ne réclame point cette pensée. — Il y a trois prépositions, *ὑπέρ*, *περί* et *ἀντί*, qui expriment des rapports assez voisins : *ὑπέρ*, pour, en faveur de exprime une notion d'amour, de bienveillance, de protection ; il a pour opposé *κατά* gén. contre, qui exprime une idée d'opposition, d'inimitié (8,31. 2 Cor. 13,8. Marc 9,40. Voy. *Kæster*, Th. Stud. u. Krit. 1862, p.355). *Περί* gén. sur, touchant, relativement à, indique la relation pure et simple. *Ἀντί*, gén. au lieu de, à la place de, exprime l'idée de substitution, d'échange, de retour. Ainsi *λέγειν περί τινος*, parler de qq'un ; *λέγ. ὑπέρ τινος*, parler en faveur de qq'un, opp. à *κατά τινος*, parler contre qq'un ; *λέγ. ἀντί τινος*, parler à la place de qq'un. Il en résulte que *ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε*, signifie « il est mort, non à la place de (comp. 2 Sam. 18,33 : *τίς δώη τὸν θάνατόν μου ἀντὶ σοῦ*) ; mais pour, en faveur des impies. » Nul ne saurait révoquer en doute cette traduction ; seulement des commentateurs prétendent que le contexte lui est défavorable ; qu'il réclame nécessairement le sens de à la place de, et que l'usage attribue aussi ce sens à *ὑπέρ*.

1° Expliquons-nous d'abord plus sévèrement sur le rapport de



*ὑπέρ* et de *ἀντί*. *Ἀντί* indique la substitution : on se met en lieu et place d'un autre. *ὑπέρ* indique la notion d'amour, de protection : on fait qqchse pour détourner un mal de celui qu'on aime, qu'on protège. On comprend par là que *ἀντί* ne se dit que d'un acte de substitution et pour indiquer cette substitution. *ὑπέρ*, au contraire, se dit de tout acte — qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas substitution, n'importe, — par lequel on détourne de celui qu'on aime un malheur quelconque; ainsi *μάχεσθαι, κινδυνεύειν, ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος*, combattre, s'exposer aux dangers, mourir pour qq'un. Il est clair que dans le cas où cet acte de dévouement se trouve être une substitution, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas substitution; mais, dans ce cas même, on doit affirmer que *ὑπέρ* exprime l'amour dont cet acte témoigne, et non l'idée de substitution : cette dernière ressort, non de la préposition *ὑπέρ*, mais seulement du contexte. Donnons en preuve le passage même de Xénophon (Anab. 7,4.9) qu'on cite pour montrer la parfaite équivalence de *ὑπέρ* et de *ἀντί* (Trench, *synon.* du N. T. p. 347). Episthènes voyant Seuthès qui allait trancher la tête à un jeune homme, pour lequel il s'éprend d'amour, implore sa grâce. Alors Seuthès lui dit : *Ἥ καὶ ἐθέλεις ἄν, ὦ Ἐπίσθηνες, ὑπὲρ τούτου ἀποθανεῖν*; « consentirais-tu à mourir pour (par amour pour) lui ? » Il met l'amour d'Episthènes à l'épreuve, et lui demande si cet amour irait jusqu'à mourir pour ce jeune homme et à lui sauver ainsi la vie. Episthènes, ayant tendu le cou pour toute réponse, Seuthès se tourna du côté du jeune homme, et *ἐπήρετο... τὸν παῖδα εἰ παῖσειεν αὐτὸν ἀντὶ ἐκείνου*, « il demanda au jeune homme s'il le frapperait lui, à la place de celui-là. » Il y a ici *ἀντί*, parce qu'il n'y a point d'amour du jeune homme pour Episthènes. Seuthès lui demande simplement s'il aurait le cœur d'admettre une semblable substitution; il met son courage et son honneur à l'épreuve. On voit par-là que *ἀντί* et *ὑπέρ* ne sont point équivalents : *ἀντί* exprime la substitution, tandis que *ὑπέρ*, même dans le cas où le contexte indique qu'il y a substitution, se borne à présenter l'acte de dévouement sous

le point de vue de l'amour qui protège et sauve <sup>1</sup>. On peut mourir *ὑπέρ τινος*, sans mourir *ἀντί τινος* : on fait par amour pour qq'un le sacrifice de sa vie, sans qu'il soit dit pour cela qu'il dût mourir et qu'il y ait remplacement (Ignace, Rom. 4 : *ὑπέρ θεοῦ ἀποθήσχω*). Nous concluons donc que *ὑπέρ* s'emploie, qu'il y ait ou non substitution, dans le sens de *pour*, c.-à-d. en faveur de, par amour pour, et c'est le contexte seul qui indique, dans chaque cas, s'il y a une substitution, ou non. Les passages du N. T. qu'on allègue à l'encontre, 2 Cor. 5,14.15. Gal. 3,13. 1 Tim. 2,6. Philém. 13. 1 Pier. 3,18 confirment cette règle <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cet exemple montre combien on doit se tenir en garde contre ces prétendus parallèles. *Hodge* compare Mth. 20, 28 : *ὡςπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντί πολλῶν* avec 1 Tim. 2, 6 : *ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, et conclut du parallélisme que *ἀντί* et *ὑπὲρ* sont équivalents. Mais qui ne voit que la différence dans l'expression accuse une différence dans la pensée. Autant vaudrait conclure que *πολλῶν* = *πάντων*. Dans 1 Tim. *ὑπὲρ* est si peu l'équivalent de *ἀντί*, que Paul distingue soigneusement les deux idées, et que, pour les exprimer toutes deux, il compose un mot, *ἀντίλυτρον* : « s'étant donné lui-même *pour* (en faveur de, par amour pour = *ὑπὲρ*) tous, comme une rançon *en échange, en retour* (= *ἀντί*).

<sup>2</sup> D'abord, il y a deux passages où l'idée de substitution ne se rencontre pas. 2 Cor. 5, 13 : Paul déclare aux Corinthiens que, dans tout ce qu'il vient de dire à sa propre louange, ce n'est pas un sentiment égoïste, comme le désir de se recommander lui-même, qui le fait parler; il désire leur fournir les moyens de se glorifier de lui, pour qu'ils puissent répondre à ces gens [ses détracteurs] qui se glorifient de ce qui n'est que grimace, non sentiment vrai du cœur, attendu que sa conduite, à lui, est exempte de tout égoïsme. *Car, dit-il, si nous sommes hors de sens* (comme on l'en accuse), *c'est pour Dieu* — pour son service, non pour nous-mêmes; *si nous sommes de sens rassis, c'est pour vous* — pour votre service, non pour nous-mêmes; en effet, *l'amour de Christ*, l'amour qu'il a eu pour nous et qu'il nous a témoigné par sa mort — non notre propre amour, notre égoïsme — *nous possèdè* (c'est le mobile qui anime tous nos actes), *persuadé, comme nous le sommes, que si un seul est mort* (par amour = *ὑπὲρ*) *pour tous, tous donc sont morts* (c'est l'effet de l'amour: il a donné sa vie par amour pour nous; nous lui devons la nôtre en retour; nous n'avons plus de vie propre, nous sommes morts), *et* (voici le but de ce dévouement) *qu'il est mort* (par amour = *ὑπὲρ*) *pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes* (pour leur intérêt propre, comme font les détracteurs de Paul, qui n'ont que des sentiments intéressés, tout en affectant la piété et le zèle pour les Corinthiens), *mais pour celui qui* (par amour = *ὑπὲρ*), *pour eux, est mort et ressuscité*. Paul ajoute « ressuscité » pour indiquer qu'à la mort doit succéder une vie nouvelle dans le chrétien comme en Christ. Ce contexte n'est-il pas excellent? Y est-il question de substitution? Tout n'est-il pas dominé par le point de vue de l'amour? Im-

De plus, on doit remarquer que, toutes les fois qu'il s'agit de la mort de Jésus relativement *aux personnes* pour lesquelles il est mort, Paul emploie constamment *ἐπέρ* (5,6. 14,15. 2 Cor. 5,15. 1 Thess. 5,10. Cf. Rom. 8,32. 1 Cor. 1,13. Eph. 5,2. Gal. 3,13. 1 Tim. 2,6. Tite 2,14), jamais *ἀντί*, qui s'offrait pourtant tout naturellement à lui, s'il voulait dire « à la place de. » Cette persistance est d'autant plus remarquable que nous voyons, par 1 Tim. 2,6, qu'il sait fort bien apprécier la différence, puisqu'il préfère introduire le composé *ἀντίλυτρον*, plutôt que de changer *ἐπέρ*. Du reste, pour qui connaît le point de vue mystique de Paul (voy. *πίστις*, 3,22), cela ne peut être autrement. — 2° On

possible (cont. *Usteri*, p. 119, *Baur*, p. 543, *Reuss*, Th. chr. II, p. 162, *Philippi*, *Gess*, Jahrb. f. deuts. Theol. 1847, p. 725, etc.) d'admettre la signification de « à la place de. » Il aurait fallu dire alors : « persuadé, comme nous le sommes, que si un seul est mort à la place de tous, tous donc sont vivants (une fois qu'on enlève l'élément mystique, pour y mettre celui de la substitution, on ne peut plus dire « tous donc sont morts »), et qu'il est mort à la place de tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui, à leur place, est mort et ressuscité. » Ce « *ressuscité* » devient un contre-sens. — Dans 1 Pierre 3, 18, l'apôtre vient de dire aux chrétiens persécutés qu'il vaut mieux « souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal, » et il ajoute : « Christ a souffert une bonne fois pour (*πρωτό*) les péchés, lui juste pour (*ὑπέρ*) les injustes, afin de donner accès auprès de Dieu... » etc. Christ a souffert en faisant le bien; il a souffert, lui juste, *par amour pour* les méchants; c'est bien l'idéal de bien et de charité à proposer aux chrétiens persécutés : l'exemple est frappant; la leçon directe. La substitution n'a rien à faire ici. — Quant à 1 Tim. 2, 6, *ὑπέρ* exprime si peu la substitution, que Paul a soin d'introduire *ἀντί* sous la forme d'*ἀντίλυτρον* (voy. plus haut). — Dans Gal. 3, 13 : « Christ nous a libérés de la malédiction de la loi, s'étant fait malédiction pour nous; » Paul, en disant *ὑπέρ ἡμῶν* au lieu de *ἀντί ἡμῶν*, indique que cette délivrance de Jésus, « qui se fait malédiction, » est un acte d'amour accompli en notre faveur. L'idée de substitution, supposé qu'elle existe, ce que nous ne croyons pas (voy. 5, 11, note 4), ne se pourrait tirer que des mots « s'étant fait malédiction, » non de la prép. *ὑπέρ*. — Quant à Philém. 13, il n'a rien à faire ici (cont. *Usteri*, p. 119). On doit traduire : « J'aurais voulu le garder auprès de moi, afin qu'à ta considération (*ὑπέρ σου*) il me servît dans la captivité que je souffre pour l'Évangile. » La traduction « afin qu'il me servît à ta place [à la place de Philémon] dans la captivité que... » est choquante, parce qu'elle exprime une indiscretion d'autant plus grande que *ὑπέρ σου* est jeté en avant et accentué. Tandis que le « à ta considération, jeté ainsi en avant, est fort convenable, soit au regard du maître de l'esclave, Philémon, soit à celui d'Onésime qui, en servant Paul l'aurait fait par égard pour Philémon, son maître.

prétend que, dans notre passage, le contexte réclame le sens de « à la place de. » C'est le contraire qui est vrai : le contexte ne le réclame ni ne l'implique. Qu'est-ce en effet que Paul veut montrer ? — Il veut montrer que *l'amour de Dieu pour nous* est un amour immense, inouï, qui a éclaté, au moment même où l'on aurait dû le moins s'y attendre, par la mort de Jésus-Christ *pour* des impies. N'est-ce pas le point de vue de l'amour qui se dévoue ? N'est-ce pas *ἐπὲρ* qui doit figurer, non *ἀντί* ? On se demande, en vérité, comment Winzer, Rück. etc. ont pu dire que le contexte était favorable au point de vue de la substitution, qui se relie à l'idée de la justice de Dieu, non à celle de l'amour. En résumé, Paul déclare simplement dans les mots *Χριστὸς ἐπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε*, « Christ est mort pour des impies, des irréligieux, » que Christ a poussé l'amour pour les pécheurs jusqu'à souffrir la mort, afin de les garantir du malheur qui les menaçait, de la condamnation dans l'éternité <sup>3</sup>.

γ. 7. *Γάρ*, « en effet » : Paul confirme ce qu'il a dit, en faisant ressortir la grandeur de l'amour de Dieu par la comparaison avec ce que peut l'amour humain. — *μόλις ἐπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται*, « c'est avec peine qu'on mourra pour un juste » (*δικαίος*, par opp. à *ἀσεβής* et à *ἁμαρτωλός*, v. 8 ; voy. v. 5) : il faut pour cela un amour tel, qu'on trouvera difficilement quelqu'un capable d'un pareil dévouement. — C'est difficile, pourtant ce n'est pas impossible ; *ἐπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν*, « car il se peut (*τάχα*, Philém. 15. Sap. 13,6. 14,19. Xén. Anab. 5, 2. 17) qu'on ait encore (*καὶ*) le courage de mourir pour un homme de bien : » l'amour humain peut aller encore jusque-là. Cette traduction met bien en relief ce *μόλις* qui, comme idée

<sup>3</sup> Ce serait mal comprendre la portée de la pensée de Paul que de restreindre l'expression de l'amour de Dieu et de Christ au fait isolé de la mort de Christ. Cet amour s'exprime par le *don* même que Dieu a fait de son Fils au monde, comme dans la vie et l'activité tout entière de Christ. Mais comme la mort est le moment où l'amour de Christ se manifeste de la manière la plus haute et la plus touchante, qu'elle est, comme dit Jésus, l'expression « du plus grand amour, » Paul met ce moment en relief comme exprimant de la manière la plus frappante l'amour de Dieu et de Christ.

importante, figure en tête de la phrase. Ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ mis au commencement de la seconde proposition est parfaitement en place, puisqu'il a l'accent, et l'art. τοῦ s'explique comme 5, 4 : ὑπὲρ δικαίου, « pour un juste, » ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ, « pour l'homme de bien, » ce juste dont il est question. L'expression synonyme τοῦ ἀγαθοῦ va encore mieux que δικαίου, parce qu'elle est moins juridique; ce qui l'a sans doute provoquée. Du reste, la pensée n'est point pâle; elle est, au contraire, fort juste et d'accord avec le contexte, ce qui nous dispense de discuter les interprétations diverses données à ce passage. (Voy. notre Comm. 1843, p. 625.)

ἤ. 8. A ce sacrifice, qui est le comble de l'amour humain, Paul oppose ce qu'a fait l'amour divin : Jésus se sacrifie, lui, pour des méchants! Dans ce point de vue, Paul n'oppose pas proprement Dieu à l'homme, mais leur amour; en sorte que ce n'est pas θεός qui a l'accent (cont. Hofm.), mais la manière dont Dieu aime (συνίστησιν δέ), et δέ est, non introductif (Hofm.), mais adversatif (1 Thess. 2, 16). — Συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός\*, « mais Dieu fait éclater (συνιστάειν, voy. 3, 5) son amour pour nous » : le don de Jésus est un témoignage de l'amour personnel (ἑαυτοῦ = son amour à lui) de Dieu pour les pécheurs (8, 32. Jean 3, 16, etc.). Paul a préféré le présent (συνίστησι) au passé, parce que, si le sacrifice est consommé, l'amour de Dieu ne cesse pas d'y briller et de s'y montrer. La place des mots et le langage (1 Thess. 3, 12. 2 Thess. 1, 3. 1 Pier. 4, 8) font rapporter εἰς ἡμᾶς à ἀγάπη, non à συνίστησιν. — ὅτι (= τοῦτοφ ου ἐν τοῦτοφ ὅτι, voy. Kühner. Gram. II, p. 543), « par cela que, » indique le fait qui manifeste comment Dieu aime, non (Hofm.) la raison, la cause de cette manifestation. — ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, « lorsque nous étions encore, c.-à-d. même alors que nous étions pécheurs : » on reconnaît ici l'importance de ἔτι, comme v. 6. Dans ces mots, Paul s'adresse à des lecteurs

\* ὁ θεός se trouve jeté à tort devant εἰς ἡμᾶς dans DEFG L, 76. 124, les mss. de Matthæi, 9, 8, syr.-ph. vulg. qqes Pères, Tisch. 7. — Π manque dans B; ce fait isolé n'est vraisemblablement qu'un lapsus du copiste.

chrétiens (ἡμῶν), et suppose chez eux un nouvel état moral. L'existence de la foi dans l'homme, foi par laquelle il obtient la *δικαιοσύνη θεοῦ*, est un fait subjectif, qui est tout un changement dans le pécheur et le passage d'une vie où le péché régnait, à une vie où Dieu règne. Paul développe ici l'œuvre de Christ, c.-à-d. ce que Dieu a fait objectivement par Christ, pour le salut de l'homme. C'est dans les ch. VI-VIII qu'il expose la partie subjective qui doit correspondre à la partie objective; il y a seulement fait allusion au v. 5 : *διὰ πν. ἁγ. τ. δοθ. ἡμῖν*. — *Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε*, « *Christ est mort pour nous* : » c'est toujours le point de vue de l'amour qui préoccupe Paul.

Jetons maintenant un coup d'œil sur la suite des idées.

Paul débute (v. 1) en reprenant ce qui tient à la justification par la foi, afin de continuer le développement interrompu par la digression du ch. IV : « *Etant donc justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ*, à qui nous devons deux choses (v. 2) : 1° *la possession d'une grâce*, de la justice qui vient de Dieu, comme il l'a expliqué plus haut; 2° ce qui en est le complément, *l'espérance de la gloire de Dieu*, du bonheur éternel, dont nous sommes tout glorieux. — Au lieu de développer ce qui tient à ce second et nouveau point, Paul saisi par ce sentiment de gloire, s'y abandonne quelque peu en disant (v. 3, 4, 5) que le chrétien *se glorifie même des afflictions*, des persécutions. La souffrance qui éteint ordinairement chez les hommes la joie et la fierté ne l'éteint point chez le chrétien, parce que l'*affliction* l'amène à la *constance*, la *constance* en fait un *homme éprouvé* et le ramène ainsi à l'*espérance* qui ne saurait le décevoir, assuré qu'il est en son cœur de *l'amour de Dieu pour lui*. — Cet amour, en effet, est immense (v. 6 : *alors que nous n'étions que des pécheurs Christ est mort pour des méchants*), il surpasse tout ce qui se voit ici-bas (v. 7,8), car on peut voir encore mourir pour un juste, mais mourir pour des méchants ! c'est ce que l'amour seul de Dieu pouvait inventer et ce que Christ seul a fait.

Cela dit, Paul revient à ce second et nouveau point qu'il n'a fait qu'énoncer, savoir l'assurance du bonheur éternel.

γ. 9. Πολλῶ ὄν μᾶλλον, « à bien plus forte raison donc... » indique une conclusion à majori ad minus : celui qui a poussé l'amour jusqu'à nous donner *le plus*, savoir le *δικαιωθῆναι ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ*, donnera à plus forte raison *le moins*, le *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς διὰ Χριστοῦ*. — *Δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* : Paul rappelle la partie première et fondamentale du bienfait, qu'il a développée 3, 24-26, et reprise 5,1.2 : « ayant été maintenant (que nous étions encore pécheurs, *ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμ.*) justifiés, c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels, *par son sang*. » Ce passé est opposé au futur *σωθησόμεθα* qui suit. La forme *ἐν τ. αἵμ. αὐτοῦ* a été préférée à celle de *διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, parce qu'elle relève mieux l'amour, en présentant la mort sous la forme de mort violente : il a donné sa vie et son sang (comp. *διὰ τ. θανάτου*, etc. v. 10). Paul parle de la dispensation divine d'une manière tout objective, disant ce qui a été fait en dehors de l'homme, et exposant l'œuvre de Christ en elle-même ; aussi ne mentionne-t-il point la foi par laquelle l'homme saisit ce qui lui est offert : la partie subjective n'est point envisagée pour le moment. — *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, exprime la seconde partie du bienfait. Le futur (*σωθησόμεθα* opp. à *δικαιωθέντες*) et le *πολλῶ μᾶλλον* indiquent qu'il s'agit de qqch de différent et d'ultérieur : c'est le complément final. *Δι' αὐτοῦ*, non pas *αἵματος*, mais « *par lui*, » par son action personnelle (cf. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτ.* v. 10). *Σωθησ. ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, « *serons-nous sauvés, préservés de la colère* (voy. *ὀργή*, 1,18) de Dieu, » qui tombera au dernier jour sur les pécheurs (2,5. 3,5. 1 Thess. 1,10) : expression négative, pour laquelle on emploie souvent la forme absolue *σώζεσθαι* (v. 10. 8, 24. 11, 14. 1 Cor. 1, 21. 3, 15, etc. opp. à *ἀπόλλυσθαι*, 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2,10) pour dire que nous serons mis en possession du bonheur éternel (voy. *σωτηρία*, 1, 16).

Le bienfait de Christ envisagé au point de vue objectif, se

compose de deux moments distincts, mais liés entre eux. Le premier, c'est le fait de procurer au pécheur la *δικαιοσύνη θεοῦ*, la justice qui vient de Dieu par le pardon gratuit de ses fautes passées, et la paix avec Dieu. Le second, c'est le salut (= τὸ σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς), la mise en possession du bonheur éternel, en étant préservé effectivement et définitivement de la colère de Dieu, qui sera le partage des pécheurs. Ce second moment auquel le premier conduit et qui en est le complément, est le *minus* après le *maius* (πολλῶ μᾶλλον) : l'un fait attendre l'autre.

‡ 10. En voici la raison (γάρ), c'est que, si l'amour de Dieu est tel qu'il a fait d'hommes ennemis de Dieu, des réconciliés, des amis de Dieu, à *fortiori* fera-t-il d'hommes réconciliés des sauvés : le plus est la garantie du moins. Ce v. n'est donc point « une répétition renforcée du v. 9 » (Godet). Ajoutons qu'il est d'une importance extrême, parce qu'il renferme deux mots (ἐχθρός et καταλλάσσειν), qui, suivant la manière dont on les interprète, changent du tout au tout le point de vue religieux et dogmatique de Paul.

Ἐχθροὶ ὄντες peut signifier (activement) « étant ennemis de Dieu » (Socin, Corn.-L. Crell, Grot. Przypt. Limb. Kop. Haldane, Flatt, Usteri, Klee, Scholz, Beneck. Rück. Kölln. Olsh. Baur, p.540, Heng. Lange, Reuss), — ou (passivement) « étant haïs de Dieu » (Erasm. Calv. Reiche, DeW. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. B. Weiss, p.325, Hofm. Gess, p.172, Godet<sup>1</sup>). Godet pense

<sup>1</sup> Tholuck, éd. 1842 (de même Ps.-Ans. Krehl, cf. Godet, p. 422) cherche à réunir le sens actif et le sens passif. Il remarque qu'il y a une corrélation entre la position de Dieu à l'égard de l'homme et celle de l'homme à l'égard de Dieu, en sorte que la conduite de la créature envers son Créateur conditionne en quelque sorte celle du Créateur envers sa créature. Il en résulte que là où il y a inimitié de la part de la créature (ἐχθροὶ actifs), il y a en même temps inimitié de la part du Créateur (ἐχθροὶ passifs); ainsi dans le sens actif *ennemis de Dieu* se trouve en même temps compris le sens passif, *haïs de Dieu*. — Ce principe philosophique et sa conclusion ne doivent pas nous détourner du contexte, dans lequel ils voudraient faire invasion. Rappelons en conséquence : 1° que Paul, en disant ἐχθροὶ ὄντες, ne considère pas la relation entre Dieu et l'homme des deux côtés à la fois, mais seulement d'un seul côté, en sorte que ἐχθροὶ ὄντες doit indiquer, ou les dispositions de Dieu à l'égard de l'homme, ou celles de l'homme envers Dieu; non toutes



que le sens actif « serait évidemment insuffisant dans le contexte. » Il objecte que « l'inimitié doit appartenir avant tout à celui à qui est attribuée la colère. » — A tort : dès qu'il s'agit de Dieu, sa colère contre le pécheur est, au contraire, une des formes de son amour (voy. note 3). *Meyer* prétend que la mort de Christ n'anéantit pas l'inimitié des hommes envers Dieu, mais l'inimitié de Dieu envers les hommes (cf. *Reiche, Godet*), puisqu'elle a pour effet de les faire gracier de Dieu : c'est seulement alors que se produit la cessation de l'inimitié des hommes envers Dieu, comme conséquence morale amenée par la foi. — Jamais, dans notre paragraphe, Paul n'a considéré la mort de Christ comme anéantissant « l'inimitié de Dieu, » posant ainsi en Dieu la haine (*ἐχθρὰ*), pour expliquer le sacrifice et la mort de Christ. Tout au contraire, il a toujours présenté la mort de Christ comme étant la preuve de l'immense amour de Dieu pour les pécheurs, posant ainsi l'amour de Dieu à la base du sacrifice. C'est en se mettant en pleine contradiction avec le point de vue de Paul, et avec tout ce qui a été dit jusqu'ici, que *Meyer* présente cette objection. De plus, elle est fautive en soi. Quand on envisage, comme le fait Paul, la mort de Christ comme la preuve irréfutable que Dieu donne aux pécheurs de son amour, — et nullement de sa justice, comme le répète *Godet*, p. 421. 423, — il est évident que cet amour même, dont la mort de Christ est l'éclatant témoignage, est précisément ce qui touche le cœur des pécheurs et

deux à la fois. 2° Les lois du langage n'autorisent pas l'admission d'un double sens : il faut que *ἐχθροί* désigne l'un ou l'autre sens, il ne saurait être actif et passif en même temps. 3° Ce principe même de corrélation aboutit à une conclusion qui est en désaccord avec la pensée de Paul. On prétend que « là où il y a inimitié (*ἐχθρὰ*) de la part de la créature, il y a en même temps inimitié (*ἐχθρὰ*) de la part du Créateur; » tandis que Paul dit qu'il y a courroux (*ὀργή*), et ce courroux — qui se différencie ici de l'*ἐχθρὰ* et se manifeste par les châtements de Dieu, — n'est pas l'expression d'une inimitié proprement dite (*ἐχθρὰ*), qui serait le fond des sentiments du Créateur envers sa créature pécheresse ou ennemie, c'est au contraire et en réalité une des formes de son amour qui est saint : alors que Dieu châtie l'homme et lui fait sentir son courroux (*ὀργή*), il n'est jamais au fond ennemi de l'homme; il conserve toujours en lui un cœur de père (voy. note 3).

fait cesser leur inimitié envers Dieu en provoquant leur cœur à la foi en Christ : « nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier » (voy. encore notre Comm. 1843, p. 641). — La signification active de *ἐχθροὶ ὄντες* peut seule être admise dans notre passage : a) Le sens actif est le sens courant; en conséquence celui qu'on doit prendre tout d'abord, tant que rien dans le contexte ne s'y oppose, et rien ne s'y oppose. Le sens passif étant très rare (11,28) et, pour ainsi dire, exceptionnel, ne doit être admis qu'autant que le sens actif répugne au contexte. b) Il est évident, par le contexte, que *ἐχθροὶ ὄντες* n'est qu'une forme nouvelle, sous laquelle Paul reproduit la pensée *ἐτι ὄντων ἡμ. ἀσθενῶν*, v. 6, et *ἐτι ἀμαρτ. ὄντ. ἡμῶν*, v. 8, (de même *Godet*, p. 420) en sorte que *ἐχθροί*, comme *ἀσθενεῖς* et *ἀμαρτωλοί*, doit marquer, non les sentiments de Dieu à l'égard de l'homme, mais ceux de l'homme envers Dieu. L'homme irréligieux (*ἀσεβής*) est ennemi de la religion et de Dieu par ses sentiments, par ses pensées et par ses actions (cf. Col. 1,21 où *ἐχθρός* a le même sens et où il s'agit aussi de réconciliation). c) Le contexte réclame le sens actif. En effet, Paul pose la mort de Christ comme la démonstration de l'amour de Dieu pour les pécheurs, et fait de cet amour même la base de tout son raisonnement (*πολλῷ μᾶλλον* v. 9.10 \*). C'est donc directement contraire au point de vue de Paul et à tout son raisonnement que de poser l'*inimitié* (*ἐχθρά*), la haine de Dieu pour les pécheurs comme raison et base de la mort de Christ <sup>3</sup>. De là, *ἐχθροὶ ὄντες*, « *étant ennemis, lorsque*

\* *Godet* pense que, dans ce cas, « cette mort sanglante devrait être appelée une démonstration d'amour, et non pas de justice (3, 25). » — Nous sommes pleinement de cet avis — et nous ajoutons que c'est bien comme manifestation d'amour, non de justice, que Paul la présente ici (voy. v. 8), et que, ni dans 3, 25, ni nulle part ailleurs, il ne la présente comme démonstration de justice (voy. 3, 25). L'enseignement de l'apôtre est partout le même.

\* *Calvin* reconnaît qu'il y a contradiction, mais, selon lui, elle n'est qu'apparente, et voici comment il la résout : « Je répon, dit-il, Que d'autant que Dieu hait péché, il nous a aussi en haine, en tant que nous sommes pécheurs : mais en tant que, dans son conseil secret, il nous insère au corps de Christ, il ne nous hait plus; mais ce retour en grâce ou cette réconciliation nous est incogne iniques à ce que par foy nous venions à en avoir iouissance.

nous étions ennemis de Dieu, » c.-à-d. lorsque notre conduite était telle, qu'elle montrait en nous un cœur plein d'inimitié contre Dieu et sa volonté (= *ἀμαρτωλοὶ ὄντες.*) — *εἰ...κατηλλάγημεν τῷ θεῷ* : *εἰ*, ind. « si, s'il est vrai que. » *Καταλλάττειν τινά τινι*, réconcilier, raccommoder qqun'avec qqun, c.-à-d. rétablir les rapports d'amitié entre deux personnes brouillées, désunies, ennemies. *Καταλλάσσομαι, λαγήσομαι*, 2 Macc. 7, 33, *κατηλλάγην*,

Ainsi, au regard de nous, nous sommes toujours ennemis iusques à ce que la mort de Christ intervienne pour apaiser Dieu, et nous le rendre propice. Or il faut bien noter ceste différence de divers regards. » — Cette solution laisse la difficulté dans son entier. Calvin pose en Dieu, primitivement et avant le décret, *la haine pour le pécheur* ; puis, secondement et après le décret, *l'amour*, en tant que Dieu voit le pécheur inséré au corps de Christ qui doit apaiser Dieu par son sacrifice. Paul, au contraire, représente la mort de Christ comme l'expression de l'amour de Dieu pour les pécheurs ; en conséquence, selon Paul, c'est avant le décret que Dieu les aime : cet amour est précisément l'origine du décret et la raison du don de Christ et de sa mort, qui est la plus haute expression de l'amour de Dieu. Calvin se trouve donc en pleine contradiction avec notre passage, et ne résout point la difficulté que ce passage présente quand on traduit « haïs de Dieu. » — *Fritzsche* (de même *Meyer*) cherche à résoudre la difficulté en établissant une distinction entre *le péché* et *le pécheur*. Il pose simultanément en Dieu la haine et l'amour, la haine pour le péché et l'amour pour l'homme, quoique pécheur. Cette observation a un fond de vérité, comme nous le montrons plus loin, mais elle ne résout pas ici la difficulté, puisqu'elle est en flagrante opposition avec la traduction d'*ἔχθροι* par « haïs de Dieu, » où l'on pose précisément la haine pour les pécheurs. — Les choses se passent autrement. L'homme qui s'adonne au mal, l'irréligieux (*ἀσεβής*), le pécheur (*ἀμαρτωλός*), etc. ne saurait être l'objet de *l'amour* de Dieu, il est l'objet de son *courroux* (*ὄργη*, 1, 18. 2, 5. 9, 22. Eph. 2, 3. etc. opp. à *ἀγάπη*) et de ses châtements, parce que Dieu, étant saint, déteste le mal et celui qui le commet. Cela est certain ; mais cela veut-il dire qu'au fond l'amour pour les pécheurs soit éteint dans le cœur de Dieu et qu'il n'y ait plus que de la haine ? — Nullement. L'amour est le fond impérissable de Dieu pour sa créature. On doit même dire que ce *courroux* contre les pécheurs et ces châtements ne sont — à les considérer sous leur vrai point de vue — qu'une forme de son amour éternel, infini, qui cherche ainsi à arrêter le pécheur dans sa mauvaise voie et à le faire rebrousser vers le bien par le repentir, parce qu'il n'y a que malheur pour l'homme dans le mal. Aussi longtemps que le pécheur persiste dans le mal, l'amour de Dieu, qui est saint, ne peut se manifester sous sa forme aimable d'amour proprement dit et de bénédiction, mais seulement sous sa forme sévère et salutaire de *courroux* et de châtement. Si, au contraire, le pécheur vient à se repentir, à déposer ses mauvais sentiments et à changer sa voie, l'amour, qui s'est comme retiré et concentré dans le cœur de Dieu, pourra émerger de nouveau et s'épanouir sous la forme de *miséricorde*, de *grâce*, enfin d'a-

1 Cor. 7,11. 2 Macc. 1,5. 8,29. Jos. Antt. 7,8.4. (dans les profanes et rarement, *κατηλλάχθην*, Eur. Iph. A. 1147) *τινί* ou *πρός τινα* (Thuc. 4,59. Jos. Antt. 5,2.8.4,14.5), *se réconcilier*, *se raccommoder*, *faire sa paix avec qq'un*. Les exégètes, notamment ceux qui traduisent *ἐχθροί* par *haïs de Dieu*, prétendent que *καταλλάσσεσθαι* a ici le sens passif. Mais 1° le v. *καταλλάσσειν* prend précisément les formes passives pour exprimer le sens réfléchi (comme *ἡδομαι*, *ἀλίζομαι*, etc.). On ne peut donc pas s'appuyer sur cette forme pour justifier un sens passif. De plus, comme *καταλλάσσειν* signifie *réconcilier*, le passif devrait signifier *être réconcilié*, et non *être repris en grâce*, comme traduisent tous ces exégètes. 2° Les exemples cités pour appuyer cette dernière traduction ne portent pas, car ils ont tous le sens de *se réconcilier*. En effet, si nous comprenons bien la différence entre *se réconcilier* et *être repris en grâce par qq'un*, c'est ceci : quand il y a réconciliation, il y a un pas fait de part et d'autre, une paix offerte et acceptée, *l'amitié* succède à *l'inimitié*. La *rentrée en grâce* indique seulement que la personne offensée veut bien nous rendre son affection, la notion est celle de *grâce* et de *disgrâce*. On voit déjà par là que, dans notre passage, on doit tenir ferme le sens de *se réconcilier*, car la notion d'*inimitié* (*ἐχθροί*) est exprimée. Dans tous les passages cités, on trouve toujours de près ou de loin la notion d'amitié ou d'inimitié, et non celle de grâce ou de disgrâce. Xén. Anab. 1,6.4 : Ὀρόντης δὲ... ἐπιβουλεύει Κύρῳ, καὶ πρόσθεν πολεμήσας (voilà l'inimitié). Καταλλαγεὶς δὲ (*s'é-tant réconcilié*), οὗτος Κύρῳ εἶπεν, εἰ... Jos. Antt. 5,2.8 : χαλεπῶς δὲ φέρων ὁ ἀνὴρ ἐπὶ τῷ ἔρωτι, ἦκε πρὸς τοὺς πενθεροὺς καὶ διαλυσά-

*mour* proprement dit. Dieu a un amour de père. Cela est si vrai, que, pour toucher le pécheur, lui ouvrir le cœur et l'amener à cette conversion que le sentiment du courroux de Dieu et de ses châtiments a été impuissant à réaliser, Dieu a voulu — et c'est là le mystère caché de tout temps en Dieu — révéler au monde pécheur *l'amour éternel, immense*, dont il est aimé, en le lui manifestant d'une manière éclatante par le don de son propre Fils. Ainsi le plan et l'œuvre de la Rédemption, le don et la mort de Jésus émanent de *l'amour de Dieu* pour les pécheurs et ils le manifestent ; la *haine*, l'*inimitié* proprement dite, appartient à l'homme et à l'homme seul.

μενος τὰς μέμφεις καταλλάττεται πρὸς αὐτήν (*il se réconcilie avec elle*). De même 1 Cor. 7, 11 : ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος, ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Eur. Iph. A. 1147 : οὐ σοι καταλλαχθεῖσα, περί σε καὶ δόμους συμμαρτυρήσεις ὡς ἄμεμπτος ἦν γυνή, ne peut pas signifier « l'ayant repris en grâce, » car elle [Clytemnestre] vient de déclarer à Agamemnon qu'elle l'a toujours détesté, que ce n'est que par violence qu'il l'a possédée. C'est évidemment encore, *m'étant réconciliée* avec toi, ayant fait la paix avec toi <sup>4</sup>. Sans doute on peut remarquer que dans une réconciliation l'une des parties fait les premiers pas; qu'elle peut même y solliciter par des démarches et des sacrifices. Ce sont là des détails que le contexte apprend, mais qui ne changent rien à la notion même de *se réconcilier*, qui renferme essentiellement l'idée d'amitié succédant à l'inimitié, le rapprochement et l'union des deux parties par une paix offerte et acceptée.

Revenons maintenant à la proposition, « *si, d'ennemis que nous étions, nous nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils,* » et disons comment la pensée de Paul se présente à nous. L'amour immense de Dieu pour les *pécheurs*, pour les hommes *ennemis* de lui par leurs sentiments et par leur conduite, *se montre* à leurs yeux, d'une manière éclatante *par la mort de son Fils*. La main que Dieu tend à l'homme, c'est son amour manifesté par la mort de son Fils; c'est un cœur de père, qui justifie les pécheurs et les aime, les aime jusqu'à leur donner son propre Fils. L'amour est provocateur de sa nature; il appelle la confiance et l'amour en retour; il sollicite, remue les cœurs, et, quand il est immense comme celui de Dieu, il les attire puissamment à soi. Le pécheur, l'homme ennemi de Dieu, se sent attiré à Dieu par cet amour même, et s'il cède à cet attrait en y

<sup>4</sup> On cite encore 1 Sam. 29, 4 : καὶ ἐν τίνι διαλλαγήσεται οὗτος τῷ Κυρίῳ αὐτοῦ, *et par quel moyen se réconciliera-t-il avec son Seigneur?* Ce sens n'est-il pas excellent? D'ailleurs n'y avait-il qu'une disgrâce entre Saül et David, n'était-ce pas une inimitié?

répondant par la foi en Jésus-Christ <sup>5</sup>, cette foi, qui est en soi *confiance du cœur*, le germe de l'amour, est la main avec laquelle l'homme saisit la main de réconciliation que Dieu lui tend, *la paix* qu'il lui offre. L'union, l'harmonie, *l'amitié* sont rétablies là où il y avait auparavant désunion, opposition, *inimitié* : *ils se sont*

<sup>5</sup> Voy. *πίστις* 3, 22, note 6. — Ajoutons, à ce propos, que cet *appel objectif* à la réconciliation, adressé au cœur de l'homme par la manifestation de l'amour immense de Dieu, *correspond* à un *besoin subjectif* du pécheur. Le péché — ainsi l'a voulu Dieu — froisse la conscience, bouleverse infailliblement les joies de l'homme et porte le trouble dans son cœur, un malaise profond, inévitable : « il n'y a point de paix pour le méchant. » Cela doit produire, tôt ou tard et naturellement, dans l'homme le sentiment du repentir, le besoin du pardon de Dieu et de la paix, qui le travaille intérieurement d'autant plus fortement que ses péchés ont été plus graves. Ce besoin subjectif est éveillé quand il est demeuré inconscient, et, en tout cas, est accru, vivifié, par l'annonce même du remède que l'amour de Dieu lui présente objectivement, et qui en est la satisfaction ; par là, « Dieu nous attire, » suivant l'expression de Jésus, et provoque en nous la foi. — La foi naît donc sous l'impulsion puissante de *deux forces* concordantes et harmoniques qui sollicitent intérieurement et extérieurement la conscience et le cœur du pécheur, *une force qui est dans l'ordre de la nature*, un besoin intérieur de pardon et de grâce qui presse le pécheur d'aller à Dieu, *et une force qui est dans l'ordre de la grâce*, l'amour objectif de Dieu manifesté en Jésus-Christ, qui l'attire puissamment vers Dieu ; et ces deux forces se présentent, la première sous la forme d'un besoin intérieurement ressenti, d'une faim et d'une soif de l'âme ; la seconde, sous la forme de la satisfaction offerte de ce besoin : Jésus est « l'eau, le pain de vie. » Ces deux forces agissent de concert, puis-  
qu'elles tendent au même but, la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu ; seulement, elles n'agissent pas toujours dans le même ordre ; ordinairement c'est la force qui est dans la nature qui se fait ressentir la première ; mais parfois aussi c'est la grâce qui se révèle la première, et évoque dans la conscience où le sentiment du péché est plus ou moins inconscient, le besoin du pardon et de la grâce. Il en est comme de la soif, et de l'eau qui étanche la soif ; tantôt la soif est ressentie la première et pousse à rechercher l'eau ; tantôt c'est la vue même de l'eau qui évoque la soif. Ces forces n'agissent pas non plus avec une égale intensité chez tous, de sorte qu'il se produit dans les conversions individuelles une infinie variété, et que l'histoire de chacun, quoique la même au fond que celle des autres, présente de grandes différences dans la forme. La grâce, en particulier, agit parfois sur certaines natures où les besoins sont plus profonds et ont été peut-être longtemps contenus et refoulés, avec une puissance si énergique qu'elle saisit le cœur et l'enlève comme malgré lui et d'une manière qui semble irrésistible à celui qui l'a éprouvée. L'amour, on le sait, a de ces coups-là, et la grâce est amour et amour infini. Dans tous les cas, ces deux forces agissant sur un être libre, suivent les lois de la conscience et celles du cœur, sans supprimer jamais sa liberté, même dans les cas extrêmes. C'est ainsi que, sous l'action simultanée

*réconciliés* <sup>6</sup> ; le pécheur est en paix avec Dieu (v. 1). Telle est la première partie du bienfait chrétien, la Réconciliation. Seulement, notons qu'elle est présentée exclusivement au point de vue objectif.

La forme *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* justifie bien notre in-

et combinée de ces deux forces harmoniques, naît la foi et que s'accomplit la conversion et la réconciliation. Si l'on veut bien y regarder de près, on verra que cette conception est la synthèse de l'antinomie de la liberté et de la grâce, du pélagianisme et de l'augustinianisme, car la liberté et la grâce y agissent de concert, sans que la liberté dans son action introduise dans la conversion le mérite de l'homme, ni que la grâce, dans la sienne, supprime sa liberté.

\* Dans cette réconciliation, Dieu fait les premiers pas; mais l'homme n'y est point passif (cont. *Aug. Calv. B. Weiss*, p. 325, *Reuss*, p. 176. comp. 2 Cor. 5, 20) : l'amour libre, prévenant, est du côté de Dieu; l'amour, évoqué sous la forme de la foi, y répond du côté de l'homme. C'est sur le terrain du sentiment, non sur celui de l'intelligence et de la logique, que tout se passe. C'est l'amour, le cœur qui aplanit tout et réconcilie ce qui était divisé. On s'est demandé *si la réconciliation avait lieu par la déposition d'une inimitié résidant à la fois en Dieu et en l'homme, ou chez l'un des deux seulement*. Nous devons remarquer que *καταλλάττεσθαι*, *se réconcilier*, indique quelque chose de réciproque; il y a toujours un pas fait de part et d'autre; l'un a tendu la main, l'autre l'a saisie. Cela ne veut pas dire que l'une des parties ne puisse pas faire, pour arriver à la réconciliation, plus et infiniment plus que l'autre, au point même que l'une d'elles peut n'avoir d'autre action que celle d'accepter la main qui lui est offerte — et, disons-le, c'est précisément le cas dans la réconciliation du pécheur avec Dieu. Dieu fait objectivement le possible et l'impossible pour amener l'homme à se réconcilier avec lui; l'homme n'a d'autre affaire que d'accepter; en conséquence, il ne peut pas être question de mérite. Quant à savoir en qui réside l'inimitié, le fait même de la réconciliation, indiquant seulement que là où il y avait inimitié, a succédé l'amitié et l'union, ce fait, dis-je, ne donne aucune lumière sur cette question, c'est au contexte, aux déclarations de l'apôtre à nous renseigner sur ce point. Notre passage nous déclare que, du côté de Dieu, il y a *amour* et *amour immense*; que, du côté de l'homme, il y a *inimitié* : il foule la volonté de Dieu et hait la religion, il est *ἀσεβής*, irrégulier, *ἁμαρτωλός*, pécheur. De plus, il ressort de la manière même dont la réconciliation s'opère que nulle part ailleurs où Paul en parle, il ne peut la présenter différemment, car il demeure toujours ferme que c'est Dieu qui, dans son amour, fait les avances et se fraie une route au cœur de l'homme, tandis que l'homme se borne toujours à accepter ce que Dieu a fait pour lui. Et tout confirme ce que nous avançons; car 1° partout et toujours *l'amour de Dieu* est donné comme la raison première de la Rédemption (Eph. 1, 5. 8. 2. 4. 2 Tim. 1, 9. Tite 3, 4. 5). Sans doute, il est parlé de l'impossibilité où sont ceux qui sont les esclaves de la chair, de plaire à Dieu (Rom. 8, 7), de « *la colère de Dieu* » (1, 18), etc. Mais tout cela n'exclut point du fond du cœur de Dieu l'amour pour les pé-

interprétation. Christ est l'intermédiaire par lequel cette paix s'opère, en tant que révélant aux hommes l'immensité de l'amour de Dieu, et tout ce que cet amour a fait pour eux. Paul l'avait déjà indiqué v. 1 : *διὰ τ. κυρ. ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ*, et répété v. 2, sans parler de la circonstance de la mort. Mais ici Paul la mentionne, parce que, comme nous l'avons vu (v. 6,7.8.9), c'est le fait qui met en évidence jusqu'où cet amour est allé. Afin de le faire mieux ressortir, Paul dit, non *θανάτος Ἰησ. Χριστοῦ*, mais *θανάτος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, il relève ainsi ce sentiment d'amour de Dieu pour les pécheurs en désignant Jésus par un nom qui donne à comprendre combien il est cher à l'Éternel. Tout cela confirme bien la vérité de notre point de vue <sup>7</sup>.

cheurs (voy. note 3), et jamais la haine, une inimitié, qui exclurait foncièrement l'amour, n'est mentionnée dans le plan de Dieu pour le salut du monde. 2° Partout où l'*inimitié* est mentionnée en relation avec la *réconciliation*, elle est placée dans l'homme (Eph. 2, 15. 16. Col. 1, 21), de sorte que c'est l'homme qu'il faut ramener à Dieu et réconcilier avec lui, non Dieu avec l'homme. Aussi, 3° est-ce toujours Dieu qui se charge de *réconcilier l'homme* avec soi, par l'intermédiaire de Christ (2 Cor. 5, 18-21), ou Christ qui, par la volonté du Père, est le médiateur de la réconciliation *en ramenant l'homme* à Dieu (Col. 1, 21. Eph. 2, 15. 16) : ce qui suppose toujours l'amour en Dieu comme principe premier. Et ce qui est bien remarquable, jamais il n'est dit — comme dans les théories augustinienes et calvinistes — que *Dieu se réconcilie* avec les hommes (ὁ θεὸς καταλλάγη τοῖς ἀνθρ.) ni que *Christ réconcilie Dieu* avec l'homme, ce qui supposerait l'inimitié en Dieu au point de départ, et une opposition en lui entre sa justice et sa bonté; mais il est dit que c'est « Dieu qui *réconcilie le monde* avec lui en Christ, en n'imputant point aux hommes leurs péchés » (2 Cor. 5, 19). Le message même de la réconciliation est ainsi conçu : *Réconciliez-vous avec Dieu*, 2 Cor. 5, 20. *Godet*, p. 423, reconnaît avec nous que « l'expression *se réconcilier* n'est nulle part appliquée à Dieu, » et il cherche l'explication de ce fait. « Assurément, dit-il, les écrivains sacrés sentaient qu'il n'est pas possible de comparer la manière dont Dieu se réconcilie avec les hommes avec la manière dont un homme se réconcilie avec un autre homme. » — Il n'en est rien, comme nous venons de le montrer. D'ailleurs, cela ne suffirait point pour empêcher l'emploi de *καταλλάσσειν* appliqué à Dieu. La raison est plus simple et plus profonde : c'est qu'alors même qu'il y a *ὀργὴ θεοῦ* contre le pécheur, il n'y a pas foncièrement *ἔχθρὰ θεοῦ*; au contraire, il y a au fond du cœur de Dieu, amour. Paul le dit : « Il a réconcilié le monde avec lui-même (non il s'est réconcilié ou il a été réconcilié avec le monde) en ne leur imputant pas leurs péchés. » On reconnaît à ce trait l'amour — un amour de père.

<sup>7</sup> Jetons un coup d'œil sur l'interprétation qui donne à *ἔχθροι* un sens passif : « *Étant haïs de Dieu (ἔχθροι ὄντες)*, les objets de sa haine, nous avons été



*πολλῷ μᾶλλον, καταλλαγέντες, σωθησόμεθα* : une fois que l'amour de Dieu s'est montré avec assez d'éclat pour faire des ennemis de Dieu, des amis, « à bien plus forte raison, étant réconciliés, devenus des amis de Dieu, serons-nous sauvés » (v. 9), c.-à-d. obtiendrons-nous le salut, la félicité éternelle : c'est la seconde partie du bienfait chrétien, le complément final de la première. — ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, « par sa vie : » ce que sa mort a commencé sur la terre, sa vie l'achèvera au ciel. Paul triomphe en relevant ces deux idées, le salut de l'homme et l'exaltation de Jésus, qui sont le couronnement de l'œuvre. Ζωή désigne, non la vie terrestre de Christ (*Pél.*), mais sa vie glorieuse dans le ciel (opp. à sa mort sur la terre) qui est le couronnement de son renoncement et de son sacrifice. Jésus vivant au ciel nous assure la Vie, la félicité éternelle (voy. 8, 17, comp. 8, 34). Il ne s'agit pas ici de la *communion de vie* du chrétien avec Jésus, source de sa sanctification (cont. *Gess*, p. 191, *Godet*). Paul ne dit pas : « Nous serons sanctifiés, » mais « nous serons sauvés par sa vie. » Tout

*réconciliés avec Dieu* (*κατάλληγημεν* au passif) ou plutôt (selon l'interprétation de ces exégètes) *nous avons été repris en grâce auprès de Lui, par la mort de son Fils*, » en ce sens que cette mort, en satisfaisant à la justice divine (elle est expiatoire), nous a rendu Dieu propice (elle est propitiatoire) et a permis à sa bonté de s'exercer envers nous. — Cette interprétation prête de tous les côtés le flanc aux objections : 1° Le sens passif d'ἔχθροι est inadmissible (voyez plus haut) et comme l'interprétation tout entière repose sur ce fondement, elle croule par la base. 2° *κατάλλάσσεισθαι* ne signifie pas « être repris en grâce » et ce sens se peut d'autant moins accepter qu'il s'agit ici, non de grâce et de disgrâce, mais d'inimitié, de sorte qu'il faudrait en revenir au passif « être réconcilié. » Mais, comme ce sens réclame nécessairement la participation active des deux parties réconciliées, il accuserait d'erreur une explication qui suppose, au contraire, que la réconciliation s'effectue complètement en dehors de l'homme (entre Dieu et Jésus, qui rend, par son expiation, Dieu propice) et sans avoir avec lui, qui est pourtant une des parties intéressées, aucun point de contact. 3° Si l'idée de Paul était telle qu'on l'expose dans cette explication, la mort de Christ aurait dû être présentée sous le point de vue de *mort expiatoire* ou tout au moins sous la forme plus vague de ἐν τῷ αἵματι. Non seulement l'idée essentielle est absente, mais encore la forme διὰ τ. θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ est tout entière favorable au point de vue de l'amour. 4° Enfin, l'enseignement de Paul dans tous les passages où il parle de la réconciliation est défavorable au point de vue que ces commentateurs lui prêtent ici (voy. note 6).

est envisagé au point de vue objectif de l'œuvre de Jésus pour le salut.

γ. 11. οὐ μόνον δέ\* scil. σωθησόμεθα (voy. v. 3) ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι\*\* scil. ἐσμέν, ἐν τῷ θεῷ : ainsi construisent *Grot. Limb. Flatt, Thol. Rück. Olsh. Hodge, Philippi* (voy. sur les autres constructions, notre Comm. 1843, p. 655). La forme καυχώμενοι ἐσμέν = καυχώμεθα appartient aux poètes (Soph. Ed. R. 159 : πρῶτα σε κεκλόμενος scil. εἰμί = χέλομαι. Esch. Eum. 68. 360. 783, etc.); cependant on en trouve aussi des exemples dans les prosateurs (2 Cor. 7,5. 8,19. 11,6), bien qu'on en ait exagéré le nombre (Winer, Gr. p. 329). On objecte contre cette construction le désaccord des temps, cette joie présente (καυχώμενοι ἐσμέν) rattachée à un futur (σωθησόμεθα). Mais cette opposition n'est qu'apparente, attendu que le fait à venir agit sur les sentiments actuels par l'espérance qu'il met dès à présent dans le cœur du chrétien (comp. v. 2); en sorte que Paul est fondé à dire au présent : « et non seulement nous serons sauvés, mais encore nous nous glorifions en Dieu. » Le participe καυχώμενοι scil. ἐσμέν, à la place de καυχώμεθα, indique que c'est quelque chose qui dure, un état plutôt qu'un acte (Winer, Gr. p. 326). Καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ (voy. καυχᾶσθαι, 5, 2) est pris, non en mauvaise part comme 2, 17; mais en bonne part : « nous nous glorifions » — non pas de nous et de nos mérites, qui ne sont absolument pour rien dans ce résultat (cf. 3, 27); mais « en Dieu » (cf. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10,17), à la grâce et à l'immense amour duquel nous devons tout. Ce salut, par la réconciliation avec Dieu, est, pour le cœur reconnaissant et pieux, le sujet, tout à la fois, d'une profonde joie et d'une noble fierté : voilà le ton général de toute la vie du chrétien. — διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ, « par notre Seigneur Jésus-Christ ; » car c'est par son entremise que nous sommes entrés dans ces rapports nouveaux qui nous unissent à Dieu. Et Paul le rappelle : δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν,

\* Τοῦτο, ajouté par D\*FG, etc. n'est qu'une glose grammaticale. — \*\* καυχώμεθα (L. minn. it. vulg. psh. arm.) et καυχώμεν (FG) sont des corrections.

« par qui maintenant nous avons reçu, accepté la réconciliation : » c'est par lui que Dieu nous a tendu la main de réconciliation, et nous avons saisi cette main. Ce fait s'est déjà réalisé en nous ( $\nu\theta\nu$ ), et il est le gage de nos espérances.

Arrêtons-nous ici, car ce paragraphe (5,5-11) est du plus grand intérêt : Paul y expose *ex professo* et fort nettement son point de vue religieux sur l'œuvre de Jésus-Christ, cette question centrale du christianisme. Sa voix est la bienvenue au milieu des débats qui, depuis des siècles, agitent la chrétienté sur ce point délicat.

Quand on se demande ce que Jésus est venu faire, en d'autres termes, quel est le but de sa venue et de son œuvre, l'immense majorité des théologiens, catholiques et réformés, se rattachant plus ou moins à la théorie d'Anselme, répondent « qu'il est venu réconcilier Dieu avec les hommes et les sauver. » Ils partent, pour expliquer l'œuvre de notre Rédemption, de l'*inimitié de Dieu* envers les hommes pécheurs : Dieu les hait ( $\epsilon\chi\theta\rho\iota\ \delta\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ , « étant haïs de Dieu, » 5,10), et sa justice offensée par leurs péchés réclame impérieusement une satisfaction. Jésus vient précisément dans le but de réconcilier Dieu avec les hommes : il apaise cette inimitié de Dieu en donnant pleine et entière satisfaction à la justice divine par sa mort expiatoire <sup>1</sup>. Il se *substitue* aux pécheurs et s'abandonnant au courroux de Dieu, il subit

<sup>1</sup> Quand un homme prétend que Dieu pardonnera, sans plus, à tous les pécheurs, parce qu'il est *bon*, on lui répond : « Mais Dieu est *juste* aussi. » C'est une manière de rappeler à cet homme que la bonté de Dieu, quelque grande qu'elle puisse être, est *sainte*, et que cette bonté qui pardonnerait au pécheur, sans repentir, sans amendement ni retour, ne serait pas de la bonté, mais de la faiblesse, une indulgence coupable, une connivence avec le mal, indigne d'un être saint. En répondant ainsi, on ne pose pas réellement une contradiction en Dieu, un dualisme entre sa bonté et sa justice, comme dans cette théorie où l'on fait de l'*inimitié* pour les pécheurs le fond des sentiments de Dieu. Au contraire, on relève, par cette forme, le fait que l'*amour de Dieu étant saint*, il présente nécessairement, suivant les cas, deux faces, celle de la bonté et celle de la justice (« de la colère, » comme dit saint Paul), et que ceux qui ne veulent considérer que la première pour absoudre le pécheur sans repentir ni retour, s'abusent étrangement. Le point de départ ici, c'est l'amour, mais un amour saint.

à la place des hommes la peine méritée par leurs péchés. Toute l'œuvre de Jésus se concentre donc dans son sacrifice expiatoire, et elle a pour objet premier et direct, Dieu et sa justice. Cette justice une fois satisfaite, l'inimitié de Dieu s'évanouit et la réconciliation de Dieu avec les hommes pécheurs est consommée ; c'est chose faite et parfaite : Dieu a été réconcilié avec les hommes. Cette réconciliation s'opère complètement en dehors de l'homme, à la suite d'un drame terrible et émouvant, qui se passe uniquement entre Dieu et Jésus, et dans lequel l'innocent, le Juste, se sacrifie volontairement pour les coupables : il expie leurs fautes, il souffre et meurt à leur place. Les hommes pécheurs bénéficient de ce sacrifice pour leur salut, car la justice de Dieu satisfaite n'a plus rien à réclamer d'eux : Jésus a payé leur dette ; ils sont sauvés.

Dans ce point de vue, l'amour de Jésus pour les pécheurs est touchant, sublime. Quant à Dieu, quelle différence ! Il ne faut pas, dans ce moment du moins, parler de son amour, car sa justice le domine si complètement, qu'elle le paralyse. Dieu n'éprouve en principe pour les hommes pécheurs que de l'inimitié ; il les hait (*ἐχθροὶ ὄντες*, 5,10), et ce n'est que lorsque cette inimitié (*ἐχθρά*) est apaisée par le paiement même de leur dette, que sa justice n'ayant plus rien à réclamer, il leur devient propice et que son amour peut apparaître. Le sacrifice de Christ est la cause de cet amour : expiatoire pour Dieu, il est du même coup propitiatoire pour l'homme <sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Pour bien comprendre toute la gravité de ce point de vue, il faut en voir les suites logiques, car elles réagissent sur la conception elle-même de l'œuvre de Christ et elles éclairent les développements qui vont suivre dans l'épître. On ne peut pas prendre une moitié du système et laisser l'autre moitié, il faut tout admettre ou tout repousser. Ces suites logiques, les voici : Si Jésus a pleinement satisfait — comme on l'affirme — aux exigences de la justice de Dieu pour tous les péchés et pour tous les hommes, Dieu n'a plus rien à réclamer ni pour le passé, ni pour le présent, ni pour l'avenir, et le salut de l'humanité tout entière est consommé d'une manière définitive, absolu : tout est accompli. — Pas n'est besoin de foi ni de sanctification, en un mot de conversion, car toute condition, réclumée de l'homme pour son salut, attesterait quelque insuffisance, quelque imperfection ou lacune dans l'œuvre expiatoire

Cette conception qu'on prête à Paul, et qu'on a décorée du nom « d'orthodoxe, » est tout justement le contre-pied de la sienne; elle ne lui appartient ni de près ni de loin, à aucun titre. Elle a le vice radical et irrémédiable de renverser complètement les termes dont il se sert et de bouleverser de fond en comble son point de vue religieux : c'est dire qu'elle est souverainement antipathique à ses sentiments et à ses pensées.

A la question du but de la venue et de l'œuvre de Jésus-Christ, Paul répond que « Jésus est venu *réconcilier* — non Dieu avec les hommes; mais *les hommes pécheurs* avec Dieu, en faire des

de Christ qui n'aurait pas satisfait complètement à la justice de Dieu, puisqu'il faudrait que l'homme y ajoutât quelque chose, comme une sorte de complément ou d'appoint nécessaire; mais non, le salut de l'humanité est consommé et entièrement gratuit. Si Dieu — comme cela est effectivement enseigné — réclame des rachetés, la foi et la sanctification, en un mot la conversion, c'est qu'il *les opère lui-même* en l'homme, ayant préordonné tous les moyens pour le but final. La conversion est l'œuvre du Saint-Esprit; la foi, la sanctification et même la persévérance sont des dons qui viennent de Dieu. L'homme n'y est absolument pour rien : tout est de Dieu, rien que de Dieu et entièrement gratuit. — Mais alors, pourquoi Dieu ne les opère-t-il pas en tous, pour que tous soient sauvés? — C'est que, dans son plan éternel de salut, *Dieu n'a pas voulu le salut de tous les hommes*, mais d'un petit nombre seulement; il a fait, de toute éternité, de l'humanité deux parts, les élus et les réprouvés. Les uns naissent prédestinés au salut, les autres prédestinés à la damnation éternelle, et les uns et les autres arrivent au salut ou à la damnation nécessairement, fatalement, quoi qu'ils soient et quoi qu'ils fassent. Tel est l'effrayant décret (*horrible decretum*) qui pèse sur l'humanité tout entière et dont l'œuvre de Christ est la réalisation. Cela étant, il nous faut revenir en arrière, modifier en ce sens l'œuvre de Christ et dire que Jésus n'est pas venu pour tous les hommes, mais seulement pour les élus (!), qu'il n'a pas expié les péchés de tous les hommes, mais seulement ceux des élus (!), et que Dieu n'a pas été réconcilié avec tous les hommes, mais seulement avec les élus (!). La prédestination au salut ou à la damnation est tout à la fois le premier et le dernier mot, le mot fatal et nécessaire de cette théorie sur la Rédemption. Aussi tous les commentateurs — tous ceux du moins qui sont conséquents — prétendent-ils qu'en effet cette prédestination, cet *horrible decretum* est enseigné par saint Paul, 8, 28-30. 9, 6-24 (voy. 8, 28, note 4). — A nos yeux, ces conséquences logiques sont aussi fausses que leurs prémisses : tout y est erreur d'un bout à l'autre. Nous l'avons déjà montré pour la conversion et la foi (voy. 3, 22. note 6 et 5, 10. note 5); nous démontrons de même, quelque incroyable que cela puisse paraître, que cet *horrible decretum* n'a jamais existé que dans l'imagination des interprètes de saint Paul.

amis de Dieu d'*ennemis* qu'ils sont, et les *sauver*. » La différence semble peu de chose au premier abord; en réalité, elle est énorme; c'est le point de vue précédent renversé. Au rebours de cette théorie qui attribue l'inimitié à Dieu, Paul pose l'inimitié dans les hommes pécheurs (*ἐχθροὶ ὄντες*, « étant ennemis de Dieu, » 5,10), et met en Dieu, à la base même et comme principe de la Rédemption, *l'amour de Dieu* pour les pécheurs, un amour inouï, laissant bien loin derrière lui tout ce que l'amour humain a pu faire de plus grand (5,7) et se manifestant avec éclat au temps voulu par lui (*κατὰ καιρὸν*, 5,6), et au moment où les hommes ne sont encore que des pécheurs (*ἔτι ἁμαρτωλοὶ ἡμ. ὄντων*, 5,8), ses ennemis (*ἐχθροὶ ὄντες*, 5,10), par le don de son Fils qui meurt pour eux (*Χριστὸς ὑπὲρ ἡμ. ἀπέθανε*, 5,8, cf. 8,31.32). « Le sacrifice de Christ est un effet de cet amour, loin d'en être la cause » (Sabat. p. 278). Telle est la base ferme et inébranlable de la conception de saint Paul.

Il ne saurait donc être question de justice divine à satisfaire là où l'amour de Dieu prend l'initiative de tout<sup>3</sup>, et l'on doit s'attendre à ce qu'il n'en sera jamais question dans les épîtres de l'apôtre: il se contredirait lui-même. On peut en effet remarquer que Paul ne cesse de répéter que c'est à l'amour de Dieu et à sa grâce souveraine que nous devons son plan éternel de salut (cf. Rom. 11,22. Eph. 1,4.5.9. 2,4-7. 2 Thess. 2,16. 2 Tim. 1,9. Tite 3, 4-7), ainsi que la réalisation de ce plan en Jésus-Christ (Rom. 8,31.32.39. Eph. 2,7. 3,18.19. Col. 1,13.19-22. 2, 13-15. 3,13.14. Tite 2,14); tandis que, d'autre part, jamais, ni dans l'épître aux Romains (voy. 3,24), ni dans aucune de ses au-

<sup>3</sup> L'amour de Dieu nous est représenté par Paul comme agissant directement, par la miséricorde et la grâce, sur le cœur des hommes pécheurs, afin de les *attirer à lui*, de les toucher, de les gagner et de les convertir en provoquant en eux la foi (voy. plus loin). Dans ce cas, l'amour est saint, partant la bonté et la justice de Dieu sont satisfaites. Osera-t-on jamais dire que Dieu, pardonnant, sans punition, au pécheur que sa grâce a gagné et ramené à lui, humilié, repentant, converti, est injuste? On ne l'a jamais dit du père de l'enfant prodigue. Dieu fait par son amour ce que la loi avec ses promesses et ses menaces n'a jamais pu faire. *Quod lex imperat, gratia impetrat.*

tres lettres, il ne met la justice divine en relation, soit avec le plan de salut de Dieu, soit avec l'œuvre rédemptrice de Jésus <sup>4</sup>. Ce dualisme en Dieu de la justice et de la bonté, cette domination exclusive de la justice divine, que la théorie précédente met

<sup>4</sup> On met en avant le passage classique Gal. 3, 13; mais, en vérité, nous ne voyons pas qu'il contredise en rien ce que nous avançons. Paul veut prouver aux Galates qu'on ne saurait parvenir à la justification, qui fait le fond de la bénédiction annoncée à Abraham, par la loi et les œuvres de la loi; il leur dit, v. 10 : « *En effet, tous ceux qui s'appuient sur les œuvres de la loi (qui suivent ce principe pour arriver à la justice) sont sous la malédiction.* » Pourquoi cela? — Parce que la loi réclame une parfaite obéissance et que l'homme ne la lui donne pas; ce que Paul exprime en se servant d'une forme biblique qui prête à sa pensée plus d'autorité aux yeux des Galates, partisans de la Loi : « *Car il est écrit : Maudit est quiconque n'observe pas tous les commandements qui sont écrits dans le livre de la Loi, de manière à les pratiquer.* » — Voilà donc où aboutit pratiquement le régime de la loi et des œuvres de la loi, à « la malédiction! » — et Paul confirme le fait qu'« on ne saurait être juste devant Dieu par la loi, » au moyen d'une déclaration inverse de l'Écriture, qui dit que « c'est par la foi que le juste vivra » (v. 11. 12). Eh bien! c'est justement à ce triste résultat que remédie la foi, ce principe qui n'a rien à faire avec la loi : v. 13, « *Christ nous [chrétiens, qui avons foi] a rachetés, libérés (c'est le vrai sens de ἑξαγορεύειν) de la malédiction de la loi,* » de cette condamnation qu'elle fait peser sur nos têtes, ensuite de nos transgressions, par son « *Maudit est quiconque... etc.* » — Comment nous en a-t-il libérés? « *En étant devenu, ou en s'étant fait malédiction (l'abstrait pour le concret « maudit ») pour nous* » (non pas « à notre place » = ἀντί, mais « pour nous, pour nous préserver » = ὑπέρ). — Et comment Jésus s'est-il fait malédiction pour nous? Paul l'explique au moyen d'une déclaration de l'A. Testament : « *car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet.* » Quelle est la valeur et la portée de cette déclaration, en d'autres termes, comment et jusqu'où s'applique-t-elle à la mort de Jésus? Devons-nous croire que, pour avoir été pendu à la croix, il a été réellement maudit, et maudit de Dieu? Voilà la question. Si nous recherchons le passage de l'A. Testament (Deut. 21, 23) nous trouvons qu'il est conçu ainsi : « *Quand on aura mis à mort un homme qui a commis un crime capital et qu'on l'aura pendu au gibet, son cadavre ne passera pas la nuit sur le gibet, mais on l'entertera le jour même, parce qu'un pendu est un être maudit de Dieu (prop : « est malédiction de Dieu.* » LXX : κατηραμένος ὑπὸ θεοῦ), et tu ne souilleras pas la terre que l'Éternel t'a donnée en héritage. » En conséquence, quand un criminel avait subi la peine de mort (la lapidation ou la décollation, les deux modes usités dans ce temps), on pendait à un gibet le corps du supplicié (cf. Josué 10, 26). Cette exposition ne devait pas se prolonger au delà de la nuit, parce que le cadavre, dans ces pays chauds, entre vite en putréfaction (comp. pour les sacrifices, Lévit. 7, 19. 21. 19, 7), mais aussi « *parce qu'un pendu est une malédiction de Dieu,* » c.-à-d. un être maudit de Dieu, un objet abominable et infâme. Cette pendaison du cadavre était une marque d'infamie

à la base de la conception de Paul, lui est absolument étrangère, car alors même qu'il parle du courroux de Dieu (*ὀργή τ. θεοῦ*) envers les hommes pécheurs, ce courroux n'est point envisagé comme provenant d'une inimitié (*ἐχθρὰ*) foncière, qui serait le

ajoutée à la peine de mort subie par le criminel. Ce passage de l'A. Testament suppose donc que le supplicié est réellement un scélérat, un criminel insigne, et c'est précisément pour cela que le supplice est suivi de la pendaison, afin de le déclarer aux yeux de tous « maudit de Dieu, » c.-à-d. abominable et infâme. Rien de semblable ne se rencontre en Jésus, et alors même que les théologiens affirment que Jésus a pris sur lui et porté sur la croix la peine due aux péchés des hommes, ils ne sauraient aller jusqu'à prétendre qu'il aurait consenti à prendre sur lui et à faire sienne leur méchanceté, leur scélératesse : cette sorte de complicité intérieure et volontaire serait de sa part une profonde immoralité et une vraie souillure. Aussi, quoique Jésus ait été mis à mort, comme un criminel, sur un gibet, ce n'est ni de la même manière, ni au même titre, que Paul lui applique l'épithète de « maudit. » Le criminel est pendu au bois infâme, parce qu'il est réellement criminel; il reçoit l'épithète de « maudit de Dieu, » d'abominable et d'infâme, parce qu'il l'est réellement; Jésus ne la reçoit que *pro forma supplicii*, parce qu'il a été mis à mort, comme un criminel, et pendu à un gibet infamant; mais « maudit de Dieu, » jamais. Et Paul a eu grand soin de ne pas prononcer ce mot de « maudit, » mais de garder l'expression abstraite de l'original, et surtout de retrancher *ὅτι θεοῦ*, qui ne pouvait absolument pas s'appliquer à Jésus. Les persécuteurs du Christ l'ont fait mourir d'une mort infamante, sur un gibet, ce qui, aux termes de l'Écriture, est le supplice des maudits : Jésus, en s'y résignant, « s'est fait, par cela même, *malédiction pour nous.* » Ce mot de « malédiction, » appliqué à Jésus, est provoqué par le mot précédent de « malédiction de la loi; » il joue avec cette expression et se justifie par la forme même du supplice appliqué à Jésus. Maintenant la pensée de Paul est claire, et nous n'avons pas besoin de sortir du texte pour la comprendre. « *Christ nous a rachetés, libérés, de la malédiction de la loi,* » c.-à-d. de la condamnation que la loi faisait peser sur nos têtes ensuite de nos transgressions — « *en s'étant fait malédiction pour nous,* » c.-à-d. en souffrant la mort des maudits pour nous (*car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois*) — et (v. 14) en voici le but : « *afin, non pas que la justice de Dieu fût satisfaite, mais — afin que la bénédiction* (des nations, v. 8) *annoncée à Abraham* — cette bénédiction qui, au sens de Paul, n'est autre que la justification par la foi, dont Abraham lui-même a joui — *advent aux nations* (et les chrétiens de Galatie en font partie) *en la personne de Jésus-Christ.* » En effet, cette mort sur un gibet, mort des maudits, est le témoignage sublime, la manifestation éclatante et saisissante de l'amour de Jésus, qui doit ouvrir, lui gagner les cœurs des pécheurs et les ramener à Dieu en faisant naître en eux la foi en lui. C'est par cette foi en Jésus que le pécheur obtient la justice qui vient de Dieu (ce qui implique la libération de la malédiction de la loi, le pardon), en sorte que « la bénédiction (des nations) annoncée à Abraham advient effectivement aux nations païennes en la per-



dernier mot des sentiments de Dieu à l'égard des hommes ; mais au contraire, comme exprimant encore une des faces de son amour impérissable, mais saint (voy. 5,10, note 3).

L'objet premier, direct, et l'on pourrait même dire unique, de la venue et de l'œuvre de Jésus, ce n'est pas Dieu, ce sont *les hommes* pécheurs, ennemis de Dieu par leurs sentiments, par leurs pensées et par leur vie, leur *réconciliation avec Dieu* et leur *salut*. C'est le cœur dur et hostile de l'homme qu'il faut atteindre et ramener à Dieu, non Dieu qu'il faut apaiser, lui dont le cœur est tout ouvert aux pécheurs et qui fait les avances par l'envoi et le don de son propre Fils ! En la mort sanglante de Jésus se concentre, comme dans son expression la plus touchante et la plus haute, toute l'œuvre du Sauveur, parce qu'elle est la manifestation éclatante, inouïe, de l'amour immense dont les pécheurs sont aimés, de l'amour de Dieu et de Jésus tout ensemble ; c'est le fait central de l'Évangile que Paul prêche ; il déclare même ne vouloir « savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1 Cor. 2,2. cf. 1 Cor. 1,17.18.23. 5,7. Gal. 3,1. 6,14. Phil. 2,8). Cet amour manifesté d'une manière si tragique

sonne de Jésus, » par le principe de la foi. Le principe de la loi et des œuvres de la loi n'amenait l'homme qu'à la condamnation. — Paul aurait pu s'arrêter là, car l'affirmation du v. 8 est prouvée ; mais comme il est parti dans son argumentation de l'expérience que les Galates ont faite de l'Esprit et de ses merveilleux effets en eux, à la suite de « cette prédication de la foi, dans laquelle Christ a été peint à leurs yeux comme s'il avait été crucifié au milieu d'eux » (v. 1-6), il y revient en *coordonnant* (plutôt qu'en subordonnant, car il ne s'agit pas ici d'un but final) au premier but indiqué, un but qui en est le complément, le don de l'Esprit : *afin que nous* [chrétiens, qui avons foi] *recevions par la foi* (par le principe de la foi = *ἐκ πίστεως*, non par celui de la loi et des œuvres de la loi, car *ἐκ πίστεως* est accentué et mis à la fin de la proposition pour en faire le dernier mot) *la promesse de l'Esprit*, c.-à-d. l'Esprit qui a été promis, et que les Galates ont reçu, ainsi qu'il appert par les effets mêmes qu'il a produit en eux (v. 2-5). C'est donc bien par la foi qu'on est fils d'Abraham, héritier de la bénédiction à lui promise : l'expérience le montre. La loi n'y saurait absolument pas conduire. — Après ce commentaire, qui nous paraît rendre très fidèlement la pensée de l'apôtre, nous sommes fondé à dire que ce passage ne met pas l'œuvre de Jésus en relation avec la justice de Dieu et qu'il n'enseigne aucune malédiction de Dieu à Jésus ni même aucune substitution.

et si saisissante sur la croix, a pour but de toucher les cœurs rebelles et impénitents, de les gagner et de les épanouir dans la foi (voy. 3,22, note 6), en un mot, d'appeler les hommes *ennemis de Dieu*, à *se réconcilier* avec lui et par là au salut. Bien mieux ! Après avoir fait naître la foi dans les cœurs, cette mort sanglante, cette croix, ne cesse jamais d'être, par l'amour même qu'elle exprime et qu'elle veut inspirer, le grand mobile de la vie religieuse du chrétien (cf. Rom. 8,24. 2 Cor. 4,10. Gal. 2, 20. 6,14. Eph. 5,2. Phil. 3,10. 1 Thess. 5,10. 2 Tim. 2,11. Tite 2,14), et il ne faut pas s'étonner si Paul se complait à la remémorer et à y faire souvent appel (Rom. 14,9.15. 1 Cor. 6, 20. 7,23.15,3. Gal. 1,4. 3,1.13. Eph. 1,7. 2,13.16. Col. 1,20.21). Cette mort purifie, elle sanctifie, par l'amour même qu'elle proclame et qu'elle inspire.

Ce fait inouï, débordant d'amour, le don du Fils de Dieu, son dévouement, sa mort sanglante pour le salut des hommes, peut se formuler comme suit à la conscience chrétienne : Nous, hommes pécheurs, qui aurions dû expier nos péchés et nos fautes en subissant la condamnation dans l'éternité, la Mort, nous sommes devenus par la foi en Jésus-Christ les objets de sa grâce, ses enfants (Rom. 8,12), ses fils (8,14), ses bien-aimés (1,7) et les possesseurs attirés de la Vie éternelle (5,9.10); tandis que celui qui n'a point connu le péché et qui n'aurait jamais dû souffrir, le Saint et le Juste, a souffert et est mort sur une croix ! L'innocent a expié pour les coupables ; il s'est sacrifié pour eux ! Ce fait immense, ce témoignage, comme dit Jésus lui-même, « du plus grand amour, » Paul l'exprime par toutes sortes d'expressions, depuis les plus simples : *il est mort pour nos péchés* (ὁπὲρ τ. ἁμαρτ. ἡμῶν) — *il est mort pour nous* (ὁπὲρ ἡμῶν) — *pour tous* (ὁπὲρ πάντων), etc., jusqu'aux images les plus saisissantes : *il s'est donné lui-même en rançon pour tous* (ἀντίλυτρον ὁπὲρ πάντων, 1 Tim. 2,6) — *celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous* (ὁπὲρ ἡμ.), *afin que nous devinssions justice de Dieu en lui* (2 Cor. 5,25) — *il nous a rachetés, libé-*

rés de la malédiction de la loi, s'étant fait malédiction pour nous (*ὅπερ ἡμῶν*), car il est écrit : *Maudit est quiconque est pendu au bois* (Gal. 3,13), etc. <sup>5</sup>. Dans l'interprétation de ces passages, on ne doit pas se prévaloir des expressions imagées, pour y échafauder des théories qui seraient en désaccord avec la base même de l'enseignement de Paul, car c'est sur cette base qu'on doit construire. Or, d'après Paul, l'amour est le fondement de l'œuvre tout entière de Christ, comme la raison suprême et dernière du mystère caché de tout temps en Dieu, pour le salut du genre humain. L'amour de Dieu a fait le plan : l'amour de Christ l'a exécuté au prix de sa vie et de son sang <sup>6</sup>. Le point de vue de l'apôtre, loin d'être juridique, est essentiellement mystique : tout y parle au cœur de l'homme, parce que tout vient de l'amour de Dieu et de l'amour de Christ pour les pécheurs. La foi elle-même est essentiellement mystique (voy. *πίστις*, 3,22).

C'est pour avoir méconnu cette base, que tant de commentateurs ont prêté à Paul une conception du but et de l'œuvre de Jésus-Christ, qui n'est point la sienne, et qu'ils ont échoué dans leurs explications de 3,24-26 et de 5,5-11, comme nous les verrons échouer dans 5,12-21. 8,28-30. 9,6-24, etc. Ils sont partis d'un point de vue qui répond si peu aux pensées religieuses de l'apôtre des gentils que sa doctrine a été et est encore aujourd'hui singulièrement méconnue.

<sup>5</sup> Il est remarquable que, dans tous ces passages, Paul ne se préoccupe aucunement de l'idée de substitution (*ἀντί*), mais toujours de la pensée que c'est une faveur qui nous a été faite (*ὕπερ*).

<sup>6</sup> Saint Paul n'est point isolé dans son point de vue, car saint Jean voit les choses sous le même aspect. « Dieu a tant aimé le monde » — voilà l'amour à la base de la Rédemption — « qu'il a donné son Fils unique » — voilà la manifestation éclatante de cet amour — « afin que quiconque a foi en lui ne périsse point, mais qu'il ait la Vie éternelle » — voilà le but et la condition. Et voici l'effet produit sur les pécheurs : « Nous aimons parce qu'il nous a aimés le premier (Jean 3, 16. 1 Jean 4, 9. 10. 19).

§ 6. Parallèle entre le développement du péché et celui de la justice qui vient de Dieu, ou le péché et la grâce dans l'humanité. V, 12-21.

**Littérature.** *Petr. Musæus*, in-verba P. « in quo omnes peccaverunt. » Kil. 1674. Tub. 1718. — *G. J. Baumgarten*, de imputatione peccati adamatici posteris facta. 1742. — *Jacob Vernet*, selecta opuscula : commentatio in Rom. 5,12. Genevæ, 1784. — *Fr. A. Jost*, über Rœm. 5,12-21 ; dans Schmidt Bibl. für Krit. u. Exeg. II, 2, p. 257. — *Süskind*, über die Hypoth. dass Paulus, Rœm. 5,12 sqq. sich zu jud. Meinungen accommodirt habe ; dans Magazin für Dogm. u. Mor. 13, p. 68. — *Schott*, progr. in veram Pauli ap. sententiam, Rœm. 5,12 sqq. Wittemb. 1811. Opuscc. 1,5. — *Finkh*, neue Erklärung d. paul. Stelle, Rœm. 5,12. Tub. Zeitschrift, 1830, 1 h. — *Dr Schmid*, exeget. Bemerkungen üb. Rœm. 5,12. Tub. Zeitschrift 1830, 4 h. — *Rich. Rothe*, neuer Versuch ein. Auslegung d. paulin. Stelle, Rœm. 5,12-21. Wittemb. 1836. — *Borg*, dissertatio exegetica in locum Paulinum Rom. V, 12. Helsingfors, 1839. — *Aberle*, dans Theol. Quartalsch. Tub. 1854, 3 h. — *Ewald*, Adam u. Christus, Rœm. 5,12-21 ; dans Jahrb. für bibl. Wissensch. II, p. 166. — *Picard*, essai exégétique sur Rom. 5,12. Strasbourg, 1861. — *A. Klæpper*, die Bedeut. u. Zweck d. Abschnittes Rœm. 5,12-21. Stud. u. Krit. 1869, p. 496. — *Aug. Dietzsch*, Adam u. Christus, Rom. 5,12-21. Eine exeg. Monographie. Bonn, 1871. Recensirt in Stud. u. Krit. 1873, p. 768. — *Maunoury*, chanoine. Examen du texte de saint Paul : « in quo omnes peccaverunt. » Comm. 1879, p. 385.

Le paragraphe V, 12-22, se présente au premier coup d'œil comme une sorte d'épisode ; il ne semble réclamé ni par ce qui précède, ni par ce qui suit. On pourrait même le supprimer sans que la suite des idées parût interrompue ; la transition seule du chap. VI, 1 devrait être modifiée. La première question qui se présente, et sur laquelle on n'est pas d'accord (voy. *Klæpper* p. 497-499, cont. *Philippi*, *Baur* et *Mangold*, p. 497-499. *Godet*, p. 431) est de savoir quelle place ce paragraphe occupe dans l'économie de l'épître, et en particulier quel en est le but.

Paul a exposé ce qu'on peut appeler l'Évangile. De I, 17 à III, 20, il s'est attaché à montrer, par les faits et par l'expérience,

que païens et Juifs sont également pécheurs et sous le réat de la condamnation divine. De III,20 à III,30, il a annoncé la bonne nouvelle de la justice qui vient de Dieu par la foi; puis, après une digression au chap. IV, il a repris chap. V, 1, la première partie du bienfait chrétien, qu'il a déjà mentionnée, pour y ajouter une seconde partie, qui en est le complément, savoir la ferme espérance du bonheur à venir, de la Vie éternelle. Dans cette exposition, Paul a toujours parlé au point de vue concret; maintenant il s'élève à une vue plus haute des mêmes choses, et passe au point de vue abstrait. Après avoir envisagé la destinée des hommes dans leur vie et leur histoire individuelle, il se porte à la contemplation de la vie et de l'histoire de l'humanité, et envisage sa destinée comme celle d'un être de raison, dont les individus forment les parties intégrantes. Tout notre paragraphe repose donc sur ce qui a été dit précédemment et s'y rattache comme une sorte de conséquence (voy. *διὰ τοῦτο*, v. 12). Il s'y rapporte comme le particulier se rapporte au général, comme l'individu, l'être réel, se rapporte à l'être idéal, universel.

Comme les deux principes, considérés dans les individus, sont d'une part, un principe subversif, *le péché*, avec sa conséquence, *la Mort* (1,32), autrement dit *la perte de la gloire qui vient de Dieu* (3,23), et de l'autre, *la justice qui vient de Dieu par la foi* (3,21) ou, comme Paul l'appelle 5,24, *la grâce*, avec sa conséquence *la Vie éternelle*, il faudra aussi que les deux principes considérés dans l'histoire de l'humanité, envisagée comme un être de raison, soient le *péché* et la *grâce* avec leurs conséquences respectives *la Mort* et *la Vie éternelle*.

Aussi longtemps qu'on s'en tient au point de vue concret et individuel, l'apparition et le développement du péché, ainsi que l'apparition et le développement de la grâce dans chaque individu, ont leur réalisation dans certains faits, dans certaines circonstances et à une certaine époque de la vie d'un chacun; le péché et la grâce n'ont de réalité pour lui qu'à ce moment, dans ces faits et dans ces circonstances-là. Mais comme cela arrive à

un chacun, ce n'est pas seulement un fait particulier et individuel, cela devient un fait *général*, et l'on peut dire que le péché et la grâce *s'individualisent* à chaque fois qu'ils se réalisent dans un nouvel individu.

D'autre part, comme chaque individu est un élément du tout, l'humanité, il en résulte que ce fait, en devenant général, prend place dans l'histoire de l'humanité; en sorte qu'on peut s'élever du point de vue particulier au point de vue général, et considérer l'apparition et le développement, soit du principe subversif, le péché, soit du principe réparateur, la grâce, dans l'histoire de cet être idéal, qu'on appelle l'humanité. A ce point de vue général et supérieur, l'apparition et le développement des deux principes ont leur réalisation dans certains faits, dans certaines circonstances et à une certaine époque de la vie, c.-à-d. de l'histoire de l'humanité : c'est là que le péché et la grâce ont leur réalité pour cet être idéal.

L'apparition du péché dans l'humanité remonte au premier péché du premier homme qui a péché (son nom importe peu); c'est pour l'humanité le point de départ en même temps que l'époque de l'introduction du péché en son sein<sup>1</sup>. Le développement de ce mauvais principe dans cet être idéal, n'a lieu que par les progrès que fait ce principe parmi les individus qui composent cet être idéal; en d'autres termes par l'individualisation croissante de ce principe, en sorte que devenue générale, il en résulte que l'état de cet être de raison, l'humanité, est un état de péché et de déchéance. D'un autre côté, l'apparition de la grâce dans l'humanité remonte à la venue de Christ et à son

<sup>1</sup> Le premier péché du premier homme qui a péché est, historiquement, le péché d'Adam raconté dans la Genèse. C'est à ce fait que se rattache pour Adam, comme individu, l'apparition du péché en lui, parce que, dans la vie individuelle d'Adam, c'est la première fois qu'il a péché. C'est en même temps le fait auquel se rattache l'apparition du péché dans l'être idéal, l'humanité, parce que c'est en même temps la première fois qu'apparaît le péché dans l'humanité considérée comme un tout auquel Adam participe, en tant qu'un des éléments de ce tout : c'est en ce sens seulement que le péché d'Adam peut être dit péché de l'humanité.

œuvre : c'est pour l'humanité, être idéal, le fait introducteur en même temps que l'époque de l'introduction de la grâce en son sein. Le développement de ce principe réparateur, dans cet être idéal, n'a lieu que par les progrès que fait ce principe parmi les hommes, par son acceptation croissante par les individus, en d'autres termes par l'individualisation grandissante de ce principe, en sorte que, lorsqu'elle sera devenue générale, il en résultera que l'état de cet être idéal, l'humanité, sera un état de réhabilitation à la justice.

On voit par là que Paul ne s'occupe point du problème philosophico-religieux de l'origine du mal dans le monde ; il compare, non Adam et Christ, mais l'apparition et le développement dans l'humanité des deux principes opposés, le péché et la justice par la foi ou la grâce, avec leurs conséquences, la Mort et la Vie éternelle. Toutefois, Adam et Christ interviennent comme les introducteurs des deux principes <sup>2</sup>, et ils apparaissent comme des têtes de colonne, suivis d'une foule à laquelle ils sont unis par le même principe générateur. Ces deux principes opposés se disputent le règne, et si le péché a envahi d'abord l'humanité, la grâce plus puissante, parce qu'elle doit être réparatrice, la ressaisit peu à peu à son tour et l'envahit toujours davantage, jusqu'à ce qu'enfin le temps arrive où seule elle régnera sur l'humanité reconquise. Alors l'ordre et l'harmonie seront rétablis dans ce monde d'où le péché les avait bannis, et l'humanité remise en communion avec son Dieu, aura repris la place d'où le péché l'avait précipitée.

Le point de vue, auquel Paul s'élève, est d'un grand intérêt. Les idées générales étant éternelles de leur nature, puisqu'elles sont placées au-dessus des individus qui passent, il suit que le plan de Dieu, qui est éternel, ressort de cette vue humanitaire

<sup>2</sup> On peut juger par là quelle méprise ont commise les commentateurs qui ont cru voir dans ce paragraphe une théorie rabbinique à laquelle Paul se laisse entraîner, soit comme accommodation aux idées juives, soit comme un reste de judaïsme dont il n'a pas su se débarrasser.

dans toute sa grandeur et sa beauté. L'homme, comme être pensant et religieux, a besoin de s'élever au-dessus de ce qui est individuel et passager, et il ne trouve sa pleine satisfaction que lorsque, planant au-dessus des individus, sa pensée considère les faits de ces hauteurs éternelles qui régissent le monde et révèlent à ses regards la volonté de Dieu. L'homme religieux, le chrétien est singulièrement réjoui et édifié par cette vue anticipée de la réalisation de son plan éternel de miséricorde. C'est ce besoin qui presse Paul : il faut qu'il déroule le plan divin dans toute son étendue et qu'il montre à ses lecteurs les dispensations de Dieu à l'égard de l'humanité, non plus d'une humanité dispersée dans les individus et par suite resserrée dans le temps et dans les lieux, mais d'une humanité qui, saisie comme un tout, échappe déjà au temps et à l'espace et permet à la fois la vue du passé, du présent et de l'avenir, c.-à-d. la vue complète du plan miséricordieux de Dieu à son égard. Tel est le point de vue de Paul dans ce paragraphe.

Avant de le laisser parler lui-même, indiquons la manière dont il divise son sujet. *a*) Il commence par poser les points de ressemblance dans la marche des deux principes (v. 12-14). Il mentionne d'abord ce qui tient au péché, son introduction par un seul homme, sa propagation dans le monde, et par lui la propagation de ce qui en est la conséquence, de la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité. Les v. 13 et 14 forment une parenthèse qui se termine par le rappel qu'il en est de même pour le bienfait chrétien, la grâce. *b*) Paul déclare (v. 15.16.17) que ces deux développements ne sont pas semblables de tout point ; ils diffèrent : la grâce a une puissance supérieure à celle du péché ; elle se répand victorieusement sur la masse des hommes et procure le pardon d'un grand nombre de fautes ; elle conduit à la Vie éternelle. *c*) Paul reprend en résumé (v. 18.19) la comparaison de ces deux développements corrélatifs, et termine (v. 20.21) en jetant un coup d'œil sur le rôle de la loi dans ces dispensations divines.



A. Ressemblance entre l'apparition et le développement du péché et de la grâce dans l'humanité (v. 12-14).

γ 12. *Διὰ τοῦτο*, « c'est pourquoi, en conséquence, » présente les considérations suivantes, savoir la comparaison (car *διὰ τοῦτο* porte directement sur *ἵσπερ*), comme se reliant à ce qui précède, non au v. 11 (= *διό*, *Glæckl. Mey. Krehl, Philip. Lange*), mais aux v. 9-11 (*Fritzs. Immer*, p. 343), dans lesquels l'œuvre de Jésus-Christ est résumée dans ses deux grands traits, la justification et le salut, qui forment précisément les deux points relevés dans la comparaison. Pas n'est besoin de remonter plus haut (2-11, *Hofm.* ou 1-11, *Reiche, Kælln, De W. Holtzmann, Th. Schott* p. 247, *Mangold* p. 117, *Dietzsch*). D'autre part, comme ces deux traits résument l'œuvre de Christ, telle qu'elle a été exposée jusqu'ici, il en résulte que les idées relevées dans la comparaison s'appuient, pour le fond du moins, sur tout le développement de l'épître (cont. *Mey. Fritzs. Th. Schott, Hofm.*). L'œuvre de Christ étant réparatrice, Paul la place dans son contexte humanitaire, afin de jeter sur ce sujet une nouvelle et lumineuse clarté.

*ἵσπερ*, « comme, de même que, » a pour corrélatif *οὕτω καί*, que l'on ne retrouve point ici. Pour sortir de difficulté, 1°, les uns (*Ps.-Ans. Abél. Salmer. Cocceius, Rosenm. Kop. Cram. Lange*) ont pensé que *ἵσπερ*... était le second terme de la comparaison (apodose), et ils ont cherché le premier dans ce qui précède immédiatement (= en conséquence, *nous avons obtenu la réconciliation par Christ, de même que par un seul homme...*). Mais, en pareil cas, le premier terme précède immédiatement et *ἵσπερ* s'y joint, de sorte que la phrase suit *uno tenore*; c'est impossible ici, à cause de *διὰ τοῦτο*. — Aussi plusieurs commentateurs (*Cocceius, De W. Heng. Th. Schott*, p. 248, *Lange*) ont-ils préféré recourir à une sorte d'ellipse que le sens même de la comparaison indique (cf. *Mth. 25,14. 1 Tim. 1,3*, = en conséquence

*il en est* comme par un seul homme le péché...); ce qui est inadmissible à cause de la particule logique *διὰ τοῦτο*, qui porte directement sur *ἵσπερ*. D'ailleurs cette expression générale, « il en est, » va assez mal, aussi *Dietzsch*, p. 46, la remplace-t-il par « en conséquence, par un seul homme, Jésus-Christ, la vie est entrée dans le monde, de même que par un seul homme, etc. » Il compose le second terme d'après le premier terme parallèle donné, et le place en prothase quand il devrait figurer en apodose; ce qui est arbitraire. 2<sup>o</sup> La plupart des commentateurs, considérant avec raison *ἵσπερ δι' ἐνός*... comme une prothase, se sont appliqués à retrouver le second membre, ou tout au moins à rechercher la cause de l'anacolouthe. a) Les uns (*Erasm. Bèze, Vatable, Benecke*) ont pensé retrouver ce second membre dans *καὶ διὰ τ. ἀμαρτίας*... = *comme* par un seul homme le péché est entré dans le monde, la mort aussi y est entrée par le péché... b) D'autres (*Wolf, Carpz. Paulus, Geissl. Glæckl. Arnaud*) dans *καὶ οὕτως* pour *οὕτω καὶ*. Mais, outre la difficulté grammaticale, les termes de comparaison, dans l'un et dans l'autre cas, sont mal établis : Paul ne songe pas à comparer l'entrée du péché avec l'entrée ou avec l'extension de la mort. c) D'autres (*Aug. Corn.-L. Grot. Turr. Heum. Wettst. Storr. Sùskind, Flatt, Scholz, Reiche, Olsh. Hodge, Rothe, Krehl, Ewald, Mangold*, p. 120, *Maunoury, Reuss, Godet*) sont allés jusqu'au v. 18. Paul, entraîné par une première parenthèse (v.13.14), serait revenu à la comparaison en reprenant le premier membre sous la forme de *ἀρα οὖν*... et aurait alors achevé la comparaison commencée au v. 12. — Cette longue parenthèse, qui va du v. 13 à la fin du v. 17, nous paraît inadmissible, d'autant plus qu'au v. 15-17, c'est le sujet lui-même de la comparaison qui est directement traité au point de vue des différences, et qu'au v. 18 *ἀρα οὖν* n'est pas une simple reprise du v. 12, en vue d'« achever la comparaison commencée; » mais une conclusion (*οὖν*) dans laquelle Paul reprend sommairement (v. 18.19) les points acquis, afin de continuer le développement et d'expliquer le rôle

de la loi. Nous sommes d'autre avis. d) En suivant le fil du discours, on voit qu'après avoir énoncé tout au long le premier terme de comparaison (v. 12), Paul s'engage dans une parenthèse explicative (v. 13.14) dont la longueur lui rend impossible, à moins de faire une phrase interminable, la mention dans sa forme logique et parallèle (= οὕτω καὶ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου. δικαιωσύνη...) du second terme de comparaison. Pour ce motif, — non par oubli (*Fritzs.*) ni parce qu'il s'est aperçu de certaines dissemblances (*Hammond, Rück. Rothe*, p. 58) — il coupe court et se borne à rappeler brièvement que ce qui est advenu par Adam a sa contre-partie dans ce qui devait advenir (Ἀδάμ, ὅς ἐστι τύπος τ. μέλλοντος). Cette observation suffit pour faire comprendre à ses lecteurs ce qu'il a en vue et le dispense de l'énoncé du second terme de comparaison. Le premier terme est exposé d'une manière assez nette pour indiquer ce que doit être le terme parallèle. C'est au fond l'opinion de *Mél. Calv. Socin, Piscator, Crell, Hammond, Przypt. Limb. Beng. J. Vernet, Thol. Klee, Dr Schmid, Kælln. Mey. Rothe, B. Crus. Philip. Holtzm. Mangold* p. 120, *Hofm. Reuss, Winer* Gr. p. 530.

δι' ἐνὸς ἀνθρώπου signifie, non « à cause d'un seul homme, » car διὰ, gén. n'indique pas la causalité (cont. *Turr, Usteri*, p. 29, *Reiche, DeW. Hodge, Mey. Olsh.* p. 209, *Arnaud, Lange, Mangold* p. 117, *Hofm.* p. 184, *Dietzsch*, p. 75, *Maunoury* p. 118. 124, *Godet*), mais « par le moyen, l'intermédiaire d'un seul homme » : un seul homme a été le moyen, l'intermédiaire par lequel Ἀμαρτία εισῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. L'être actif en tout ceci, — c'est du moins ainsi que Paul représente les événements, en faisant de ἀμαρτία le sujet du verbe — c'est Ἀμαρτία; c'est lui qui se sert du seul homme pour εισέρχεται εἰς τ. κόσμον. Adam est, non l'auteur ou la cause du péché qui existe ici-bas; mais celui qui a servi de moyen (διὰ) au Péché pour effectuer son entrée. Le datif, à la place de διὰ, gén., aurait indiqué la manière, le mode sous lequel l'introduction a eu lieu, et aurait répondu à la question : Comment le Péché est-il entré?

Aussi ne retrouvons-nous ce datif qu'avec *παράπτωμα* (v. 15.17 : τῷ τ. ἐνὸς παραπτώματι), non avec *εἰς ἄνθρωπος*, et il indique alors le mode, la forme sous laquelle ce seul homme a servi d'introducteur : c'est par le péché qu'il a commis, en tant qu'il a péché le premier (de même *δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος* v. 16, *δι' ἐνὸς παραπτώματος*, v. 18, *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου*, v. 19).— Qui est cet *εἰς ἄνθρωπος*? Paul ne le nomme pas, et c'est d'autant plus singulier que le personnage opposé est bien déterminé et nommé, c'est Jésus-Christ, v. 15.17.21 ; mais nous savons par le récit de la Genèse, auquel Paul fait allusion, que c'est Adam. De fait, comme c'est Eve qui pécha la première, on s'est demandé pourquoi Paul dit *εἰς ἄνθρωπος*, d'autant plus que 2 Cor. 11,3. 1 Tim. 2,14 (cf. Sir. 25,24. Barnab. ép. 12) il a soin de relever que ce fut la femme qui fut séduite la première, non l'homme. Cela a provoqué toutes sortes de réponses plus bizarres les unes que les autres. Disons, pour abrégé, que la faute de toutes ces solutions est dans l'importance donnée à la question même. Que ce soit Adam ou Eve, cela n'importe en rien, et Paul y a si peu égard, qu'il ne nomme pas même Adam, ni ici ni dans tout le parallèle. Le fait seul de la faute importe, et Paul n'entre dans aucun détail. C'est parfaitement égal qu'il prenne l'un ou l'autre pour terme de comparaison, car cette faute leur est commune ; mais comme Christ est l'un des termes de comparaison, il est tout naturel que Paul prenne l'homme pour l'autre terme.

ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε : *Ἡ ἀμαρτία* signifie 1<sup>o</sup>, un péché, un acte de péché = ἀμάρτημα, Mth. 12,31. Act. 7,60. Rom. 4,8. 2 Cor. 11,7, etc., surtout au plur. αἱ ἀμαρτίαι, « les péchés. » Il se prend aussi d'une manière abstraite, collective, pour « les péchés, » Jean 1,29 : ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, cf. 1 Jean 3,5. Jacq. 1,15 : ce sens admis ici par Socin, Philip. p. 207, répugne à l'expression εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον (cf. Dietzsch, p. 60). Il ne saurait désigner non plus l'acte *in abstracto* = τὸ ἀμαρτάνειν (Fritzs. B.-Crus. Heng. Reuss). — 2<sup>o</sup> Le péché

en soi, considéré abstraitement, le mal moral (3,20. 6,1-11. 7, 7.13, etc.), cette réalité du domaine moral, ce principe qui se donne à connaître dans la vie des hommes par des *ἀμαρτήματα*, etc. Tel doit être ici le sens de *ἀμαρτία* (Corn.-L. Beng. Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Rothe, Thol. éd. 1856, Lange, Mangold, p. 117, Dietzsch, p. 78, Maunoury, p. 409, Godet). Quant aux points de vue particuliers sous lesquels on peut considérer le péché, comme disposition, état d'être, vice originel ou héréditaire, etc., cela n'est point donné par le mot *ἀμαρτία*, ni indiqué par le contexte — *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, « est entré dans le monde, » non pas dans la nature humaine (Néander, Pf. p. 515. 517, Rothe, Holtzmann), ce que *κόσμος* ne signifie pas ; mais (comp. *παρεῖσθαι*, v. 20) parmi les hommes en général : voy. de même Sap. 14,14. 2,23.24. Si l'on compare la proposition *ἡ ἀμαρτία εἰς τ. κόσμ. εἰσῆλθε* avec la proposition *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθε*, on voit que les deux expressions *εἰς τ. κόσμον εἰσῆλθε* et *εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθε* forment une gradation. *Εἰσῆλθε εἰς τὸν κόσμον* annonce l'avènement du péché ici-bas, parmi les hommes en général : c'est bien là en effet qu'il apparaît, en apparaissant dans un homme ; puis *διῆλθε* marque le passage successif de la Mort et du Péché (car ils vont toujours de compagnie) d'un homme à un autre, leur marche progressive dans les individus, de manière à atteindre tous les hommes. Il n'y a point là de tautologie (cont. Dietzsch, p. 83), car lorsqu'on dit dans le monde, c.-à-d. parmi les hommes en général, on ne dit pas, « chez tous les hommes. » Paul ne désigne pas ici par *κόσμος*, « le monde sublunaire, le globe terrestre » (Abél. Erasm. Mey. Thol. 1856, Klæpper p. 504, Hofm. Dietzsch, p. 84, Maunoury, p. 415), ni n'envisage le *ἀμαρτία* comme une sorte de puissance cosmique (Dietzsch, p. 82.84.87), car il n'a absolument en vue que l'introduction et le développement du *ἀμαρτία*, ainsi que du principe opposé, la *δικαιοσύνη θεοῦ*, dans l'humanité. — *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, en parlant des personnes, se dit, non de la naissance, mais de la vie

active qu'on vient mener ici-bas, parmi les hommes; et suppose un but, un mandat qu'on vient remplir; Jean 18,37 : *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι* (voilà la naissance), *καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* (voilà l'entrée dans la vie active), *ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* (voilà le but). Comp. Jean 1,9. 6,14. 11,27. 1 Tim. 1,15. 2 Jean 7. Hébr. 10,5. Cette expression dans le N. T. est différente de *γεγενῆσθαι εἰς τ. κόσμον*, « être mis au monde, venir au monde » Jean 16, 21, et *Fritzs.* dit à tort : « intrat homo in mundum, quum nascitur. » En parlant des choses, *εἰσέρχασθαι* fait image; il nous représente une chose qui arrive sur le seuil et s'avance (*εἰς*) dans la demeure où elle est apparue, si bien que *εἰσέρχασθαι εἰς τὸν κόσμον*, c'est « se faire jour dans le monde; » il indique l'apparition d'une chose qui va se développant, s'étendant, se propageant. En comparant ceci au cas où il s'agit d'une personne, il est clair que la différence gît en ceci : au lieu que ce soit une personne qui se présente et amène à sa plénitude ce qui a sollicité sa venue, c'est la chose même qui se présente et fait son chemin. Nous retrouvons cette expression à propos de *l'idolâtrie*, Sap. 14.14 : *οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται · κενοδοξία γὰρ ἀνθρώπων εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* — « c'est par l'amour des hommes pour ce qui n'est que néant, qu'elle s'est fait jour dans le monde, » parmi les hommes en général — *καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη. Εἰσῆλθεν* indique l'apparition ici-bas de l'idolâtrie, qui n'y était pas primitivement, mais cette apparition est « une entrée, » c.-à-d. l'apparition de qqchose qui va se reproduisant, se propageant, en un mot faisant son chemin dans le monde. Sap. 2,23.24. Clém. R. 1 Cor. 3 : *θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, signale *la mort* se faisant jour dans le monde, c.-à-d. apparaissant pour la première fois par le meurtre de Caïn ; mais il indique en même temps qu'il s'agit d'une chose qui va se reproduisant, se répétant, se développant par le fait d'autres meurtres successifs. Thuc. 3,54 : *ἡ νόσος ἤρξατο εὐθύς καὶ ἐς μὲν Πελοπόννησον οὐκ ἐσῆλθε*; l'expression est bien choisie, car *la peste* comme

la mort, apparaît dans le premier cas de peste, puis elle va se reproduisant, se propageant. *Ἐισέρχεται εἰς τὸν κόσμον* se dit donc d'une chose — comme idolâtrie, mort, peste — qui se produit elle-même et apparaît là où elle n'existait pas, quand elle s'y montre pour la première fois ; mais cette apparition, n'est pas une simple apparition suivie d'une disparition, c'est « une entrée, » c.-à-d. que cette chose va se reproduisant, se répétant dans de nouveaux cas, et fait son chemin dans le monde <sup>1</sup>. C'est la chose qui se produit elle-même à chaque cas, et si le premier cas marque son entrée, parce que c'est celui où elle apparaît pour la première fois, il n'est ni l'occasion, ni la cause ou l'origine des cas subséquents. Comparez en particulier sous ce point de vue Clem. Rom. 1 Cor. 3, et Sap. 2, 23. 24. (Voy. note 14). De là, « par un seul homme le péché est entré dans le monde, » c.-à-d. que le péché, le principe du mal (*ἁμαρτία*) s'est produit lui-même, a fait son entrée dans ce monde où il n'existait pas, par le moyen d'un seul homme, le premier qui a péché : c'est sa première apparition ; mais cette apparition est « une entrée, » c.-à-d. que le péché, le principe du mal, au lieu de s'arrêter à ce premier cas et de disparaître, est allé se reproduisant dans de nouveaux cas de péché, en un mot, il a fait son chemin dans le monde, s'y est propagé et étendu <sup>2</sup>. Les commentateurs

<sup>1</sup> *εἰσέρχεται εἰς τ. κόσμον* n'indique point (cont. *Thol.* 1842, *Lange*) « qu'on sort d'une autre sphère pour entrer dans le monde terrestre, » et n'autorise ni la question d'*Origène* : « Ubi erat peccatum, priusquam huc introiret? » ni la réponse que « Paul admettrait un monde de mauvais esprits d'où le péché serait venu » (*Thol.* 1842. 1856). Cette expression marque seulement que ce qui n'était pas dans un lieu y apparaît et qu'il va s'y propageant ; rien de plus. Quand il est dit, Sap. 14, 14, que « l'idolâtrie est entrée dans le monde par la vanité des hommes, » est-on autorisé à conclure que l'idolâtrie existait quelque part ailleurs avant d'apparaître ici-bas ?

<sup>2</sup> Plusieurs docteurs pensent que le péché (*ἁμαρτία*) est un principe inhérent, par la création même, à la nature de l'homme, et que la mort physique en est la conséquence nécessaire. L'origine du péché et de la mort remonte plus haut que le péché des individus ; elle appartient à la nature humaine elle-même. Adam, par sa faute, n'a fait que mettre en dehors ce qui était déjà au dedans, et réaliser ce qui était *virtuellement* dans sa nature même. Il a manifesté le principe du péché, il ne l'a pas introduit, en sorte que dans

n'ont pas reconnu la valeur exacte et la portée de *εἰσέρχασθαι εἰς τ. κόσμον*. Les uns *Pél. Abél. Episcop.* quæst. 59, *Limb. Beng. Seml. Reiche, Fritzs.* : « nihil nisi esse incipere valet. » *Rück.* p. 255, *B. Crus. Thol.* 1856, *Philippi*<sup>3</sup>, pensent que cette expression indique l'apparition d'une chose là où elle n'existait pas, et avec raison; mais ils ont le tort de ne pas noter et même de nier (*Reiche*, p. 364, *Philip.*) qu'elle exprime l'apparition d'une chose qui va se reproduisant, se répétant, se propageant. Les autres, au contraire (*Aug. Théoph. Ps.-Ans. Zwingl.* comment. 8,15, *Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Hammond, Cocceius, Turr. Kop. Flatt, Scholz, Néand.* Pfl. p. 515, *Kælln. Glækl. Olsh. DeW. Hodge, Rothe, Mey.* p. 235, *Thol.* 1842, 1856, p. 218, *Ewald, Arnaud, Lange, Mangold*, p. 117, *B. Weiss*, p. 263, *Hofm. Dietzsch*, p. 49. 55. 67, *Maunoury, Godet*), comprenant sous cette expression, moins l'apparition du péché que sa propagation (*εἰσῆλθε* = s'est propagé), font de ce premier cas de péché la source, la cause originelle de tous les péchés des hommes<sup>4</sup>. L'expression *εἰσέρχασθαι εἰς τὸν κόσμ.* n'autorise pas cette interprétation; elle n'établit aucune relation de causalité entre le pre-

cette proposition δι' ἐνὸς ἀνθρώπ. ἡ ἁμαρτία εἰς τ. κόσμ. εἰσῆλθε, il faut voir dans *κόσμος* la nature humaine; dans *εἰσέρχασθ. εἰς τ. κόσμον*, le passage du *ἁμαρτία* de l'état virtuel à l'état réel, et dans *θάνατος*, dont il sera question, la mort physique (*Usteri*, p. 27. *Baur, Holtzm.* in Bunsens Bibelwerk, comm. h. l. *Picard*, p. 15. 17). Cette interprétation n'est qu'une infiltration dans les idées de Paul d'une spéculation qui lui est tout à fait étrangère et à laquelle répugnent les expressions mêmes dont il se sert. *Dietzsch*, p. 77, observe fort justement que Paul, en désignant la faute d'Adam par *παράπτωμα*, en parle comme d'une chute, ce qui laisse entendre que cette faute est bien venue d'une volonté libre. L'opposition qu'on a voulu établir entre cet enseignement et 1 Cor. 15, 45-49, n'a aucune raison d'être, car il n'y est pas question de péché (voy. plus loin p. 449.)

<sup>3</sup> *Rück. Reiche, B. Crus.* et *Philippi* n'admettent pas moins que la faute d'Adam est la cause des péchés et de la mort des hommes. *Rück. Reiche* (voy. *διά*), *B. Crus.* p. 149, pensent que cela résulte du sens de *καὶ οὕτως* (voy. plus loin), et *Philippi*, p. 207, cherche à l'établir en faisant de *ἁμαρτία* le collectif de tous les péchés de l'humanité.

<sup>4</sup> Cette prétendue causalité est le *πρῶτον ψεύδος* de la plupart des interprétations et l'origine des incroyables tortures qu'on a fait subir à chaque mot de ce v. et au paragraphe tout entier, qu'on a fini par rendre inintelligible (voy. v. 16).



mier cas de péché et les cas subséquents, aucune solidarité entre la faute d'Adam et les péchés de ses descendants. L'être actif, c'est le péché; c'est lui (*ἀμαρτία*) qui se produit lui-même dans chaque cas : il fait son apparition dans le monde *par* (*διὰ*, gén.) un seul homme; puis, il va se reproduisant lui-même dans de nouveaux cas de péché, *par* les autres hommes, faisant ainsi son chemin dans le monde, s'y propageant et s'y étendant.

Donnons maintenant un coup d'œil à la forme, et demandons-nous si *ἀμαρτία* est personnifié. La plupart des commentateurs l'admettent, s'appuyant du principe que partout où l'on parle d'une chose ou d'un *abstractum* avec des expressions qui appartiennent aux actes d'une personne, il y a personnification. *Thol.* 1842, tout en reconnaissant la vérité de ce principe, pense qu'il faut distinguer le cas où cette figure est employée rhétoriquement, avec conscience, et les cas où cet emploi est populaire, inconscient; en conséquence il repousse l'idée d'une personnification proprement dite. Il y a sans doute un emploi populaire et inconscient de la personnification, parce que l'expression est devenue si usuelle que l'attention ne s'y arrête pas, par ex. « *vous êtes esclaves du péché*, » 6,16.17. Cependant il y a des expressions qui sont sur la limite et dont l'auteur a dû avoir plus ou moins conscience, parce qu'elles sont peu usitées, par ex. « *le péché saisissant l'occasion*, » 7,8 : c'est une façon de parler vive et dramatique. En tout cas, un point important subsiste et doit être reconnu; c'est que cette manière de s'exprimer, dans laquelle on applique à une chose ou à un *abstractum* des expressions qui appartiennent aux actes d'une personne, — que ce soit rhétoriquement et avec conscience, ou dans un langage plus ou moins inconscient, — a toujours pour effet de présenter l'*abstractum* d'une manière objective et de lui prêter une action propre <sup>5</sup>. En

<sup>5</sup> Cela est évident quand la figure de rhétorique est soutenue, comme Prov. 8, 10. Sap. 10. Cela apparaît aussi très clairement pour une simple locution. Quand nous disons : « *La sagesse de Dieu a décidé que...* » la sagesse est présentée comme qqchose d'objectif, qui a son action propre (elle décide,!) pourtant ce n'est pas, en réalité, dire autre chose que « Dieu dans sa sagesse a décidé que... » mais la forme est plus vive et met mieux en relief la sagesse

conséquence, pour saisir la pensée dans sa réalité, il faut quitter la forme objective et passer à la forme subjective et concrète. C'est ici le cas, *ἀμαρτία* est un *abstractum*, et Paul parle de son apparition et de sa propagation ici-bas en termes qui sont propres aux personnes : « *il entre dans le monde,* » comme on le dirait d'un individu. Cette expression n'est qu'une manière objective de parler de ce qui se passe subjectivement, et de prêter l'action, la vie, la puissance à ce qui ne l'a que dans la volonté de l'homme. Elle a un effet semblable dans Sap. 2, 24. 14, 14. Clém.-R. 1 Cor. 3. Thuc. 1, 54.

Si nous quittons cette forme objective, « *par un seul homme le péché est entré dans le monde,* » nous arrivons à cette pensée-ci : *le mal*, cette volonté de l'homme en opposition avec la volonté de Dieu, *le péché, est apparu*, a commencé à exister ici-bas où il n'était pas, car aucun acte d'opposition à la volonté de Dieu n'avait encore eu lieu sur la terre, *par un seul homme*, celui qui le premier a péché; *et il est allé se propageant, se développant*, parce que ce premier acte de péché n'a été que le premier de beaucoup d'autres, et qu'ainsi le péché, au lieu de disparaître, n'a fait que se reproduire, se propager, s'étendre, la volonté des hommes s'étant mise de plus en plus en opposition avec la volonté de Dieu <sup>6</sup>.

de la décision. Quand Paul dit : « Le péché, en *ayant pris occasion*, a fait *naître* en moi, par le commandement, toutes sortes de convoitises » 7, 8, voilà le péché présenté comme qqchse d'objectif, ayant son action propre; pourtant en réalité tout est subjectif. Ce n'est pas le péché qui prend occasion de la loi, c'est le pécheur qui prend occasion de la connaissance que la loi lui donne, pour faire le mal; mais ce langage est plus vif, plus dramatique; il met mieux en relief le péché et sa puissance sur l'homme. Cette influence de la personnification se retrouve même dans des locutions devenues populaires : ainsi, quand Paul dit : « *Vous étiez esclaves du péché,* » 6, 17, cette expression présente le péché comme qqchse d'objectif, comme un maître qui commande à l'homme; pourtant, en réalité, tout est subjectif, et ce n'est là qu'une forme vive, donnant du relief à la pensée.

\* Les commentateurs sont en grand désaccord sur le sens de ce passage, qu'ils ont mal compris, parce qu'ils ont laissé échapper la vraie signification de *ἀμαρτία* et de *εἰσέρχασθαι εἰς τ. κόσμον*. Il serait trop long d'exposer et d'examiner leurs interprétations, qui, du reste, trouvent leur réfutation dans les développements que nous avons donnés.

*Kaì dià tḗs áμαρτίας ó θάνατος* scil. *εἰς τόν κόσμον εἰσῆλθε*, « *et par le péché, la mort.* » *Ἄμαρτία* désigne, comme plus haut, le péché, considéré abstraitement, le mal moral, le principe du mal; il est en quelque sorte personnifié, par conséquent présenté comme quelque chose d'objectif. *Διὰ*, gén. « *par, par le moyen de* » (comme dans *δι' ἐνός ἀνθρ.*) indique que *άμαρτία* sert à son tour comme de véhicule à la mort, qui est la conséquence et la suite du *άμαρτία*, sa compagne fidèle. *θάνατος* est donc présenté comme le résultat direct et immédiat, non de la faute d'Adam — il faudrait *διὰ παραβάσεως* ou *παραπτώματος ἐνός ἀνθρ.* ou tout au moins *διὰ τοῦ ἐνός ἀνθρώπου* — mais du *άμαρτία*, du péché, du mal moral, qui s'est fait jour ici-bas : ce qui est fort différent. Si nous laissons la forme objective, nous trouvons que la pensée est celle-ci : *θάνατος* est le résultat du mal, du péché, qui se trouve subjectivement en l'homme, mal qui a commencé à exister ici-bas lorsque la première faute a été commise, et qui n'a cessé de se reproduire et de s'étendre sur la terre. *θάνατος* est la conséquence directe des péchés actuels; et cela est pleinement confirmé par ce qui suit immédiatement : « *et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, parce que (ἐφ' ᾧ) tous ont péché.* »

Que signifie *θάνατος*? — 1° La plupart pensent qu'il a le sens ordinaire de *mort physique*, mors corporis <sup>7</sup>. — 2° D'autres le prennent au figuré, et y voient *la mort spirituelle de l'âme*, le malheur et la misère spirituelle et morale qu'enfante le péché; mors animæ : *Erasm. Klee, Picard.* — 3° Selon d'autres, c'est *la mort, la condamnation dans l'éternité*; mors æterna = ἀπώλεια,

<sup>7</sup> *Orig. Chrys. Théod. Aug. Ambrosias. Dam. Ecum. Ecol. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Grot. Hammond, Cocceius, Przypł. Limb. Wolf, Turr. Beng. Flatt, Scholz, Reiche, Geissl. Glæckl. Schrad. Mey. Fritzs. Krehl, Rothe, Baur, p. 569, Heng. Mangold, Holtzm. B. Weiss, p. 254. 263. Sabat. Klæpper, Dietzsch, p. 86. Walih. Immer, p. 251, Maunoury, Godet. — Néander, Pfl. p. 516, tout en rapportant *θάνατος* à la mort physique, n'y veut pas voir la mort elle-même, mais seulement la forme douloureuse qu'elle a prise, soit physiquement, soit moralement, par suite du péché (de même *Ewald*, p. 373). — *θάνατος* signifie, non les souffrances et les épouvantements de la mort, mais la mort même.*

κλάσις ou ὀλεθρος αἰώνιος, opp. à la Vie éternelle, le bonheur à venir (*Pél. Abél. Socin, Crell. Episcop. quæst. 59, J. Vernet*). Outre ces trois acceptions simples, on a donné à θάνατος des sens doubles, en prenant pour base la signification de « mort physique, » tenue pour certaine, mais pour insuffisante, et on l'a interprété comme signifiant — 4° la mort physique et toutes les misères que le péché entraîne à sa suite, soit les misères physiques, soit même les misères spirituelles et morales (mors corporis et mors animæ). Tout cela se trouverait désigné par le mot de « mort, » ou parce que θάνατος est devenu un nom générique comprenant tous les maux comme espèces, ou parce que la mort étant le mal le plus saillant, il est le représentant de tous les autres maux (*Seml. Kop. Usteri, p. 19.33, D<sup>r</sup> Schmid, Benecke, Rück. Kælln. Olsh. Hodge, B.-Crus. Arnaud*). — 5° La mort physique et la condamnation éternelle (mors corporis et mors æterna) : *Ps.-Ans. Reuss, Comm. p. 56. Cf. Théol. chr. II, p. 35.94*. — 6° Enfin, comme si ces sens doubles ne suffisaient point encore, on a prétendu que θάνατος devait désigner la mort dans son acception la plus embrassante, c.-à-d. dans tous les sens à la fois, mors corporis, mors animæ et mors æterna. (*Mél. comm. Martyr, De W. Thol. Philip. Lange, Hofm.*)

Disons d'entrée que θάνατος ne signifie jamais « la mort de l'âme, » la misère spirituelle, c.-à-d. l'absence de toute vie morale et religieuse. Aucun des passages cités n'autorise cette signification. Dans Jean 5,24. 1 Jean 3,14. 2 Cor. 2,16. Jacq. 1,15. cf. 5,20, θάνατος désigne la condamnation, le malheur dans l'éternité = ἀπώλεια. Quant aux passages Luc 15,24.28, Eph. 2, 1, θάνατος ne s'y trouve pas. L'état de mort spirituelle est exprimé par l'adjectif νεκρός (voy. 6,13), jamais par θάνατος. — Nous faisons la même remarque pour le sens de « misère physique, spirituelle et morale, » donné à θάνατος. Les exégètes qui soustiennent ce point de vue, parlent de l'emploi fréquent de מוֹת, θάνατος et de צוֹרָה, ζωή, dans le sens de *malheur* et de *bonheur*, Gen. 2,17. Deut. 30,15. Ezéch. 18,4. Jér. 21,8. Ps. 35,10.

Prov. 11,19. 12,28. Sir. 15,17. Mais cela même est déjà autre chose que la misère physique, spirituelle et morale. D'ailleurs, comme l'observe *Tholuck*, l'emploi de *θανατος* et de *ζωή*, dans ce sens, appartient, non au N. T., mais à l'Ancien. Enfin nous ajoutons que, dans ces passages mêmes, *θανατος* et *ζωή* conservent leur sens propre; seulement, comme dans l'A. T. la longévité était considérée comme une bénédiction de Dieu, comme une récompense qu'il accordait aux justes (cette économie étant essentiellement temporelle), tandis que la mort, la brièveté des jours, était le partage du méchant, les mots *מות* et *חיים*, se présentent, non comme signifiant métaphoriquement « *le malheur*, et *le bonheur*, » qui sont des idées abstraites, mais comme une forme particulière de bonheur et de malheur, *la mort et la vie*, ce qui est l'idée concrète. L'exemple le plus frappant est Deut. 30,15 : « *Regarde, j'ai mis devant toi la vie (החיים) et le bonheur (הטוב), la mort (המות) et le malheur (הרע)* » : il est évident que *vie* et *mort* ne sont pas mis ici figurément pour *bonheur* et *malheur*, puisque ces mots eux-mêmes sont exprimés; ils conservent leur signification propre, et sont des formes concrètes et particulières, tandis que *טוב* et *רע* sont les expressions abstraites et générales. En effet, de longs jours sont considérés dans l'A. T. comme une bénédiction que Dieu accorde à celui qui garde ses commandements; la brièveté de la vie, une mort prématurée, est une malédiction de Dieu. L'auteur sacré le dit v. 16-20, en expliquant sa pensée : « Car je te prescris aujourd'hui d'aimer l'Eternel... de garder ses commandements, *afin que tu vives*, que tu multiplies et que l'Eternel te bénisse dans le pays que tu vas posséder; mais si ton cœur se détourne, si tu n'obéis pas... je vous déclare que *vous périrez* et que *vous ne prolongerez pas vos jours* sur la terre, que... » Puis au v. 19 revient la déclaration : « J'ai mis devant toi *la vie* et *la mort*, la bénédiction et la malédiction. » Ces derniers mots indiquent clairement sous quel aspect apparaissent la vie et la mort dans l'A. T. et il n'y a qu'à achever la phrase pour s'en convaincre :

« Choisis donc *la vie*, afin que *tu vives*, toi et ta postérité, en aimant l'Éternel ton Dieu, en obéissant à sa voix : c'est de lui que dépendent *la vie et la prolongation de tes jours*, et c'est ainsi que tu demeureras sur la terre, que... » Jér. 21,8 : « Ainsi a dit l'Éternel : Voici, je mets devant vous *le chemin de la vie et le chemin de la mort*; » puis vient l'explication v. 9 : « Quiconque restera dans cette ville, mourra par l'épée, par la famine ou par la peste; mais celui qui en sortira pour se rendre aux Caldéens qui vous assiègent, vivra et la vie sera son butin. » Ps. 35,10 ne dit pas davantage : « Car avec toi est *la source de la vie*, » c.-à-d. car notre vie est entre tes mains, « et c'est par ta lumière que nous voyons la lumière, » c.-à-d. c'est par ta grâce (comp. Ps. 4,7) que nous possédons le salut (Ps. 26,1). Le même point de vue se retrouve dans les Proverbes, p. ex. 11,19 : « Ainsi la justice conduit à *la vie*; mais celui qui recherche le mal, court à *la mort*; » 12,28 : « dans le sentier de la justice est *la vie*, et la voie que la justice fraye ne mène point à *la mort*. » (LXX : ὁδοὶ δὲ μνησικαίων εἰς θάνατον, mais les voies des rancuniers mènent à la mort); c'est toujours le même point de vue: les longs jours comme le résultat de la justice, et la mort comme l'attente du méchant. Les passages Prov. 4,22.23. 5,5.6. 6,23. 7,2. 8,35. 9,6, cités par Klee, le disent trop clairement pour qu'il soit besoin de s'y arrêter. Ce point de vue est si général dans l'A. T. que nous ne saurions faire autrement que d'y rapporter Sir. 15,17. 37,18. On voit par là que ce sens métaphorique de *bonheur* et de *malheur*, pour ζωὴ et θάνατος, ne se justifie pas dans l'A. T., et l'on comprend pourquoi l'on n'en trouve pas d'exemples dans le N. T., l'ancienne économie étant temporelle, la nouvelle étant spirituelle. — Quelques commentateurs (voy. plus haut) parlent d'un sens *générique* de θάνατος, désignant la réunion des maux physiques et des maux spirituels; mais sans preuve aucune. Hodge dit que θάνατος et ἀποθνήσκειν sont les termes ordinaires pour désigner *les conséquences pénales du péché*; il cite Gen. 2,17 : « au jour que tu en mangeras, tu

mourras, » qu'il commente par « *tu deviendras sujet au châti-  
ment que mérite le péché.* De même Ezéch. 18,4. Deut. 30,15, etc.  
Rien de plus arbitraire. N'est-il pas évident que « *tu mourras,* »  
ne veut pas dire « *tu seràs sujet au châtiement que mérite le  
péché;* » mais que la punition est déterminée par le mot même  
« *tu mourras,* » = *tu seras puni de mort?* — Quant aux com-  
mentateurs (voy. plus haut) qui disent que la mort étant, au  
point de vue de Paul, le mal le plus saillant, *θανάτος* est ici le  
représentant de tous les maux, tant physiques que spirituels et  
moraux, ils n'ont jamais pu justifier cette prétendue signification  
de *θανάτος* (cf. *Rück.* p. 258); et dans notre passage, rien n'au-  
torise un semblable point de vue : *θανάτος* est seul, sans être  
envisagé sous aucun autre aspect, que celui d'être la suite du  
péché.

Nous restons donc en présence de deux acceptions pour  
*θανάτος*, la signification de *mort physique* et celle de *Mort*, perte  
du bonheur éternel (= *ἀπώλεια*). Il faut choisir : vouloir les  
comprendre toutes deux à la fois dans *θανάτος* (*Ps.-Ans. Reuss*),  
c'est inadmissible : un double sens est contraire aux lois du  
langage (cont. *Rück.* p. 257); — vouloir comprendre sous ce  
nom tous les sens possibles de mort à la fois, comme *Mél. DeW.*  
*Thol. Philip, Lange, Hofm.* c'est une énormité : « *quod putare,  
absurdum est,* » dit fort justement *Fritzsche*. Le débat se cir-  
conscrit nécessairement entre les deux significations sus-men-  
tionnées.

Le choix ne serait pas un instant douteux, si Paul avait ex-  
primé tout au long le second terme de la comparaison, et, quand  
nous le restituerons, on verra que l'interprétation de *mort phy-  
sique* est une grave erreur. En attendant examinons les raisons  
que les commentateurs allèguent en faveur de cette opinion.  
1° « C'est le sens ordinaire de *θανάτος*. La manière absolue avec  
laquelle Paul s'exprime, ne permet pas d'autre interprétation. »  
— Mais Paul emploie très fréquemment *θανάτος* dans l'autre sens  
et d'une manière aussi absolue (voy. plus loin p. 455), en sorte

que cet argument revient à dire qu'il faut tout d'abord accepter ce sens, jusqu'à preuve du contraire. Nous ne nous y opposons pas. 2° « Ce sens est impérieusement réclamé par le v. 14. » — Nous le nions (voy. plus loin). 3° « L'allusion évidente à Genèse 2, 17, où מוֹת תָּמוּת désigne la mort physique, entraîne nécessairement ce sens pour θάνατος dans notre passage. » — Cet argument n'est qu'une présupposition, un *à priori*. On part de ce que Paul fait allusion d'une manière générale au fait raconté dans la Genèse, pour en conclure une *identité particulière* dans le sens des mots, et cela dans des mots qui, dans l'original même, figurent dans une menace que l'exécution a modifiée ! D'ailleurs cette allusion à Gen. 2, 17 est-elle aussi étendue qu'on le dit ? Remarquons, en effet, a) que Paul représente θάνατος, non comme le résultat direct de la faute d'Adam, mais comme celui du ἀμαρτία, et place ainsi la faute d'Adam sur l'arrière-plan (voy. plus haut διὰ τῆς ἀμαρτίας, et la note 32). b) Paul s'arrête si peu aux détails du récit de la Genèse, qu'il n'a nul égard à la relation d'Eve et d'Adam dans la faute, ce qui a cependant son importance à ses yeux, témoin 1 Tim. 2, 14 : il prend le fait en gros. c) Paul se tient tellement dans l'indétermination, même pour ce qui concerne Adam, qu'il ne le nomme pas et dit δι' ἐνὸς ἀνθρώπου. Il fait de même dans tout le paragraphe (v. 12-21), même dans les endroits où il nomme Christ (v. 15.17.21). Il est vrai que le nom d'Adam se rencontre v. 14, mais c'est justement dans une parenthèse indépendante du fait important ici, de sorte qu'on peut dire que, dans tout le parallélisme, il évite de nommer Adam. C'est donc, comme on le voit, au simple fait « un premier homme a péché » que Paul fait allusion, non à aucun autre trait particulier du récit de la Genèse. d) Quand on considère le récit de la Genèse, est-il bien vrai que ce trait « tu mourras, » Gen. 2, 17, a en lui-même l'importance qu'on lui donne<sup>8</sup>. N'est-ce pas plutôt l'importance du passage

<sup>8</sup> Nous ne disons pas *le récit de la chute*, mais seulement ce *trait-ci* : « Quant à l'arbre de la science du bien et du mal, garde-toi d'en manger, car le jour



de Paul qui a fait naître l'importance donnée à ce trait de la Genèse, avec lequel on a cru voir une liaison ? Nous sommes donc fondé à dire que Paul n'emprunte d'autre idée au récit de la Genèse que ce fait qu'« un premier homme a péché, » et qu'il ne fait allusion à aucun détail particulier relatif à ce fait, par conséquent pas aux mots « *tu mourras*, » d'autant plus que ces mots ne sont pas favorables à l'opinion que la mort soit en elle-même, la suite et la punition du péché (voy. note 8). D'autres

où tu en mangeras, tu mourras » (Gen. 2, 17). Ce qui importe dans le récit, c'est moins la menace que son exécution. Or l'exécution est différente de la menace, car Adam n'est pas mort *au jour* où il a violé la défense. Il s'ensuit qu'envisager la menace d'une manière absolue, en la détachant du contexte du récit même, c'est fausser le récit en donnant à ce trait une valeur que la suite modifie. L'exécution, la sentence finale seule réalisée, est et sera toujours le détail grave. Or il est dit, Gen. 3, 17-19 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes dans la poudre, d'où tu as été tiré, car tu es poudre et tu retourneras dans la poudre. » La mort est présentée ici comme une suite de l'origine même du corps : la poudre retourne à la poudre. Ce détail ôte encore à l'expression « tu mourras » toute importance pour ce qui tient au fait en soi de mourir. Cela suffit déjà pour nous montrer que Paul ne saurait en aucune manière faire allusion au passage particulier 2, 17. — Pourquoi a-t-on donné, dans le récit de la Genèse, tant d'importance au détail de la menace ? La raison cachée est au fond l'opinion dogmatique des exégètes. Ils admettent que *θάνατος*, dans Paul, désigne la mort physique et arrivent à cette opinion que le péché est la cause de la mort physique. Le péché étant ainsi la cause de la mort physique, la mort, en tant que mort, cessation de l'existence ici-bas, est une punition ; de là l'importance donnée à la menace « tu mourras, » qui leur semble, quoique à tort, présenter la mort en soi comme une punition. — On voit, par ce que nous venons de dire, que ce n'est qu'en isolant la menace du reste du récit, qu'on arrive à en faire un argument pour l'opinion que le péché est la cause de la mort. La mort est une menace pour Adam, non qu'elle soit en elle-même une punition, mais comme amenant la fin de son bonheur. Ce point de vue nous semble ressortir a) de l'expression même *מות תמות*, qui ne peut signifier *tu seras mortel, sujet à la mort*, mais seulement « tu mourras : » cela ne se peut dire qu'à un être mortel ; b) de la notification dans la menace de l'époque où ce malheur lui arrivera : « au jour où tu en mangeras, tu mourras, » c.-à-d. qu'au lieu d'une vie et d'un bonheur prolongés, durables, la mort t'arrachera à ton bonheur. c) C'est la seule manière de concilier le point de vue où la mort est présentée dans la menace, avec celui où elle est présentée dans la sentence finale. Dans les paroles « car tu es poudre, et tu retourneras en poudre, » la mort étant présentée comme conséquence de la composition même de l'homme, elle ne peut pas être présentée dans la menace comme conséquence du péché. Elle n'y est mentionnée comme punition

exégètes ont présenté l'argument de l'A. T. sous une autre forme, non plus comme allusion aux mots « tu mourras, » mais au récit en général, qui enseignerait que *la mort physique a été la punition de la faute*, en sorte que l'allusion de Paul à ce récit exigerait pour *θάνατος* le sens de *mort physique*. Ils déclarent que les mots, « car tu es poudre et tu retourneras dans la poudre, » enseignent, non la nécessité, mais *la possibilité* de mourir. Cette possibilité était empêchée par la jouissance de l'arbre de vie, au moyen duquel Adam prolongeait ses jours ; le bannissement d'Héden fut donc pour lui, par la privation de l'arbre de vie, l'empêchement de vivre éternellement, et ainsi le passage de l'immortalité à la mort (*Orig. Ambrosiast. Calv. Olsh. Thol. Rück. De W. Fritzs. Mey. B. Weiss*, p. 264<sup>9</sup>, *Reuss. comm. Godet*). Ainsi, Adam, par son péché, aurait introduit, non la mort (comme dit Paul), mais *la nécessité* de la mort. — Remarquons que dans les paroles, « car tu es poudre et tu retourneras dans la poudre, » le fait en soi de la mort, la possibilité de mourir, se dérive de la constitution même de l'homme : elle porte en soi la mort. L'explication de ces exégètes confirme cette pensée, car la possibilité de mourir n'étant écartée que par un moyen en dehors de l'homme, l'arbre de la vie, il en résulte qu'Adam

du péché qu'autant qu'elle sera pour l'homme, à cette heure même, la cessation de son bonheur en étant la cessation de son existence. *d*) C'est aussi la seule manière possible de concilier la menace avec l'exécution. En effet, s'il est vrai que la menace n'a pas été exécutée à la lettre, elle a reçu de fait, dans notre point de vue du moins, son exécution, puisque le jour même où l'homme a péché, il a vu la fin de son bonheur : à son état de félicité en Héden a succédé un état de malheur et de souffrance. Dans la menace, la mort était le moyen ; dans la sentence finale, c'est le bannissement. L'exécution de la menace a été réalisée, le moyen seul a été changé. Cette modification s'explique par le fait qu'Adam et Eve n'avaient pas été créés seulement pour eux-mêmes, mais pour être les parents du genre humain.

\* *B. Weiss* admet que l'homme a été créé *mortel* (3, 19 comp. 2, 17) ; que la conséquence du péché ne consiste pas dans ce qu'Adam *est devenu* mortel, mais qu'il *est demeuré* mortel ; que l'homme créé en soi mortel n'a pas atteint le don d'*immortalité*, qui lui était destiné (3, 23) et qui aurait exalté son organisme terrestre, de manière à le faire arriver à un organisme céleste, sans passer par la destruction qui s'appelle la mort. (1)

portait bien la mort en son sein comme résultat de sa constitution. L'homme en ce sens n'a pas été créé immortel ; il avait seulement la possibilité de prolonger ses jours indéfiniment, et il dépendait de sa volonté de les prolonger ou non, puisqu'il pouvait manger le fruit de l'arbre de vie ou s'en abstenir. Ainsi, d'après le contexte admis par ces exégètes, la mort *en soi* n'est pas donnée comme une *punition* ni comme *la suite de la faute*. Adam, par sa faute, fut banni d'Héden, privé de l'arbre de vie et par suite livré à sa constitution propre. Dans ce point de vue, la vraie punition, c'est la privation des délices d'Héden, délices qu'Adam aurait pu goûter indéfiniment par la jouissance de l'arbre de vie, et la possibilité de prolonger ses jours n'est un *avantage*, un *bien*, qu'autant que ces jours sont des jours de bonheur. Ainsi, en entrant dans le point de vue de ces exégètes, on voit que le récit de la Genèse ne représente pas la mort ou la perte de l'immortalité comme une *punition*, suite du péché, elle n'en parle pas. Il faut pour statuer ce passage de *l'immortalité à la mort* comme conséquence du péché d'Adam, une suite de raisonnements telle que ces exégètes sont malvenus à dire que *l'allusion seule* de Paul au récit de la Genèse entraîne nécessairement pour *θάνατος* le sens de *mort physique*. 4° « C'est l'enseignement de Paul que la mort est une suite du péché (Rom. 8, 10) et en particulier du péché d'Adam (2 Tim. 1, 10. 1 Cor. 15, 21. 22. 56). » — Nous affirmons qu'il n'en est rien. a) D'abord les passages cités n'ont point le sens qu'on veut leur donner. — Rom. 8, 10 doit, d'entrée, être rejeté (voy. Comm.), ainsi que 2 Tim. 1, 10 : « quoiqu'elle [cette grâce] n'ait été manifestée que maintenant, par la venue de notre Seigneur Jésus-Christ, qui a aboli la mort (certainement pas la mort physique), et a mis en lumière la vie et l'immortalité par l'Évangile. » — Nous passons à 1 Cor. 15, 20-22. Pour convaincre quelques incrédules Corinthiens que les morts ressusciteront, Paul s'appuie du fait que Jésus est ressuscité, et dit : « *Mais voici, Christ est ressuscité; il est les prémices de ceux qui sont morts. En effet, puisque la mort est venue par un*

homme, c'est par un homme aussi qu'est venue la résurrection des morts ; » ce qu'il explique par ces mots : « car de même que tous meurent en Adam, de même, tous revivront en Christ. » Pour mettre sa pensée en lumière, Paul invoque une analogie ; c'est que les choses doivent se refaire comme elles se sont défaites : c'est par la même voie que la mort et la résurrection viennent dans le monde ; l'une est aussi certaine que l'autre. *De même que tous meurent en Adam*, c.-à-d. qu'en tant que fils d'Adam, ou plutôt, comme Paul dit v. 49, *en tant qu'ils en portent l'image*, qu'ils sont fait de terre, de limon, comme lui, ils meurent tous comme lui est mort ; *de même, tous revivront en Christ*, c.-à-d. que, en tant que chrétiens, appartenant à Christ (= οἱ τοῦ Χριστοῦ v. 23), ils ressusciteront, comme lui est ressuscité. Adam et Christ sont ici-bas les prémices, l'un de la mort, l'autre de la résurrection : si la mort des hommes est certaine, puisque Adam est mort, leur résurrection l'est aussi, puisque Christ est ressuscité. — Le passage 1 Cor. 15, 56 ne prouve pas davantage. Paul a comme résumé sa pensée dans ces mots : « Ce que j'affirme, c'est que la chair et le sang — rien de charnel — ne peuvent hériter du royaume de Dieu, et que la corruption n'hériterait pas non plus de l'incorruptibilité. » Là-dessus il termine son enseignement par une description de la résurrection, qui est un cri de victoire. Il voit « ces corps mortels revêtant l'immortalité » et cette parole des Ecritures accomplie : « La mort a été engloutie pour que nous soyons vainqueurs... O mort, où est ton aiguillon ? O mort, où est ta victoire ? L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la puissance du péché, c'est la loi : » Paul triomphe et « rend grâces à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ. » Les commentateurs voient simplement dans « l'aiguillon, » l'instrument avec lequel la mort tue, comme le scorpion, et ils concluent de l'expression *l'aiguillon de la mort, c'est le péché*, que le péché est, au dire de Paul, la cause de la mort physique. Supposé que ce soit là le vrai sens du passage, nous ferons remarquer que, dans ce cas,

il s'agit, non du péché d'Adam ni de ses conséquences, mais des péchés individuels, actuels, des hommes, ce qui est en pleine contradiction avec les théories de ces commentateurs sur Rom. 5, 12 (cont. *Mey. Thol.* 1856. *Dietzsch*, p. 88). Mais, telle n'est pas la pensée de Paul. Quand il s'écrie : « *O mort, où est ton aiguillon ?* » il ne veut pas dire simplement : O mort, où est ta puissance de tuer ? La puissance de tuer de la mort est dans la mort même ; c'est pour cela qu'elle s'appelle la mort, et elle n'a pas besoin d'un aiguillon. En disant : « *O mort, où est ton aiguillon ?* » Paul assimile la mort au scorpion, qui tue avec *un venin mortel*, parce qu'il veut relever ce qui rend la mort redoutable à l'homme. Mourir, c'est notre lot de nature ; comme Paul vient de le dire (v. 47-49) : nous mourons, parce que nous sommes fils d'Adam, pétris de limon comme lui, et loin de nous plaindre de la mort, nous devrions la bénir, si elle était pour nous le passage à l'immortalité bienheureuse ; mais la mort a *un aiguillon*, un venin mortel, *c'est le péché*, qui la rend redoutable et terrible, parce qu'elle n'est plus le passage à l'immortalité bienheureuse, mais au malheur éternel (cf. *Néand. Pfl.* p. 516). Eh bien ! cet aiguillon, ce venin mortel, Christ le lui a arraché en nous libérant du péché et de son empire, et l'apôtre a bien le droit de s'écrier : *O mort, où est ton aiguillon ?* puisque la mort n'est plus pour le chrétien que le passage à l'immortalité bienheureuse, — et, « *O mort, où est ta victoire ?* » puisqu'elle est forcée de rendre à la vie céleste et bienheureuse, ceux que le sépulcre avait engloutis. *b)* Ajoutons qu'en tout ceci, Paul se montre conséquent avec lui-même, car son enseignement, c'est que la mort est la suite, non du péché d'Adam ni même du péché, mais de l'origine du corps. Ainsi 1 Cor. 15, 42-50. Examinant la question : « Comment les morts ressusciteront-ils ? Avec quel corps viennent-ils ? » (il s'agit du corps des ressuscités comparé à celui des hommes sur la terre), Paul pose d'abord que, pour ressusciter, il faut mourir, et s'appuie de l'analogie du grain qui meurt pour renaître. Quant à la nature du corps,

Dieu donne à chacun le corps qui lui convient. Toutes les chairs, en effet, ne sont pas les mêmes, ni les corps non plus ; chacun est d'une nature appropriée à sa destination (v. 39-41). Il en est ainsi du corps de l'homme : le corps qu'il a sur la terre, où il est destiné à vivre tout d'abord, est corruptible (mortel), méprisable, infirme, en un mot *psychique*, *animal*, c.-à-d. ayant pour principe de vie (comme les animaux) le souffle vital (ψυχή = anima), partant ayant les infirmités qui s'attachent à ce principe (corruptibilité, abjection, faiblesse). Le corps qu'il aura à la résurrection, pour le ciel auquel il est destiné, aura en partage l'incorruptibilité (l'immortalité), l'éclat, la force, il sera *pneumatique*, *spirituel*, c.-à-d. ayant pour principe de vie, le principe supérieur de l'esprit (πνεῦμα), et par suite ses qualités distinctives (v. 42-44). — Il faut donc distinguer deux sortes de corps : « *S'il y a un corps psychique, animal (ψυχικός), il y a aussi un corps spirituel (πνευματικός); c'est en ce sens qu'il est écrit : « Le premier homme, Adam, a été doué d'un souffle de vie, d'un souffle vital (ψυχή ζωσα = anima vitalis <sup>10</sup>) : le dernier Adam, l'a été d'un esprit vivifiant (πνεῦμα ζωοποιούν).* » — Ainsi le corps de l'un a, comme principe de vie, le souffle vital, par conséquent est un corps corruptible, méprisable, infirme, en un mot psychique, animal ; le corps de l'autre, qui est ressuscité, céleste, a pour principe de vie le principe supérieur et vivifiant de l'esprit, par conséquent est un corps incorruptible, glorieux, fort, en un mot spirituel. C'est dire assez clairement que la corruptibilité, la mort, vient de la constitution même du corps de l'homme, du principe que Dieu lui a donné en le créant. — « *Mais (d'après l'ordre du développement, indiqué v. 42. 43, par l'expression « le corps est semé... il ressuscite ») ce qui est spirituel n'est pas le premier, c'est ce qui est psychique, animal ;*

<sup>10</sup> Gen. 2, 7 : « L'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. » Les LXX traduisent : και ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, traduction que Paul suit : « et l'homme devint en âme vivante, » c.-à-d. reçut un souffle vivifiant, un souffle vital.

*vient ensuite ce qui est spirituel. Le premier homme tiré de la terre, est fait de limon ; le second homme — qui est ressuscité — est du ciel, céleste.* » Eh bien ! il en est de même des hommes, terrestres d'abord, puis, après la résurrection, célestes. « *Tel est celui qui est fait de limon, tels sont aussi ceux qui sont faits de limon ; tel est le céleste, tels sont aussi les célestes ; et, de même que nous avons porté l'image de celui qui est de limon, nous porterons aussi l'image de celui qui est céleste,* » c.-à-d. qu'après avoir eu sur la terre, comme Adam, un corps fait de limon, psychique, partant corruptible, méprisable, infirme ; nous aurons à la résurrection comme Christ ressuscité, un corps spirituel, partant incorruptible, glorieux et fort. Voilà comment Paul répond à la question : « Avec quel corps les morts viennent-ils ? » — Dans ce passage, devenu classique, Paul enseigne positivement que le corps de l'homme sur cette terre est corruptible, c.-à-d. mortel, parce que Dieu, qui l'a pétri de limon, ne l'a animé que d'un souffle vital. Il n'est pas question du péché. Paul parle d'Adam tel que Dieu l'a créé, sans supposer qu'il y ait rien de changé dans la constitution des hommes comparée à celle d'Adam. Bien mieux ! Paul enseigne que l'Humanité « *a été assujettie à la vanité et à la corruption, c.-à-d. à la mort, non pas de son gré, mais par la volonté même de Celui qui l'y a soumise,* » c.-à-d. du Créateur (voy. 8,19-23). C'est toujours la même doctrine. — 5° « C'était, nous dit-on, une croyance répandue chez les Juifs, croyance tirée sans doute de la Genèse, que la mort était la suite de la faute d'Adam, et qu'elle était devenue par lui l'héritage de tous les hommes ; témoin Sap. 1,13. 2, 23. 24. Sir. 25, 24. 32. 41, 3. Cet enseignement a passé aux Juifs postérieurs <sup>11</sup>. » — Avant d'aborder la discussion sur le fond, il faut bien déterminer la forme sous laquelle l'argument est présenté, et sa valeur. Allègue-t-on l'existence de cette opinion chez les Juifs, pour en

<sup>11</sup> Voy. les nombreux passages cités dans *Snabel, Amcenitates typicæ et emblematicæ*, diss. 1. *Sommer, Theologia soharica*, p. 23, *Eisenmüller, Entdeck. Judenthum*, I, 342, *Schattgenius*, h. 1. *Wettstein*, h. 1.

conclure, comme les rationalistes de la fin du siècle passé, que c'est de la part de Paul une accommodation, un argument *ad hominem* ? Nous ne saurions admettre ce point de vue, car rien n'y conduit. Paul aurait pu supprimer ce paragraphe, et rien ne l'obligeait à une telle accommodation de doctrine. Nous repoussons, à plus forte raison, le point de vue des rationalistes de l'époque suivante, qui voient, dans cette identité de doctrine, une preuve que Paul est resté dans la dépendance des superstitions rabbiniques, et attaquent ainsi la révélation dans son apôtre <sup>12</sup>. Si nous comprenons bien l'argument, il se réduit à conclure de la brièveté de Paul qu'il s'agit d'une chose bien connue (*Reiche, Meyer*), et que s'il n'eût pas voulu parler de la mort physique, il aurait certainement développé sa pensée, dans la crainte d'être mal compris ou même de n'être pas compris du tout, de lecteurs chez qui se trouvait régner l'opinion que la mort physique est la suite de la faute d'Adam (*Hodge, Fritzs.*). — Cet argument est très faible : comme tous les arguments pris en dehors des paroles d'un auteur, la base en est toujours conjecturale <sup>13</sup>. Remarquons que Paul présente *θάνατος*, non comme la suite de la faute d'Adam, mais comme la suite du *ἀμαρτία* se propageant dans le monde, et la rattache ainsi aux péchés d'un chacun (voy. *δι' ἀμαρτίας*). Or ce n'est point là l'opinion dite régnante, en sorte que Paul l'aurait profondément modifiée. Nous allons bien plus loin; nous affirmons que cette opinion dite régnante n'est

<sup>12</sup> Voy. *Eckermann*, Glaubenslehre, II, p. 89, *Ammon*, De vestigiis theol. jud. in ep. Pauli ad Rom. Opp. 1803, p. 71. *Biblia theol.* 2<sup>e</sup> éd. I, p. 326; dans *Koppe*, Excursus C. *Usteri*, p. 25. D'autres, au contraire, ont cherché à montrer que l'enseignement de Paul n'était pas l'opinion ordinaire des rabbins : *Vitringa*, *Observ. sacræ*, III, 8. 9. *Süskind*, *Magazin für Dogm. u. Moral.* 13. Comp. *Bartholoni*, *Bibliotheca magna rabbinica*, II, 47 (*Theol.* 1842, p. 253).

<sup>13</sup> *Theol.* 1842, p. 253, comp. éd. 1856, p. 235, dit à ce sujet : « Nous ne pouvons donner aucune importance particulière à la preuve tirée des parallèles rabbiniques, car l'accord de l'apôtre avec l'enseignement rabbinique ne va pas plus loin que la concordance de cet enseignement avec ce qui est déjà exprimé ou au moins indiqué dans la Genèse. Outre cela, on doit reconnaître que les doctrines de l'apôtre sont aussi souvent en contradiction avec les doctrines rabbiniques qu'elles sont en harmonie. »



qu'une pure fiction, aussi longtemps du moins qu'on n'aura pour la justifier que les passages cités par les commentateurs <sup>14</sup>.

En définitive, ces cinq raisons se réduisent à ceci : c'est que *θάνατος* ayant ordinairement le sens de *mort physique*, on doit s'y tenir aussi longtemps que rien ne s'y oppose. De plus, nous avons constaté que Paul enseigne que la mort physique vient de la constitution même du corps, en sorte qu'il se contredirait, s'il

<sup>14</sup> Examinons ces passages. Sap. 1, 13 : « *Ne cherchez point la mort (θάνατον) par les égarements de votre vie, et ne courez point à votre perte (δυσπραγία) par les œuvres de vos mains* » — ce serait aller à l'encontre de la volonté du Créateur. « *En effet, Dieu n'a point fait la mort — mais la vie — et il ne prend point plaisir à la destruction (ἀπώλεια) des êtres vivants : il a créé toutes choses pour qu'elles existent, et les générations de ce monde sont faites pour se conserver ; le poison de la mort n'est point en elles, et il n'y a point sur la terre de royaume des morts (αἰθου βασιλεία).* L'auteur parle de la mort prématurée (θάνατος δυσπραγία ἀπώλεια) amenée par les excès qui détruisent la vie faite par le Créateur. — « Les impies appellent la mort par leurs actions et par leurs paroles ; l'ayant tenue pour une amie, ils l'ont recherchée ; ils ont fait alliance avec elle, parce qu'ils sont dignes d'être ses partisans. » Puis (ch. 2) l'auteur nous rapporte leurs pensées et leurs projets : « La vie est courte et malheureuse ; c'est par hasard que l'homme naît, et les morts ne reviennent pas ; en conséquence, jouissons ; livrons-nous à la débauche ; laissons partout des monuments de nos plaisirs ; que la force soit notre justice et notre droit. Quant à l'homme pieux, mettons-le à l'épreuve ; voyons si Dieu, qu'il dit être son père, le délivrera ; éprouvons-le par l'outrage et le tourment ; condamnons-le à une mort infâme. » L'auteur termine par ces mots (2, 21-24) : « *Voilà leurs pensées et leur égarement : leur méchanceté les a aveuglés : ils n'ont point connu les plans cachés (μυστήρια) de Dieu ; ils n'ont point espéré la récompense de la piété ; ils n'ont pas cru à la récompense des âmes pures. En effet, Dieu a créé l'homme — non pas seulement Adam — pour l'immortalité (ἵνα ἀφθαρτοί) ; il l'a fait comme le portrait de lui-même ; mais la mort est venue dans le monde par la jalousie du diable, et ils essaient de la répandre, eux qui sont ses partisans.* » Il s'agit ici de la mort violente, et comme c'est sous cette forme qu'elle est apparue pour la première fois sur la terre, dans le meurtre d'Abel, l'auteur attribue son entrée d'ici-bas à la jalousie du diable (comp. Théophile d'Antioche ad Autolycum, II, p. 105. B ed. Col.). Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, en ce sens que la mort est « une sortie de ce monde » qui conduit les justes au bonheur qui les attend, et les méchants à leur châtement (3, 1-19). Cette mort-là est le résultat de ce que le corps est corruptible (9, 15) ; ayant été tiré de la terre, il y retourne (15, 8. 7. 1). Quant au péché d'Adam, cause prétendue de la mort, il n'en est pas question (comp. 10, 1. 2). — Sirac décrit les maux qu'une femme méchante cause à son mari et termine (25, 24) par une boutade à propos des méchantes femmes : « *C'est par une femme que le péché a commencé, et c'est à cause d'elle que nous mourons tous.* » En revanche, il ajoute : « Heureux le mari d'une bonne femme,

la faisait dériver ici du péché. C'est déjà une forte présomption contre cette interprétation. Ce qui la fait décidément repousser, c'est le contexte, soit avant, soit après notre passage. a) Le contexte avant : la comparaison énoncée dans le v. 12 (*ὡσπερ... οὕτω καί*) est une *conséquence* de ce qui précède v. 9-11 et finalement de l'enseignement donné jusque-là dans l'épître (voy. *διὰ τοῦτο*). Or dans l'épître, il est parlé du *péché* et de la *condamnation* qui

elle double le nombre de ses jours, etc., etc. » Il faut bien de la bonne volonté pour ériger cette boutade en principe théologique (!); en tout cas, on reconnaîtra qu'Adam n'est pour rien dans notre mort; il a été, comme tous, la victime de sa femme : théologie bien différente de celle qu'on attribue à Paul. En parlant de la mort, Sirac (40, 11) pose le principe que « *tout ce qui vient de la terre y retourne* (comp. 41, 10), *comme tout ce qui vient de l'eau retourne à la mer*; » mais la vérité, la miséricorde demeurent éternellement. Au ch. 41, il s'exprime ainsi : « *O mort, que ta pensée est amère à l'homme qui goûte la paix au milieu de ses biens... O mort, combien ta sentence* (*κρίμα σου*, cette sentence à laquelle elle soumet tous les hommes) *est douce à l'homme indigent et qui a perdu ses forces, à l'homme chargé d'années et de soucis... Ne crains point cette sentence de la mort; aie toujours à la pensée ceux qui ont existé avant toi et ceux qui viendront après toi. Cette sentence vient du Seigneur; elle est pour toute chair, et pourquoi te refuses-tu à la volonté du Très-Haut ?* » (comp. 17, 1. 2). La mort, selon Sirac, est l'ordre naturel établi de Dieu; le péché d'Adam n'y est pour rien. Nous voilà bien loin des affirmations des exégètes. Ils prétendent, il est vrai, que « *cette opinion de la mort ensuite du péché d'Adam s'est conservée* (!) *chez les rabbins et les cabbalistes* » et citent force passages. Mais ces passages sont sans intérêt pour nous, parce qu'ils sont d'un âge fort postérieur (voy. Thol. 1842, p. 254), qu'ils ne se lient pas à des témoignages antérieurs, et qu'ils divergent singulièrement entre eux (voy. *Reiche*, Comm. p. 368. 370). Terminons par une observation. La lettre de Paul fut envoyée aux chrétiens de Rome; or il paraît que, dans cette Eglise, on ne rapportait pas l'origine de la mort au péché d'Adam. Voyez, en effet, ce que dit *Clém. Romain*, en l'an 97, dans son épître aux Corinthiens, ch. 3 : il reproche aux Corinthiens que « *chacun suit ses mauvaises passions, emporté par une jalousie* (*ζήλος*) *injuste et impie, et il ajoute : « C'est par cette jalousie que la mort aussi est entrée dans le monde, car voici ce qui est écrit .... »* suit l'histoire de Caïn et d'Abel, où il montre que c'est à cette passion qu'a été due la mort du premier homme qui ait succombé. Viennent ensuite d'autres exemples bibliques pour montrer les maux que la jalousie produit : c'est Jacob obligé de fuir, Joseph maltraité, etc., c'est la mort même des apôtres. Il ajoute dans le même sens, ch. 9 : « *En conséquence, rendez-vous à la volonté magnifique du Seigneur, quittez les travaux que la vanité inspire, les querelles et la jalousie qui porte à donner la mort.* » *Clém. R.*, comme la Sagesse et Théoph. d'Antioche, fait remonter l'entrée ici-bas de la mort *physique*, non au péché d'Adam, mais au meurtre d'Abel, et il en accuse directement la haine jalouse des hommes.

en est la suite, savoir la perte du bonheur éternel (1,32. 3,23); mais de la mort physique, pas un mot. Il vaut même la peine de noter que Paul, parlant de la condamnation qui attend les pécheurs païens, la désigne par le mot de *θάνατος* (voy. 1, 32). La conclusion pour notre passage est évidente. *b*) Le contexte après : la *mort* dont Paul parle n'est pas universelle : Paul ne parle que d'une manière générale, et en remplaçant *πάντες* par *οἱ πολλοί* (v. 15 : *οἱ πολλ. ἀπέθαν.* v.19) il montre qu'il s'agit, non de la totalité absolue, mais de « la grande masse » des hommes. Il faut donc que *θάνατος* signifie autre chose que la mort physique. Effectivement, il a une autre signification assez usitée. De même que *ζωή* désigne la *Vie*, le bonheur dans l'éternité (Mth. 7,14 opp. *ἀπώλεια*. 18, 8. 19, 17. etc.); de même, *θάνατος* signifie la *Mort*, c.-à-d. la condamnation, le malheur dans l'éternité (= *ἀπώλεια, κόλασις αἰώνιος*, Mth. 25, 46. *ὄλεθρος αἰώνιος*, 2 Thess. 1, 9. *δεύτερος θάνατος*, Ap. 21, 8) 1,32. 6,16. 21. 23 (opp. *ζωή αἰώνιος*) 7,5.10 (opp. *ζωή*) 13. 8,2.6, etc. 2 Cor. 2,16. 3,7. 7,10 (opp. *σωτηρία*) 2 Tim. 1, 10. Cf. Jaq. 1, 15. 5, 20. Jean 5, 24. 1 Jean 3,14. Ignace, ép. Magn. 5. Les verbes *ζῆν* et *ἀποθνήσκειν* sont employés dans le même sens, 7,9.10. 8,13. etc.<sup>15</sup>. *c*) Ce sens est confirmé v. 17, où *θάνατος* est opp. à *ζωή*, et v. 21 à *ζωή αἰώνιος*. *d*) Ce sens est si juste, que, bon gré mal gré, les com-

<sup>15</sup> Les partisans de la théorie du Conditionalisme prétendent que les expressions *ζωή, ζωή αἰώνιος* s'emploient, non pour désigner réellement « le bonheur éternel, » mais « la vie éternelle, » dans le sens de l'éternisation de l'existence, et que son contraire *θάνατος* désigne « la mort, » dans le sens absolu du mot, « l'anéantissement de l'individu. » Ils s'appuient des expressions synonymes *ἀπώλεια* et *ὄλεθρος*. — Telle n'est point la pensée de Paul, et cela apparaît avec évidence par les expressions équivalentes qu'il emploie pour désigner ces deux états. Ainsi il décrit la *ζωή αἰώνιος* (Rom. 2, 7) par les mots de *δόξα και τιμή και εἰρήνη* (v. 10) et par l'expression *δόξα τοῦ θεοῦ* (3, 23. 5, 2) ou de *μέλλουσα δόξα* (8, 18), montrant par là qu'il s'agit, non en réalité d'une éternisation de vie, mais d'un état glorieux que Dieu donne, et il emploie dans le même sens *δοξάζειν*, « glorifier, » (8, 30. cf. *συνδοξασθῆναι*, 8, 17. *σὺν αὐτῷ φανεροῦσθαι ἐν δόξῃ*, Col. 3, 4. *συμμόρφ. εἶναι τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ αὐτοῦ*, Rom. 8, 29). Il décrit de même *θάνατος* par *θλίψις και στενοχωρία* (Rom. 2, 10) et la présente comme une *ὕστέρησις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, « une privation de la gloire qui vient de Dieu » (3, 23), c.-à-d. du bonheur éternel.

mentateurs qui le nient dans notre passage, sont contraints de l'accepter 1,32 et de le reconnaître dans des passages subséquents (6,16.21.23. 7,5.9.10.11.24. 8,2.6.13, etc.) qui sont en connexion intime avec l'enseignement de notre paragraphe. Le très petit nombre de ceux qui s'y refusent, n'a jamais donné que des interprétations impossibles (voy. Comm. hh. II.). Nous pouvons même affirmer que ce sens s'impose avec évidence. Dans tout ce parallèle, Paul oppose le principe délétère, le Pêché, et sa conséquence la Mort, au principe réparateur, la Justice qui vient de Dieu ou la Grâce, qui a pour résultat la Vie, la félicité éternelle. Si *θάνατος* désigne « la mort physique, » la Grâce ne répare rien, car la mort physique n'a jamais cessé de régner, et tout le parallèle est détruit; tandis que, si *θάνατος* désigne la condamnation dans l'éternité (opp. à *ζωή αἰώνιος*, v. 21), la réparation est entière et le triomphe de la Grâce, éclatant. C'est ce sentiment qui travaille au fond ces commentateurs qui, tout en retenant le sens de « mort physique, » le trouvent *insuffisant*, s'efforcent d'en étendre la portée, et vont même, en dépit des lois du langage, jusqu'à donner à *θάνατος* un double et même un triple sens (*mors corporis, mors animae, mors aeterna*), afin de sortir de difficulté dans les différents passages où *θάνατος* se rencontre (6,16.21.23. 7,5.9.10.11.24. 8,2.6.13, etc.), en abandonnant de fait le sens de mort physique, pour porter l'accent tout entier sur la signification adjointe.

En conséquence de ces explications, nous pensons que Paul, dans ces mots : « *par un seul homme le Pêché est entré dans le monde, et par le Pêché la Mort,* » représente le Pêché et la Mort d'une manière objective, en leur prêtant une action propre. Le Pêché fait son entrée ici-bas par un seul homme, puis il y étend son empire : à sa suite, vient la Mort, sa fidèle compagne, qui s'étend partout où le Pêché règne. Si, quittant cette forme objective, qui ne sert qu'à donner plus de vivacité à la pensée, nous allons à la pensée même, la voici : *le pêché*, le mal moral *est apparu*, a commencé à exister *ici-bas*, où il n'existait

pas, *par un seul homme*, celui qui le premier a péché ; *et il est allé se propageant, se développant*, parce que ce premier acte de péché n'a été que le premier de beaucoup d'autres, et qu'ainsi le péché au lieu de disparaître, n'a fait que s'étendre, la volonté des hommes s'étant mise de plus en plus en opposition avec la volonté de Dieu. Avec le péché et *par le péché* même, est apparue, ce qui en est la juste conséquence (τὰ ὀψώνια τ. ἀμαρτίας, θάνατος, 6, 23. 7, 9-11) *la Mort*, la condamnation dans l'éternité, la perte du bonheur éternel <sup>16</sup>.

*Καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος\* διῆλθε, ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον* : Πάντας ἀνθρώπους désigne, non la totalité absolue, comme l'affirment les commentateurs, mais la grande généralité des hommes. Outre que c'est l'acception ordinaire (Act. 22, 15. Rom. 12, 17. 18. 1 Cor. 7, 7. cf. πᾶν στόμα, 3, 19), le contexte l'exige (πάντες = ἰοὶ πολλοί v. 15. 18. 19. voy. v. 18). — διῆλθε répond à εἰσῆλθε. Le préfixe dans διέρχεσθαι εἰς indique une série de lieux par lesquels on passe successivement, pour arriver finalement à (Luc 2, 15. Act. 11, 19. 14, 24. 19, 1. etc.) ; en sorte que εἰσῆλθε relève le moment de la venue et διῆλθε celui de la propagation. Il montre la Mort, cette compagne inséparable du péché <sup>17</sup>, passant d'un individu à un autre, d'une génération à

<sup>16</sup> Paul n'explique pas comment il se fait que ce premier homme a péché, ou l'origine du mal dans cet homme, ni comment le principe du mal, le péché, une fois apparu dans le monde, est allé se propageant parmi les hommes, ou l'origine du mal parmi les hommes. Les commentateurs qui ont admis la théorie du péché originel ont dû combler cette lacune. Paul s'en tient aux faits et n'en sort pas ; il esquisse à grands traits l'histoire du principe du mal dans le monde, et ne s'occupe pas du problème philosophico-religieux de l'origine du mal dans l'humanité.

\* ὁ θάνατος est omis par D E F G, 62 it. syr.-ph. éth. qqes Pères, notamment Augustin. — Il est mis après διῆλθε par arm. Chrys. Théod. — Il est conservé avec raison par Griesb. Lachm. Tisch. 8. Mey. Fritzs. Philip. etc. soit à cause des autorités diplomatiques, soit parce qu'il fait effet. L'omission vient de ce qu'il n'est pas nécessaire au sens.

<sup>17</sup> Impossible de séparer le péché et la Mort, et de restreindre à la Mort l'extension dont il est parlé ici (cont. Chrys. Rück. Reiche, Fritzs.) : c'est indiqué par διὰ τ. ἀμαρτίας dans διὰ τ. ἀμ. ὁ θάνατος, et confirmé par ἐφ' ᾧ πάντ. ἤμαρτον, « *parce que tous ont péché.* »

une autre génération, et atteignant ainsi la généralité, la masse des hommes (= pertransivit, *Vulg.*). — ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον, « parce que tous ont péché. » Ἀμαρτάνειν signifier pécher, commettre une faute ou des fautes, et il n'a pas d'autre sens : ce que reconnaissent Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Rothe, Fritzs. Krehl, Philippi, Heng. Thol. éd. 1856, p. 230. Mangold, p. 117, Arnaud, Dietzsch, p. 62, Reuss, Godel, p. 448. Nous rejetons comme contraires au langage toutes les autres acceptions, comme « devenir pécheur » (*Klee, Scholz, B.-Crus.*), « être rendu pécheur » (*Estius, Cocceius : peccatorem constitui, Sabat. p. 264*), « être pécheur ou corrompu » (= corrupti, vitiiati sunt, *Mél. Calv. Zwingl. Hammond, Bœhm. Usteri, Schott, Glæckl. Olsh.*), « encourir ou subir la peine du péché » (causa pro effectu : *Abél. Grot. Turr. Maunoury*), « être considéré et traité comme pécheur » (*Chrys. Ecum. Théoph. Limb. Flatt, Elsn. Hodg. Picard, Aberle, etc.*) L'aoriste ἤμαρτον est ici parfaitement en place ; il est simplement narratif, comme εἰσῆλθε, διῆλθε et 3, 23 : πάντες γὰρ ἤμαρτον. S'il se rapportait au péché d'Adam (= ils ont tous péché en Adam = Adamo peccante) il faudrait, non ἤμαρτανον, *Hofm. Schriftb. I, p. 528*, mais ἡμαρτήχασιν, parce qu'il s'agirait d'un fait complètement passé et achevé (voy. Kühner, Gr. II, p. 70. 73. Winer, Gr. p. 254). L'aoriste ne peut pas s'expliquer comme s'il s'agissait d'un acte rapidement fait et terminé (= ils ont tous péché dans le court moment où Adam a péché, cont. *Mey. Hodge, p. 326. Philip. p. 207*), ce qui est hors de considération. D'ailleurs tel n'est pas le caractère du péché d'Adam (cf. *Dietzsch, p. 61*).

Que signifie ἐφ' ᾧ? A) On l'a rapporté à ἐνὸς ἀνθρώπου = in quo (homine) « et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, en lequel [seul homme] tous ont péché » (*Orig. Aug. Ambrosiast. Ps.-Ans. Bèze, Estius, Corn.-L. Calov. Turr. Bœhm. Klee, Scholz, Moulinié, Glæckl. Hodge, Aberle, Picard, Maunoury, etc.*). C'est inadmissible : 1° ἐφ' ᾧ ne peut pas se rapporter à ἐνὸς ἀνθρώπου qui est trop éloigné. *Maunoury* cherche à obvier à cette diffi-

culté en considérant les deux propositions καὶ διὰ τ. ἁμαρτ. ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντ. ἀνθρ. ὁ θάν. διήλθεν comme une parenthèse : ce qui est un contre-sens ; et en sous-entendant devant ἐφ' ᾧ un pronom démonstratif (= ἐπὶ τοῦτω ἐφ' ᾧ) ; ce qui est arbitraire, puisqu'aucun mot de la phrase ne le réclame <sup>18</sup>. 2° « Pécher en qq'un » ne saurait se dire ἁμαρτάνειν ἐπὶ τινι (voy. *Dietzsch*, p. 59), il faudrait au moins ἐν τινι. Le ἐπὶ ne se justifie pas, et c'est vainement qu'on cherche à éluder la difficulté en lui donnant le sens de *par* (διὰ, gén. ou ἐξ, gén. *Chrys. Dam. Théoph. Grot.*), à cause de (διὰ, acc. *Ecum. Elsn.*) ou avec (= quocum scil. peccante, *Cocceius*) toutes significations étrangères à ἐπὶ. 3° L'expression elle-même « pécher en qq'un » est si énigmatique que la plupart des commentateurs ont dû renoncer au sens ordinaire d'ἁμαρτάνειν « pécher, » pour recourir à toutes sortes de significations impossibles (voy. plus haut). Quant à ceux qui maintiennent le sens de *pécher*, ils expliquent que « tous les hommes ont péché en Adam, » en ce sens que tous les hommes étaient dans les reins d'Adam (*Orig. Aug.*: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura, illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. De pecc. mer. et rem. 3,7. *Ambrosiast. Ps.-Ans. Bèze, Estius.* cf. Hébr. 7,9. 10) ou, parce qu'Adam était alors le représentant de l'humanité tout entière (*Bèze, Corn.-L. Calov, Turr. Chr. Schmid, Scholz, Moulinié, Hodge, Aberle, etc.*) explications philosophico-théologiques dont on ne trouve pas trace dans Paul, et qui, en tout cas, sont contraires au contexte. D'ailleurs il faudrait ἡμαρτή-*χασσι*. — Le seul mot qui, grammaticalement, pourrait être sous-

<sup>18</sup> Il est certain que très souvent le pronom démonstratif est sous-entendu devant le relatif, mais on le reconnaît à ce qu'il est exigé par un mot de la phrase, ainsi dans les exemples cités par *Maunoury*, (ὁὗτος) ὃν φιλεῖς, ἀσθενεῖ, Jean 11, 3. (ἐκεῖνον) ὃν θέλει, σκληρύνει, Rom. 9, 13. τίνα καρπὸν εἴχετε τότε (ἐκείνων) ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, 6, 21 : les démonstratifs sous-entendus sont exigés par ἀσθενεῖ, σκληρύνει et καρπὸν. Dans notre passage, le démonstratif n'est exigé par rien ; ce que *Maunoury* fait bien voir par la répétition inauthorisée de ἐπὶ. Quant à Rom. 14, 21, il n'a que faire ici. Voy. dans le *Comm. de Maunoury* une dissertation spéciale sur in quo peccaverunt, p. 386.

entendu, c'est *θανάτος*; mais *Augustin* (contra duas epp. pelag. 4, 7) disait déjà « hoc, quemadmodum possit intelligi, non plane video. » Toutefois le *D<sup>r</sup> Schmid* l'a tenté. *Ἐπί*, dat. s'emploie, soit pour indiquer la condition attachée à une action (*ἐφ' ᾧ* = à condition que), soit le prix pour lequel on la fait (= pour, au prix de, *ἐπὶ μόνῳ ἄδειν*, *ἐπ' ἀργυρίῳ τὴν ψυχὴν προδοῦς*) ou la conséquence fâcheuse qu'on encourt en la faisant (au prix de, c.-à-d. sous peine de); de là : « de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort (qui est devenue ainsi la fâcheuse conséquence qu'on encourt en péchant), et qu'ainsi la mort a passé sur tous les hommes, sous peine de laquelle ils ont tous péché. » Cette observation, non seulement est oiseuse, mais encore elle va à fin contraire de ce que se propose *Schmid* : Si la première partie du v. présente la mort comme la peine attendant le péché par suite de la faute d'Adam, la seconde partie n'en présente pas moins la mort de tous les hommes, comme la conséquence de leurs péchés individuels. D'ailleurs cette signification de « sous peine de » pour « au prix de » est fort contestable<sup>19</sup>. *Glæckler* seul a admis cette explication. *Hofmann* ainsi que *Dietzsch*, p. 72 et *Volkmar*, p. 88, après lui, ont préféré faire de *ἐφ' ᾧ* scil. *θανάτω* un circonstantiel = *οὗ παρόντος θανάτου*, « la mort existant, étant là » (cf. *ἐπὶ τ. ὁμοίωμ.*) : c'est une manière de se débarrasser d'une pensée embarrassante en lui ôtant toute portée et toute valeur. Quand on a dit que « par un seul homme le Péché est entré dans le monde — et par le Péché la mort — et qu'ainsi la mort a passé sur tous les hommes, » que sert-il d'ajouter : « la mort étant là, tous ont péché? » Cela va de soi. Que vient faire ici cette mention des péchés individuels, laquelle ne se lie absolument à rien? Dès qu'on a

<sup>19</sup> On trouve, il est vrai, dans *Matthiæ* Gr. 3<sup>e</sup> éd. p. 1372 : Ἄ οὐκ ἂν τις ἐπὶ τῷ βίῳ παντὶ βούλιτο ἀκούσαι, *Xén.* M. S. 2, 3. 8. ἐπὶ τῷ θανάτῳ (= vel morte proposita) φάρμακον κάλλιστον ἰατρῶν ἀρετῶν εὐρεῖσθαι, *Pind. Pyth.* IV. 331-333. Mais c'est toujours dans le sens de au prix de, en faisant le sacrifice de, et non de « sous peine de. » Les citations de 1 *Thess.* 4, 1. 2 *Tim.* 2, 14 (*χρησάμεν ἐπὶ*, cf. *Xén.* M. S. 2, 3. 19 : ἐπὶ βλαβῇ χρῆσθαι) ne sauraient se rapporter ici.



affirmé que le Péché et la mort dans ce monde sont *causés* par la faute d'Adam, et qu'on a dit : « ainsi la mort a passé sur tous les hommes, » il ne reste plus qu'à ajouter : « *parce qu'Adam a péché,* » si l'on veut réellement accentuer l'idée que les péchés des hommes n'y sont pour rien (cont. *Dietzsch*, p. 73). Faire intervenir sous cette forme les péchés des hommes, c'est déplacé autant qu'oiseux. — Toutes ces interprétations ne sont que des tentatives plus ou moins subtiles, mais infructueuses, pour sortir de l'imbroglie amené par une fausse interprétation de *εἰσέρχ. εἰς τ. χάσμον* et de *θάνατος*. — B) On est donc revenu à considérer *ἐφ' ᾧ* comme une conjonction, mais on lui a donné différents sens : a) Un sens concessif, « *bien que, quoique* » = *quamquam* (*Finckh*, Tub. Zeitsch. 1830. 1 cah.). De là, ... « et ainsi (c.-à-d. par le péché d'un seul homme) la mort a passé sur tous les hommes, *quoique* tous aient péché. » Le langage s'y oppose, même dans les passages cités à l'appui, 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 10. 3 Macc. 3, 28. — b) Un sens déterminatif, *de telle sorte que* (= *ἐπὶ τοῦτω ὥστε*, *ea ratione ut*). De là, ... « et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, *de telle sorte* (= en cette manière que, *es sei solchergestalt, dass*) *que* tous les hommes ont péché. » Cette traduction de *Rothe*, admise par *DeW. Thol.* éd. 1842, présente les péchés individuels comme un détail qui s'est trouvé accompagner le fait de la transmission de la mort sur tous les hommes par le péché d'Adam; mais nous devons ajouter, comme un détail que rien n'appelle et qui ne répond à rien. On ne voit pas pourquoi Paul n'a pas dit simplement *ὥστε*. Au fait, c'est vainement que *Rothe* a cherché à justifier cette signification de *ἐφ' ᾧ*<sup>20</sup> et sa traduction n'est qu'une manière

<sup>20</sup> *Rothe*, partant de *ἐφ' ᾧ*, à condition que, remarque que la condition peut porter, non seulement sur le futur et le présent, mais encore sur le passé (*Synesius*, ep. 73. *Théoph. ad Autolyc.* II, p. 105), et que, dans ce dernier cas, il détermine d'une manière précise le résultat. — Sans doute, mais c'est en indiquant le motif = *parce que*, comme le témoignent les deux passages susmentionnés (voy. plus loin). *Rothe* en appelle ensuite à l'usage de *ἐπί*, dat. employé pour ajouter un détail qui précise le mode sous lequel une action a eu lieu, comme *ζῆν, τελευταῖν ἐπὶ τέκνοις* (voy. *ἐπὶ τῷ ὁμοίωμ*). Il cite en parti-

d'annuler l'observation fort embarrassante ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον.  
 — c) Un sens restrictif, « en tant que » (= quatenus, ἐφ' ὅσον, 11,13) répondant à καὶ οὕτως... « et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, en tant que tous ἤμαρτον » (Calv : d'autant que. *Zwingl. Socin* I, p. 149. II, p. 223. *Crell, Episcop.* quaest. 59. *Limb. Usteri*, p.25. *Ewald, Thol.* éd. 1856. *Holtzm. Lange*). Cela revient à subordonner la mort de tous au ἤμαρτον de tous, en mettant l'accent sur ἤμαρτον, et en rejetant sur l'arrière-plan, comme insuffisante ou accessoire, toute autre causalité <sup>21</sup>. C'est inadmissible, parce que ἐφ' ᾧ ne signifie pas « en tant que. » — d) Un sens causatif, « parce que » (*Verss* : syr.-pesch. <sup>22</sup>, syr.-phil. arab. it. vulg. <sup>23</sup>. — *Théod. Pél. Cyr-*

culier un passage du concile de Chalcédoine, Actio 16, p. 664. A, dans Harduin, t. II : « Le synode arrête que les métropolitains des diocèses de l'Asie, du Pont et de la Thrace seront élus par les évêques des provinces auxquelles ils ressortissent, et qu'immédiatement après, leur élection sera communiquée à l'évêque de Constantinople, ἐπι τῷ ἐν αὐτῷ αἰῶνι (en cette manière qu'il dépendait de lui), αἶτε βούλεται τὸν ἐπιλεγέντα ἐνταῦθα [à Constantinople] παραγενόμενον χειροτονηθῆναι, εἴτε... » *Rothe* commente de même ἐφ' ᾧ dans le passage de Theoph. ad Autolye. et 2 Cor. 5, 4. Mais, dans tous ces passages, ἐπι τῷ et ἐφ' ᾧ signifient, non « en cette manière que, de telle sorte que » (= οὕτως ὥστε, *Rothe*, p. 34), mais « parce que » (voy. plus loin. Cf. *Rück.* p. 260, *Mey.* p. 238, *Baur*, p. 570, *Thol.* éd. 1856, p. 232, *Winer* Gr. p. 368).

<sup>21</sup> Dans ce cas, le péché d'Adam n'entre pas seul en considération, mais on considère aussi le ἤμαρτον des hommes. Seulement, il faut remarquer que la pensée est fort différente, quand on entend ἤμαρτον des péchés actuels (= « tous ont péché, » *Socin, Ewald, Thol. Lange*) ou du péché originel (= « sont pécheurs ou corrompus, » *Calv. Usteri*; = « ont subi la peine du péché, » *Crell, Episcop. Limb.*)

<sup>22</sup> *Maunoury* révoque en doute cette traduction, sur l'observation d'un savant orientaliste de ses amis, qui traduit mot à mot : « per manum unius hominis intravit culpa in mundum, et per manum culpæ mors; et ita in universitatem filiorum hominum pertransiit mors, in illa quam omnes peccaverunt. » Ce pronom « illa » se rapporterait à culpa, qu'il met au lieu de « peccatum, » parce que « péché » est féminin en syriaque : c'est donc comme s'il y avait « par le péché (d'Adam) que tous ont commis. » Nous ferons observer 1° qu'on prête ainsi à la version syriaque un non-sens; 2° que la forme féminine en syriaque, comme en hébreu, est aussi une forme neutre, et qu'il en doit être ainsi dans notre passage, où ἐφ' ᾧ ne peut absolument pas avoir été rapporté par le traducteur syriaque à ἀμαρτία, qui est féminin; en sorte que la véritable traduction est « in eo quod, » c.-à-d. « parce que. »

<sup>23</sup> *It.* et *vulg.* traduisent : « in quo omnes peccaverunt, » et les Pères latins l'entendent dans le sens de in quo (uno homine), tandis que *Pélage* (voy. *Aug.*

*Al.*<sup>24</sup>, *Phot.* ép. 152 ad Taras. *Erasm. Mèl. Luth. Martyr, Piscat. Paræus, Hammond, Beng. Wettst. Kop. Rück. Reiche, Néander*, Pfl. p. 515. *Kælln. Olsh.* [in dem] *Hodge*, p. 323. *Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 571. *Philip. Heng. Arnaud, Mangold*, p. 117. *B. Weiss*, p. 263. *Klæpper*, p. 504. *Reuss, Godet, Winer*, Gr. p. 368). *Ἐπί*, dat. a le sens causatif, Luc 5, 5. 1 Cor. 8.11 : T. R. Phil. 3, 9; etc. *ἐπί τούτῳ*, « pour, à cause de cela, » Xén. M. S. 1, 2. 61; d'οὐ ἐφ' ᾧ (= ἐπί τούτῳ στι, Xén. Symp. 4, 35) « parce que, » 2 Cor. 5, 4. Phil. 3, 12<sup>25</sup>. *Diod. Sic.* 19, 98 : ἐφ' ᾧ... τὸ μείζον καλοῦσι ταῦρον, τὸ δὲ ἔλασσον, μόσχον. *Théoph.* ad Autol. II, p. 105. éd. Col : ὅποτε οὖν ἐθεόσατο ὁ Σατανᾶς οὐ μόνον τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν γύναικα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτοὺς (parce qu'il n'avait pas pu les faire mourir) φθόνῳ φερόμενος, ἦνίκα ἐώρα τὸν Ἀβὲλ ἐθαροστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Καὶν, ἐποίησε ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβὲλ (cf. *Dietzsch*, p. 65). *Synesius*, ép. 73 : καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ῥητοῖς ἀνθρωπος, ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν, solem videbat homo ob eam causam quod Gennadium accusasset (voy. *Viger.* éd. Hermann,

cont. *Julian. pelagian.* 6, 75) le traduit par « parce que. » On peut se demander si cette interprétation des Pères rend réellement la pensée du traducteur latin, et n'est pas simplement le résultat de leur dogmatique s'emparant du littéralisme de la traduction, d'autant plus que *in quo* est trop éloigné de *unius hominis*, pour lui être rapporté grammaticalement. *Reiche, Fritzsche* pensent que *in quo* n'est qu'un barbarisme pour *in eo quod* = *eo quod*, *parce que*. Remarquons, en effet, que cette signification de ἐφ' ᾧ, *parce que*, n'est point inconnue au traducteur latin, puisqu'il la rend par *eo quod*, 2 Cor. 5, 4. De plus, il emploie *in quo* pour dire *parce que* (ἐν ᾧ) 2, 1. 8, 2; en sorte qu'il n'y a rien de surprenant à ce que ἐφ' ᾧ (*ἐπί* = *in*) ait été traduit littéralement par *in quo* pour dire *parce que*. Enfin, on trouve ἐφ' ᾧ traduit par *in quo* dans le sens de *parce que*, Phil. 3, 12. *Maunoury*, p. 397, prétend, il est vrai, que dans ce passage ἐφ' ᾧ est pour (τούτῳ) ἐφ' ᾧ = « la chose pour laquelle j'ai été saisi par Christ; » mais ce ne peut être la pensée du traducteur latin, attendu que *in quo* ne signifie pas en latin « la chose pour laquelle : » il faudrait, suivant le commentaire de *Maunoury* lui-même, (*illud*) ad quod.

<sup>24</sup> « Le cardinal Angelo Mai a découvert, dans les palimpsestes du Vatican, un fragment de Cyrille d'Al. qui explique aussi ἐφ' ᾧ par καθ' ὃ » (*Maunoury*, p. 405).

<sup>25</sup> Voy. *Meyer*, Comm. ūb. d. Brief P. an die Philipper. De même *Lange*.

p. 30. p. 710 et *Thol.* 1856, p. 233). — Ajoutons le témoignage de *Thom. Magister* : ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι, εἰς παρωχημένον<sup>26</sup>... καὶ ἀντὶ τοῦ ἵνα, εἰς μέλλοντα, — ainsi que celui de *Favorinus*, ed. Basil. 1538, p. 813 : ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀπτικοί, οἶον· ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰσεργάσω (parce que tu as commis le vol) καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς (parce que tu n' observes pas la loi) *κολασθήσῃ*<sup>27</sup>.

Tous les commentateurs qui ont fait de la faute (*παράπτ.*) d'Adam la source ou la cause du péché et de la mort des hommes, sont contraints de reconnaître ici (*Rück.* p. 263, *Kælln.* p. 188, *D<sup>r</sup> Schmid*, p. 184.188, *Mey.* p. 236, *Hodge*, p. 328, *Rothe*, p. 32, *Thol.*, 1856, p. 231, *Philip.* p. 205, *Hofm.* p. 186) qu'il y a entre cette proposition, « parce que tous ont péché, » et leur théorie, une contradiction frappante. Comment sortir de cette difficulté, quand on ne veut pas, comme *Kællner*, p. 188, laisser subsister la contradiction? — Les uns se sont attaqués à ἐφ' ᾧ : de là toutes ces traductions *in quo* (homme) *per quem*, *propter quem*, *quocum*, et ces essais nouveaux de *Finckh*. *D<sup>r</sup> Schmid*, *Rothe*, *Thol.* 1856, *Hofm.* *Dietzsch*. (voy. plus haut). D'autres se sont pris à ἡμαρτον : de là ces traductions, « sont devenus pécheurs, ont été corrompus, ont été considérés et traités comme pécheurs, etc. » Mais tous ces expédients ne se pouvant justifier au point de vue du langage, force a été de reconnaître la traduction « parce que tous ont péché, » comme la seule véri-

<sup>26</sup> Il cite comme ex. le passage de Synesius. Rothe en prend occasion de rejeter le témoignage de Thomas, sous prétexte que l'exemple cité ne porte pas. — A tort.

<sup>27</sup> « Favorinus fabrique lui-même les exemples, parce qu'il n'en avait pas sous la main, et que cette forme était assez connue pour qu'il ne crût pas nécessaire d'avoir recours à des citations d'auteur. » (*Rück.*) De plus, il établit la synonymie de ἐφ' ᾧ et de ἐφ' οἷς. Ce dernier était plus usité, et Fritzsche remarque qu'il ne faut pas s'en étonner, attendu que les Grecs aimaient à ce point les expressions ἀθ' ὧν, δι' ὧν et ἐξ ὧν (*Thuc.* 2, 65. 3, 39) qu'ils employaient quelquefois ce pluriel, là où il ne s'agissait que d'une seule chose, et il donne des exemples à l'appui. Rothe a vainement attaqué le sens de « parce que, » dans ces passages (voy. *Rück.* p. 260, *Mey.* p. 238, *Thol.* 1856, p. 232, *Winer*, Gr. p. 368).

table. Seulement, on a vu des commentateurs (*Piscator, Martyr, Paræus, Beng. Klee*, p. 213, *Olsh.* p. 213, *Hodge. Mey. Philip.* p. 206, *Godet*) se permettre de changer profondément la pensée de l'apôtre, en sous-entendant arbitrairement ἐν Ἀδδμ = Adamo peccante (comp. *Thol.* 1856, p. 230. *Hofm.* p. 187, *Dietzsch.* p. 59) et lui faire dire précisément le contraire de ce qu'il dit, sous prétexte que le contexte — tel du moins qu'il est établi par eux — exige cette correction. Paul dit : « parce que tous les hommes ont péché; » eux lui font dire : « parce qu'Adam a péché. » Est-il permis d'altérer pareillement un texte? Ce procédé violent, dernier mot de l'exégèse moderne, doit montrer aux plus aveugles l'impuissance des commentateurs à expliquer la pensée de Paul et les convaincre de l'erreur de toutes ces interprétations. Pour nous, nous n'avons pas besoin de recourir à de pareils moyens, et nous constatons que voici la seconde affirmation de Paul : « la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché, » c.-à-d. que la cause directe et immédiate de la condamnation des hommes, de la perte du bonheur éternel (θάνατος), ce sont les péchés qu'ils ont commis et qu'ils commettent. Cette seconde affirmation est en parfait accord avec la première<sup>28</sup> et se trouve confirmée par ce que Paul a déjà dit 3,23 : « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, » du bonheur éternel.

Maintenant, quel est le sens précis de καὶ οὕτως? Cette conjonction qui unit les deux affirmations de Paul est extrêmement importante. a) Quelquefois καὶ οὕτως est mis en corrélation avec

<sup>28</sup> Cette proposition « parce que tous ont péché » soulève une difficulté insoluble pour les exégètes qui entendent θάνατος de la mort physique. Comment s'expliquer, en effet, la mort de millions de nouveau-nés? Plusieurs évitent de répondre. D'autres opposent une fin de non-recevoir, en avançant que Paul ne parle que de ceux qui sont capables de pécher, et ne songe point aux autres (*Kopp. Rück. Reiche, De W. Fritzs. Krehl*) ou qu'il ne s'agit ici que de la race humaine considérée comme un tout (*Ewald, Mangold*, p. 118): ce qui laisse subsister l'objection dans toute sa force (voy. *Dietzsch*, p. 55). On ne se tire de la difficulté qu'en changeant le sens de ἐφ' ᾧ ou celui de ἡμαρτον, c.-à-d. en altérant indûment la proposition, parce que tous ont péché, afin de faire de la mort des nouveau-nés le résultat de la faute d'Adam.

un autre *οὕτως*, pour indiquer la conformité d'une chose avec une autre. 1 Cor. 15,11 : « Ainsi nous prêchons, et ainsi vous avez cru. » Ce n'est pas le cas ici. — *b*) Quelquefois il indique un fait qui suit, après qu'un autre fait a eu lieu, conformément à ce qui vient d'être dit (= *quo facto*). Act. 28,14 : « Ils nous invitèrent à passer sept jours avec eux, *et ainsi* (c.-à-d. et, après avoir passé sept jours avec eux) nous partimes, » = cela fait, nous partimes. 1 Cor. 11,28 : « Que chacun s'éprouve soi-même et ainsi (c.-à-d. et, après s'être éprouvé) qu'il mange... » = cela fait, qu'il mange... Rom. 11,26 : « L'aveuglement d'Israël durera jusqu'à ce que la masse des païens soit entrée, *et ainsi* (c.-à-d. et, après qu'il aura duré jusqu'à ce que... etc. = cela fait, alors), tout Israël sera sauvé. » Dans tous ces passages, *καὶ οὕτω* indique simplement la manière dont les faits se sont passés ou doivent se passer. De même Act. 7,8. Hébr. 6,15. (Ainsi *Fritzs* : *et ainsi*, = *cela fait*, c.-à-d. Adam étant mort à cause du péché, alors la mort a passé...). — Cependant *c*) les ex. suivants renferment une nuance de plus. 1 Cor. 14,25 : « Les choses cachées au fond de son cœur sont mises au jour, *et ainsi* il adore Dieu. » Il y a deux faits : la mise au jour de ce qui est caché dans le cœur et l'adoration de Dieu. *Καὶ οὕτως* indique que le second a été amené *de fait* par le premier ; c.-à-d. que la révélation de ce qui est au fond du cœur a eu, dans ces circonstances, pour suite et conséquence l'acte d'adoration du pécheur. Mais le second est une conséquence *de fait*, non une conséquence nécessaire, c.-à-d. qu'il pourrait se faire que le premier eût lieu, sans que le second s'en suivit. Cela vient de ce que le second fait suppose, en réalité, pour se produire, une condition interne nécessaire, par ex. ici, le repentir. De même 1 Thess. 4,17. Nous concluons de ces ex. que *καὶ οὕτως* lie deux faits en indiquant simplement que le second a été une conséquence *de fait*, une suite qui a eu lieu en fait, et rien de plus. Cela résulte du reste du sens même des mots : *καὶ* indique qqchose qui s'ajoute, et *οὕτως* la manière, le mode, les circonstances dans lesquelles le fait a eu lieu. Il en est

de même dans notre passage. Nous avons deux faits en regard, le premier : ... « *et par le péché, la mort est entrée dans le monde ;* » le second : « *la mort a passé sur tous les hommes* »<sup>29</sup>. En les reliant par *καὶ οὕτως*, Paul indique que le second a été la suite qui a eu lieu de fait, comme ceci : « *et ainsi, c.-à-d. et voilà comment par le fait de l'entrée, par le péché, de la mort dans le monde — où elle va se propageant — il est arrivé que la mort a passé sur tous les hommes.* » Il s'agit, non d'une conséquence nécessaire, mais d'une conséquence *de fait*, c.-à-d. qu'il a fallu pour que cette conséquence se réalisât dans les circonstances indiquées, quelque chose en dehors de ces circonstances<sup>30</sup> ; et ce quelque chose est assez grave, pour que Paul juge à propos de l'exprimer en ajoutant, « *parce que tous ont péché* » : c'est la condition interne nécessaire<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Dietzsch*, p. 48. 58, prétend que dans *καὶ οὕτως* le *δι' ἐνός ἀνθρώπου* est repris. C'est le résultat d'une confusion (voy. note 32) et l'erreur fondamentale de toute sa monographie. Ce qui est repris, ce n'est pas *δι' ἐν. ἀνθρ.* mais c'est *δι' ἀμαρτίας*, qui n'est pas la même chose que *διὰ παραπτώματος*.

<sup>30</sup> Ce détail si important a échappé aux commentateurs, particulièrement à *Dietzsch*, p. 47. Ceux qui, par leur interprétation précédente, admettent une causalité reliant le *παράπτ.* d'Adam au péché et à la mort des hommes, ont pensé que la conséquence exprimée par *καὶ οὕτως* était une conséquence nécessaire, ce qui venait ainsi corroborer leur point de vue (*Beng. Flatt, Osh.* p. 210, *Kœlln.* p. 188, *Hodge*, p. 321, *Mey.* p. 234, *Thol.* éd. 1856, p. 228, *Philipp.* p. 203, *Lange*, p. 113, *Dietzsch*, p. 47, *Hofm.* p. 185, *Maunoury*, p. 116, *Godet*, etc.). — *Rück.* p. 262, *Reiche*, p. 374, *B.-Crus.* p. 149, *Heng.* p. 485. 492, ont aussi cru voir cette causalité exprimée par *καὶ οὕτως*. Seulement, *Rück.* et *Reiche* prétendent que cette causalité est limitée à la mort, qui seule est mentionnée ici, en sorte que le *παράπτ.* d'Adam serait la cause, non du péché, mais de la mort de tous les hommes. Néanmoins cela même élève une contradiction avec la fin de la phrase : si le *παράπτ.* d'Adam est la cause de la mort de tous les hommes, comment Paul peut-il dire « *parce que tous ont péché* » ? *Rückert*, p. 263, avoue son embarras. *Reiche* (de même *B.-Weiss*, p. 264) tourne la difficulté comme suit : « *Et ainsi, c.-à-d. Adam ayant été mulcté de la mort (physique) pour son péché, la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché,* » en ce sens que la mort ayant été la punition d'Adam pour sa faute, elle est restée la forme de punition du péché pour tous les hommes (!). *Rückert*, à défaut de mieux, n'est pas éloigné de se ranger à cette solution.

<sup>31</sup> Il suit de cette observation qu'on ne doit ni ne peut conclure des paroles de Paul que, si Adam n'eût pas péché, il n'y aurait eu ni péché ni mort dans le monde (cont. *Usteri*, p. 33). Comme nous venons de le voir, pour que la

En conséquence, voici comment le v. 12 se présente à nous. Paul commence par énoncer deux faits liés entre eux, mais distincts l'un de l'autre : « *par un seul homme le péché est entré dans le monde — et par le péché est entrée la Mort;* »<sup>32</sup> puis, il relève le résultat final, « *et ainsi, c.-à-d. voilà comment en fait, la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* » Dans ces paroles, Paul représente le péché et la Mort d'une manière objective, et leur prête une action propre. Le péché fait son entrée ici-bas par un seul homme, et il y étend son empire. A sa suite vient la Mort, sa compagne, qui s'établit partout où le péché règne, et de cette manière tous les hommes deviennent les sujets de la Mort, parce qu'ils ont tous péché. Si maintenant, pour avoir la pensée nue de Paul, nous quittons

mort, qui *de fait* a passé et passe sur tous les hommes, passe sur eux, il ne suffit pas du παράπτωμα d'Adam, il faut autre chose, une condition chez les hommes, savoir leurs propres péchés. La véritable supposition serait que, si Adam n'eût pas failli — et notez que Paul ne nomme jamais Adam, il dit toujours « un seul homme » — c'eût été un autre homme, un homme quelconque, qui, le premier, aurait failli, et le péché aurait fait son entrée dans le monde : le développement du mal ne tient pas au premier qui pèche, mais à ce que les hommes pèchent — ou bien, si Adam ni aucun homme n'eussent péché, alors le péché n'aurait pas fait son entrée dans ce monde, il ne serait point allé s'y propageant, la Mort n'aurait point régné, par suite il n'y aurait pas eu besoin d'un Sauveur.

<sup>32</sup> Il faut bien prendre garde à la relation qui relie δι' ἑν. ἀνθρ. ou son παράπτωμα à ἁμαρτία et à θάνατος, pour ne pas y introduire de confusion (cont. *Beng. Finckh*, p. 127, *Rück. Kælln. Hofm.* p. 185, *Dietzsch*, p. 48). ἁμαρτία est la cause de la Mort (θάνατος), tandis que παράπτωμα n'est la cause ni de θάνατος ni de ἁμαρτία : c'est simplement le fait historique par lequel ἁμαρτία a fait son entrée dans le monde, où il va se propageant (voy. *αἰερχ. αἰς τ. κ.*), parce que c'est le premier péché commis ici-bas. Le παράπτωμα appartient à Adam seul, tandis que ἁμαρτία, le principe du mal, appartient soit à Adam, qui l'a montré par son παράπτωμα, soit à tous les hommes, qui l'ont montré et le montrent (aor. ἤμαρτον) par leurs péchés. En conséquence, si l'on veut s'exprimer exactement et rigoureusement, il ne faut pas dire : *Par un seul homme* ou *par la faute* d'un seul homme est entrée la Mort, en supprimant l'intermédiaire, le péché (ἁμαρτία); il faut dire : *Par un seul homme* ou *par la faute* (παράπτωμα, παράθεσις) d'un seul homme, le péché (ἁμαρτία) est entré dans le monde — et par le péché (une fois entré) est entrée la Mort. Si, plus tard, comme au v. 15 : τῷ τ. ἑνος παράπτ. οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, Paul semble relier directement entre eux les éléments qui sont ici soigneusement distingués, c'est par concision et après avoir suffisamment expliqué sa pensée.



cette forme objective, nous arrivons à cet enseignement-ci : *le mal moral*, ce principe que nous trouvons dans l'homme dont la volonté s'est mise en opposition avec la volonté de Dieu, *le péché est apparu*, a commencé à exister dans ce monde, où il n'était pas, *par un seul homme*, celui qui le premier a péché, et il est allé se propageant, s'étendant, parce que ce premier acte de péché, loin d'être le seul, a été le premier de beaucoup d'autres, en sorte que le péché, au lieu de disparaître, n'a fait que se reproduire et s'étendre. *Par le péché*, et avec lui, *est entré dans ce monde*, ce qui en est la juste rétribution, la peine qui attend tous ceux dont la volonté s'est mise en opposition avec la volonté de Dieu, *la Mort*, c.-à-d. la condamnation dans la vie future, la perte du bonheur éternel, *et c'est ainsi que la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché*. — Il n'y a en tout cela rien d'embarrassant, aucune énigme, aucune contradiction à résoudre (voy. p. 464). Paul fait en quelques mots l'histoire du principe du mal dans l'humanité : le péché apparaît dans ce monde par un seul homme (la personne importe peu, puisque Paul ne se donne même pas la peine de la nommer) et il se propage chez tous les hommes. La Mort, qui est la punition du péché, l'accompagne et s'étend sur tous les hommes qui ont péché. Cet homme apparaît ainsi en tête et comme le chef de file de tous ceux qui ont péché : ils sont tous unis par un principe commun, le péché, et ils en subissent tous la conséquence, la condamnation de Dieu dans l'éternité, la Mort. L'humanité se trouve ainsi dans un état de déchéance.

γ. 13. Après le premier terme de comparaison (ὡσπερ), on attend tout naturellement le second, οὕτω καὶ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου... etc. Il semble, en effet, qu'après avoir énoncé la venue, la propagation et l'influence délétère du péché, Paul n'ait plus qu'à lui opposer la venue, la propagation et l'influence salutaire et réparatrice de l'autre principe, *la justice qui vient de Dieu*, par un autre homme. Cependant il n'en est point ainsi. Le fait que ἀμαρτία a directement pour conséquence la mort, semble

à Paul pouvoir élever quelques scrupules dans l'esprit de ses lecteurs, surtout peut-être des judéo-chrétiens, parce que le péché n'est péché et soumis à une peine, qu'autant qu'une loi existe et en donne conscience (voy. 4,15), comme c'est le cas pour Adam, à qui il a fait allusion : les notions de loi, de péché et de punition sont indissolublement liées entre elles. Paul, sans entrer dans une réfutation, prévient le scrupule, et introduit ainsi une parenthèse dans le discours.

*Γάρ* embrasse les v. 13.14 (cont. *Hofm.*) ; il annonce une explication ou confirmation se rapportant à la proposition *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρ. ὁ θάν. διήλθε ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον*. Mais il faut d'entrée noter un grand désaccord provenant de ce que cette proposition a été entendue de manières diverses et même opposées. Ceux qui traduisent *ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον*, « *parce que tous ont péché,* » et n'y voient que la mention des péchés individuels, pensent que les v. 13.14 sont une confirmation (*γάρ*) de la pensée que « *la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* » D'autre part, ceux qui traduisent *ἐφ' ᾧ πάντ. ἤμ..* « *parce que tous ont péché en Adam,* » ou bien *en qui [Adam] tous ont péché, ou sont devenus pécheurs, corrompus, etc.*, et n'y voient que la mention de l'influence de la faute d'Adam, tous ceux-là, au contraire, prétendent que les v. 13.14 sont une confirmation (*γάρ*) de la pensée que « *la faute (παράπτωμα) d'Adam a apporté la mort à tous les hommes* <sup>1</sup>. » On se trouve ainsi en présence de deux points de vue contraires, ce qui montre qu'au fond l'énoncé de la pensée de Paul, renferme quelque obscurité et laisse trop de marge au commentaire. — *Ἄχρι νόμου*, « *jusqu'à une loi,* » c.-à-d. une loi positive, objectivement donnée. Paul désigne, en la caractérisant par un fait, une période qui, considérée au point de vue historique et concret, se déterminerait par les mots *jusqu'à Moïse*, et c'est ainsi qu'il

<sup>1</sup> Nous devons déjà faire remarquer que cette pensée est étrangère à Paul, qui rattache la mort au *ἁμαρτία*, non au *παράπτωμα* d'Adam. Voy. v. 12, note 32.

l'appelle au v. 14. Il la détermine par la caractéristique, « *jusqu'à une loi* (positive), » parce qu'évidemment on ne saurait contester la justice de la punition, là où il y a une loi positive, objective, par ex. la loi mosaïque. ἄχρι, « *jusqu'à* » (terminus ad quem); mais *Orig. Chrys. Théod. Dam. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Kop. Klee*, etc. veulent y comprendre la durée de l'objet mentionné après ἄχρι (terminus in quo) = *quamdiu, avant la Loi, et aussi longtemps que dura la Loi*, c.-à-d. jusqu'à Christ, alors que vint la Grâce. Ce qui s'oppose à cette interprétation, ce n'est pas le langage (cf. Hébr. 3,13. 2 Macc. 14,10. Thuc. 3,10. Voy. *Fritzs.* p. 307, et *Heng.* p. 496), mais le contexte, savoir l'expression synonyme qui suit, ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως. — Quant à νόμου, les commentateurs l'entendent de la loi mosaïque, à cause de ἀπ. Ἀδ. μέχ. Μωϋσ. Nous penchons pour un sens plus général (de même *Heng. Hofm. Godel*), 1° parce que νόμος est sans article, ce qui a vraisemblablement sa raison d'être, d'autant qu'il y a longtemps que la loi mosaïque n'est pas en cause (voy. 2,12, note 1). 2° Parce que notre proposition est liée à la proposition ἀμαρτία δὲ οὐκ ἔλλογ. μὴ ὄντ. νόμου, où νόμος, de l'aveu de la plupart des commentateurs, est pris dans un sens général. L'idée importante ici, ce n'est pas que νόμος soit la loi mosaïque, mais c'est l'existence d'un ordre positif, direct, donné à l'homme. Plus il sera donné à l'homme d'une manière positive (comme la loi mosaïque, par ex.) mieux ce sera, parce que le ἀμαρτία sera d'autant mieux constaté, et sa conséquence, la punition, d'autant mieux justifiée. 3° Si νόμος désignait la loi mosaïque, Paul aurait dû dire πρὸ τοῦ Νόμου. Une fois, en effet, que νόμος désigne la loi mosaïque, l'époque est parfaitement déterminée, et νόμος, par sa fixité même doit être le point sur lequel Paul s'appuie. Or, comme il veut parler de la période où il n'y a pas de loi (positive, directe), l'expression πρὸ τοῦ Νόμου va bien mieux au but que ἄχρι νόμου, d'autant plus que le point de départ est sous-entendu. Si, au contraire, νόμος désigne une loi positive, objective, le moment de l'apparition n'est plus donné comme aussi fixe; l'époque importe

peu, c'est le caractère de l'époque, le fait de l'existence de cette loi, qui importe, et il ne se présente plus que comme un « jusqu'à. » En conséquence, nous pensons que νόμος désigne un ordre positif, une loi donnée directement à l'homme : ce sens n'est pas nouveau : voy. 2,12.14, etc. Par le fait de ἀχρι, l'expression « jusqu'à une loi » (positive), indique que Paul a dans l'esprit une certaine loi positive, objective, et l'histoire nous apprend que c'est la loi mosaïque. Voilà pourquoi un peu plus loin, passant de l'abstrait au concret, de la caractéristique au fait historique, il dit ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως.

ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, « le péché, » le principe du mal moral, dont il a été question jusqu'ici — non « un péché quelconque » (*Maunoury*) et encore moins « le péché originel » (*Calv.*) ce que ne signifie pas ἁμαρτία — « était dans le monde, » parmi les hommes en général, c. à-d. qu'à cette époque les hommes — non pas, « étaient considérés et traités comme pécheurs » (*Hodge*, p. 338); mais péchaient. Le péché n'est dans le monde qu'autant que les hommes pèchent. De ce fait l'A. T. fait foi, et Paul vient de dire πάντες ἥμαρτον. Si Paul voulait seulement indiquer que le péché, une fois entré, n'avait pas disparu (*Hofm.* p. 190), ἦν ἐν κόσμῳ ayant l'accent, devait figurer avant ἡμαρτία. — δέ, or, introduit la maxime, qui, dans ce cas-ci, pouvait soulever des scrupules : ἁμαρτία οὐκ ἔλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, « le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi. » Ἅμαρτία est répété, parce que Paul énonce une maxime générale (cont. *Hofm.*) Ἐλλογεῖν, porter en compte, mettre sur le compte de qq'un (*Philém.* 18); au passif, être porté en compte, mis sur le compte de qq'un — et évidemment au débit de la punition, quand il s'agit de qqchose de mauvais. De là, « or le péché n'est pas porté en compte, » c. à-d. n'entraîne pas punition (cont. *Estius* : non imputatur ad transgressionem). *Dietzsch* p. 95. 112, veut que cela signifie « n'est pas rigoureusement porté en compte »...; il introduit ainsi une idée dont il a besoin pour son interprétation, mais qui fausse la pensée de l'apôtre. Où donc se trouve ce

« rigoureusement? » — Par qui le péché n'est-il pas porté en compte? — Un grand nombre de commentateurs (*Aug. de pecc. mer. et remiss.* 1, 10. *Ambrosiast. Luther, Zwingl. Mél. Ecol. Calv. Martyr, Bèze, Piscat. Corn.-L. Flatt, Usteri*, p. 42. *Glæckl. Rück.* 2 éd. *Thol.* éd. 1842, *Mangold*, p. 121) répondent : « Par les hommes mêmes qui ont péché<sup>2</sup>. » Les autres (*Turr. Kop. Klee, Scholz, Reiche, Kœlln. Olsh. Hodge. Mey. Rothe*, p. 53. *B.-Crus. Krehl, Baur, Paulus*, p. 571, *Philip. Thol.* éd. 1856, *Ewald, Lange, Klæpper*, p. 504, *Dietzsch. Holtzmann, Arnaud, Reuss, Hofm.* p. 192, *Maunoury, Godet*) : « par Dieu; » *Fritzsche* : « par le juge<sup>3</sup>. » La forme passive, « le péché n'est pas porté en compte, » revient à, « on ne porte pas le péché en compte » : le principe est général et le contexte

\* Voici, dans ce point de vue, comment chemine le raisonnement. Paul veut prouver que « la mort a passé sur tous les hommes, *sous peine de laquelle* » (mort : *Glæckler*) ou bien, « *en tant que* » (*Zwingl. Calv. Usteri*) ou « *en cette manière que* » (*Thol.* 1842) ou « *parce que* » (*Rück. Mangold*) πάντες ἥμαρτον, soit qu'on voie dans ἥμαρτον une suite de la faute d'Adam, soit que, suivant les autres, on ne l'y voie pas — et il raisonne ainsi : « Car jusqu'à la Loi (mosaïque) le péché était dans le monde, les hommes péchaient; or le péché n'est pas porté en compte — par les hommes pécheurs — s'il n'y a pas de loi (positive), c.-à-d. que n'ayant pas de loi qui le défende positivement, les hommes ne considèrent pas le mal qu'ils font comme péché, ni eux-mêmes comme coupables et devant être punis. Néanmoins (c.-à-d. malgré ce sentiment des hommes pécheurs) la mort — cette punition du péché — a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, c.-à-d. en violant un ordre positif. Dieu, en les punissant, a bien montré qu'ils étaient tous pécheurs et coupables (ἥμαρτον). Cela se comprend, puisque, à défaut de loi positive, ils avaient en réalité, dans leur conscience, une loi qui leur en tenait lieu, 2, 14. 15 (*Calv. Usteri*, p. 26. 48. *Rück.* 2 éd. *Thol.* éd. 1842. *Glæckl. Mangold*, p. 120, etc.). — Nous repoussons cette interprétation, d'abord parce que ἰλλογείται ne peut pas s'entendre des hommes pécheurs; puis, parce qu'il n'est pas vrai de dire que « le péché n'est pas porté en compte par les hommes pécheurs, s'il n'y a pas de loi positive : » Paul enseigne précisément le contraire, 1, 32. 2, 14. 15, et ces commentateurs le reconnaissent puisqu'ils fondent la condamnation de Dieu précisément sur l'existence d'une loi, la loi naturelle chez les hommes pécheurs.

<sup>2</sup> *Fritzsche* en traduisant : « le péché n'est pas imputé — par le juge — s'il n'y a pas de loi (déterminée, promulguée) » réduit le principe à celui des codes humains, où le juge ne punit pas ce que la loi ne défend pas. *Reiche*, p. 384, va jusqu'à dire : « S'il n'y a pas de loi déterminée, statuant pour le péché une peine déterminée. » Le principe de Paul a une portée tout autre.

seul indique, dans chaque cas particulier, à qui s'applique l'indéterminé « *on*. » Ici, c'est à Dieu, car il s'agit, non des rapports de l'homme avec sa conscience ou de ceux des hommes entre eux, mais de l'homme avec Dieu. — *μη̄ ὄντος νόμου* : *Μή*, au lieu de *ὄ*, n'indique pas seulement que « le fait est transporté dans l'esprit de l'auteur de la maxime » (Godet); il provient de ce qu'il s'agit ici, non de l'énoncé d'un fait, mais d'une maxime générale, ce qui ramène la négation au cas échéant (= s'il n'y a pas de loi), 14, 22. Xén. Anab. 2, 3.5. Mem. S. 1, 2. 19. 1, 2. 41. 1, 2. 44. Econ. 1, 11. 17. etc. De là, « *Or le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi*, » et Paul en a donné la raison plus haut (4, 15) : c'est que « là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression. » Comme ce principe est général, *νόμος* désigne la loi en général, une loi quelconque (Théod.-Mops. Bèze, Kop. Klee, Scholz, Rothe, B.-Crus. Krehl, Baur, p. 570, Heng. Ewald, Holtzmann, Lange, Klæpper, Hofm.), car le principe est vrai de toute loi, positive ou non, n'importe, et c'est par sa généralité même qu'il est vrai et fort. Il ne désigne pas « la loi mosaïque » (Ps.-Ans. Grot. Hammond, Glæckl. Mey. Philip. Thol. éd. 1856), car on ne peut dire avec vérité que là où il n'y a pas de loi mosaïque, le péché n'est pas porté en compte. Il ne désigne pas davantage « une loi positive » (Calv. Turr. Flatt, Usteri, p. 26. Scholz, Kælln. Olsh. DeW. Rück. Thol. 1842, Mangold, p. 120, Hodge, Arnaud, Dietzsche, p. 95, Reuss, Maunoury, Godet) : Comment prétendre que s'il n'y a pas de loi positive (comme la défense faite à Adam ou la loi mosaïque) le péché n'est pas porté en compte? Ne l'est-il pas quand il s'agit de la loi naturelle? L'histoire du déluge, celle de Sodome, etc., sont là pour démentir cette affirmation. Paul, qui reproche aux païens « d'être remplis de toute espèce de vices, de malhonnêteté, de cupidité, etc., etc., » ne dit-il pas qu'ils savent bien que Dieu a porté une sentence de mort (notez le mot) contre ceux qui font de telles choses? (1, 32). Cela n'avait-il pas lieu avant Moïse comme plus tard? Rien ne sert

de dire avec *Bengel* : *ἀμαρτία* non notat scelera insignia — sed malum commune : *ἀμαρτία* désigne tous les péchés, insignes ou non, n'importe. Restreindre le principe au cas de la loi positive violée, c'est lui ôter de sa vérité et de sa valeur.

La proposition, « *le péché n'est pas porté* (non, « ne paraît pas devoir être porté, » *Erasm.*) *en compte, s'il n'y a pas de loi,* » est une sorte d'objection (la forme négative l'indique) que Paul se fait sous forme de réflexion (*δέ = or*) ce qui ne réclame aucun *μέν* antécédent (cont. *Hofm.*) Du reste, il ne nie point cette vérité, il l'admet pleinement, au contraire; seulement, dans la manière dont il la présente, comme maxime générale, il fait pressentir par le *μή* au lieu de *οὐ*, qu'elle se réduit précisément au cas échéant (= s'il n'y a pas de loi). Il a raison, car à l'époque même où il parle, il y avait réellement une loi, la loi morale naturelle, comme il l'a enseigné 1,32.2,14.15.

γ. 14. *ἀλλά* est ici d'une extrême importance, car de la manière dont on le comprend, dépend le sens du raisonnement tout entier. Nous commencerons par exposer notre point de vue, puis nous envisagerons les autres interprétations. — Comme Paul admet le principe précédent, l'adversatif *ἀλλά* indique que ce principe est un obstacle qui ne doit pas nous arrêter ici. Il a le sens de « *mais, n'importe;* » Eph. 5, 24 : « femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Eglise; (*αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία...*) *lui est, il est vrai, le Sauveur de son corps* [l'Eglise] — ce que le mari n'est pas pour sa femme — *mais, n'importe;* de même que l'Eglise est soumise à Christ, de même les femmes... » etc. Soph. Philoct. 79-82 : *ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα τοιαῦτα φωνεῖν, μηδὲ τεχνᾶσθαι κακὰ· ἀλλ' ἡδὺ γὰρ τὸ κτῆμα τῆς νίκης λαβεῖν, τόλμα.* « Je sais bien, mon fils, que tu n'es pas d'un caractère à dire ni à machiner de telles ruses; *n'importe,* ose toujours, car il est doux de remporter la victoire. » Ainsi ce *ἀλλά*, venant après un principe dont on reconnaît la vérité, indique que ce principe ne

doit pas nous arrêter dans le cas présent ni faire obstacle; on doit passer par-dessus — et pourquoi? C'est, au fond, que si les hommes, à cette époque, n'étaient pas en possession d'une loi positive, directe, ils ne possédaient pas moins en réalité une loi, la loi naturelle (voy. 2,14.15), loi qui, aux yeux de Paul, était suffisante pour qu'il ait pu dire en parlant des païens que « ceux qui font de pareilles choses méritent la Mort » (1,32). — *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*, « la Mort, » la condamnation dans l'éternité (comme plus haut) *a régné*. » La Mort est personnifiée comme un maître qui soumet les hommes à son empire. L'aoriste, non le parf. *βεβασίλευκε*, parce qu'il s'agit d'un fait passé qui se reproduit chez tous les hommes qui sont sans loi positive. — *ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως* (= *ἄχρι νόμου*), « d'Adam à Moïse; » manière historique et concrète de désigner l'époque en prenant les deux personnages qui sont aux deux extrémités; tandis que *ἄχρι νόμου* désigne l'époque par son caractère propre, l'absence de loi positive. — *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ\* ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ: Βασιλεύειν ἐπὶ*, acc. de la personne (hébraïsme = *לְעַלְיוֹתָא רֵגְנָא*) *régner sur*, soumettre à son empire, Ps. 46, 9. Luc 1,33.19,14, etc. — *Μὴ* au lieu de *οὐ*, à cause du « quoique » (= quoiqu'ils n'aient pas péché) voy. 1,28. — *ἐπὶ τῷ ὁμιώματι* se lie, non à *ἐβασίλευσε* (*Chrys. Socin, Beng. Glæckl. Finckh*), mais à *ἁμαρτήσαντας*. Il ajoute une circonstance, un détail important, qui précise le mode sous lequel l'action a eu lieu, ainsi *ζῆν* (Alciph. ép. 1,3) *τελευτᾶν* (Hérod. 4, 2. 1) *ἐπὶ*

\* *Μὴ* manque dans 62.63.67 \*\*. Orig. Codd. dans Ruf. Aug. Ambrosias. Il est omis par *Wittst. Seml. Schrader*, mais admis par tous les critiques et les commentateurs; avec raison. 1° Il a pour lui les autorités diplomatiques. 2° Le *καὶ* devant *ἐπὶ τοὺς...*, qui ne saurait être contesté, entraîne nécessairement *μὴ*, car sans lui *καὶ* perd toute valeur. 3° On s'explique assez bien comment un lecteur superficiel a pu supprimer *μὴ*: il lui semblait absurde que Paul, après avoir posé le principe que « le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi, » dit ensuite que « la mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché en transgressant une loi, comme Adam. » Cela est surtout vrai, si ce lecteur liait *ἐπὶ τ. ὁμ.* à *ἐβασίλευσε* (voy. *Reiche, Comm. crit. l, p. 39*).



τέχνους, vivre en ayant des enfants, mourir en laissant des enfants. 2 Cor. 9, 6. Hébr. 9, 17. 10, 28 (voy. *Fritzs.*). De même ἐπ' ἐπιίδι, 4, 18. 8, 21. 1 Cor. 9, 10. Tit. 1, 2. Ps. 16, 9. De là, « même sur ceux » — non pas, « qui n'avaient pas péché, » savoir les petits enfants (*Orig. Mel. Bèze, Corn.-L. Glæckl. Scholz*), qui n'ont que faire ici (cont. *Calv. Philip. Thol.* 1856); mais « sur ceux qui n'avaient pas péché (et non, « qui n'étaient pas pécheurs = corrupti, » *Bèze, Calov, Wolf.*) à la ressemblance de la transgression d'Adam, » c.-à-d. en transgressant comme Adam un ordre positif, objectivement donné — et non « gravement » (*Grol.*) ni « personnellement et actuellement » (*Scholz, Hodge*, p. 347), ni « en violant une loi qui menaçait de mort » (*Crell, Limb. Turr. Thol.* 1856). Paul nous dit donc que, « la Mort a régné d'Adam à Moïse, même (καί) sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, » et par ce « même » (καί), il distingue évidemment dans cette période, deux classes d'hommes (cont. *Mangold*, p. 121, *Hofm.* p. 194, *Klæpper*, p. 504, *Dietzsch*, p. 98, *Godet*) qui toutes deux ont péché (cont. *Wetts.*): ceux qui ont péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, et ceux qui ont péché autrement. La première désigne les hommes qui, d'Adam à Moïse, ont reçu exceptionnellement quelque ordre positif, objectif (cf. Gen. 9, 3) comme Adam, et l'ont violé; la seconde désigne la masse des hommes qui péchait aussi, mais sans violer un ordre positif, objectif; elle péchait en transgressant la loi naturelle. Le caractère de leur péché, n'est donc pas de n'être pas une παράβασις (cont. *Usteri*, p. 26. *Dietzsch*, p. 95, 101), mais de n'être pas « un péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, » c.-à-d. la transgression d'un ordre positif, objectif, et c'est une erreur que de dire que « si l'apôtre, v. 14, parle d'un ἀμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώμῳ τῆς παραβ. Ἀδὰμ, il y a donc un ἀμαρτία qui n'est pas une παράβασις » (cont. *Dietzsch*, p. 111). On ne peut s'empêcher de remarquer combien notre point de vue concorde avec l'enseignement de Paul. Il avait dit, 3, 23, que « tous ont péché et sont

*privés de la gloire de Dieu, »* faisant ainsi dériver « la perte de la gloire de Dieu, » du bonheur éternel, autrement dite *la Mort*, des péchés individuels, et c'est précisément ce qu'il répète dans les v. 12. 13. 14.

Il s'agit maintenant de se rendre compte du mouvement de la pensée dans les v. 13. 14.

« *De même, dit Paul, que par un seul homme le Péché est entré dans le monde, et par le Péché, la Mort; et qu'ainsi la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché...* » On s'attend maintenant au second terme de comparaison ; mais on ne le trouve point. Le fait que le Péché (*ἀμαρτία*) a directement amené sur tous les hommes la punition, la Mort, se présente à Paul comme pouvant élever quelque scrupule, parce que, dans son esprit, le péché n'est tel, et par suite n'est soumis à une peine, qu'autant qu'une loi existe et en donne conscience, comme c'est le cas pour le seul homme qui le premier a péché. Paul lie toujours ensemble les notions de péché, de loi et de punition <sup>†</sup>, aussi sent-il le besoin, pour ce qui tient aux *πάντες ἄνθρωποι*, de confirmer, en passant, par un mot d'explication ce qu'il a dit : « *et ainsi la Mort, la punition, a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* » — *En effet, jusqu'à une loi (positive) le péché était dans le monde, les hommes péchaient effectivement et se rendaient coupables. Par ces mots, Paul ne veut pas dire que le péché ne fût plus dans le monde après la venue d'une telle loi; il désire seulement envisager le péché à une époque où aucune loi positive n'existait, parce qu'on ne saurait contester la justice du règne de la punition, c.-à-d. de*

<sup>†</sup> C'est la grande importance que Paul met à ces trois notions, qui l'amène à s'arrêter ici, où nous ne nous arrêterions pas. Cette importance se remarque par ces courtes réflexions sur la loi, son rôle, sa nécessité, pour qu'il y ait péché et punition, qu'on trouve en divers lieux, interjetées comme ici, et que nous aurions sans doute supprimées, ainsi 3,20. 4,15. 5,20. 7,7-14. Cela n'a rien de surprenant de la part d'un homme, qui a, parmi ses lecteurs des juéo-chrétiens, nourris, comme lui, de la Loi et dans la Loi, et pour qui la vertu, la moralité, la perfection morale est une *justice*, c.-à-d. se présente toujours sous un point de vue légal.

la Mort, là où l'ordre de Dieu est positivement exprimé. Notons combien l'expression, « jusqu'à une loi, » est propre à désigner cette époque, précisément par le trait qui est la cause même de la réflexion. Si Paul eût dit comme plus bas *μέχρι Μωϋσέως*, ou même *ἀχρι τοῦ Νόμου*, c'eût été moins bien, parce qu'on n'aurait pas compris aussi bien pourquoi il choisit cette époque plutôt qu'une autre et rien n'aurait trahi l'idée qui le conduit à cette affirmation. En mettant les mots *ἀχρι νόμου* en tête de la phrase (cont. *Rück.* p. 271. *Hofm.* p. 189), Paul obéit naturellement à sa préoccupation, car c'est l'idée même de loi qui traverse son esprit et lui paraît pouvoir faire difficulté.

Le péché étant ainsi relié à l'idée de loi par l'affirmative, *en effet, jusqu'à une loi (positive) le péché était dans le monde*, les hommes péchaient, — alors se présente naturellement la réflexion qui pouvait provoquer des scrupules. C'est un principe général : « *Or le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi, — car là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression (4,15).* » Ce principe Paul l'admet; seulement, il ne le tient pas pour applicable ici; il passe outre par l'adversatif, *n'importe*; et déclare que la condamnation de Dieu a atteint tous ces pécheurs : *la Mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, c.-à-d. même sur ceux qui n'avaient pas violé une loi positive, car c'est pour ceux-là seulement que le scrupule pouvait exister.* Il confirme de cette manière que « *la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché* » — et péché avec conscience.

C'est ainsi que Paul écarte cette idée de loi qui le préoccupe; il montre qu'elle ne lui a pas échappé, mais qu'à son sens elle ne saurait faire obstacle. Il est certain que cette manière de passer outre laisse de l'obscurité dans l'argumentation, et qu'on ne saisit pas au premier coup d'œil pourquoi il passe par-dessus le principe par un simple « *n'importe.* » Cependant sa pensée se dévoile dans l'expression, « *même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam;* » il laisse

apercevoir que s'ils n'avaient pas péché en violant, comme Adam, une loi positive et directe, ils avaient péché autrement; en sorte que la raison, pour laquelle il passe outre est assez transparente; c'est que, s'il n'y avait pas à cette époque de loi positive, il y avait une loi subjective, et que si les hommes ne violaient pas une loi directe et positive, ils violaient cependant une loi qui leur donnait conscience du péché et de « la sentence de Mort que Dieu a prononcée contre ceux qui font de telles choses <sup>5</sup>. »

Les commentateurs, qui rattachent la mort de tous les hommes, non aux péchés des individus, mais à la faute (*παράπτωμα*) d'Adam (voy. *γάρ*), entendent tout différemment le mouvement dialectique. Nous nous bornerons à exposer le type principal de raisonnement autour duquel ils se groupent, quoique parfois avec des nuances individuelles.

Pour prouver que la faute d'Adam a apporté la mort à tous les hommes, Paul partirait d'un fait qui s'est passé dans la période antérieure à la loi mosaïque : « *En effet, jusqu'à la Loi (mos.) le péché (ἁμαρτία) était dans le monde, tous péchaient — puis, il argumenterait ainsi : « Or ou mais le péché n'est pas porté en compte s'il n'y a pas de loi; néanmoins (ἀλλά) la mort — cette peine du péché — a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam. »* — Donc (concluent ces commentateurs, car Paul a laissé à ses lecteurs le soin d'achever le raisonnement et de tirer la conclusion) la mort de tous les hommes est la conséquence, non de leurs péchés propres, mais de la faute (*παραπτώμ.*) d'A-

<sup>5</sup> Nous croyons qu'au fond cette interprétation est plus ou moins celle de *Fritzs. Rothe, B-Crus. Arnaud, Lange, Reuss*; mais ils présentent l'argumentation autrement et sous des formes diverses, qui nous paraissent moins exactes, surtout lorsque, dans la maxime générale, ils donnent à *νόμος* le sens de *loi positive*. D'autres commentateurs (*De W. Ewald, Holtzmann*) cherchent à rattacher l'extension de la mort sur tous les hommes, tout à la fois à la faute d'Adam et aux péchés des individus, dont la faute d'Adam serait la source et l'origine. Nous n'entrerons pas dans la discussion de ces différents points de vue, parce que cela nous conduirait trop loin.

dam : quod erat demonstrandum (*Beng. Kop. Ammon, Klee, De W. Klæpper, Th. Schott*, p. 252, et même *Krehl, Heng. B. Weiss*, p. 264). — La force probante de ce raisonnement repose sur le fait qu'à cette époque, aucune loi n'existait ; ce qui permet de traduire la particule logique *ἀλλά* par « néanmoins. » Cette base est fautive. Reprenons le raisonnement : « *En effet, jusqu'à la Loi (mos.) le péché (ἁμαρτία) était dans le monde (tous péchaient individuellement); or le péché n'est pas porté en compte s'il n'y a point de loi;* » — si l'on ajoute : *Néanmoins la mort a régné...* etc., ce « néanmoins » revient à dire : « *et malgré que le péché ne fût pas porté en compte, aucune loi n'existant, la mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam.* » — Or c'est ce que Paul ne dit pas, ni ne peut dire, puisqu'il professe, au contraire, qu'à cette époque même, les hommes avaient une loi, la loi naturelle (2,14.15) capable de leur faire sentir que « Dieu a porté une sentence de mort contre ceux qui font de telles choses. » Ainsi, sans qu'il y paraisse, on introduit par ce « néanmoins » une pensée toute contraire aux sentiments de Paul, dont on fait, bien indûment, le pivot de toute l'argumentation. Deux traits laissent apercevoir que Paul admet ici l'existence de cette loi; d'abord le *μὴ ὄντος νόμου* = « s'il n'y a point de loi, » au lieu de *οὐκ ὄντος νόμου*, « aucune loi n'existant; » puis l'expression, « *même (καί) sur ceux qui...* » où Paul relève l'existence de deux catégories de pécheurs : ceux qui ont péché en violant une loi positive, comme Adam, et ceux qui ont péché autrement, c.-à-d. en violant la loi naturelle<sup>6</sup>. Si Paul avait eu dans l'esprit la pensée qu'on lui prête, non seulement il se serait exprimé différemment à ces deux égards; mais encore, au lieu de présenter l'objection sous la forme d'un *principe* qui embarrasse fort, il aurait ténorisé le *fait*, ce qui allait bien mieux à son raisonne-

<sup>6</sup> Il ne faut pas être surpris si les commentateurs ne s'arrêtent guère à la différence entre *μὴ ὄντος* et *οὐκ ὄντος*, et si même on a cherché à réduire ces deux catégories de pécheurs à une seule (voy. plus haut).

ment. Il aurait dit *ἀμαρτία δὲ οὐκ ἐνελογοῦτο οὐκ ὄντος νόμου*, « or le péché n'était pas porté en compte, puisqu'il n'y avait pas de loi, néanmoins la mort... » etc. On l'a si bien senti qu'on a traduit ainsi dans les versions syriaque, ital. vulg : « peccatum autem non imputabatur, quum lex non esset, » copt. éthiop. etc. (de même *Maunoury*), et que la leçon *ἐνελογοῦτο* a passé dans quelques manuscrits (⌘ A. 52.102).

Le fait de l'existence d'une loi, à cette époque, étant avéré et reconnu de Paul, on a pensé tourner la difficulté en donnant à *νόμος* le sens de *Loi mosaïque* et surtout de *loi positive* (voy. plus haut). En conséquence voici la forme nouvelle que prend l'argumentation : « Car jusqu'à la Loi (mos.) le péché était dans le monde (tous péchaient). — Or le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a point de loi (positive); néanmoins, (c.-à-d. quoiqu'il n'y eût pas de loi positive et que le péché ne fût pas imputé) la mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, » c.-à-d. en violant une loi positive. — Donc la mort de tous les hommes est la conséquence, non de leurs propres péchés, mais de la faute d'Adam (*Turr. Flatt, Scholz, Reiche, Kælln. Olsh. Hodge, Dietzsch, p. 95. Maunoury, Godel*). Cette argumentation est sans valeur, parce que le principe qui lui sert de base n'est qu'une erreur prêtée gratuitement à Paul. Il n'est pas vrai que le péché ne soit pas porté en compte — par Dieu — s'il n'y a point de loi positive, témoin l'enseignement même de Paul au ch. 1, et sa conclusion si explicite 3, 23, où, mettant les païens sur le même pied que les Juifs, il déclare positivement que « tous (Juifs et païens) ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, » du bonheur éternel, c.-à-d. ont la Mort en partage. L'erreur est bien plus évidente encore, quand on donne à *νόμος* le sens de *loi mosaïque* (*Ps.-Ans. Grot. Hammond, Mey. Philip. Thol.* éd. 1856). Toutes ces interprétations sont inadmissibles. Elles sont en pleine opposition avec la déclaration de Paul, que « la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché » (cf. 3, 23). L'argumentation

est à ce point contestable que *Kœllner* est obligé d'avouer que Paul se contredit lui-même, et que plusieurs commentateurs n'y voient qu'un raisonnement rabbinique ou un pur argument *ad hominem*, à l'adresse des judéo-chrétiens.

Cette parenthèse terminée, on s'attend à trouver le second terme de la comparaison, qui répond à ὡςπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου... etc. Au lieu de cela, Paul rattache à Ἀδάμ une petite observation, qui n'est point nécessaire au raisonnement précédent (cont. *Fritzs.*) et n'est qu'une adjonction ayant un but particulier : ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. Les différentes significations de τύπος (R. τύπτω) se peuvent ramener à trois principales. 1<sup>o</sup> *Marque, empreinte* qu'une chose laisse par un coup ou par une forte pression, *trace* à laquelle on la reconnaît par la forme empreinte (Abbild), Jean 20, 25 : τὸν τύπον τῶν ἤλων. Il se dit de l'empreinte laissée sur la monnaie. 2<sup>o</sup> *Figure, image*, toute représentation matérielle de qq'un ou de qqchose. En ce sens, statues, tableaux, portraits, etc. sont des τύποι; Act. 7, 43. Isocr. Evag. 30. Justin-M. 1 Apol. 60. D'où τυπόω, *mouler, façonner, figurer*; ἐκτυπόω, *modeler*. 3<sup>o</sup> *Type, modèle* (Vorbild) se dit de la représentation matérielle d'une chose qu'on se propose de reproduire; Act. 7, 44. Hébr. 8, 5. Exod. 25, 40 : la reproduction est l'ἀντίτυπος. De là, au figuré, τύπος signifie *exemple, modèle*, 1 Cor. 10, 6, 11 : ταῦτα δὲ τύποι συνέβαινον αὐτοῖς, ces châtiments leur arrivèrent pour servir d'exemples. Phil. 3, 17 : καθὼς ἔχετε τύπον ἡμῶς, vu que nous vous servons de modèle. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12. Tite 2, 6. 1 Pier. 5, 3 (voy. encore Rom. 6, 17). Dans notre passage, Adam est appelé τύπος, *une figure* (non, *la figure, Godet*), une représentation, un type, en ce sens que son rôle historique est une image, une représentation (mutatis mutandis) de ce qui est arrivé par un autre homme, Jésus-Christ (voy. plus loin le *tertium comparationis*). — Quant à τοῦ μέλλοντος, si nous avons trouvé quelque exemple de ὁ μέλλων pour dire « celui qui doit ou qui devait venir » (*Théod. Pél. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Mél. Calv. Socin, etc.*

*Flatt, Scholz, Hodge, Ewald, Arnaud, Mangold*, p. 122. *Hofm. Walther, Reuss, Godet*) nous l'aurions considéré comme masculin, parce que l'autre terme  $\delta\varsigma$  ( $\text{Ἀδάμ}$ ) est masculin. Mais cela répugne complètement au langage, attendu que  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$  indique non une idée de *venue*, mais une idée de *futur*, *avenir* (opp. présent ou passé) et que  $\acute{\omicron}$   $\epsilon\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  est, pour ainsi dire, l'expression consacrée en parlant du Messie attendu, *Mth.* 11,3. *Luc* 7,19. *Hébr.* 10,37. Plusieurs (*Zwingl. Klee, Rück. Reiche, Glæckl. Olsh. De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Baur, Heng. Philip. Thol.* 1856. *Ewald, Holtzm. B.-Weiss*, p. 294. *Dietzsch, Mau-noury*) ont tranché la difficulté en sous-entendant  $\text{Ἀδάμ}$ , « l'Adam futur. » Mais 1°, rien ne le réclame, puisque le neutre présente un sens excellent, et on ne le peut faire qu'en passant du sens propre au sens figuré. 2° Paul ne compare pas Adam et Christ. Quand il pose la comparaison, il ne dit pas : « De même qu'un seul homme a introduit le péché dans le monde, et... etc. ; » il a soin, au contraire, de prendre pour sujet  $\text{Ἀμαρτία}$  (de même que, par un seul homme, le Péché est entré...) indiquant par là qu'il oppose et compare le principe du Péché au principe de la Justice qui vient de Dieu ; en sorte que nous devons dire, à l'inverse de *Dietzsch*, p. 103, que « ce n'est pas le point de vue *personnel*, mais le point de vue des *principes*, qui dirige Paul dans tout ce paragraphe. » On peut même remarquer que, dans tout le parallèle, Paul évite toujours de nommer Adam, si bien que ce nom ne se rencontre que dans la parenthèse v. 13. 14, c.-à-d. d'une manière accidentelle et en dehors de la comparaison. En réalité, Paul compare, non Adam et Christ, mais *ce qui est advenu* (cf. v. 16 :  $\delta\iota\acute{\alpha}$   $\tau.$   $\epsilon\nu\omicron\varsigma$   $\delta\mu\alpha\rho\tau\acute{\eta}\sigma.$ ) par l'un et par l'autre, en sorte que  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$  doit être au neutre. Si, dans 1 Cor. 15,45, Paul, par suite d'une comparaison entre Adam et Christ, désigne Jésus par  $\acute{\omicron}$   $\xi\sigma\chi\alpha\tau\omicron\varsigma$   $\text{Ἀδάμ}$ , qu'est-ce que cela prouve pour l'épître aux Romains ? 3° On ne peut citer un passage où le Messie ait été désigné par  $\acute{\omicron}$   $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$   $\text{Ἀδάμ}$ . Si les Rabbins, comparant Adam et le Messie, les ont appelés l'un, *le premier Adam*, et l'autre, *le second* ou *l'autre Adam*, quel argument peut-on tirer



de citations postérieures (*Thol.* le reconnaît) à l'épître aux Romains, même de plusieurs siècles? *Reiche*, p. 387, avoue qu'un semblable nom ne se rencontre pas dans les anciens écrits juifs. Nous nous rangeons donc à l'opinion d'*Erasme*, *Beng. Kop. Benecke*, *Geissler*, qui voient ici un neutre, τὸ μέλλον, « ce qui va ou doit advenir; » et avec raison, car Paul compare ce qui est advenu par Adam avec ce qui va ou doit arriver par Christ. Régulièrement, Paul aurait dû clore la parenthèse à Ἀδάμ, et énoncer sous sa forme logique (οὕτω καὶ δι' ἐνός... etc.) le second terme de la comparaison; mais la longueur de la parenthèse et celle du second terme le lui rendaient impossible, parce que la phrase eût été interminable. Il coupe court et profite de ce que Ἀδάμ termine l'incidente pour indiquer brièvement que le premier terme de comparaison en attend un second. Il le fait sous la forme très compréhensible, mais par cela même défectueuse, de ὅς [Ἀδάμ] ἐστὶ τύπος τοῦ μέλλοντος, dans laquelle une personne est dite un τύπος d'une chose: en réalité la personne [Ἀδάμ] est mise ici pour « ce qui est advenu » par cette personne. Si nous voulons avoir la pensée dans sa forme régulière, il n'y a qu'à remplacer ὅς ἐστὶ τύπος τοῦ μέλλοντος par le second terme de comparaison: οὕτω καὶ δι' ἐνός ἀνθρώπου ἢ δικαιοσύνη θεοῦ εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς δικαιοσύνης ἢ ζωῆ· καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ἢ ζωῆ διῆλθε, ἐφ' ᾧ πάντες ἐπίστευσαν. La comparaison entière se trouve donc ainsi formulée: « En conséquence, 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 a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché... de même, par un seul homme, la justice qui vient de Dieu est entrée dans le monde, et par la justice la Vie, et ainsi la Vie a passé sur tous les hommes, parce que tous ont eu foi » — ou plutôt, comme Paul anticipe sur l'avenir (voy. le fut. κατασταθήσονται v. 19): « et la Vie passera sur tous les hommes, parce que tous auront foi. » Dans notre interprétation, les deux termes de la comparaison se répondent parfaitement.

**B. Différence entre ce qui est advenu par Adam  
et ce qui est advenu par Christ. v. 15. 16. 17.**

Cependant cette ressemblance est loin d'être absolue. Paul signale des différences. Les commentateurs ont échoué dans l'explication des v. 15.16.17. C'est la conséquence de leur fausse interprétation du v. 12, notamment des expressions *εἰσέρχ. εἰς τ. κόσμον, πάντες, θάνατος et ἡμαρτον.*

γ. 15. Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα, « *mais il n'en est pas de la faute, comme du bienfait :* » il y a une différence entre eux. — *Χάρισμα*, pp. *une faveur ou une grâce accordée, un bienfait, un don*, 6, 23. 11, 29. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Paul en parle comme d'une chose connue, « *le bienfait :* » c'est le bienfait chrétien, tel qu'il l'a résumé v. 9-14, savoir « *la justice qui vient de Dieu et la ferme espérance du bonheur éternel,* » ou tel qu'il se trouverait exprimé dans le second terme de comparaison, si Paul l'eût énoncé tout au long, « *la justice qui vient de Dieu et la Vie.* » *Χάρισμα* n'est pas proprement le contraire de *παράπτωμα*, bien qu'il lui soit opposé ici. *Παράπτωμα*, *une chute, une faute*, allusionne à la transgression d'Adam. Le contraire de *παράπτωμα*, serait *l'obéissance* ou *un acte d'obéissance* à un ordre ; mais la venue, la prédication, les souffrances et la mort de Christ constituent, non un acte, mais une suite d'actes, en sorte que Paul n'a pas sous la main de mot propre qui désigne *in globo* ces actes d'obéissance et soit juste le contraire de *παράπτωμα*. D'autre part, comme en réalité, ce n'est pas proprement *la faute* d'Adam que Paul compare à *un acte d'obéissance*, mais « *ce qui est advenu* » par la faute d'Adam (= *δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος*, v. 16), savoir l'entrée dans ce monde du Péché et de la Mort, par un seul homme, ainsi qu'il a été rapporté tout au long au v. 12, avec « *ce qui est advenu* » par l'activité de Jésus, savoir « *la justice qui vient de Dieu et la Vie* » introduites

par lui, comme cela serait dit dans le membre parallèle sous-entendu au v. 12, s'il eût été exprimé, Paul désigne brièvement le premier par l'expression « la faute » (τὸ παράπτωμα) pour « ce qui est advenu par la faute, » et le second par « le bienfait » (τὸ χάρισμα), mot qui exprime bien ce qui est advenu par Christ, le résultat de son œuvre. L'opposition des deux mots τὸ παράπτωμα et τὸ χάρισμα, désigne ainsi d'une manière concise, mais claire, les deux événements opposés et mis en présence, quoique les mots qui les rappellent ne soient pas des contraires exacts. Cette explication nous fait comprendre la substitution de δικαίωμα à χάρισμα, v. 18, et se trouve singulièrement confirmée au v. 19, où Paul, au lieu d'opposer χάρισμα à παράπτωμα, oppose ὑπακοή à παρακοή. Ajoutons qu'en disant : « Il n'en est pas de la faute comme du bienfait, » Paul ne compare pas la faute et le bienfait en eux-mêmes, et relativement à la nature propre des résultats (cont. *Ambrosiast. Mey.*), puisque dans la comparaison même, ils sont donnés comme étant de nature et de résultats contraires ; le premier est un mal, le second est un bien : mais il les compare relativement à la grandeur des résultats et à la puissance des effets.

*Εἰ γάρ*, « en effet, si... » εἰ, ind. si, dans le sens de *si réellement, s'il est vrai que*, et cela est vrai ; il s'agit d'un fait réel, positif (voy. v. 12), non d'une supposition (cont. *Reiche, De W. Mey. Fritzs. Philip. etc.*) — τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον : Paul rappelle brièvement ce qui est advenu par la faute d'Adam ; c'est un sommaire du v. 12, en conséquence, il doit être entendu dans le même sens qu'au v. 12 où Paul nous donne sa pensée d'une manière explicite. Ainsi l'expression τῷ τ. ἐν. παραπτώματι répondant au δι' ἐνὸς ἀνθρ. v. 12, le dat. doit être un *dat. instrumenti*, répondant à la question *comment?* et non un *dat. causæ* (11,20), comme le pensent *Rück. Hodge, Philip. Dietzsch, etc.* Ἀπέθανον envisage la mort comme au v. 12, et se rapporte, non à la mort physique, mais à la condamnation de Dieu dans l'éternité. Ce qui surprend singulièrement, c'est οἱ

πολλοί au lieu de πάντες, substitution d'autant plus grave, qu'elle est parfaitement intentionnelle, car nous la retrouvons v. 19. Πολλοί signifie *beaucoup de, un grand nombre de*, et οἱ πολλοί, *le grand nombre (= πλῆθος), la plupart, la masse*, opp. à ὀλιγοί, *un petit nombre*; Justin-M. de Monarchia, 1 : καὶ δι' ὀλίγων νομῆν πονηρίας ἔσχον οἱ πολλοί. Dem. orat. de reb. Chersonens. (opp. à ἔνιοι, *quelques-uns*). Fragm. de Papias dans Eus. H. E. III,39. 3.4 : οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὡσερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τὰ ἀληθῆ διδάσκουσιν, « car je ne prenais pas plaisir, comme la masse des gens, le grand nombre, en ceux qui racontent tout au monde (prop. la masse, le grand nombre de choses), mais en ceux qui enseignent la vérité. » 1 Cor. 10,33 (opp. à ἐγώ) Mth. 24,12. — ou *le grand nombre, la majorité*, opp. à οἱ ὀλιγοί, *le petit nombre, la minorité*; Isoc. Panég. 30 : δεινὸν ἡγουμένους τοὺς πολλοὺς ἐπὶ τοῖς ὀλίγοις εἶναι. Οἱ πολλοί s'emploie encore pour dire : *les plusieurs*, c.-à-d. ceux qui sont ou forment une pluralité, par opp. à une unité; Rom. 12,5 : οὗτως οἱ πολλοί ἐν σῶμά ἐσμεν, ainsi nous, *les plusieurs*, c.-à-d. qui sommes *une pluralité* (non, la pluralité), nous ne sommes qu'un seul corps. 1 Cor. 10,17 : ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, puisqu'il y a un seul pain, nous sommes un seul corps, nous *les plusieurs*, c.-à-d. quoique nous soyons *une pluralité*. — De là, « en effet, si par la faute d'un seul, c.-à-d. de ce seul homme dont il a parlé v. 12 — et qu'il ne nomme pas — *la plupart, la grande masse des hommes sont morts*. » Cette expression la grande masse (οἱ πολλοί), n'a pas lieu de nous surprendre. Nous avons déjà remarqué que πάντες, v. 12, devait s'entendre de la grande généralité des hommes, et οἱ πολλοί vient nous donner raison (de même v. 19). Mais comment font les commentateurs qui, rapportant θάνατος à la mort physique, prétendent que πάντες désigne « la totalité absolue des hommes. » Leur embarras est extrême, car il saute aux yeux que οἱ πολλοί, *la grande masse*, ne peut pas désigner *la totalité absolue*. Il faut renoncer à attribuer à Paul une pensée que ses expressions mêmes démentent. Du reste,

toutes les explications qu'on a voulu donner ne supportent pas l'examen.

*Aug.* (cont. *Julian. pelag.* 6,80) cherche à prouver l'équivalence de *omnes* et de *multi*. Par ex. Abraham reçut la promesse (*Gen.* 22,18) que « toutes les nations (*omnes gentes*) de la terre seraient bénies en sa postérité ; » tandis qu'il lui est dit (*Gen.* 17,5) : « Tu seras le père d'une multitude (*πλῆθος*) de nations. » Mais qui ne voit que, dans le second passage, il ne s'agit que des peuples formant la postérité même d'Abraham. Augustin ajoute que le « *multi* » doit mettre en relief le fait que les πάντες, dont il s'agit, forment « un grand nombre, » ce qui n'est pas toujours le cas quand on dit simplement πάντες : (*Ps.-Ans.* plures = non pauci, *Reiche, Olsh.*). Mais à qui faire accroire ici, que quand on dit « tous les hommes » (πάντες) le nombre n'est pas mieux mis en relief que lorsqu'on dit « multi » ? Augustin ne paraît pas même se douter que le texte ne porte pas πολλοί, *multi*, mais οἱ πολλοί ; en sorte que le texte ne dit pas qu'ils sont nombreux, en grand nombre, mais qu'ils sont le grand nombre, la masse. — *De Wette* pense que οἱ πολλοί a remplacé πάντες, « parce que Paul ne peut pas dire encore que la grâce s'est répandue sur tous. » Mais il le dit bien v. 18, et pourquoi ne pas dire πάντες ἀπέθανον ? — *Hodge* se borne à dire que οἱ πολλοί désigne évidemment (!) la masse, la race entière, car « plusieurs » et « tous » s'échangent indifféremment dans cette section. — *Mau-noury* prétend que c'est un hébraïsme (!). En général, les commentateurs (*Cocceius, Wolf, Klee, Rück. Reiche, Kælln. Glæckl. Thol. Mey. Fritzs. B. Crus. Philip. Lange, Hofm. Reuss, Godel*) opposent οἱ πολλοί à εἷς, c'est la grande masse (= τὸ πλῆθος) opposée à un, et ils concluent de cette opposition que cette grande masse (οἱ πολλοί), c'est, sauf un, la masse entière, tous les hommes absolument. Mais pourquoi ne pas conserver πάντες en l'opposant à εἷς (cf. 2 *Cor.* 5,15) ? On répond que Paul aura préféré l'expression οἱ πολλοί, parce qu'elle rend le contraste d'une manière plus sensible (!). Mais à qui fera-t-on croire que οἱ πολλοί,

opp. à εἰς, est une expression qui rend le contraste plus frappant et plus fort que πάντες opp. à εἰς ? On a beau opposer οἱ πολλοί à εἰς, cela ne peut pas signifier *la masse entière* opp. à *un*, c'est toujours *la grande masse* (= τὸ πλῆθος) opp. à *un*. (1 Cor. 10, 33. Eus. H. E. III, 39,3.4). Enfin cette opposition elle-même de οἱ πολλοί à εἰς, est de pure imagination. Paul établit une relation entre le moyen et le résultat : « c'est par un seul que la plupart, la grande masse sont morts ; » et il dit jusqu'où s'est étendu le résultat, à la grande masse (οἱ πολλοί) ; mais il n'oppose pas le moyen au résultat, εἰς à οἱ πολλοί, d'autant que le εἰς est mort aussi bien que les οἱ πολλοί. Dietzsch, mécontent — et à juste titre — de ces explications, en a cherché une autre, sans y mieux réussir. Par l'introduction de la grâce et par son développement dans le monde, l'humanité entière (= πάντες) se divise en deux catégories ; les premiers οἱ πολλοί sont ceux qui persévèrent dans la corruption venue d'Adam et ont la mort en partage ; et les seconds οἱ πολλοί sont ceux qui, en s'attachant à Jésus-Christ, se trouvent arrachés au péché et à la mort : Paul oppose les uns aux autres. Cette explication est inadmissible, puisque, en réalité, la mort demeure le lot des uns et des autres. Que les seconds la reçoivent avec des dispositions différentes que les premiers, cela ne fait rien à l'affaire (cont. Dietzsch). La mort est la punition du péché d'Adam, et ils la subissent. Pour ces commentateurs la difficulté est insoluble et leur interprétation des v. 12.13.14, est singulièrement compromise : elle ne chemine plus.

πολλῷ μᾶλλον signifie a) beaucoup plutôt, à bien plus forte raison ; particule logique = à fortiori. b) beaucoup plus, en bien plus grande mesure ; particule de quantité, Marc 10,48 cf. Luc 18,39. Phil. 2,12. Les commentateurs sont divisés : les uns relient πολλ. μᾶλλ. à ἐπερίσσευσε, comme particule de quantité ; les autres pensent qu'il indique un rapport logique entre les deux propositions parallèles et opposées — et avec raison, puisqu'il répond à εἰ, ind. = s'il est vrai que... à fortiori est-il vrai que... Si le παράπτωμα a fait telle chose, à fortiori le χάρισμα a-t-il fait

telle autre, bien davantage (comp. v. 9.10. 2 Cor. 3,8.9.11). Paul ne donne pas la raison de ce rapport, il se contente de l'affirmer, parce qu'il est dans la nature des choses que la grâce de Dieu soit plus puissante que la faute de l'homme. Toutefois, il laisse percer sa pensée par le brisement de la symétrie des deux propositions parallèles (voy. plus loin). — ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ, désignent, non deux choses distinctes, la *faveur de Dieu*, d'une part, et le *don* de l'autre, la cause et l'effet (cont. Beng. Klee, Reiche, Rück. Kælln. Olsh. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Rothe, Thol. B.-Crus. Krehl, Philip. Meng. Hofm. Dietzsch, Maunoury, Godel), mais une seule et même chose, puisque ἐπερίσσευσε est au singulier (comp. v. 17 : περισσεΐα τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης), que les expressions sont synonymes et composent à elles deux, ce que Paul vient d'appeler d'un mot, τὸ χάρισμα. Seulement, cette unique chose est rapportée à Dieu et à Christ. Rien de plus naturel, puisque nous la devons à tous deux ; cela fait pressentir d'autant mieux la puissance du bienfait et la raison de πολλῶ μᾶλλον. Χάρις, *la bonté, la grâce, la faveur*, puis, ce qui en est le résultat ou l'expression, *une grâce, une faveur* ; χάρισμα indique quelque chose de plus déterminé et de plus concret, *don, cadeau, bienfait* (voy. 1,11). Δωρεά, *don, présent*, diffère de χάρις, en ce sens que c'est moins l'idée de bonté, de faveur qu'il réveille, que celle de générosité, libéralité. Χάρις suppose l'absence de mérite dans celui qui reçoit ; il est opposé à ὀφείλημα, *dû*, 4,4 ; δωρεά suppose qu'on ne réclame rien en retour ; c'est générosité pure (δωρεάν, *gratis, gratuitement*, 3, 24). La faveur, le don, dont il est ici question, c'est, comme nous l'avons dit plus haut, « *la justice qui vient de Dieu*, » partant « *la Vie éternelle*. » C'est là, en effet, le bienfait qui nous vient de Dieu et de Christ, opposé à ce qui est advenu par le παράπτωμα, savoir la Mort, qui est rappelée dans notre verset par οἱ πολλοὶ ἀπέθανον. On peut encore s'en convaincre en rétablissant, comme nous l'avons fait, le second terme de la compa-

raison, qui n'a pas été exprimé au v. 12; du reste, cela est dit positivement au v. 17 : *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* : c'est bien là tout ensemble une *χάρις* et une *δωρεά* (cf. v. 2 *εἰς τὴν χάριν ταύτην* et 3, 24 : *δικαιούμενοι δωρεάν*). De là, « *la grâce de Dieu et le don...* » de qui ou de quoi ? car *ἡ δωρεά* ne saurait rester sans régime déterminatif, et l'on ne peut sous-entendre *τοῦ θεοῦ* (cont. *Fritzs. Maunoury*). La réponse est dans *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνός ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ* qui se lie à *δωρεά* (*Grot. Limb. Benecke, Reiche, Kælln. Glæckl. Rothe, B.-Crus. Baur* p. 572, *Philip. Lange, Hofm. Dietzsch, Godet*). Le manque d'article (*τῇ ἐν χ.*) ne saurait faire objection (*Mey. Heng. Thol.* 1856, etc. le reconnaissent), parce que ces notions sont intimement liées entre elles (voy. *Winer, Gr.* p. 128). De même que *ἡ χάρις* est déterminé par *τοῦ θεοῦ*, de même *ἡ δωρεά* l'est par *ἐν χάριτι τῇ...* etc. D'ailleurs le parallélisme se retrouve bien mieux sous cette forme où *ἐν χάριτι τῇ...* etc., répond au *τοῦ ἐνός* du membre parallèle précédent (*τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι*), que si l'on en fait le régime de *ἐπερίσσευσε* (*Rück.* 2<sup>e</sup> éd. *DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Hengel, Ewald, Mangold*, p. 123, *Maunoury*), après lequel, dans ce cas-là, il devrait se trouver placé. De là, « *la grâce de Dieu et le don par la grâce* (*τῇ = quæ* est unius hominis, *Bèze*), *du seul homme, Jésus-Christ* (cf. *Act. 15,11. 2 Cor. 8,9. Tite 3,7*) — et non, « *le don, savoir la grâce du seul...* : *ἐν* indique la base, le fondement de ce don, partant de qui il est, parallèlement à *τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι*, et non en quoi ce don consiste, ce qu'il est (cont. *Godet*). — L'expression *τοῦ ἐνός ἀνθρ.* est sollicitée par le parallélisme. Paul, qui avait supprimé le second terme de la comparaison du v. 12, saisit la première occasion qui s'offre à lui de rappeler le point parallèle à *δι' ἐνός ἀνθρώπου* en faisant apparaître *τοῦ ἐνός ἀνθρώπου* pour désigner l'autre personnage ; et lui, qui n'a pas nommé Adam, nomme ici Jésus-Christ, parce que tout est ici à l'honneur et à la gloire de Jésus.

*εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε : Περισεύειν* renferme toujours



au fond une idée comparative, et signifie prop. (suj. in.) : « Être en plus grande quantité que telle ou telle chose, ou, quand aucun terme de comparaison ne se rencontre dans la phrase, être en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure juste ou ordinaire, être tel qu'il y a superflu, qu'il en reste <sup>1</sup>, et se rend ordinairement par *abonder* ; Luc 12,15 : *οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὲ ἢ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ*, pp. ce n'est pas dans le être en plus grande quantité qu'il ne faut à quelqu'un, que la vie se tire de ses biens, c.-à-d. un homme a beau être dans l'abondance, la vie ne dépend pas de ses biens. Rom. 3,7. 2 Cor. 1,5. 9,12. Phil. 1,9 — par *être de reste, rester* ; Mth. 14,20. 15,37 : *τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων*, pp. ce qui était en plus grande quantité qu'il ne fallait des morceaux, c.-à-d. les morceaux qui étaient de reste, qui restaient. Luc 9,17. Jean 6, 12,13. Tobit 4,16 — par *être superflu* ; Marc 12,44 : *ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῦς ἔβαλον*, ils ont mis au tronc de ce qui était en plus grande quantité qu'il ne leur fallait, c.-à-d. de leur superflu. Luc 21,4 — par *surpasser*, Xén. Symp. 4,35 : *ὁ μὲν αὐτῶν τὰρχοῦντα ἔχει καὶ περισσεύοντα τῆς δαπανῆς*, et en plus grande quantité que, c.-à-d. surpassant la dépense <sup>2</sup>. On voit par

<sup>1</sup> Quand le sujet est animé, *περισεύειν* signifie pp. *avoir plus qu'un autre*, ou *avoir plus que la mesure juste ou ordinaire, plus qu'il ne faut, plus qu'on a besoin*, et il se rend par *abonder* (absol.) *être dans l'abondance*, 1 Cor. 8,8 opp. à *ὑστερεῖσθαι*, Phil. 4,12 opp. à *ταπεινωθῆναι, ὑστερεῖσθαι*. 4,18 — par *abonder en, avoir en abondance*, Luc 15,17 : *περισσεύειν*, gén. ont plus de pain qu'il ne leur en faut, c'est-à-d. ont du pain en abondance. Rom. 15,13 : *περισσεύειν ἐν*, pour que vous ayez plus qu'il ne faut en espérance, c.-à-d. pour que vous abondiez en. 2 Cor. 9,8 : *περισσεύειν εἰς*, afin que vous ayez plus qu'il ne faut pour., c.-à-d. vous abondiez en toutes sortes de — par *exceller en, se distinguer dans* (pp. avoir plus que la mesure ordinaire ou que les autres) 1 Cor. 15,58 : *περισσεύειν ἐν*. 2 Cor. 8,7. Col. 2,7. On le trouve même joint à *μᾶλλον* pour dire « exceller, se distinguer toujours plus, » 1 Thess. 4,1.10. De là *περισσεύειν ὑπὲρ τινα* (pp. exceller par-dessus qq'un) 1 Macc. 3,30, ou *παρὰ τινα* (pp. exceller au delà de qq'un) Eccl. 3,19, *surpasser, être supérieur à*. *Περισσεύειν* s'emploie aussi activement, ce qui est la manière des écrivains postérieurs. et signifie pp. *donner ou répandre en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure ordinaire*, etc. et se rend par *faire abonder, donner ou répandre en abondance* ; ainsi (suj. anim.) 2 Cor. 9,8. Eph. 1,8. 1 Thess. 2,12. (suj. inanim.) 2 Cor. 4,15.

<sup>2</sup> On le trouve, quoique rarement, suivi d'un comparatif, Mth. 5,20 : « Si

là que *περισσεύειν* renferme toujours une idée de comparaison ; seulement la comparaison est tantôt relative à un objet particulier, tantôt à la mesure juste, etc. Revenons à notre passage et voyons comment on doit l'envisager.

Paul stipule une différence entre ce qui est advenu par Adam et ce qui est advenu par Christ. D'un côté, « par la faute d'un seul *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* ; » de l'autre, « la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme, Jésus-Christ, *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπέρισσευσε*. » Ces deux propositions semblent exprimer des effets égaux, surtout si, comme le prétendent les commentateurs, *οἱ πολλοὶ* doit désigner « la totalité des hommes. » Pourtant *οὐχ ὡς τὸ παράπτ. οὕτω καὶ τὸ χάρισμα* nous dit qu'il s'agit ici d'une dissemblance. Quelle est-elle ?

Pour résoudre cette question, demandons-nous comment on doit entendre l'idée comparative qui se trouve au fond dans *ἐπέρισσευσε*. Tous les commentateurs unanimement l'entendent de la mesure juste, et donnent à *ἐπέρισσευσε* le sens superlatif « d'abonder, » mais ils se divisent sur la signification de *πολλῶ μᾶλλον*. Les uns (*Erasm. Calv. Bèze, Calov. Rück. Reiche, Kaelln. B.-Crus. Arnaud, Hofm. Dietzsch, Reuss, Maunoury*) le traduisent par « bien plus, en bien plus grande mesure. » Dans ce cas, la différence entre le *παράπτωμα* et le *χάρισμα* est dans le fait d'abonder : « la grâce de Dieu et le don que nous devons au seul homme, Jésus-Christ a été en plus grande quantité que la mesure juste, c.-à-d. a abondé en bien plus grande mesure (*πολλῶ μᾶλλον*) sur les *οἱ πολλοί*, qui ont été justifiés et sauvés, que le *παράπτωμα* sur les *οἱ πολλοί* qui ont eu la mort en partage. » Mais comme, de part et d'autre, *οἱ πολλοί* désigne « l'humanité tout entière, » les effets sont parfaitement égaux, en sorte que les deux propositions ne disent en réalité rien de plus l'une que l'autre et que l'on n'y sait pas voir de différence. Bien plus,

votre justice *μη̄ περισσέωσι πλείον τῶν γραμματέων*, pp. n'est pas en mesure plus grande que la mesure ordinaire, c.-à-d. n'excelle pas plus que celle des scribes. Πλείον, gén. = *παρα* ou *ὑπέρ* acc. comme 1 Macc. 3, 20. Eccl. 3, 19.

comme pour tous ces commentateurs ἀπέθανον désigne « la mort physique, » et que cette mort, punition du péché d'Adam, n'en demeure pas moins le partage de ceux sur qui la grâce a abondé, on doit conclure que le παράπτωμα a abondé en réalité bien plus que la grâce. — *Rothe*, qui l'a compris, pense qu'il s'agit ici d'une différence dans le degré de la force avec laquelle le παράπτωμα et le χάρισμα ont agi, et traduit : « avec quelle bien plus grande efficacité (πολλῷ μᾶλλον) la grâce de Dieu... a-t-elle abondé sur les οἱ πολλοί (de même *Corn-L. Olsh. Thol.* éd. 1856). Mais si πολλῷ μᾶλλον peut signifier « bien plus, en combien plus grande mesure, » nous ne pensons pas qu'il signifie, « avec quelle bien plus grande efficacité, » car « l'efficacité » est autre chose que « la mesure, » et une chose peut être en plus grande mesure qu'une autre, sans être pour cela plus efficace que cette autre. D'ailleurs, comme *Rothe* admet aussi que οἱ πολλοί désigne la totalité de l'humanité, et que ἀπέθανον se rapporte à la mort physique, on doit faire à cette interprétation des objections analogues à celles qui précèdent, en sorte que cette efficacité serait en réalité plus grande du côté du παράπτωμα que du côté du χάρισμα.. Il faut chercher cette différence ailleurs.

On pense y arriver en donnant à πολλῷ μᾶλλον la signification logique qu'il a véritablement ici (voy. plus haut) : « à bien plus forte raison » (= à bien plus forte raison est-il vrai que), ce qu'on prend dans le sens de : « bien plus certainement, » ou même bien plus évidemment la faveur de Dieu et le don que nous devons au seul homme, Jésus-Christ, a-t-il abondé sur les οἱ πολλοί » (*Chrys. Grot. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Philip. Heng. Ewald, Mangold*, p. 123, *Godet*). Mais on n'y gagne rien : aussi longtemps qu'on donne à οἱ πολλοί et à ἀπέθανον le même sens que plus haut, cette certitude ou évidence logique en faveur de l'abondance de la grâce est démentie par les résultats qui sont égaux de part et d'autre ; bien mieux, elle paraît bien plus grande du côté du παράπτωμα que du χάρισμα, puisque l'effet du παρά-

πτωμα est visible, palpable et persistant jusque chez ceux en qui la grâce abonde, car ils continuent tous à mourir. Rien ne sert de vouloir forcer la note en traduisant et commentant : « *Si par la faute d'un seul* — la faute d'un ! une si petite cause ! — *la multitude*, c.-à-d. la totalité de l'humanité, *a été frappée de mort ; beaucoup plutôt*, c.-à-d. 'combien plus certainement *la grâce de Dieu et le don fait par cette grâce du seul homme, Jésus-Christ* — ces deux facteurs si puissants et si riches ! — *ont abondé envers la multitude*, c.-à-d. la totalité de l'humanité » (Godet). Cette interprétation n'échappe pas aux objections précédentes ; elle a de plus le tort d'accentuer « *un seul* » qui n'est point accentué, et ne figure que comme parallèle « *d'un seul homme, Jésus-Christ,* » afin de pouvoir relever le χάρισμα en rabaisant la puissance du παράπτωμα. Comment est-il possible de qualifier le παράπτωμα de « *si petite cause, d'accident fâcheux,* » puisqu'il a produit pour le malheur de l'humanité tout entière, autant que « *les deux facteurs si riches et si puissants* » ont produit pour son bonheur ?

Au fait, la différence annoncée par Paul est encore à trouver. Voilà des siècles que les exégètes s'évertuent à la rechercher, et malgré tant de commentaires et de monographies, on en est encore réduit au « *non possumus.* » Cela tient à la fausse interprétation des v. 12.13.14. Aussi longtemps qu'on persistera à faire d'Adam la cause du péché et de la mort de l'humanité tout entière, on n'arrivera jamais à comprendre ce verset ni les suivants. On fera fausse route d'un bout à l'autre du paragraphe.

Paul nous dit « *qu'il n'en est pas de la faute* (τὸ παράπτωμα), c.-à-d. de ce qui est advenu par la faute, savoir du principe du péché entré par elle dans le monde, *comme du bienfait* (τὸ χάρισμα), c.-à-d. de la justice qui vient de Dieu, entrée dans le monde par Jésus-Christ. Il y a entre le παράπτωμα et le χάρισμα une différence. « *S'il est vrai* — et c'est vrai ; Paul l'a expliqué au v. 12 — *que par la faute du seul homme, la grande masse* (οἱ πολλοί) *la plupart des hommes sont morts, ont eu, pour leurs*

péchés, la condamnation de Dieu en partage, à *plus forte raison est-il vrai que...* On s'attend à ce que Paul va dire parallèlement : « à *plus forte raison est-il vrai que par le bienfait* (τὸ χάρισμα) *du seul homme, Jésus-Christ, la grande masse, la plupart des hommes ont obtenu la Vie,* » le bonheur éternel : c'est bien là, en effet la pensée opposée et parallèle. Paul relèverait ainsi entre le παράπτωμα et le χάρισμα une différence capitale, dont il n'a pas encore parlé, n'ayant pas développé la seconde partie de la comparaison du v. 12, c'est que le péché a produit la Mort pour la grande masse des hommes, tandis que la justice qui vient de Dieu a produit, pour la grande masse des hommes, la Vie éternelle. Mais notre attente est trompée. Paul brise le parallélisme, dans la forme d'abord : poussé sans doute par le désir de mettre en relief la nature gracieuse du χάρισμα, afin de faire sentir la justesse du πολλῶ μᾶλλον, il remplace l'expression τὸ χάρισμα par les deux termes équivalents, mais plus explicites et plus nets, de ἡ χάρις τ. θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνδὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ, et il en fait le sujet de la proposition, pour faire ressortir plus directement leur action. Il brise encore le parallélisme dans le fond : au lieu de dire, « à *plus forte raison est-il vrai que la grâce de Dieu... a donné à la grande masse des hommes la Vie,* » il ajourne pour le moment cette considération du résultat final, et se borne à déclarer que le χάρισμα a eu une puissance supérieure : « à *plus forte raison* [est-il vrai que] *la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme, Jésus-Christ, s'est répandu* (se répand et se répandra; sens de l'aor.) *sur la grande masse des hommes en plus grande quantité...* » que quoi? — Evidemment que le παράπτωμα, c.-à-d. que ce qui est advenu par le παράπτωμα. La différence annoncée et relevée, c'est donc la puissance supérieure du χάρισμα sur le παράπτωμα, de la grâce de Dieu et du don de Christ, savoir de la justice qui vient de Dieu (δικαιοσ. θεοῦ), sur le principe du péché (δμαρτία) qui par la faute est entré dans le monde. Ce principe supérieur s'est répandu (se répand et se

répandra) à son tour sur la grande masse des hommes, les soustrayant — et c'est par là qu'il se montre supérieur — à l'empire du péché et les ramenant à la justice. La différence est dynamique.

Paul parle au point de vue de l'humanité, dont il voit, pour ainsi dire, se dérouler l'histoire devant lui. Un principe, le péché (*ἀμαρτία*), a fait son entrée dans le monde par un seul homme (*δι' ἑνὸς ἀνθρ.*), le premier qui a péché, ou par la faute de ce seul homme (*τῷ τοῦ ἑνὸς παράπτ.*), et, avec le péché, la Mort. Ce principe a fait son chemin dans le monde, si bien que ce seul homme se trouve être une tête de colonne, le chef de file de la grande masse des hommes, lesquels sont liés à lui et entre eux par ce même principe destructeur, le péché, qui, entraînant avec lui la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité, a ainsi produit la Mort de la masse des hommes (*οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*) : voilà ce qu'il a fait. — Mais un autre principe a été introduit dans le monde, c'est la justice qui vient de Dieu (*δικαιοσύνη θεοῦ*), laquelle est une grâce de Dieu (*χάρις τ. θ.*) un don de la grâce de Jésus-Christ (*δωρεὰ ἐν χάρι.* etc.). Ce principe fait aussi son chemin dans le monde, avec cette différence toutefois, qu'il s'est répandu et se répand avec une puissance supérieure (*ἐπερίσσευσε*) à celle du péché — par conséquent en arrachant les hommes au péché, qui les avait d'abord envahis, et en réduisant chaque jour le nombre de ces *οἱ πολλοὶ* que le péché amène à la Mort.<sup>3</sup> Voilà ce que la grâce est en train de réaliser dans l'humanité, et Paul, qui a expérimenté

<sup>3</sup> Cette différence dynamique doit se manifester nécessairement par une différence quantitative, puisqu'elle a pour effet de réduire de plus en plus la masse des hommes sur laquelle s'est étendu le péché. Toutefois cela n'est pas dit expressément par le texte et nous avons eu le tort de l'exprimer d'une manière explicite dans notre traduction du N. Testament, parce que nous avons cru d'abord que la comparaison renfermée dans *ἐπερίσσευσε* portait directement sur *οἱ πολλοὶ*. Il faut traduire : « à bien plus forte raison la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme Jésus-Christ, s'est-il répandu — en plus grande quantité que le péché, c.-à-d. victorieusement sur la masse des hommes. Paul contemple en esprit le développement arrivé à sa pleine réalisation.

cette puissance supérieure et contemple en esprit les fastes de l'humanité, voit déjà les temps, où la grâce se sera répandue victorieusement sur la masse des hommes. Il a remplacé πάντες par οἱ πολλοί, quoique, au fond, l'un comme l'autre indique « la grande masse, » parce que c'est plus clair. S'il eût dit πάντες on aurait pu croire que la grâce gagnait à elle « tous les hommes, » tandis que Paul ne sait que trop qu'il y a et qu'il y aura toujours dans l'humanité des hommes qui résisteront à la grâce.

γ. 16. Καί annonce qqchse de plus ; c'est une seconde différence dans laquelle se produit cette supériorité de la grâce sur le péché. — Οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος \* τὸ δῶρημα, se construit comme la proposition analogue, v. 15 : οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος, (οὕτω καὶ) τὸ δῶρημα, ou simplement καὶ τὸ δῶρημα οὐχ (scil. ἐστὶ) ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος. Dans le premier cas, Paul aurait supprimé οὕτω καὶ par concision ; dans le second, il aurait inversé, parce qu'il voulait accentuer une différence, ce qui est plus vraisemblable : dans les deux cas, le sens est le même. Paul a varié les expressions, quoiqu'il parle des mêmes choses : il a remplacé χάρισμα du v. 15, par le synonyme δῶρημα (voy. v. 15) désignant le bienfait chrétien, et τὸ παράπτωμα par δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος. De là, « il n'en est pas du bienfait, comme par un seul homme qui a péché » : le sens au fond est clair, mais l'expression est fort concise ; cela veut dire qu'il n'en est pas « de ce qui est advenu par un seul homme qui a péché, » comme du bienfait <sup>1</sup>. Il y a une différence entre ces choses. Au lieu de δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος, Paul aurait bien pu dire τὸ παράπτωμα, comme au v. 15 ; cette variation montre que nous sommes dans le vrai, quand nous avons dit v. 15, que τὸ παράπτωμα, « la faute, » était une expression concise pour

\* Les mss. DEFG. 26.80, qqes verss. et PP. lisent ἀμαρτήματος : correction occasionnée vraisemblablement par τὰ πολλῶν ἀμαρτημάτων.

<sup>1</sup> Bèze remarque que δι' ἀμαρτήσαντος = τὸ δι' ἀμαρτήσ. et la remarque est juste, puisque δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος = τὸ παράπτωμα, v. 15. Avec τὸ, l'expression eût été correcte, bien qu'elle soit suffisamment claire sans cela.

« ce qui est advenu par la faute. » Paul compare, non « la faute, » mais « ce qui est advenu par la faute, » au bienfait, et nous déclare qu' « il n'en est pas de ce qui est advenu par un seul homme qui a péché, comme du bienfait. »

Quelle est cette différence ? Paul l'explique : τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνός, εἰς κατάκριμα · τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, εἰς δικαίωμα. Le verbe manque; ce doit être ἐστί, et nous construisons avec la plupart des commentateurs : τὸ μὲν γὰρ κρίμα (ἐστί κρίμα) ἐξ ἑνός, εἰς κατακρίμα · τὸ δὲ χάρισμα (ἐστί χάρισμα) ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, εἰς δικαίωμα. Les deux membres sont opposés (μὲν... δέ) et de forme parallèle; d'où nous concluons que κρίμα est opposé et parallèle à χάρισμα; ἐξ ἑνός à ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, et κατάκριμα à δικαίωμα.

Τὸ μὲν γὰρ κρίμα, « car le jugement, » la sentence prononcée. Quelle sentence? — Celle qui est prononcée sur tout homme qui entre dans la voie du péché ouverte par Adam, sur tout homme qui pèche — ἐστί κρίμα ἐξ ἑνός, non pas ἀνθρώπου ou ἀμαρτήσαντος (Pél. Théoph. Erasm. Grot. Cocceius, Thol. Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Baur, p. 572, Heng. Philip. Hofm. Walther, Godet); mais παραπτώματος : 1° cela ressort avec une telle évidence de l'opposition (τὸ μὲν κρίμα ἐξ ἑνός, opp. à τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων) et du parallélisme de forme qui existe entre les deux membres, que c'est pur arbitraire que de vouloir en excepter ces mots, qui accentuent précisément la différence. 2° Si l'on sous-entend ἀνθρώπου ou ἀμαρτήσαντος, il faut διὰ et non ἐκ, comme dans tout le paragraphe, v. 12.16.17.18.19. Quoi qu'en dise *Fritzsche*, ἐκ n'est pas identique à διὰ<sup>2</sup>, et vouloir lui en donner la signification, ce serait

\* Il y a toujours au moins une différence de point de vue; les ex. cités par *Fritzs.* en font foi : Hérod. 8,80 : ἴσθι γὰρ ἐξ ἔμου τὰ πεποιημένα ὑπὸ Μηδῶν, per me, h. est, me auctore (Vid. Viger. ed. Hermann, p. 855). Ἐκ indique qu'il est; non le moyen, mais la source de la connaissance. Demosth. Or. de mal. gest. legat. 343. 6. Reisk : τὸ μὲν ἐκ τούτων λαμβάνειν, ἐξ ὧν ἡ πόλις βλάπτεται εὐ οἶδ' ὅτι φήσαιτ' ἂν εἶναι δεινόν. La prép. ἐκ indique l'origine, la cause, non le moyen, comme souvent avec un v. passif, quand le régime est inanimé. Comp. Apoc. 8, 11.



détruire le rapport *ἐξ... εἰς*, qui se trouve parallèlement dans les deux propositions. 3° Le point essentiel de différence est entre *ἐνός* opp. à *πολλῶν*, comme notre interprétation le mettra en lumière, tandis que dans l'interprétation des autres commentateurs *πολλῶν* perd toute signification. On objecte qu'on ne doit pas aller chercher dans une proposition subséquente ce qui doit être sous-entendu dans une proposition antécédente. Ce n'est pas toujours vrai. Remarquons que notre verset se compose de deux parties ; la première annonce une différence, la seconde l'énonce : celle-ci renferme une pensée unique exprimée par deux membres de phrase, qui vont ensemble et forment un tout ; il n'y a donc rien d'extraordinaire à laisser l'attention suspendue sur le premier *ἐνός* jusqu'à l'arrivée de *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* qui fait opposition et lui correspond : cela épargne une répétition et donne de l'unité à la phrase. Pour tous ces motifs, nous concluons que *παραπτώματος* est le mot sous-entendu. Il résulte de plus de l'opposition et du parallélisme que ce *παραπτώματος* n'est point celui d'Adam (cont. *Aug. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Crell, Limb. Klee, Scholz, Benecke, Glæckl. Olsh. Rothe, Mangold*, p. 123, *Dietzsch*, p. 142, *Reuss*), mais un *πάρπτωμα* commis par l'homme qui est entré dans la voie du péché ouverte par Adam, par l'homme qui pêche. De là, « *est un jugement amené par une seule faute commise.* » — *εἰς κατάκριμα*, « *aboutissant à une condamnation* » : remarquez le rapport *κρίμα ἐξ... εἰς κατάκριμα*. D'où : « *car le jugement, la sentence prononcée sur tout homme qui entre dans la voie du péché ouverte par Adam, est un jugement qui, amené par une seule faute, aboutit à une condamnation,* » c.-à-d. que pour l'homme qui entre dans la voie du péché, une seule faute par lui commise entraîne une condamnation. — *τὸ δὲ χάρισμα*, « *tandis que l'acte de grâce, la sentence de grâce* » : *χάρισμα* est opp. à *κρίμα*, et lui correspond. Paul aurait très bien pu dire *κρίμα*, mais comme, dans ce cas-ci, le *κρίμα* est une sentence de grâce, il a préféré *χάρισμα*. Cette sentence de grâce est précisément celle qui est

prononcée sur le pécheur, qui, par sa foi, est entré dans la voie de justice ouverte par Christ. — *ἔστι χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*, « est une sentence de grâce amenée par beaucoup de fautes commises. » Hofm. Godet traduisent : « par les fautes de plusieurs, » ce qui n'est pas admissible, même Luc 2, 35. 2 Cor. 1, 11. — *εἰς δικαίωμα*, « aboutissant à un acte de justification, une sentence d'absolution. *Δικαίωω*, justifier, tenir pour juste et traiter comme tel celui qui a péché (voy. 1, 17) ; *δικαίωσις*, la justification, l'action de justifier (4, 25) et *δικαίωμα* l'acte même, la sentence de justification, d'absolution : ce qui est confirmé par le parallélisme et par l'opposition avec *κατάκριμα*. De là, « tandis que l'acte, la sentence de grâce, prononcée sur tout homme qui entre dans la voie de la *δικαιοσύνη θεοῦ* ouverte par Christ, est une sentence qui, amenée par beaucoup de fautes, aboutit à une absolution. »

Voici donc la seconde différence. Les hommes ont reçu la conscience de la loi de Dieu, la conscience morale, qui dit : « Fais ceci et tu Vivras » (10, 5), et qui dénonce en même temps la condamnation à la désobéissance. Dans cette position, deux voies s'offrent aux hommes : l'une est celle de l'obéissance à Dieu, voie dans laquelle la volonté de l'homme demeure en accord avec la volonté de Dieu, et où il obtient ainsi la Vie ; l'autre est celle qu'a ouverte Adam, voie où la volonté de l'homme se met en opposition avec la volonté de Dieu, voie du péché. Paul nous dit que pour l'homme qui entre dans cette voie, *une seule faute aboutit à une condamnation* : il est en effet sous le régime de la loi. Mais si le pécheur entre dans la voie nouvelle, ouverte par Christ, la voie de la justice qui vient de Dieu par la foi, *il obtient l'absolution*, non d'une faute seulement, mais *d'un grand nombre de fautes* (*ἐξ ἑνός* opp. à *ἐκ πολλ. παραπτ.*). Cette seconde différence est quantitative dans le sens intensif<sup>3</sup>. Ici encore,

<sup>3</sup> Les commentateurs n'ont jamais donné de ce verset une interprétation acceptable. C'est la conséquence de leur faux point de vue. La réfutation de leurs opinions nous entraînerait trop loin.

comme précédemment, Paul nous représente les hommes condamnés, non pour la faute d'Adam, mais pour leurs propres fautes.

‡. 17. *Γάρ* a mis les commentateurs à la torture, sans qu'ils aient pu réussir à l'expliquer. Après notre interprétation des versets précédents, il n'offre pas de difficulté. Paul *confirme* la supériorité de la grâce sur ce qui est advenu par la faute, c.-à-d. sur le péché, supériorité dont il vient de parler v. 15.16, par l'énoncé de la supériorité du résultat : l'un conduit à la Mort, tandis que la grâce conduit à la Vie éternelle. Paul, au v. 15, avait ajourné cette considération. — *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνός\** παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἐνός, « en effet, si (s'il est vrai que) par la faute du seul homme (Paul persiste à ne pas le nommer) la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité, a régné (règne et régnera = aor.) par (non « à cause de») ce seul homme. » Paul rappelle sommairement ce qu'il a exposé

\* Les mss. et les critiques sont en désaccord : *Elz. Griesb. Lachm.* (ed. maj. 1850), *Tisch.* 8, *Thol. Fritsch. B. Crus. Heng. Philip. Volk. Dietzsch, Hofm. Godet* lisent τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι, d'après ⚭ BCKLP. minn. pl. verss. et Pères. — *Griesb.* tient seulement pour probable, tandis que *Mey. Tisch.* 7, admettent ἐν ἐνὶ παραπτώματι, d'après AFG. — *Luth. Benecke, Rothe, Lachm.* (ed. stér. 1837) préfèrent ἐν τῷ ἐνὶ παραπτώματι, d'après DE. — On trouve encore ἐν ἐνός παραπτώματι, 47, Origène. *Rück. Kælln.* hésitent entre ces deux dernières leçons. — Par suite de cette diversité dans les leçons, on serait tenté de ne garder que τῷ παραπτώματι; cependant il doit y avoir eu primitivement quelque chose entre deux; autrement, la présence de διὰ τοῦ ἐνός à la fin de la proposition aurait empêché de rien ajouter. Qu'y avait-il? — Au point de vue du fond, le εἰς rapporté à παραπτώματι (= ἐνὶ παραπτώματι) est absolument inadmissible, parce que l'idée d'un seul péché, non seulement est de nul intérêt, mais encore totalement étrangère au contexte. Il est vraisemblable que la présence de διὰ τοῦ ἐνός aura provoqué les changements. On peut remarquer, en effet, que plusieurs instruments (52. 19 lectionnaires, syr-pah. ar-erp. copt.) l'ont retranché, comme redondant : on n'a pas compris que Paul le répète pour accentuer l'idée; comp. *Mth.* 26, 24. *2 Cor.* 12, 7. *Eph.* 6, 19. 20. Ces considérations nous conduisent à admettre l'existence d'un ἐνός, partant la leçon τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι, qui est la plus autorisée. Les mss. ont conservé le διὰ τοῦ ἐνός, mais plusieurs ont modifié le τῷ τοῦ ἐνός παραπτ. en rapportant εἰς à παράπτωμα (une seule faute, au lieu de de la faute d'un seul), et l'on peut remarquer que les principaux mss. qui lisent ainsi, sont, sauf A, ceux qui, au v. 16, lisent δι' ἐνός ἀμαρτήματος, au lieu de ἀμαρτήσαντος.

plus haut, et le sommaire doit être entendu dans le même sens que le v. 12 — *πολλῶ μᾶλλον*, « à bien plus forte raison, » à fortiori, et non, multo certius, evidentius, facilius (*Grot. Mey. Heng. Philip. Godet, etc.*) — *οἱ... λαμβάνοντες*, « ceux qui reçoivent » (*Beng. Mey. Philip. Hofm. etc.*) ou « ceux qui acceptent » (*Socin, I, p. 364, Rothe, Heng. Mangold, p. 120, Godet*), car il s'agit ici d'un don (*δωρεά*) conditionné à la foi. Lequel des deux ? L'expression *λαμβάνοντες*, se prêtant aux deux interprétations, ne tranche pas la question ; mais comme rien n'indique que Paul ait voulu accentuer ici l'action de l'homme, nous devons rester dans l'indéterminé en traduisant de la manière la plus générale : « ceux qui reçoivent. » Paul considère le fait en lui-même (*οἱ λαμβ. prés.*) abstraction faite du temps.

*Τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*, « ceux qui reçoivent l'abondance ou la supériorité (*περιρροσία*, 3,1) de la faveur et du don de la justice. » Mais ce n'est pas prop. l'abondance ou la supériorité, mais bien la faveur et le don, qu'on reçoit, en sorte que *τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος... etc.* est pour *τὴν περισσὴν χάριν καὶ δωρεάν τῆς δικαιοσύνης*. Toutefois, cette forme a une valeur ; elle indique que *περιρροσία* est l'idée essentielle (voy. 6,4. 7,6. 1 Tim. 6,17), et en effet, c'est parce que cette faveur, ce don est *περισσός*, que Paul peut dire *πολλῶ μᾶλλον*. De plus, nous devons nous demander en quel sens cette faveur est *περισσὴ* (voy. *περισσός*, 3,1) : Est-ce d'une manière absolue, en ce sens qu'elle dépasse la mesure juste, ordinaire, ou d'une manière relative, en ce sens qu'elle dépasse la mesure de telle ou telle chose ? Il est évident que *ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεά* est appelée *περισσὴ*, dans le sens de *ἐπερίσσευσε* v. 15 et de *ὑπερεπερίσσευσε ἡ χάρις* v. 20, c.-à-d. parce qu'elle dépasse en mesure ce qui est advenu par la faute (*παράπτωμα*), savoir le péché (*ἁμαρτία*) et son influence délétère (voy. de même v. 20) ; elle est *abondante, supérieure* (*περισσός*, 3,1) ; c'est pour cela qu'elle est réparatrice. De là, « ceux qui reçoivent la supériorité de la grâce et du don de la justice, » ou plus clairement, « ceux

qui reçoivent la grâce et le don supérieur de la justice. » La justice, dont il s'agit, c'est évidemment la justice qui vient de Dieu (*δικαιοσ. θεοῦ*); d'où la grâce, non pas de Dieu comme v. 15, puisque *θεοῦ* manque, mais la grâce et le don de la justice, c.-à-d. la justice qui est une grâce et un don; gén. d'apposition, qui indique en quoi cette grâce, ce don consiste. C'est une grâce, une faveur (*χάρις*), parce que le pécheur ne l'a point méritée, et une générosité, un don gratuit (*δωρεά*), parce qu'elle est accordée gratuitement (*δωρεάν*, voy. 3, 23) à l'homme qui a foi en Jésus.

*Ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « régneront en la Vie par le seul homme, Jésus-Christ. Paul ne dit pas symétriquement *ἡ ζωὴ βασιλεύσει ἐπὶ τοὺς... λαμβάνοντας*, mais *οἱ λαμβάνοντες... ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι*, parce que l'expression de *βασιλεύειν* va bien en parlant de *θάνατος*, la Mort, qui s'impose à l'homme en dominateur; tandis que le chrétien affranchi de la condamnation est à l'état libre, jouissant de la Vie. L'apôtre, guidé instinctivement par sa pensée, a rompu la symétrie. Ce sont ceux qui reçoivent par la foi la faveur et le don de la justice qui régneront...; cet état de gloire et de félicité à venir est représenté comme une sorte de royauté (comp. 2 Tim. 2,12). *Ζωή*, opp. à *θάνατος*, désigne, non la vie physique, opp. à la mort physique, mais la Vie éternelle (= *ζωὴ αἰώνιος*, v. 21), c.-à-d. la vie bienheureuse et glorieuse dans l'éternité, Marc 9, 43.45. Jean 5,40, etc. 2 Tim. 1,10, etc. Phil. 4,3 : *βίβλος ζωῆς*. Jacq. 1,12 : *στéφανος ζωῆς*. 1 Jean 1,1 : *λόγος ζωῆς*. Quoi qu'en dise *Krehl*, cette opposition de *ζωή* et de *θάνατος* passe condamnation sur le sens de « mort physique, » donné à *θάνατος*, et c'est en vain qu'on cherche à s'y soustraire en se réfugiant dans l'abstrait (*ἐν ζωῇ* = *ζῶντες*, viventes seu *vita participes*, *Fritzs. Krehl, Heng.*). Le futur *βασιλεύσουσι*, le v. 18 (*δικαίωσις ζωῆς*) et le v. 21 (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*) indiquent clairement de quelle vie il s'agit. *Ἐν* indique l'état dans lequel se réalise cette royauté, c'est dans la Vie, la félicité éternelle que les croyants possèdent-

ront et dont ils jouiront; ils régneront possédant la Vie et en jouissant. — *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « par le seul homme, Jésus-Christ, » le médiateur de ce bienfait. Paul glorifie le bienfaiteur en le nommant.

Reprenons le fil des idées. — Après avoir annoncé une comparaison (*ὡσπερ*) et indiqué ce qui est advenu par la faute d'un seul homme (v. 12), Paul, entraîné par une parenthèse (v. 13.14), se borne à déclarer qu'il y a en tout cela une contre-partie, sans exprimer les termes correspondants de la comparaison. Ces termes, du reste, sont assez transparents, pour que Paul passe immédiatement aux différences qui existent entre ce qui est advenu par la faute du seul homme, savoir l'entrée du péché dans le monde et par le péché, la Mort, et ce qui est advenu par un seul homme, Jésus-Christ, savoir l'entrée de la justice qui vient de Dieu. Il déclare d'abord (v. 15) qu' « *il n'en est pas de la faute, c.-à-d. de ce qui est advenu par la faute, comme du bienfait* » : ils diffèrent. « *En effet, si par la faute du seul homme, la masse des hommes est Morte, a perdu le bonheur éternel, à fortiori, la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme, Jésus-Christ, s'est-il répandu victorieusement sur la masse des hommes : la grâce est bien autrement puissante que le péché. Cette différence n'est pas la seule. Paul ajoute (v. 16) : « Il y a encore cette différence entre ce qui est advenu par un seul homme qui a péché, et le bienfait, c'est que le jugement, la sentence prononcée sur tout homme qui entre dans la voie du péché inaugurée par Adam, entraîne une condamnation pour une seule faute commise, tandis que la sentence de grâce prononcée sur tout pécheur, qui entre dans la voie ouverte par Christ, aboutit à une absolution d'un grand nombre de fautes.* » Voilà deux différences, l'une dynamique, l'autre quantitative dans le sens intensif, attestant la grande supériorité de la grâce sur le péché, ce que Paul confirme en mettant en parallèle et en opposition les résultats v. 17 : « *En effet, si par la faute, c.-à-d. si par le fait de ce qui est advenu*

par la faute d'un seul, la Mort, la condamnation dans l'éternité, a régné par ce seul homme, à fortiori, ceux qui reçoivent la grâce, le don supérieur de la justice qui vient de Dieu, règneront-ils en la Vie par le seul homme, Jésus-Christ. »

**C. Reprise sommaire de la comparaison et explication  
du rôle de la loi (v. 18-21).**

γ. 18. Ἄρα οὖν est une expression usitée dans Paul, mais inusitée chez les auteurs profanes, qui ne placent jamais ἄρα au commencement d'une phrase (Winer, Gr. p. 414). Elle est composée de ἄρα = quæ quum ita sint, « à ce compte-là, ainsi, » et de οὖν, « donc; » d'où « à ce compte-là donc, de là donc, ainsi donc. » Paul se sert en général de cette expression pour reproduire, sous forme de conclusion, une idée principale, un point acquis dans l'argumentation, qui lui sert à passer à une nouvelle réflexion et à poursuivre son raisonnement (7,3.25. 8,12. 9,16. 18. 14,12.19 etc.). Paul reproduit, dans les v. 18.19, sous forme de conclusion, les idées principales auxquelles il est arrivé, non « pour renouer le fil de la phrase interrompue dès le v. 12 » (cont. Aug. Corn.-L. Grot. etc. Reiche, Olsh. Hodge, Rothe, Ewald, Mangold, Maunoury, Reuss, Godet), mais pour repartir de là et ajouter à son développement une dernière considération relative à la loi (v. 20). — ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατὰ χριστὸν οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιοσύνης εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαιοσύνην ζωῆς : ce verset se compose de deux membres opposés et parallèles. δι' ἑνὸς παραπτώματος est opposé et parallèle à δι' ἑνὸς δικαιοσύνης : Παράπτωμα, comme v. 15.17, désigne « la faute, » pour dire « ce qui est advenu par la faute. » δι' ἑνὸς παραπτώματος ne saurait signifier « par une seule faute, » (cont. Bèze, Crell, Cocceius, Benecke, Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Rothe, B.-Crus. Krehl, Baur, p. 573, Heng.

*Ewald, Mangold*, p. 124, *Dietzsch, Immer*, p. 272, *Reuss, Gess.* p. 173, *Godet*) car ceci est un résumé de ce qui précède, et jamais l'idée qu'Adam ait fait une seule faute plutôt que deux ou plusieurs, n'y apparaît, pas même au v. 16 (ἐξ ἑνός). De plus, cette corrélation qu'on veut établir entre ἐν παράπτωμα du côté d'Adam, et ἐν δικαίωμα du côté de Christ, non seulement est étrangère au développement général, mais encore est de nulle valeur dans ce verset, où elle ne répond à rien. Le parallélisme, au contraire, a toujours existé entre le παράπτωμα ἑνός et le δικαίωμα ἑνός, et le v. 19, qui sert d'explication à ce verset-ci, le reproduit dans le même sens, ἡ παραχρῆ τ. ἑνός opp. à ἡ ὑπαχρῆ τ. ἑνός. Il n'y a aucune raison pour s'en écarter, le ἑνός s'opposant très bien ici à πάντ. ἀνθρώπους. Il signifie « par la faute d'un seul homme » (*Vulg.*: per unius delictum. *Ps.-Ans. Erasm. Luth. Mél. Calv. Socin*, II, p. 365, *Grot. Limb. Beng. Kop. Flatt. Thol. Klee, Klæpper, Scholz, Geissl. Glæckl. Hodge, Fritzs. Philip. Hofm.*), brachylogie pour dire, « par ce qui est advenu par la faute d'un seul homme » (= δι' ἑνός ἀμαρτήσαντος): ἑνός est jeté en avant pour accentuer l'opposition avec εἰς πάντ. ἀνθρ. et les articles (= διὰ τοῦ παραπτ. τοῦ ἑνός) ont été retranchés par concision. — Si nous passons à δι' ἑνός δικαίωματος, nous voyons par le parallélisme et par l'opposition que δικαίωμα désigne le bienfait chrétien (= χάρισμα, v. 15 = δώρημα, v. 16); seulement, il le désigne comme un acte de justification (*Godet*), une sentence d'absolution, réhabilitant le pécheur à l'état de juste (voy. δικαίωμα, 1,32 et v. 16). Le bienfait chrétien, étant la possession par la foi de la justice qui vient de Dieu, la réhabilitation du pécheur à l'état de juste par le pardon, au moyen de la foi, peut très bien s'appeler δικαίωμα; ce nom rappelle ce qu'il est essentiellement. Cette manière de le désigner est plus concrète et plus spéciale que χάρισμα, v. 15 et que δώρημα, v. 16. De là, δι' ἑνός δικαίωματος, non « par un seul acte de justification » (*Godet*), mais « par l'acte de justification, » la sentence d'absolution d'un seul, c.-à-d. qui appartient à un seul,



que nous devons à un seul homme : c'est effectivement le bien-fait que nous devons au seul Jésus-Christ <sup>1</sup>.

Paul met en parallèle et oppose ensuite les deux résultats *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα* et *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Les verbes manquent, mais ils sont implicitement renfermés dans le mouvement indiqué par la préposition *εἰς*; en sorte que la proposition complète serait : *ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος, (τὸ παράπτωμα ἐγένετο) εἰς πάντ. ἀνθρ. εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαίωματος, (τὸ δικαίωμα γενήσεται) εἰς πάντ. ἀνθρ. εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Au fond tous les commen-

<sup>1</sup> Le tort fondamental des commentateurs est de n'avoir pas remarqué que *παράπτωμα* « la faute, » est mis brièvement pour désigner « ce qui est advenu par la faute, » comme aux v. 15, 17, et qu'ainsi *παράπτωμα* et *δικαίωμα* sont, non des *contraires*, mais seulement des expressions *opposées*; comme τὸ *παράπτ.* opp. à τὸ *χάρισμα*, v. 15, comme δι' ἑνὸς *ἀμαρτήσαντος* opp. à τὸ *δώρημα*, v. 16. Ils ont donc cherché pour *δικαίωμα* une signification qui fût, que bien que mal, *contraire* à *παράπτωμα*. — a) Les uns ont pensé que *δικαίωμα* devait signifier « ce qui déclare ou fait déclarer Christ juste, » savoir (subjectivement) *sa justice* (= *δικαιοσύνη*, cf. 1, 32. vulg. : *justitia*), sa sainteté parfaite, ses mérites résultant en lui de sa parfaite obéissance (*obedientia activa*) à la volonté de son Père (*Calv. Grot. Cocceius, Limb. Beng. Thol. Scholz, Rück. Hodg. Hofm.*). Si l'on applique ce sens à la proposition : « de même, par la justice d'un seul, cette justice s'étendra sur tous les hommes en justification de Vie; » il en résulte, pour ces commentateurs, l'enseignement que la justice, les mérites de Christ (*obedientia activa*) sont transférés ou imputés à tous les hommes, en sorte que les pécheurs, non seulement sont préservés, par la mort expiatoire de Christ, de la peine de leurs péchés, mais encore sont rendus justes ou, du moins, paraissent tels aux yeux de Dieu par le transfert ou l'imputation faite à leurs personnes de la justice ou des mérites de Christ (!). Ainsi dans ce qui n'est qu'un sommaire de ce qui précède (cf. *ἄρα οὖν*) surgit tout à coup une doctrine toute nouvelle, inouïe dans notre épître, ainsi que dans les écrits de Paul et du N. T., et en pleine contradiction avec ce qui a été enseigné 3, 21-29. Ce n'est plus de l'interprétation, c'est de l'invention. — b) D'autres (*Reiche, Kælln. De W. Krehl, Mangold*, p. 124, *Reuss*) veulent que le *δικαίωμα* de Christ soit, comme le *παράπτωμα* d'Adam, un acte particulier et déterminé; en conséquence, ils donnent à *δικαίωμα* le sens de « ce qui est fait selon le droit, » un acte, une action juste (= *δικαιοπράγμα*, *recte factum*). Mais il est fort douteux que *δικαίωμα* (R. *δικαίω*) ait ce sens au singulier (cf. 1. 32); en tout cas, il est inusité dans l'A. et dans le N. Testament; et *Rothe* remarque que, dans les profanes, il signifie plutôt « une réparation » (*Arist. Eth. Nic. 5, 7. 7 : καλεῖται τὸ τοῖνόν μᾶλλον δικαιοπράγμα, δικαίωμα διὰ τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος*, « la réparation d'une injustice. ») On se demande ensuite quel est cet acte particulier auquel Paul fait allu-

tateurs sont d'accord sur cette construction <sup>2</sup>. Les deux résultats opposés sont *κατάκριμα* et *δικαίωσις ζωῆς*; le premier, une condamnation (*κατάκριμα*) est un terme général remplaçant le spécial *θάνατος*, dont Paul s'est servi jusqu'ici v. 12.14.15.17. (*θανάτου* n'est point sous-entendu, *Philip.*); le second résultat opposé est *δικαίωσις ζωῆς*. Paul aurait pu dire *δικαίωμα* (*κατάκριμα*, une sentence de condamnation, opp. à *δικαίωμα* une sentence de justification, d'absolution, voy. v. 16), mais comme il vient de se servir de *δικαίωμα*, il a dû employer une autre expres-

sion. D'après *Crell, Usteri*, p. 257, *Kölln. Hodge, Klöpffer, Reuss*, Th. chr. p. 92, *Dietzsch*, cet acte serait la vie et l'œuvre tout entière de Christ (!); d'après *Reiche, Fritzsche*, c'est l'incarnation (!); d'après *Piscat. Usteri*, p. 127, *Thol. De W. Rothe, Krehl, Philip. B.-Weiss*, p. 321, *Gess*, p. 173, *Reuss*, Comm., c'est la mort de Christ. Mais la mort de Christ est avant tout l'acte de ses bourreaux. Sans doute, c'est aussi un acte d'obéissance et de soumission de Jésus, mais ce serait un étrange abus de mots et d'idée que de désigner cette mort par l'expression « une action juste » de Jésus (*δικαίωμα* = *δικαιοπραγία*); cette mort est avant tout un acte d'amour, l'acte du plus grand amour (Jean 15, 13), et l'appeler *δικαίωμα*, « un acte de justice, » c'est impossible. Si l'on applique ce sens de *δικαίωμα* à la proposition : « de même par une action juste [la mort] d'un seul, cette action juste s'étendra sur tous les hommes en justification de vie, » il en résulte pour ces commentateurs, que la mort de Christ, non seulement en tant qu'expiation a enlevé la peine des péchés de dessus la tête des pécheurs, mais encore, en tant qu'*action juste* (*obedientia activa*), elle fait de tous les hommes des justes, ce qui donne lieu à la même observation que plus haut.

<sup>2</sup> *Rück. Reiche, Kölln. Gloeckl. Olsh. Hodg. Fritzs. Krehl, Heng.* construisent *ὡς δι' ἐνός παραπτώματος*, (τὸ κρίμα ἐγένετο) *εἰς πάντ. ἄνθρ. εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἐνός δικαίωμ.* (τὸ χάρισμα ἐγένετο οὐ γενήσεται) *εἰς π. ἄνθρ. εἰς δικ. ζωῆς.* — *Grot. Kop. Flatt, Geissl. Thol. De W. Rothe, Philip. Dietzsch, Reuss* ne veulent pas déterminer le sujet et construisent *ὡς δι' ἐνός παράπτ.* (ἐγένετο οὐ ἀπέβη = *res cessit, abiit in* = il en est résulté une condamnation) *εἰς πάντ. ἄνθρ. εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἐνός δικ.* (ἐγένετο οὐ ἀπέβη; γενήσεται οὐ ἀπέβησται) *εἰς π. ἄνθρ. εἰς δικ. ζωῆς.* Ces deux constructions ne diffèrent en rien pour le fond de la pensée. Dès qu'on voudra — et la clarté l'exige — sortir le sujet de l'indétermination, on retrouvera nécessairement la première construction. Nous ferons seulement observer que, lorsqu'on veut exprimer les sujets sous-entendus, il faut les prendre, comme nous l'avons fait, dans la proposition elle-même, car c'est ce qui a permis de les sous-entendre, et non dans la phrase précédente. Si *Fritzs.* s'y oppose, c'est qu'il a mal compris le sens de *δικαίωμα*. Une seconde observation, c'est que, dans le second membre, il faut un futur (*γενήσεται, De W. Dietzsch, Fritzs.*), non un passé (*ἐγένετο, ἀπέβη, Thol. Scholz, Kölln. Hodg. Krehl, Heng. Reuss, Godet*) : c'est clairement indiqué au v. 19, qui explique le v. 18, et où figure le futur *κατασταθήσονται*.

sion, et il a dit *δικαίωσις ζωῆς* : *Δικαίωσις*, la justification, l'action de justifier (*δικαιοῦν*), c.-à-d. de tenir le pécheur pour juste et de le traiter comme tel (voy. 1,17); *ζωῆς* (gen. effectus), qui procure, qui donne, qui cause, etc. (Sir. 45,5 : νόμος ζωῆς καὶ ἐπιστήμης. Rom. 7,24. 8,2. Phil. 2,16 : λόγ. ζωῆς. Jean 6,35 : ὁ ἄρτος τ. ζωῆς) et *ζωή* désigne la Vie, le bonheur éternel, non la vie spirituelle (Godet). De là, « une justification, une absolution, qui donne la Vie. » — Quant à πάντας ἀνθρώπους, il désigne, comme v. 12, et pour les mêmes raisons, non la totalité absolue, mais la grande généralité<sup>3</sup>. — Voici maintenant la pensée de Paul : « Ainsi donc, de même que par la faute d'un seul, c.-à-d. par ce qui est advenu par la faute d'un seul homme, qui a donné entrée dans ce monde au péché, lequel principe est allé se propageant et se développant, la faute — c.-à-d. ce qui est advenu par la faute — s'est étendue sur tous les hommes en condamnation, c.-à-d. a amené, a abouti à une condamnation des hommes, la Mort; de même, par l'acte de justification, d'absolution, c.-à-d. par le bienfait d'un seul homme, l'acte d'absolution s'étendra sur tous les hommes en justification de Vie, » c.-à-d. amènera, aboutira à une justification qui donne la Vie, le bonheur éternel. Cette forme est trop traînante pour Paul qui se résume et est concis : il fait disparaître les verbes et les sujets. Nous nous rapprocherons de cette concision par une légère inversion :

<sup>3</sup> Le désarroi des commentateurs est complet. Après avoir affirmé au v. 12 que πάντ. ἄνθρωποι désigne la totalité absolue, ils sont contraints de maintenir cette affirmation pour la première partie du v. 18, et de l'abandonner pour la seconde partie parallèle. (!) Les uns (Kop. Klee, De W. Rück. etc.) passent sur cette difficulté sans rien dire. Heng. se ravise, et veut maintenant que πάντες ait le sens général. Krehl, Dietzsch pensent qu'en disant que « l'acte d'absolution s'est étendu sur tous les hommes, » Paul veut dire qu'il est destiné à tous, quoique tous n'y participent pas. (!) La plupart (Corn.-L. Grot. Flatt, Thol. Hodg. Mey. Philip. Godet) ne veulent plus voir dans tous les hommes que les croyants. (!) Fritzsche — et c'est le seul qui soit logique — maintient le sens absolu dans les deux membres et pense que Paul professe la doctrine du rétablissement final. Mangold, p. 125, ne voit d'autre manière d'y échapper qu'en sous-entendant, d'une part, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον, et, d'autre part, ἐὰν πάντες πιστεύσωσιν. (!)

« Ainsi donc, comme par la faute d'un seul la condamnation s'est étendue sur tous les hommes, ainsi l'absolution, ou le bienfait d'un seul, s'étendra sur tous les hommes en sentence de Vie. » Paul ne dit ici que ce qu'il a expliqué plus haut ; seulement il le dit d'une manière concise, en se résumant.

γ. 19. Paul nous explique (γάρ) — toujours en se résumant (voy. ἄρα οὖν) — pourquoi la faute (παράπτωμα) d'une part, et le bienfait (δικαίωμα) de l'autre, amènent à des résultats opposés, la condamnation (κατάκριμα) ou la Mort (θάνατος) d'un côté, et la justification qui donne la Vie (δικαίωσις ζωῆς) de l'autre. C'est qu'ils ont sur l'homme qui entre dans l'une ou dans l'autre de ces deux voies ouvertes, l'une par Adam, l'autre par Christ, deux effets opposés ; l'une fait des pécheurs (ἁμαρτωλοί) ; l'autre, des justes (δίκαιοι).

Ce verset se compose de deux membres opposés et parallèles : ὡσπερ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου est opposé et parallèle à οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός, et ces expressions ne sont qu'une forme nouvelle pour indiquer ce qui est advenu par la faute, opposé à ce qui est advenu par le bienfait. De là, *de même que* (non « par l'exemple de la désobéissance » *Pél.*) *par la désobéissance* (allusion au παράπτωμα, v. 15.17.18) *du seul homme* (= δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, v. 16) qui a donné entrée dans ce monde au ἁμαρτία... *ainsi par l'obéissance du seul homme*, qui a introduit dans le monde la δικαιοσύνη θεοῦ. Ὑπακοή, « l'obéissance, » a été amené par l'opposé παρακοή ; il allusionne, non à tel acte spécial ou principal de la vie de Christ, comme la mort (*Mey. Krehl.*) ; mais à sa vie et à son œuvre tout entière, qui est une œuvre de soumission volontaire (comp. Phil. 2,8). Paul désigne « ce qui est advenu par Christ, » en l'indiquant par le principe (ὑπακοή), tandis que précédemment il l'avait indiqué par le résultat (χάρισμα, v. 15, δώρημα, v. 16, δικαίωμα, v. 18) ; mais le fond de l'idée est le même. — ἁμαρτωλοὶ κατεσδάθησαν οἱ πολλοὶ est opposé et parallèle à δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί : Paul substitue de nouveau οἱ πολλοί à πάντες,

ce qui est d'autant plus remarquable que ce v. 19 nous donne le pourquoi du v. 18. Du reste, cela n'a rien de surprenant, après ce que nous avons dit du sens général de πάντες (voy. v. 12), et c'est fort naturel après la différence stipulée au v. 15. Paul préfère οἱ πολλοί, parce qu'il tient à être plus précis qu'au v. 18<sup>1</sup>. Ἀμαρτωλός (opp. à δίκαιος, Mth. 9,13) pécheur, désigne l'homme dont la volonté et la vie sont en opposition avec la volonté de Dieu ; tandis que δίκαιος, juste, désigne l'homme dont la volonté et la vie sont en harmonie avec la volonté divine. Nous repoussons donc, pour ἀμαρτωλός, le sens de « qui a de l'inclination au péché » (Chrys.), « soumis à la punition et condamné à mort » (Théoph.), « misérable par ses péchés » (Flatt), etc. etc. — Καθίστημι, 1° (suj. an.) placer, mettre à une place, établir, constituer, rendre (Xén. Anab. 6,3.18). — 2° (suj. in.) rendre, faire devenir, c.-à-d. avoir pour effet d'amener qq'un à être (= efficer) ; 2 Pier. 1,8 : ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκέρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστ. ἐπίγνωσιν, « la possession et le développement en vous de ces vertus vous rendent, c.-à-d. ont pour effet de vous amener à être laborieux et féconds pour la connaissance... » Καθίσταμαι (passif) devenir, être rendu, c.-à-d. être amené, par l'effet qu'a sur nous telle ou telle chose, à être... Jacq. 4,4 : οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν ; ὃς ἂν οὖν βουληθῆι φιλεῖν εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται, « ne savez-vous pas que l'amour du monde est (en soi, par sa nature même = ἐστὶ) inimitié contre Dieu ? Celui donc qui veut être ami du monde, est, c.-à-d. est rendu, devient, par l'effet même que ce désir a sur lui, par les sentiments qu'il produit au dedans de lui, ennemi de Dieu. » Καθίστημι, καθίσταμαι, (suj. in.) se disent toujours de la situation où met telle ou telle chose par l'effet interne qu'elle

<sup>1</sup> La difficulté causée par le remplacement de πάντες par οἱ πολλοί est plus apparente ici qu'au v. 15, à cause du rapprochement des mots, et les commentateurs n'ont pu et ne pourront jamais la résoudre, aussi longtemps qu'ils persévéreront dans leur point de vue sur ce paragraphe. Tout ce qu'ils ont dit là-dessus se réfute de soi-même.

a sur l'homme qui en subit l'influence. Cette observation importante a été négligée par tous les commentateurs. De là, *ἄμαρτωλοι κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, « le grand nombre, la masse, ont été — non pas « déclarés, connus » (par le fait de la mort à laquelle ils sont soumis, *Kop. Reiche, Fritzs.*), ni « considérés et traités comme » (*Chrys. Théoph. Socin*, I, p. 149, II, p. 367, *Crell, Grot. Limb. Bæhm. Flatt, Hodge, Krehl, Lange, Reuss*, etc.), ni « mis dans la catégorie de » (*Mey. Heng. Philip.*), ni « se sont montrés » (*B.-Crus.*); mais « ont été rendus (*Calv. Thol. Rück. Kælln, De W. Olsh. Dietzsch, Hofm. Godet*) pécheurs, » c.-à-d. sont devenus pécheurs par l'effet interne du *ἁμαρτία* auquel Adam a donné entrée dans ce monde, et qui a été se propageant parmi les hommes (voy. v. 12), — et nullement, comme le prétendent les commentateurs par « l'imputation » de la faute (*παράπτ.*) ou désobéissance (*παρακοή*) d'Adam, ce dont il n'a jamais été question. — De même, *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*, « le grand nombre, la masse, seront rendus justes, » c.-à-d. deviendront justes, par l'effet interne de la *δικαιοσύνη θεοῦ*, du bien-fait (*χάρισμα, δώρημα, δικαίωμα*) introduit par Christ dans le monde, lequel ira se propageant parmi les hommes pécheurs qui se l'approprièrent par la foi, — et non, comme disent les commentateurs, par « l'imputation » de la justice ou de l'obéissance de Christ. L'expression *δίκαιοι κατασταθήσονται*, indique bien l'effet subjectif que la *δικαιοσύνη θεοῦ* a sur le pécheur : elle fait d'un *ἄμαρτωλός* un *δίκαιος*; cette *δικαιοσύνη* est, comme nous l'avons dit (1,17), une justice bien réelle; du reste, Paul l'explique plus loin, ch. VI-VIII.

Paul se résume donc (v. 18.19) et crayonne rapidement les grands traits de ressemblance de l'histoire du principe perturbateur et du principe restaurateur dans l'humanité. *De même* (v. 18) *que par la faute d'un seul homme*, — qui, par sa faute même, a donné entrée dans ce monde au principe du péché (*ἁμαρτία*) et a ainsi ouvert la voie de l'opposition à la volonté de Dieu, voie inconnue jusq' alors — *s'est étendue sur tous les hom-*

*mes en général, la condamnation, la perte du bonheur à venir, la Mort ; de même, par le bienfait d'un seul homme* — qui est venu accomplir sur cette terre sa divine mission en y introduisant le principe de la justice qui vient de Dieu par la foi, et ainsi a ouvert aux pécheurs une voie de retour à Dieu et au bien — *s'étendra sur tous les hommes en général, la justification, cette réhabilitation du pécheur à l'état de juste, qui donne la Vie, le bonheur éternel.* En voici la raison, v. 19 : *Car si par la désobéissance d'un seul homme* — qui a donné entrée ici-bas au péché, principe qui, au lieu de s'arrêter à lui, est allé se propageant sans cesse dans l'humanité, de génération en génération — *le grand nombre, la masse des hommes ont été rendus, ou sont devenus pécheurs,* ce qui a attiré sur eux la condamnation, la Mort, juste rétribution de leurs fautes ; *ainsi par l'obéissance d'un seul homme,* — qui a donné entrée ici-bas à la justice qui vient de Dieu par la foi, principe nouveau de pardon et de grâce pour les pécheurs, qui va et ira continuellement se développant et se propageant dans l'humanité, de génération en génération — *le grand nombre, la masse des hommes seront rendus, ou deviendront justes,* et obtiendront ainsi la Vie, la félicité éternelle (voy. les réflexions de *Baur*, Paulus, p. 573).

Le principe du mal, le péché, introduit par un seul homme, trouve un principe réparateur dans la justice qui vient de Dieu ou la grâce introduite par un seul homme ; son règne finit là où le règne de la grâce commence. La volonté de l'homme en opposition avec la volonté de Dieu se remet en harmonie avec son Créateur ; l'ordre succède au désordre, et la Vie à la Mort : le trouble a disparu. L'humanité présente ainsi dans son histoire deux points fixes d'où tout part : le péché introduit par un homme, et la justice qui vient de Dieu ou la grâce introduite aussi par un homme. Le péché et la grâce sont les pôles sur lesquels pivote l'histoire de l'humanité dans ses rapports avec Dieu. Mais à ce point de vue, quel est le rôle de la loi ? Quel est son but ? Dans quel rapport est-elle avec le péché d'une part, et

avec la grâce de l'autre ? C'est là ce que Paul sent le besoin de dire ; c'est dans ce but même qu'il a reproduit en conclusion sa pensée principale.

γ. 20. Ce verset présente de grandes difficultés pour le fond et pour la forme. *Δέ*, « or, » introduit la pensée nouvelle par laquelle Paul poursuit et achève son développement. — *Νόμος παρεισῆλθε* : *Νόμος* sans article, désigne ici, non *la loi mosaïque*, quoique tous les commentateurs s'accordent unanimement et à priori à l'affirmer, tant cela leur paraît évident ; mais *la loi* en général, parce que le contexte l'exige <sup>1</sup>. Paul, considérant ce qui est advenu dans l'humanité, par la faute d'une part et par la Grâce de l'autre, considère aussi le rôle de la loi dans l'humanité, et non dans le peuple juif, qui n'est point en cause. L'expression *παρεισῆλθε* ne peut en aucune façon s'appliquer à la loi mosaïque, et le v. 21 confirme pleinement notre point de vue. *Παρεισῆλθε* scil. *εἰς τὸν κόσμον* : *Εἰσῆλθε*, « est entré, » s'est fait jour, indique la venue d'une chose qui apparaît pour la première fois, puis va se propageant, s'étendant (cf. *εἰσῆλθεν*, v. 12). Cette expression va bien en parlant de la loi naturelle, qui a fait son entrée dans le monde, la première fois qu'elle s'est fait sentir à la conscience de l'homme (ici, du premier homme) et s'est reproduite chez tous les hommes de génération en génération ; tandis qu'elle ne saurait convenir à la loi mosaïque promulguée objectivement et donnée une fois pour toutes : c'est *ἐδόθη*, Jean 1, 17, *προσετέθη*, Gal. 3, 19, qu'il aurait fallu dire. Quant au préfixe *παρά*, car *παρεισῆλθε* n'est pas l'équivalent du simple *εἰσῆλθε* (cont. *Morus*, *Flatt*), distinguons-le de *πρός* et de *ἐπί*, qui indiquent des idées voisines. *Ἐπί* indique une idée d'occasionalité = à ce propos, là-dessus : *λυπεῖται*, il s'afflige : *ἐπιλυπεῖται*, à ce propos, là-dessus il s'afflige. *Πρός* indi-

<sup>1</sup> Cette erreur est d'autant plus grave que, par suite du contexte, elle se reproduit dans la suite (6, 15. 7, 6. 7. 14, etc.), où ces commentateurs continuent à donner à *νόμος* le sens de loi mosaïque, ce qui fausse partout la pensée de l'apôtre, et le présente comme s'il poursuivait une sorte de polémique contre les judéo-chrétiens de l'Eglise de Rome.



que qu'on ajoute quelque chose = insuper, *par-dessus, en sus* : *τιθέναι*, placer ; *προστιθέναι*, placer en sus, ajouter ; *λέγειν*, dire, *προσλέγειν*, ajouter. *Παρά*, indique quelque chose qui se met à côté, près d'une autre chose : *λαμβάνειν*, prendre ; *παραλαμβάνειν*, prendre près de soi, à côté de soi : de même *συμπαρομαρτεῖν*, *συμπαρέπεσθαι*, etc. *Παρά* se rapproche quelquefois singulièrement de *πρός*, ainsi Pollux 9,5.3 : *παρεισπράττω* signifie proprement, non pas, « exiger en outre, en sus » (*Fritzs.*), mais « exiger qqchose à côté de ce qui est dû. » Pour le fond, cela revient au même, mais la forme est différente : *πρός* indique que cela s'ajoute à ce qu'on a déjà, de manière à en faire partie, à l'augmenter, etc. ; tandis que *παρά* indique que la première partie forme un tout, à côté duquel vient se loger qqchose qui s'efface ordinairement devant l'objet principal, et pourtant qui va ou doit aller avec (de même nous disons familièrement : N'a-t-il que cela ? — Oh ! il a bien qqchose à côté : nuance avec *de plus, en sus*). Ainsi 2 Pier. 1,5 : *παρεισφέρω*, non prop. « apporter en outre, en sus » (*Fritzs.*), mais « apporter à côté de. » C'est à cette interprétation que s'arrêtent *Thol. Rück. Rothe, Mey. Philip. Th. Schott*, p. 250, *B.-Weiss*, p. 287, *Dietzsch*, p. 202, *Hofm. Gess.* p. 175, *Godet* : « La loi mosaïque est entrée à côté du *ἁμαρτία*, » et ils donnent (sauf *Meyer*) au préfixe *παρά*, « à côté de, » la signification de « accessoirement ». Comme dit *Philippi*, « la loi de Moïse est entrée à côté (*παρεισῆλθε*) de la grande économie du Péché (*εἰσῆλθε ἡ ἁμαρτία*, v. 12), » c.-à-d. comme une économie ou une institution subordonnée ou secondaire. — Mais tel n'est point ici le sens de *παρά* : il a une tout autre valeur. Nous devons remarquer que les préfixes *παρ-εις* joints ensemble et exprimant une chose qui entre à côté d'une autre, indiquent ordinairement une chose qui entre *inaperçue*, en sorte que *παρεισέρχεσθαι* signifie prop. *entrer sans être aperçu, se faufiler*. Philon (de ebriet. I, p. 381) comparant l'ignorance avec la cécité et la surdité, dit : τὸ παραπλήσιον οὖν ἐν ψυχῇ πάντως ἀγνοία ἐργάζεται, τὰ βλέποντα καὶ ἀκούοντα αὐτῆς λυμαιομένη,

καὶ μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελεθεῖν ἐῶσα, « l'ignorance ne laisse entrer à côté d'elle, c.-à-d. se faufiler dans l'esprit ni lumière, ni raison » (de mundi opif. I, p. 36) : ἀκρατον γὰρ ἐστὶ τῆς λογικῆς φύσεως ἐπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀρρωστίματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληλυθότος (aucune faiblesse... n'étant venue se mettre à côté de, c.-à-d. se faufiler dans cette λογικὴ φύσις) εὐθυβόλους ἐποιεῖτο (Ἀδάμ) τὰς κλήσεις. Hengel cite Test. Judæ, 16 : ἐὰν πίνητε μὴ αἰδοῦμενοι καὶ ἀποστῆ ὁ τοῦ θεοῦ φόβος, λοιπὸν γίνεται μέθη καὶ παρεισέρχεται ἡ ἀνασχυντία, « l'ivresse arrive et à côté d'elle entre, c.-à-d. se faufila l'impudence. » Plut. (Publicola. c. 17,4) dit de Mucius Scævola : ἐπιβουλεύων δὲ τὸν Πυρρήναν ἀνελεῖν, παρεισῆλθε (il se faufila avec les Etrusques) εἰς τὸ στρατόπεδον τυρρήνιδα φέρων ἐσθῆτα. De même, Pélopidas c. 9. 2 Pier. 2,1 : παρεισάγειν, introduire, sans qu'on s'en aperçoive, idée voisine de ἐπεισάγειν, introduire en cachette. Gal. 2,4 : διὰ δὲ τοὺς παρεισάχτους (intrus) ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον (se faufilèrent) κατασκοπήσαι. 2 Macc. 8,1. Jos. B. J. 5,3.1. Polyb. 1,7.3. 1,8.4. 2,55. 3, etc. Cette signification de παρεισέρχεσθαι « entrer sans être aperçu, se faufiler » est vraisemblablement celle que lui donne la Vulgate : subintravit ; seulement, il faut se donner de garde de traduire par « entrer en cachette, à la sourdine, » ce qui ne serait pas exact, parce qu'on peut entrer inaperçu, sans entrer en cachette, et que παρεισέρχεσθαι ne comporte pas cette idée, puisque dans les passages où l'on veut l'exprimer, on a soin d'ajouter λάθρα, Polyb. 2, 55. 3. λεληθότως, 2 Macc. 8, 1. Il arrive ici que les commentateurs repoussent unanimement cette signification de παρεισέρχεσθαι, prétendant qu'elle ne saurait s'appliquer à la loi de Moïse, qui, loin de venir inaperçue, a été donnée avec éclat (Gal. 3,19) et toute seule : raison excellente, mais qui démontre précisément, contre les commentateurs, que νόμος ne saurait désigner ici la loi mosaïque. — Quant aux autres interprétations, elles ne se justifient pas. Νόμος παρεισῆλθε ne saurait signifier a) « la loi mosaïque est intervenue entre Adam

(*Théod* : Abraham) et Christ » (*Estius, Crell, Grot. Cocceius, Limb. Usteri*, p. 66, *Beneck. Kælln. Olsh. Rothe, B.-Crus. Ewald, Th.-Schott, Lange, Mangold*, p. 126, *Reuss*), — ni b) « est venue en passant » (*παρά* comme dans *παρέρχασθαι*), c.-à-d. pour un temps, comme *παιδάγωγος* (= *πρόσκαιρος*, *Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Erasm. Ecol. Zwingl. Corn.-L. Klee, Glæckl.*) — ni c) « est venue après la faute, plus tard » (*Ps.-Ans. Hammond*), parce que le langage n'autorise pas ces différentes significations. Nous repoussons aussi les interprétations, d) « la loi mosaïque est venue par-dessus la faute » (= *praeterea* ou *insuper*, *Calv. Bèze, Kopp. Scholz, Mey. Fritzs.*), « par-dessus le péché » (*ἁμαρτία*), c.-à-d. les péchés (*Beng. Reiche, DeW. Krehl*), « par dessus la loi morale » (*Pél. Abél. Heum. Cram.*), « par-dessus le plan du salut » (*Hodge*), parce que le préfixe *παρά* n'est pas identique avec *ἐπί* ou *πρός* et que *παρ-εις* a ici un sens bien déterminé.

Paul dit donc que « la loi en général — et l'allusion à la loi naturelle est évidente — est entrée, » c.-à-d. s'est fait jour parmi les hommes ; elle est apparue et elle allée se propageant dans l'humanité. Elle est entrée *inaperçue*, s'est faufilee. En effet, sa venue est tout intérieure ; elle vient sans qu'on sache trop comment, et se développe graduellement dans la conscience : son développement va de pair avec le sentiment du péché, et arrive dans l'homme sans qu'il sache bien dire quand et comment. L'aoriste est parfaitement en place, car il s'agit d'un fait qui se reproduit. Elle est entrée *inaperçue*, parce qu'elle n'est pas entrée seule, mais à côté d'autre chose, savoir le *παράπτωμα*, comme l'indique le but même, *ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ*.

*ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ* : *Πλεονάζειν* (R. *πλέον*) « devenir plus nombreux ou plus grand, s'augmenter, s'accroître, grandir, croître, non en gravité (cont. *Th. Schott, Hofm.*), mais en quantité ou en grandeur, » 2 Cor. 4, 15. Phil. 4, 17. 2 Thess. 1, 3. 2 Pier. 1, 8. — *Τὸ παράπτωμα*, désigne « la faute » d'Adam, et il n'y a aucune raison valable pour dévier du sens qui lui a

été donné jusqu'ici dans tout le paragraphe. *Beng. Mey. Philip. Th.-Schott*, p. 250, *Hofm. Dietzsch*, p. 205, *Godet*, le reconnaissent. Mais comment Paul peut-il dire que « par la venue de la loi mosaïque la faute d'Adam s'est accrue en quantité ou en grandeur ? » car la faute d'Adam est et demeure ce qu'elle est, et l'on ne comprend pas comment la loi mosaïque, qui est venue des siècles après elle, peut y rien changer. La question est si embarrassante que maints commentateurs (*Rück. Reiche, DeW. Fritzs. Krehl, Heng.*) contrairement au contexte, qui a toujours désigné par παράπτωμα « la faute d'Adam, » et contrairement au langage, qui ne permet pas de voir dans παράπτωμα (comme ἀμάρτημα, etc.) autre chose qu'un acte concret, lui donnent le sens abstrait et collectif (= τὸ παραπίπτειν ou τὰ παραπτώματα) « afin que les fautes s'accrussent, devinssent plus nombreuses. » D'autres (*Erasm. Zwingl. Calv. Grot. Cocceius, Przypt. Limb. Wolf, Beng. Klee, Geissl. Glæckl. Hodge, Rothe, Krehl, etc.*) changent indûment le sens de πλεονάζειν, et traduisent : « afin que la faute (d'Adam) grandît ou s'accrût dans la connaissance ou dans la conscience (des Juifs); » et comme cela même n'offre pas de sens acceptable, ils entendent τὸ παράπτωμα, non de la faute même, mais du ἀμαρτία introduit par la faute ; en sorte que ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα revient à, « afin que le péché, introduit par la faute d'Adam, grandît ou s'accrût dans la connaissance ou la conscience (des Juifs). » Dans ce cas, il est évident que c'est « la connaissance du péché » (ἐπιγνώσις τῆς ἀμαρτ.) qui s'accroît, non le péché (ἀμαρτία ou παράπτ.) comme dit Paul. Enfin, il n'est pas jusqu'à ceux qui reconnaissent que τὸ παράπτωμα doit désigner « la faute » d'Adam (voy. plus haut) qui de fait ne l'abandonnent dans leur interprétation. Ils expliquent que « par la loi mosaïque la faute (d'Adam) s'est accrue, en ce sens qu'elle s'est en quelque sorte reproduite dans ses descendants, dans une multitude d'actes de péché particuliers, désormais des παραπτώματα, qui sont venus s'y relier ou s'y adjoindre. » Cette explication montre que c'est, non la faute d'A-

dam (τὸ παράπτωμα) qui s'est accrue — elle reste et demeure ce qu'elle a été — mais la conséquence de la faute d'Adam, c.-à-d. le ἁμαρτία introduit par la faute et qui seul relie ces παραπτώματα au παράπτωμα d'Adam. *Philippi* le laisse apercevoir, quand il dit que « le παράπτωμα ne peut s'accroître qu'en tant qu'il est inhérent subjectivement à l'humanité, sous la forme du ἁμαρτία. » *Bengel* veut même qu'on sous-entende καὶ ἡ ἁμαρτία.

Pour nous, la difficulté n'existe pas. Nous remarquons que τὸ παράπτωμα, « la faute, » est ici, comme dans tout le morceau, une brachylogie pour dire « ce qui est advenu par la faute, » en conséquence l'expression « afin que la faute grandit ou s'accrût » signifie « afin que ce qui est advenu par la faute, savoir le ἁμαρτία, à qui elle a donné entrée, grandit ou s'accrût, » et cette interprétation est pleinement confirmée par l'expression οὐ δὲ ἐπλεόνασε ἡ ἁμαρτία, qui suit et n'est que la reprise immédiate de la même pensée. Paul nous dit donc que la loi — au fond la loi naturelle — laquelle est entrée en même temps que la faute (τὸ παράπτωμα) et est allée se propageant parmi les hommes, a augmenté, accru la faute, c.-à-d. ce qui est advenu par la faute, savoir le péché à qui elle a donné entrée et qui est allé se propageant parmi les hommes ; la loi a servi à rendre le péché plus grand, c.-à-d. à multiplier les ἁμαρτίαι. Paul se borne à énoncer ici le fait, mais au ch. VII, il entre dans quelques détails et expose son point de vue. Il constate que, pratiquement, l'effet de la loi dans l'homme a été, 1° de rendre le péché (ἁμαρτία) manifeste, de le faire apparaître pour ce qu'il est ; 2° de devenir une occasion nouvelle de pécher (cf. 7,7-11). C'est ainsi que ce qui est advenu par la faute, c.-à-d. le ἁμαρτία introduit par elle dans le monde, s'est accru par la loi qui est entrée avec lui.

Un point extrêmement grave, c'est que Paul fait de cette croissance du péché, le but (ἵνα) même de la venue de la loi. Accoutumés à penser que le bien moral de ses créatures, non leur déchéance, est et doit être le but de l'Être parfait ; instruits, d'autre

part, par Paul lui-même, que la loi est chose sainte (7,14), qu'elle a été donnée pour arrêter le péché (Gal. 3,19) et appeler au bien (1 Tim. 1,8), afin que l'homme instruit de la volonté de Dieu, la fasse et ait la Vie (Rom. 10,5), nous nous demandons comment il est possible que Paul, contrairement à ce qu'il dit ailleurs, affirme que la loi soit entrée dans la conscience des hommes dans le but de rendre l'homme plus pécheur et à pareille fin. Un certain nombre de commentateurs (*Chrys. Théod. Dam. Ecum, Théoph. Abél. Mél. Luth. Estius, Corn.-L. Hammond, Kop. Flatt, Reiche, Maunoury*) tranchent la difficulté en faisant violence au langage; ils donnent à *ἵνα* le sens de « en sorte que, » et présentent cette croissance du péché comme un résultat, une conséquence pratique qu'a eue la loi<sup>1</sup>. D'autres l'éluent en prétendant que dans *ἵνα τὸ παραπτώμα πλεονάσῃ* il s'agit d'une croissance, non du péché, mais de la connaissance ou de la conscience du péché (*Erasm. Zwingl. Calv*: je ne pense pas qu'il soit ici parlé d'autre accroissement que de connaissance et d'obstination. *Grot. Cocceius, Przypt. Limb. Wolf, Klee, Geissl. Glæckl. Hodge, Rothe, Krehl*, etc.) ou de sa gravité, la loi mosaïque transformant les péchés en *παραπτώματα* (*Hofm. Th.-Schott*, p. 250). Quant aux commentateurs qui retiennent le sens de *ἵνα* « afin de, » et de *πλεονάσῃ*, « s'est accru, » (*Thol. Mey. Olsh. Philip. Heng. DeW. Dietzsch, Godet*, etc.) — ils sont si brefs et si obscurs dans leurs explications, qu'il nous est impossible de bien comprendre comment ils résolvent la difficulté. Avant d'aborder nous-même cette question, nous terminerons l'exégèse du chapitre.

Paul n'a pas plutôt énoncé le but de la loi, de rendre les péchés plus nombreux, qu'il se hâte d'ajouter un complément absolument nécessaire, la pensée qui en est inséparable et s'y

<sup>1</sup> *Augustin*, dans son explication (Enarrat. in Ps. 102), rapporte « afin que » à une idée étrangère au texte, et transforme, au moyen d'un abl. absolu, le *ἵνα* de Paul en un « de sorte que : » hoc est in lege magnum mysterium, ideo eam datam, ut, crescente peccato, humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur. — *Socin*, I, p. 149 : quasi (!) in eum finem illa data fuerit, ut peccatum augetur. Ce sont là des échappatoires.

relie comme un correctif indispensable, faisant comprendre l'autre partie, οὐ δὲ ἐπλέονασεν ἡ ἁμαρτία : Οὐ n'a pas le sens temporel (= « au moment où, lorsque, » *Grot. Benecke, Glæckl. De W. Fritzs. Krehl, Reuss*), sens qui n'est usité que chez les poètes ; il a le sens local, = « mais là où » (4,15. 2 Cor. 3,17) et il n'est point restreint à Israël (là où, c.-à-d. en Israël, *Heng. Philip. Hofm. Godet, etc.*), car il ne s'agit pas de la loi mosaïque dans ce paragraphe ; mais il doit s'entendre de l'humanité tout entière, dans laquelle travaillent le Péché et la Grâce. Du reste, c'est confirmé par le v. 21 où le point de vue général est évident. — « Mais là où le péché s'est accru, a abondé » : reprise de l'idée précédente ; seulement, pour plus de clarté, Paul a remplacé τὸ παράπτωμα par ἁμαρτία qui désigne (cf. v. 12) « le péché, » ce principe subversif qui a fait son entrée ici-bas par la faute (παράπτ.) d'Adam, et qui s'est fait jour parmi les hommes. A ce principe, Paul oppose le principe supérieur et restaurateur qu'il appelle ἡ χάρις, « la grâce » (cf. v. 15), cette faveur imméritée, dont les pécheurs sont l'objet de la part de Dieu, et qui se montre dans la δικαιοσύνη θεοῦ introduite par Jésus, comme il en a été question, jusqu'ici ; et il ajoute : ὑπερπερίσσευσε ἡ χάρις, « la grâce a abondé et au-delà, c.-à-d. a surabondé. » Nous avons expliqué περισσεύειν, v. 15. Le préfixe ὑπέρ lui donne un sens superlatif qui revient à « et au-delà ; » Rom. 8,37 : ὑπερνικῶμεν, « nous sommes vainqueurs et au-delà, » plus que vainqueurs, c.-à-d. plus que ce qui était déjà plus, car « vainqueur » exprime déjà une supériorité. Phil. 2,9 : ὑπερύψωσε, « il l'a élevé et au-delà, » plus qu'élevé, c.-à-d. que ce n'est pas seulement une élévation ordinaire, au-dessus des autres, mais une élévation qui va encore au-delà. De même, 2 Cor. 7,4. 1 Tim. 1,14. C'est une sorte de superlatif qui indique qu'on dépasse la mesure, toute mesure : ὑπερφοβεῖσθαι, Xén. Cyr. 1,4.2 ; ὑπερεχθαίρειν, Soph. Ant. 127. Dion Cass. 59,4 : τῶν ἐταίρων, τοὺς μὲν ὑπερεκολάγευε, τοὺς δὲ ὑπερύθρισε. Paul ne se contente pas de dire que la grâce a été supérieure, en quan-

tité plus grande (*ἐπερίσσευσε*) que le péché grandissant : cette gradation est trop faible à son gré ; il déclare que la grâce a des proportions bien autrement grandes que celles du péché, et il dit *ὕπερ ἐπερίσσευσε* « elle a abondé et au-delà, » plus qu'abondé, *elle a surabondé*. Il nous déclare donc que si, d'une part, *la loi* a pour *but* de multiplier les péchés et d'accroître ce qui est advenu par la faute, c'est que la *grâce*, d'autre part, marche après elle, et que partout où le péché s'est accru, la grâce s'est montrée infiniment plus grande, infiniment supérieure. Les aor. *ἐπλέονασε*, *ἐπερίσσευσε*, sont à leur place, car il s'agit ici de faits passés qui se reproduisent.

γ. 21. Mais dans quel but cette grâce a-t-elle surabondé ? Le v. 21 nous le dit. C'est dans le but (*ἵνα*) d'arracher l'humanité à la Mort, à la condamnation, et de l'amener à la Vie, à la vie éternelle. Voilà le but final, le dernier mot de toutes les dispensations de Dieu ; le but qui donne au but précédent (*ἵνα πλεον. τὸ παράπτ.*) sa vérité. Ce premier but étant subordonné à un but plus élevé, on doit se garder de l'envisager comme un moment à part, ainsi que le font les commentateurs : c'est, au contraire, un moment intimement lié à un contexte dont on ne peut le sortir et qui seul permet de le comprendre. — *ἵνα, ὡς περ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία...* *ἵνα* porte sur *βασιλεύσῃ*, et Paul a introduit la comparaison avec le résultat où aboutit le péché (*ὡς περ ἐβασ... θανάτῳ*) pour faire ressortir le bienfait de la grâce par l'opposition et par le contraste. « *Afin que, de la même manière que le péché* (introduit par le *παράπτωμα*) *a régné, a exercé son empire* (l'aor. *ἐβασίλευσε* indique un fait passé qui se reproduit = a régné, règne et régnera). — *ἐν τῷ θανάτῳ*, non pas, « par la Mort, » (= *διὰ*, gén. *Ecum. Erasm. Rück. Glæckl. De W. Mey. Fritzs.*), car la Mort n'est pas l'instrument de règne du péché, c'est plutôt la Mort qui règne par le péché (*διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, v. 12), ni « en vue de, pour amener à la Mort » (= *εἰς τὸν θάν. Vulg.* : in mortem. *Luth. Calv. Bèze, Piscat. Estius, Corn.-L. Heumann, Cram.* etc.); mais « en la Mort » : *ἐν* indique, comme *ἐν τῷ ζῳῇ*,



v. 17, la sphère dans laquelle se réalise cette royauté, c'est dans la Mort, parce que c'est là en effet ce qu'il procure (6,23 : *τὰ θάνατα τῆς ἁμαρτίας, θάνατος.*) *θάνατος* désigne la condamnation dans l'éternité : cela ressort avec évidence de l'expression opposée et parallèle *εἰς ζωὴν αἰώνιον* — *ὄπω και ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης*, « ainsi la grâce règne, exerce son empire, au moyen de la justice, » c.-à-d. de la justice qui vient de Dieu (*δικ. θεοῦ*), principe introduit par Christ et opposé à *ἁμαρτία* — *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, « en amenant à la Vie éternelle, » la Vie bienheureuse et glorieuse dans l'éternité (6,22.23. 8,2.6. 2 Cor. 2, 16. etc. Mth. 25,46). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν* se rapporte à *χάρις βασιλ. δ. δικ. εἰς ζ. αἰώνιον*, « par Jésus-Christ, le médiateur par lequel nous obtenons cette grâce, notre Seigneur. » Paul ramène, en terminant, l'attention sur le gracieux auteur de tant de bénédictions, et se plaît à nommer celui qui, dans l'histoire de l'humanité, est le réparateur du désordre et de ses funestes conséquences. Il rappelle en même temps que nous devons nous attacher à lui, comme à notre Maître. C'est une sorte de glorification de Christ.

Revenons maintenant à *ἔνα*. Comment Paul peut-il dire que la loi a eu pour but de faire abonder le péché ? Comment le mal se présente-t-il ainsi comme prenant place dans le plan de Dieu à l'égard de l'humanité ? — Pour résoudre cette difficulté, il faut préalablement faire deux observations. La première, que nous avons déjà signalée (v. 20), c'est de se garder de séparer ici les uns des autres, les différents éléments (loi, péché, grâce) pour les considérer à part et d'une manière indépendante : ce serait ôter toute vérité à la pensée de Paul, car elle résulte de la corrélation et de l'union de ces éléments mêmes (de même *Rück. Mey. Fritzs.*). La seconde observation consiste à bien faire attention que, si tout ce qui appartient à l'homme, événements et histoire, peut être envisagé au point de vue de l'homme, c.-à-d. de la liberté humaine, il n'en est pas moins vrai que Dieu a le dernier mot de toutes choses, que tout ici-bas est soumis à sa volonté

souveraine et se trouve être, en définitive, le développement de ses plans éternels, en sorte que les mêmes faits peuvent être saisis différemment, suivant le point de vue où l'on se place pour les considérer. Nous avons déjà cherché à le montrer pour ce qui tient à la vie ou à l'histoire des individus à propos des mots « *Dieu les a livrés* » (1, 24); mais cela apparaît encore avec plus d'éclat, quand il s'agit de la vie et de l'histoire de l'humanité, parce qu'aucun fait particulier n'embarrasse alors la vue, et que les lois qui régissent le monde spirituel et moral y manifestent leur action, sans que rien puisse la voiler à nos yeux. C'est à cette hauteur que Paul s'élève dans notre chapitre et qu'il se plaît à considérer un instant la volonté de Dieu relative aux destinées de l'humanité, afin d'esquisser à grands traits et de faire briller aux yeux de ses lecteurs les plans miséricordieux de l'amour divin et de la sagesse suprême.

Cependant, ici encore, les mêmes faits peuvent s'envisager sous deux aspects différents, suivant le point où l'on se place, et le point de vue philosophique et naturel s'offre le premier à nous pour les saisir. A ce point de vue, le seul qui appartienne à l'homme placé en dehors de la révélation chrétienne, le bien et la Vie, le bonheur éternel, apparaissent comme étant seuls dans le plan de Dieu. C'est pour le bien que Dieu a créé l'homme, c'est pour l'amener au bonheur céleste qu'il lui a donné la liberté et l'a enrichi de toutes les prérogatives qui le distinguent des autres êtres de la création. C'est *afin* de le conduire et de le maintenir dans la ligne du bien (1 Tim. 1, 8), d'en faire un être moral (= *ἵνα τὸ ἀγαθὸν πλεονάσῃ*) et l'amener à la Vie éternelle, que la loi morale — expression éternelle de la volonté d'un Dieu saint — se développe en sa conscience, lui révèle son devoir, l'y sollicite par le besoin d'ordre, par le sentiment délicieux de l'harmonie, par la perspective d'une éternelle félicité, la Vie (Rom. 10, 5. Gal. 3, 12), et le repousse de tout ce qui n'est pas la volonté de Dieu par le sentiment d'un désordre, d'une désharmonie intérieure, par les suites mêmes du péché sur cette terre, et par

ses conséquences dans l'éternité, savoir la condamnation, la Mort (voy. 7,10). Dans ce point de vue le règne du bien et la conquête de la Vie, du bonheur des cieux, apparaissent comme le plan de Dieu et le but de la loi. Dieu n'a permis « la possibilité » du mal, que parce qu'elle était nécessaire pour la réalisation du bien.

Mais l'humanité, au lieu de présenter dans son histoire la réalisation de ce plan de Dieu, en présente, au contraire, le bouleversement. Le mal, le péché (*ἀμαρτία*), se faisant jour par un premier homme, est allé se développant, se répandant parmi les hommes, de manière à devenir un fait général, universel, si bien que l'histoire de l'humanité, c'est l'histoire du péché et de son développement. Si l'on peut dire que Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a fait entrer dans son plan le bien et le mal, et qu'ainsi l'un et l'autre sont voulus de Dieu — non point de telle sorte que le mal soit la vocation à laquelle il appelle l'homme et pour laquelle il l'a créé, mais seulement en tant que possible — il faut ajouter que l'humanité, dans son histoire, montre que le plan de Dieu n'a point été réalisé et que tout se réduit en définitive à la réalisation du mal. Le règne du péché et de la Mort, se trouve être, en réalité, le dernier mot du plan divin.

Ce point de vue philosophique, qui a sa vérité, appartient à l'homme qui se trouve placé en dehors de la révélation chrétienne : c'est sous cet aspect seulement que peuvent s'offrir à lui l'histoire de l'humanité et le plan de Dieu. Il n'en est pas de même pour le chrétien ; son regard pénètre plus avant dans le plan de Dieu qui lui a été révélé en Jésus ; il considère tout du point de vue de la grâce de Dieu, comme d'un point où tout converge finalement : c'est la clef de toute l'histoire, en tant que c'est la volonté suprême, et le but final de Dieu, auquel tous les autres buts se subordonnent et concourent tous. C'est précisément le point de vue où Paul se place dans tout le paragraphe, V,12-21. Christ et son œuvre lui servent de point de départ pour faire ressortir le plan de Dieu sur l'humanité.

Il rapproche l'un de l'autre la grâce et le péché et met le développement du péché et la loi en corrélation directe avec le développement de la justice qui vient de Dieu et la grâce.

Dans le point de vue philosophique et naturel, le plan de Dieu, envisagé à la lumière de l'expérience et de l'histoire, n'aurait été conçu et arrêté que pour échouer, et être en fait renversé par l'homme. Or, cela est-il admissible? Dieu aurait-il donc eu la vue si courte, que le triomphe du mal doive être le dernier mot de son œuvre? Conçu ainsi, le plan de Dieu est-il réellement compris dans toute son étendue, partant dans sa vérité? — Nullement. Au point de vue religieux et révélé, c.-à-d. au point de vue de la grâce, s'arrêter à ce plan ainsi conçu, c'est ne saisir qu'à demi la volonté de Dieu, ne la connaître que partiellement, par conséquent n'en avoir qu'une conception imparfaite et fautive. Dieu, en posant dans son plan le mal comme possible, a dû en prévoir la réalisation, partant y pourvoir, de manière à ce que le dernier mot du développement lui appartint, et que ses vues sur l'humanité aboutissent. Dès que le péché entrainait dans le plan de Dieu comme possible, il devait y entrer aussi comme échéant, et c'est ce que la révélation nous donne à connaître. La possibilité du mal n'est admise dans le plan de Dieu, qu'autant qu'à son apparition, la volonté divine, qui s'est proposé le règne du bien et de la Vie, a décidé de lier une voie de retour, de sorte qu'il entre dans le plan de Dieu, non comme un dernier terme que rien ne suit; mais, au contraire, comme un cas échéant auquel se relie et s'attache la justice qui vient de Dieu par la foi (*δικαιωσ. θεοῦ ἐκ πίστ.*), cette voie nouvelle que la grâce de Dieu (*χάρις τ. θεοῦ*) ouvre au pécheur pour le ramener à lui et à la Vie. « C'est le mystère de piété caché en Dieu dès la création du monde et manifesté en son temps » (16, 25. Eph. 1, 4-11, etc.). Il se trouve ainsi que, de même que Dieu a voulu que l'homme qui persiste dans la voie du bien, arrive directement à la Vie, au bonheur éternel; de même, il a voulu que celui

qui s'est écarté de sa volonté, l'humanité pécheresse, qui a mis sa volonté en opposition avec la sienne, trouve pourtant encore, au milieu même de son désordre et de ses ténèbres, le flambeau que la grâce de Dieu a allumé, une voie de retour que son infinie miséricorde a ouverte, et rentre, par la foi, en possession de la justice et de la Vie qu'elle avait perdues. De cette manière, en saisissant la volonté de Dieu dans sa plénitude, c.-à-d. telle que Jésus l'a révélée, on voit que Dieu n'a accepté dans son plan de création la possibilité du mal, que pour attacher la grâce à la réalisation du mal. Ainsi, soit que l'homme persiste dans l'harmonie de sa volonté avec la volonté divine, soit qu'entrant dans la voie du mal, il oppose sa volonté à la volonté de Dieu, il peut, même dans ce dernier cas, parvenir à la Vie, de sorte que le dernier mot du développement appartient réellement à Dieu et que son plan de bonheur et de Vie se réalise et sera un jour réalisé. C'est cette réalisation que Paul, dans ce paragraphe V, 12-21, contemple déjà en esprit dans les fastes de l'humanité.

A ce point de vue, *le péché*, le mal réalisé dans l'humanité se peut envisager comme une voie détournée qui, par la grâce, amène encore à Dieu; par conséquent, comme ayant, en fin de compte, pour *but*, dans le plan de Dieu, le salut et la Vie (« Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire à tous miséricorde » 11,32); en sorte que *la loi* — alors qu'elle n'a pas réussi à détourner l'homme du mal, à le guider et à le maintenir dans la voie du bien pour le faire parvenir à la Vie éternelle, ce qui est son but premier et immédiat (7,10) — apparaît comme ayant pour *but* de faire jaillir le mal, de le mettre en lumière (3,19) en le faisant abonder (= *ἵνα τὸ παράπτωμα* ou *ἡ ἁμαρτία πλεονάσῃ*, 5,20) en ce sens qu'elle devient pour le pécheur une occasion de plus de pécher, par la connaissance qu'elle donne (7,8), — et de fermer la bouche à tous les hommes et de les mettre sous le coup de la condamnation de Dieu (*ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ*... etc. 3,19); — et tout cela pour pousser les

hommes vers la grâce qui leur est offerte (*οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἀμ. ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*, 5,20) en Jésus-Christ, « *afin* — et c'est ici le but supérieur, le terme final où tout converge — que de la même manière que le péché a régné en donnant la Mort, ainsi la grâce règne, par la justice, en amenant à la Vie éternelle, par Jésus-Christ, notre Seigneur » 5,21.

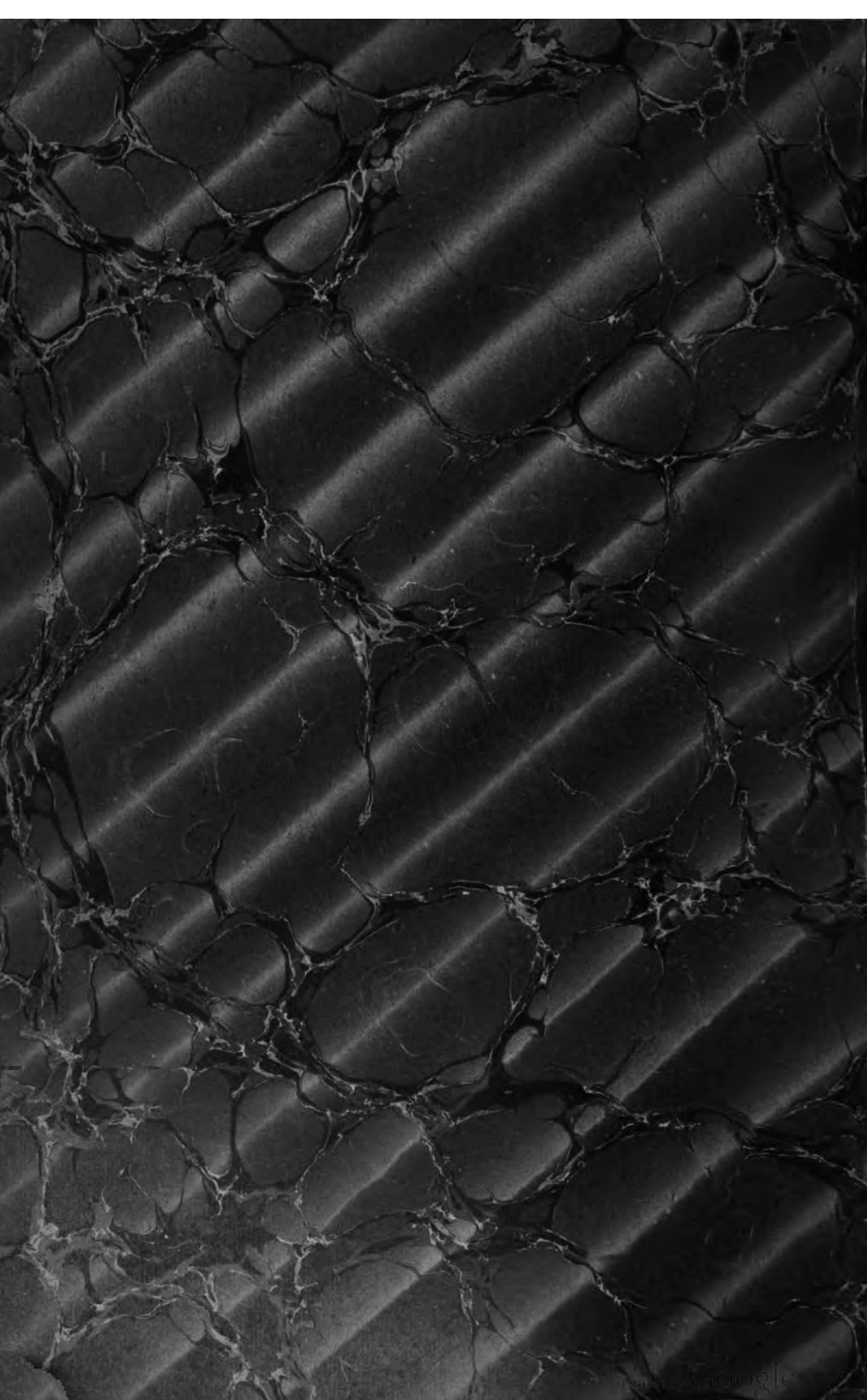
FIN DU TOME PREMIER.

à  
c'est  
le  
si  
pa











3 2044 037 761 749







## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

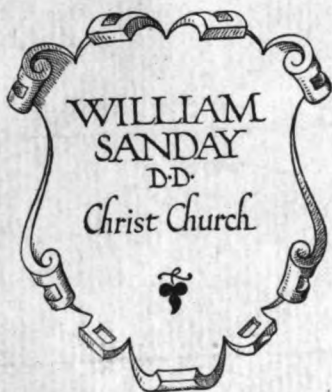
We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





1018

ε.

237











**COMMENTAIRE**  
**SUR**  
**L'ÉPITRE AUX ROMAINS**

---

**LAUSANNE — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL**

---

**COMMENTAIRE**

**SUR**

**L'ÉPITRE AUX ROMAINS**

**PAR**

**HUGUES ULTRAMARE**

**Docteur en théologie, Pasteur et Professeur à l'Université de Genève.**

~~~~~  
**TOME SECOND**  
~~~~~

**GENÈVE**  
**A. CHERBULIEZ & C<sup>ie</sup>, ÉDITEURS**  
2, Grande Rue, 2.

**PARIS**  
**G. FISCHBACHER, LIBRAIRE**  
33, rue de Seine, 33.

1882

*Tous droits d'auteur réservés.*

1911

1912

1913



## MATIÈRE DU TOME SECOND

---

### II. LA VIE NOUVELLE. VI, 1 - VIII, 39.

	Pages.
§ 1. Le chrétien, lors de son baptême, est mort au péché, pour ressusciter à une vie nouvelle. Exhortation. VI, 1-14. ....	1
§ 2. Le péché ne domine plus sur le chrétien, parce qu'étant sous la grâce, son choix est fait : il est passé de l'esclavage du péché à l'esclavage de la justice. VI, 15-23. ....	28
§ 3. L'affranchissement de la loi est pour le chrétien sous la grâce, un affranchissement du péché : il s'est donné à Christ ; un nouvel esprit l'anime. VII, 1-6. ....	40
Digression. — Le rôle de la loi. L'impuissance de l'homme sous la loi. VII, 7-25. ....	54
§ 4. Il n'y a point de condamnation pour le chrétien, parce qu'affranchi de la chair et du péché, il est conduit par l'esprit. VIII. 1-17	99
§ 5. Le chrétien vit dans l'attente du bonheur éternel, soutenu dans sa faiblesse par l'esprit, et assuré de l'amour de Dieu. VIII, 18-39 <sup>1</sup>	142

### III. POSITION D'ISRAËL EN FACE DE L'ÉVANGILE. IX, 1 - XI, 36.

§ 1. Douleur de Paul à la pensée d'Israël en dehors des grâces évangéliques. — Dieu n'a point failli à ses promesses, car il est libre dans son plan de salut. — Les gentils ont obtenu la justice par la foi ; Israël s'est heurté contre le Christ. IX, 1-33. ....	227
§ 2. Le tort d'Israël : ignorance, indocilité, aveuglement. X, 1 — XI, 10	326
§ 3. Cet aveuglement du peuple juif n'est pas une chute définitive ; seulement, par la faute d'Israël, le salut est devenu la possession des gentils désormais le peuple de Dieu. Avertissement aux gentils. XI, 11-24. ....	388

<sup>1</sup> Par suite d'un *lapsus*, ce titre a été omis dans le texte du Commentaire, p. 142.

	Pages.
§ 4. Israël sortira un jour de son aveuglement, et il lui sera fait miséricorde. Le plan de Dieu sera pleinement réalisé. XI, 25-36 .....	419

#### IV. EXHORTATIONS MORALES. XII, 1 - XV, 13.

§ 1. Paul exhorte les chrétiens à consacrer à Dieu leur personne et leur vie. XII, 1.2 .....	443
§ 2. Paul recommande spécialement d'avoir des sentiments modestes et humbles. XII, 3-8.....	451
§ 3. Paul recommande l'amour : l'amour fraternel et l'amour pour les ennemis. XII, 9-25 .....	466
§ 4. Paul recommande d'être soumis aux autorités civiles. XIII, 1-7.	478
§ 5. Paul revient à la charité comme principe moral qui fait accomplir tous les devoirs envers le prochain. XIII, 8-14 .....	488
§ 6. Paul invite les forts en la foi à user de ménagements envers les faibles, et les faibles à ne pas juger les forts. XIV, 1 — XV, 13 ...	498

#### FIN DE L'ÉPITRE. XV, 14 - XVI, 27.

§ 1. Considérations et détails personnels. XV, 14-33 .....	559
§ 2. Paul recommande la diaconesse Phébé. — Il salue les chrétiens de Rome, — les invite à prendre garde aux judaïsants. — Salutations. — Doxologie. XVI, 1-27 .....	595



# COMMENTAIRE

SUR

## L'ÉPITRE AUX ROMAINS

---

### II. LA VIE NOUVELLE. VI, 1 - VIII, 39.

§ 1. **Le chrétien, lors de son baptême, est mort au péché, pour ressusciter à une vie nouvelle. Exhortation. VI, 1-14.**

**Littérature :** *Winzer*, progr. 6,1-6. Lpz. 1831.

Par sa forme, le chap. VI se relie à la fin du chap. V. Les dernières paroles, mal comprises, pouvaient donner lieu à de fausses conséquences, en faisant croire qu'on peut entrer dans le plan de Dieu, en persévérant dans le mal pour faire abonder la grâce. Paul prévient cette fausse conséquence en la posant devant lui et en la réfutant. Cela lui sert de transition pour parler de la vie nouvelle du chrétien et pour compléter, par l'exposé du côté moral, la prédication qu'il a faite de la justice qui vient de Dieu. Jusqu'ici il a parlé du bienfait chrétien conditionné à la foi, maintenant il envisage le changement que ce bienfait, accepté par la foi, produit chez le chrétien par la vie nouvelle qu'il y fait éclore. — C'est se méprendre singulièrement que de considérer les chap. VI.VII comme une sorte d'épisode relatif à la loi mosaïque (cont. *Mangold*, p. 128.131).

γ. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν;* (voy. 3,5) « *Que dirons-nous donc?* » Le « nous » est communicatif, Paul s'associe à ceux à qui cette conclusion paraîtrait naître de ce qui a été dit 5,20, et il énonce textuellement la fausse conclusion. Dirons-nous : *ἐπιμένωμεν\** τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονόσῃ; « *persistons dans le péché, afin que la grâce abonde?* » c.-à-d. persévérons dans le mal, afin que la grâce de Dieu, ayant plus de fautes à pardonner, grandisse par nos fautes mêmes : allusion à 5,20 : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. » *Ἐπιμένειν τινί, persister dans, persévérer dans*, 11,23. Col. 1,23. Le subj. a le sens excitatif = *allons, persévérons dans...* (Jean 14,31. 19,24. 1 Cor. 15,32, etc. *Heng. Hofm.*), plutôt que le sens délibératif = *faut-il persister, devons-nous persister?* (Marc 12,14. *Scholz, Thol. Mey. Krehl, Philip. Reuss, Godet*). *Χάρις*, « la grâce » (voy. 5,20).

γ. 2. Paul répond : *μὴ γένοιτο*, « *qu'ainsi n'advienne, loin de nous une telle pensée* » (voy. 3,4). Puis il fait appel au sentiment religieux des chrétiens ses lecteurs. *Ὅτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, nous (des gens qui, *ὅτινες*, voy. 1,25) *qui* — par la foi — *sommes morts...* *Storr, Flatt* sous-entendent *σὺν Χριστῷ*, et traduisent, « *nous qui, pour le péché, sommes morts avec Christ* (par le fait de notre union avec lui, comme v. 8) *qui en a porté la peine, comment...* » etc. Dans ce cas, le *σὺν Χριστῷ* est indispensable. *Hengel* : « *nous qui sommes morts pour le péché* » (objectif) en sortant de la société des hommes pécheurs. Il faut traduire : « *Nous qui sommes morts au péché* » (subjectif), c.-à-d. qui avons rompu avec le péché : cela ressort de l'opposition *ζῆν ἐν αὐτῇ. Ἀποθνήσκειν*, dat. *mourir à*, cesser tout rapport, toute liaison avec : la mort est ici-bas la rupture la plus complète de toute liaison avec les hommes et les choses ; Gal. 2,19 = *ἀποθνήσκειν ἀπό*, Col. 2,20. *Ἀπό* indique ce dont on se *détache* par la mort ; le dat. ce *relativement* à quoi (Act. 7,51. 1 Cor. 7,34. 14,20. Hébr. 5,14) on meurt. De même *θανατοῦσθαι τῷ νόμῳ*, 7,4. *ταῖς ἁμαρ-*

\* *Elz.* lisent *ἐπιμενούμεν*, d'après les minn. arm. Chrys. Théod. etc. et contrairement aux autorités prépondérantes, A B C D E F G, 25 minn. etc.

*τίαις ἀπογένησθαι*, 1 Pier. 2,24. *σταυροῦσθαι τῷ χόσμῳ*, Gal. 6,14. L'acte de foi par lequel le chrétien saisit la justice qui vient de Dieu et se réconcilie avec lui, étant un retour du cœur à Dieu (voy. *πίστις*, 3,22), est par cela même un acte de rupture avec le péché. Paul a donc bien raison de dire : *πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ*; « comment vivrions-nous encore dans le péché ? » C'est impossible : « être mort au péché » et « vivre dans le péché, » sont deux choses qui s'excluent.

γ. 3. *Ἥ* introduit une considération plus décisive encore (voy. 3,29). — *Ἀγνοεῖτε ὅτι* (= *οὐκ οἶδατε ὅτι*, v. 16) : « ignorez-vous, ne savez-vous pas que... » Paul en appelle à une connaissance qui se trouve en tout chrétien — *ἄσοι*, « nous tous (= quotquot, tous tant que nous sommes) qui... » — *ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* : *Βαπτίζειν*, plonger, laver, baptiser, est suivi de *ἐν*, rarement de *εἰς* (Marc 1,9), ou du dat. (Luc 3,16. cf. Act. 1,5. 11, 16) indiquant l'élément *dans* ou *avec* lequel on lave : ce n'est point le cas ici. *Βαπτίζειν* se trouve quelquefois accompagné de *εἰς* pour indiquer *en vue de* ou *par rapport* à qui ou à quoi l'on baptise ou l'on est baptisé, et le contexte indique quel est ce rapport. De là, a) *βαπτίζειν εἰς τι*, baptiser *en vue de*, *par rapport* à qqch, indique en général le but poursuivi; Mth. 3,11 : *βαπτίζ. εἰς μετάνοιαν*, baptiser *en vue de*, *par rapport* à la repentance, pour y amener (en parlant de celui qui baptise). Marc 1,4. Luc 3,3 : *βάπτισμα μετάνοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτ.* le baptême de la repentance *en vue de*, *par rapport* à, c.-à-d. pour obtenir le pardon des péchés. Act. 2,38 : *βαπτίζ. ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. εἰς ἄφεσιν ἁμ.* 1 Cor. 12,13 : *εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*, nous avons été baptisés *en vue de*, *par rapport* à un seul corps, c.-à-d. pour ne former qu'un seul corps. b) *Βαπτίζειν, βαπτίζεσθαι εἰς τινα*, baptiser, être baptisé *en vue de* ou *par rapport* à qqun. Le contexte indique quel est le rapport, la relation dans laquelle le baptême fait entrer. Gal. 3,27 : *ἄσοι εἰς Χρ. ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, vous tous qui avez été baptisés *en vue de*, *par rapport* à Christ, vous avez revêtu Christ.

Le baptême a scellé entre Christ et le chrétien une relation, et cette relation est si intime que Paul a pu ajouter, « vous avez revêtu Christ. » C'est un rapport d'union tel que le baptisé a revêtu les sentiments et les pensées qui animent Christ. 1 Cor. 10,2 : πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ, tous furent baptisés en vue de, par rapport à Moïse dans la nuée et dans la mer. Le baptême a scellé un rapport, une relation entre Moïse et les Juifs. Le contexte ne dit pas quel est ce rapport, mais évidemment c'est un rapport d'union. Notre passage rentre dans ce cas : ἐβαπτίσθημεν εἰς Χρ. Ἰησοῦν, « nous avons été baptisés en vue de, par rapport à Jésus-Christ. » Ce baptême a scellé un rapport avec Christ, c'est un rapport d'union intime (voy. συν dans συνετάφημ. σύμφυτοι, etc.). Tous les chrétiens ont dû éprouver cela; seulement, Paul ne s'en tient pas au terme général, il l'applique immédiatement à un point particulier : εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, « c'est en vue de, par rapport à sa mort que nous avons été baptisés, » c.-à-d. que ce rapport d'union avec Christ est spécialement un rapport d'union avec sa mort. En quoi consiste bien ce rapport d'union entre le baptisé et la mort de Christ? — C'est ce que Paul va nous expliquer; sa pensée s'éclaircira par les détails dans lesquels il va entrer.

Anticipons sur les développements, pour les mieux comprendre.

Il y a une ressemblance matérielle entre la sépulture de Christ et le baptême du néophyte, qui, ayant lieu par immersion dans l'eau, est une sorte d'inhumation, de sépulture. Or la sépulture suppose qu'on est mort. Pour Jésus, cette mort est physique, matérielle. Quant au néophyte, sa mort ne saurait être physique, matérielle, puisque la sépulture n'est en réalité qu'une immersion. Il n'y a donc pas lieu à comparer sous ce point de vue la mort de Christ avec ce qui arrive au néophyte enseveli dans les eaux. En conséquence, Paul laisse ce point de vue pour un autre qui est figuré et spirituel. — Aussi longtemps que Christ est

sur la terre, vivant dans ce monde, il est dans un état de liaison avec le péché, liaison, il est vrai, purement objective : il vit avec le péché, au milieu du péché, et cet état dure jusqu'à sa mort et sa sépulture. La mort de Christ étant le terme, la fin de ses rapports avec ce monde, et par suite avec le péché (car sa vie, après sa résurrection, est une vie céleste et glorieuse), Paul l'envisage comme une mort au péché, c.-à-d. comme une cessation de sa vie terrestre, en liaison avec le péché, et Jésus est dit « *mourir au péché*, » rompre tout rapport avec lui. — De même, le néophyte chrétien est dans un état de péché (subjectif) jusqu'à sa conversion, laquelle est suivie de son baptême, c.-à-d. jusqu'à son immersion dans les eaux baptismales, autrement dite sa sépulture. Mais on n'est enseveli que parce qu'on est mort. La mort, métaphorique ici, comme la sépulture, c'est la mort à cet état dans lequel il se trouvait avant sa conversion et son baptême, c.-à-d. la fin, la cessation de sa vie de péché. Il est dit « *mourir au péché*, » rompre tout rapport avec lui.

Il y a, d'autre part, une ressemblance matérielle entre la résurrection de Christ et l'émergence du néophyte des eaux du baptême, qui en fait une sorte de résurrection (= *resurrectio ex undis*). Mais la résurrection, c'est le retour à la vie, à une vie nouvelle. Pour Christ, cette vie est physique, proprement dite, comme sa mort; mais pour le néophyte, elle ne saurait l'être, puisque sa résurrection n'est qu'une émergence des eaux. Il n'y a donc pas lieu de comparer sous ce point de vue la résurrection de Christ avec ce qui arrive au néophyte émergent des eaux. En conséquence, Paul laisse ce point de vue pour s'attacher à un autre, qui est figuré et spirituel.

Il considère que la vie de Christ ressuscité est une vie toute différente de celle qu'il menait sur la terre, lorsqu'il vivait en liaison (objective) avec le péché, c'est « une vie céleste et glorieuse à la droite de Dieu » : mort à la première, Jésus est ressuscité pour la seconde. — Eh bien! de même; la vie du néophyte ressuscité (*resurgens ex undis*) doit être une vie toute

différente de celle qu'il menait auparavant, « une vie nouvelle et sans péché » : mort à la première, il est ressuscité pour la seconde.

Tel est le changement qui a dû se produire dans le chrétien baptisé : son baptême est comme l'inhumation d'un mort qui ressuscite ; il suppose une mort et laisse attendre une résurrection, une mort au péché et une résurrection à une vie nouvelle.

Comment cela se fait-il ? Est-ce l'effet du rite du baptême ? — Nullement <sup>1</sup>. Paul l'attribue constamment à l'*union* du chrétien avec Christ (voy. *συν* dans *συνεταφηνεν*, v. 4, *συνεσταυρώθη*, v. 6, *ἀπεθάν. σὺν Χριστῷ*, *συζήσομεν*, v. 8, et *σύμφυτοι*, v. 5). Cette union intime, produite par la foi, porte tout naturellement le chrétien à reproduire dans sa vie la vie de Jésus ; en sorte que, dans toutes les positions où il se trouve, il s'applique à revêtir les dispositions et les sentiments que son Maître a eus dans des positions analogues, « *il revêt Christ.* » Cela est particulièrement vrai du baptême, qui, en même temps qu'il est la cérémonie de réception dans l'Eglise, est l'acte officiel par lequel le chrétien scelle les rapports d'union dans lesquels il est entré avec Jésus, lorsqu'il s'est approprié, par la foi en lui, la justice qui vient de Dieu. Comme le baptême par immersion simule

<sup>1</sup> La foi est le *moyen* par lequel nous nous approprions la justice qui vient de Dieu, sa grâce ; elle nous *unit* à Jésus en tournant notre cœur vers lui. Tel a été jusqu'ici l'enseignement de Paul (3, 20-5, 21). Le rite du baptême ne saurait donc être ce moyen (cont. les Pères grecs et les Pères latins, les catholiques romains, ainsi que *Meyer, Philip. Thol.* 1856, *B.-Weiss*, p. 343, *Immer*, p. 323) et rien dans notre paragraphe n'autorise cette pensée. L'image même dont Paul se sert indique le contraire. L'apôtre établit une ressemblance entre la sépulture et le baptême : la sépulture et le baptême, qui en est l'image, supposent donc que celui qu'on ensevelit ou baptise est déjà mort. Jésus est enseveli mort — mort au péché ; le chrétien est enseveli dans les eaux baptismales, mort — mort au péché. L'image elle-même indique que ce n'est pas le baptême qui opère cette mort ; il la constate et l'exprime. « Ce n'est point à la mort, c'est à l'inhumation du mort que Paul compare le baptême » (*Godet*). La mort est antérieure au baptême : c'est la foi en Christ qui, en unissant le chrétien à Jésus, l'opère, et opère de même sa résurrection ou renaissance à une vie nouvelle.



très bien une sépulture, Paul l'appelle non seulement « *un baptême en Jésus-Christ*, » c.-à-d. où l'on s'unit à Jésus-Christ, mais encore « *un baptême en sa mort*, » c.-à-d. où l'on s'unit à la mort de Christ, et il profite de la ressemblance matérielle que ce baptême a avec la sépulture de Jésus-Christ, pour y relever une ressemblance spirituelle, afin de rappeler à ses lecteurs, par cette forme intuitive et frappante, ce que la foi a dû produire dans leurs cœurs. Il veut faire sentir au chrétien qui, par la foi, s'est uni à Jésus, que le baptême, par lequel il a solennellement scellé cette union, suppose pour lui — comme pour son Maître — une mort et une résurrection : *une mort au péché et une résurrection ou renaissance à une vie nouvelle* <sup>2</sup>. A ce compte-là, il est impossible qu'un chrétien puisse jamais dire : « *Persistons dans le péché, afin que la grâce abonde.* »

γ. 4. *Ὅν, donc* (= ensuite de ce que nous venons de dire) introduit dans l'argumentation (voy. 4,1). — Paul revient à ce « *baptême en la mort de Christ*, » et en relève un détail, car dans l'idée de baptême, il y a celle de sépulture : *συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον* : *Εἰς τ. θάνατον* se lie, non à *συνετάφημεν* (cont. *Calv. Crell, Grot. Carpz. Wolf, etc. Olsh. Winzer, B.-Crus. Hofm.*), mais à *βάπτισμα*, comme au v. 3. (*Th. Schott*, p. 256). La prép. composante *συν* indique l'accord, l'harmonie, l'union dans une même action ou position (voy. notre comm. 1843, p. 235). Rom. 8,17 : *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*, « si nous souffrons avec lui, afin que nous soyons glorifiés avec lui, » c.-à-d. si nous sommes unis à lui dans la souffrance, afin d'être unis à lui dans la glorification ; en d'autres termes, si appelés à souffrir comme il y a été appelé lui-même,

<sup>2</sup> Le baptême est l'acte officiel de réception du chrétien dans l'Eglise, la cérémonie par laquelle on l'y incorpore comme membre. C'est un acte symbolique : le lavement ou la purification du corps par l'eau *signifie* ou *représente* la purification du cœur par l'Esprit de Dieu. Le rite n'est qu'un signe visible représentant l'invisible. L'invisible est le résultat, non du rite, mais de la foi à laquelle il est conditionné. Ce que dit Paul se rapporte parfaitement, pour le fond, à ce que nous disons là ; seulement, le point de vue et la forme d'exposition sont différents.

nous y apportons les mêmes sentiments que lui, afin que, comme il a été glorifié, nous soyons aussi glorifiés avec lui. 2 Tim. 2, 11. 12 : *εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν*, « si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui, » c.-à-d. si nous sommes unis à lui dans la mort, nous serons aussi unis à lui dans la vie; en d'autres termes, si appelés à mourir comme il y a été appelé lui-même, nous y apportons les mêmes sentiments que lui, eh bien ! comme il vit, nous vivrons aussi avec lui. *Εἰ δοκίμομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν*, « si nous endurons, nous règnerons aussi avec lui, » c.-à-d. nous serons aussi unis à lui dans le règne; en d'autres termes, comme lui règne, nous règnerons aussi avec lui. Gal. 2, 20. Col. 2, 12. 3, 1. De là, Paul assimilant, par le fait de la ressemblance matérielle, l'immersion du néophyte dans les eaux baptismales à la sépulture de Jésus dans la terre, dit *συνετάφ. αὐτῷ δ. τ. βαπτ. εἰς τ. θάνατον*, « nous avons été ensevelis avec lui par notre baptême en (= en vue de, par rapport à) sa mort, » c.-à-d. nous avons été unis à lui dans la sépulture par le moyen de notre baptême, qui scelle une relation d'union avec la mort de Jésus; en d'autres termes, ensevelis comme lui et (en union) avec lui, nous avons apporté dans cette sépulture ce qu'il y a apporté lui-même, en sorte que ce qui s'y est passé pour lui, s'y est passé pour nous <sup>1</sup>. Que s'y est-il passé? — Une mort.

*ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν*, « afin que, de même que Christ a été ressuscité des morts. » — *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς*, non pas, « en vue de la gloire de Dieu » (= *εἰς*, pour y avoir part, *Bèze*), ni « dans la gloire de » (= *ἐν*, *Carpz.*); mais « par la gloire du Père ou de son Père. » Comme la résurrection de Jésus est un acte de puissance (4, 17. 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 13, 4, etc.) plusieurs (*Ambrosiast* : per virtutem. *Grot. Flatt, Klee*) ont donné à *δόξα* la signification de *puissance* ou de *puissance glorieuse* (=

<sup>1</sup> Il ne faut donc pas traduire « par notre baptême en la mort » (*Godet*). Le baptême du chrétien est « un baptême en Jésus-Christ, » partant « en la mort de Jésus-Christ » (v. 2) et non « en la mort en général. » C'est pour cela que Paul peut dire *συνετάφ. αὐτῷ*, et que l'unité mystique avec Jésus s'y retrouve. Le sens est assez clair pour que Paul n'ait pas eu besoin de dire *τ. θαν. αὐτοῦ*.

τὸ κράτος τῆς δόξης, Col. 1,11) alléguant les passages de l'A. T. où les LXX traduisent τῷ, *force, puissance* par δόξα. Mais τῷ signifie aussi *gloire*, et les LXX, traduisant l'hébreu d'une manière inexacte, mettent parfois δόξα pour ἰσχύς, Esaïe 12,2. 45,24, et inversement, 1 Chr. 16,28. Δόξα désigne proprement l'éclat que jettent sur Dieu ses magnifiques perfections, « *la gloire, la majesté* » (1, 23). Comme un acte aussi extraordinaire que la résurrection de Jésus est une manifestation de la gloire de Dieu (de même Jean 11, 4), Paul a préféré l'expression de gloire à celle de puissance, d'autant plus que c'est comme résurrection glorieuse qu'il l'envisage ici. — οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν : Περιπατεῖν, pp. *marcher* (ambulare), fig. *se conduire, vivre*. Ἐν καινότητι ζωῆς est l'équivalent de ἐν καινῇ ζωῇ, avec cette différence qu'on accentue καινῇ, comme étant l'idée principale; c'est la qualité de la vie qu'on met en relief : « *en nouveauté de vie, c.-à-d. avec une vie toute nouvelle* » (voy. 7, 6. 1 Tim. 6,17). De là, « *afin que, de même que Christ a été ressuscité des morts, nous aussi, de même, nous marchions en nouveauté de vie.* » La comparaison demandait : « *nous aussi, de même, nous ressuscitions des morts;* » mais comme il ne peut pas être question d'une résurrection des morts prop. dite, pour le chrétien, Paul exprime l'idée cachée sous la figure, et dit : « *nous marchions en nouveauté de vie;* » c'est là « *la résurrection* » du chrétien à laquelle il fait allusion.

γ. 5. Γάρ, « *en effet.* » Paul veut justifier la conclusion que, « *de même que Christ a été ressuscité des morts, nous devons marcher en nouveauté de vie.* » Il le fait, en déclarant que s'il y a eu réellement union entre lui et nous par ressemblance de mort, cette union doit se reproduire dans la vie qui succédera à cette mort. — *Εὶ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, indique ce qui s'est passé dans le sépulcre où le chrétien est descendu avec Christ. *Εὶ*, ind. « *si, s'il est vrai que,* » et c'est vrai aux yeux de Paul qui a dit : εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἔβαπτι-

θημεν. Σύμφυτος ne signifie pas *planté avec* (Syr. Vulg : *complantati*. Chrys. Ambrosiast. Luth. Crell, Limb. Scholz) c'est *συμφυτευτός* de *συμφυτεύω*; ni *enté* (= *insitus*, *Erasm. Calv. Bucer, Estius, Corn.-L. Klee*), c'est *ἐμφυτευτός* de *ἐμφυτεύω*; mais il signifie prop. « *qui naît, croît et se développe avec* » (R. *συμφύειν*), Zach. 11, 2 : *ὀλολύξατε δρύες τῆς Βασανιτίδος διτι κατ-εσπάσθη ὁ δρυμὸς ὁ σύμφυτος*, « *gémissez, chênes de Basan, car la forêt qui avait crû avec vous, a été arrachée* » (comme *συμφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι*, Luc 8,7. *Fritzsche* : *quercetum cum regione natum*, i. e. *antiquissimum*). Amos 9,13 : *καὶ πάντες οἱ βουνοὶ σύμφυτοι ἔσονται*, « *arboribus tanquam concreti*, » *Fritzsche*. De là, en parlant des choses, *inné* <sup>1)</sup> 3 Macc. 3,22 : *ἡ σύμφυτος καχο-ῆθεια*. Jos. Antt. 6,3.3 : *ἡ σύμφυτος δικαιοσύνη*. Pind. Isth. 3,23 : *ἀρετὴ σύμφυτος* (voy. *Fritzs.*); — « *parent*, » pour dire semblable, mais d'une ressemblance interne, reposant sur la nature (*φύσις*) même des choses (= *cognatus*), Plat. de legg. 10. 399 : ... *δτε μὲν ἡγεῖ θεοῦς, συγγενεία τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ σύμφυτον ἀχει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι*, « *vraisemblablement une certaine parenté divine avec ce qui t'est semblable* (c.-à-d. *parent*, de même nature) *te pousse à les honorer et à croire à leur existence.* » Phileb. p. 163 : *λέγω δὴ τὰς τῶν φθογγῶν λείας καὶ λαμπράς, τὰς εἶν τι καθαρὸν λείσας μέλος οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς, ἀλλὰ αὐτὰς καθ' αὐτὰς εἶναι καὶ τούτων συμφύτους ἡδύνας ἐπό-μενας*. Σύμφυτος est rarement employé en parlant des personnes; Ignace, Martyr. 5 : *καὶ σύμφυτον θέσθαι τῷ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ὁμοιώματι*, « *et de m'unir étroitement à la ressemblance de sa mort.* » *Fritzsche* cite Nonnus. Metaph. Er. Joh. 14,10 : *δτι καὶ αὐτὸς σύμφυτος εἶμι τοκῆος*, comp. encore Nonnus, Joh. 15, 4. Il signifie alors « *uni de la plus étroite union.* » C'est, parce qu'il tenait à exprimer l'étroitesse de cette union, que Paul a choisi cette expression peu usitée.

<sup>1</sup> Synonyme de *ἐμφυτος*, Sap. 12. 10 : *ἐμφυτος κακία*. Le point de vue est très voisin : *σύμφυτος*, qui naît, croît et se développe *avec* autre chose, comme le bois et l'écorce; *ἐμφυτος*, qui naît, croît et se développe *dans* autre chose.

Maintenant, les uns (*Erasm. Luth. Calv. Bèze, Corn.-L. Crell, Grot. Flatt, Scholz, Benecke, Glæckl. Winzer, Hodg. Fritzs. Thol. Heng. Reuss, Gess*, p. 187, *Godet*) construisent *εὶ γερόναμεν σύμφοτοι* (*ἀὐτῷ*, scil. *Χριστῷ*) *τῷ ὁμοιώματι...* « Si nous avons été intimement unis à lui par la ressemblance avec sa mort. » *Gess*, p. 188, repousse cette traduction, parce qu'elle a le tort de faire de l'effet la cause. En effet, Paul ne fait pas reposer l'union avec Christ sur la ressemblance avec sa mort : cette ressemblance, au contraire, est le résultat de l'union avec Jésus. Il traduit : « Si nous avons été intimement unis à lui pour la ressemblance avec sa mort ; » mais ce « pour » indiquant un but à réaliser devrait être exprimé par *εἰς*. D'ailleurs on n'est pas autorisé à sous-entendre *ἀὐτῷ*, quand rien ne le réclame, et que *ὁμοιώματι* se présente tout naturellement, par sa forme et par sa place, comme régime de *σύμφοτοι*. Nous lisons donc : « si nous avons été unis à la ressemblance avec sa mort » (*Vulg. Chrys. Dam. Théoph. Mèl. Kop. Thol. Olsh. Reiche, Rück. Mey. Krehl, Philip. Hofm. Maunoury*). Cette expression, « être uni à une ressemblance, » est, il est vrai, singulière ; mais la pensée elle-même n'est pas ordinaire : du reste elle a sa valeur particulière. En disant : « Si vous avez été étroitement unis à la ressemblance (= *συνόμοιοι*) avec sa mort, » il suppose une union subjective du chrétien avec Christ, ensuite de laquelle le chrétien reproduit dans les événements de sa vie, qui ont quelque ressemblance avec ceux de la vie de Christ, le sens qu'ils ont eu pour Christ, ou l'état moral que Christ y a montré ; en sorte que, dans son baptême, qui a de la ressemblance avec la mort de Christ (puisqu'il y a sépulture de part et d'autre), le chrétien reproduit dans le sépulcre (*συν-εταφηνεν*) une mort semblable à la mort de Christ ; il s'unit étroitement à la ressemblance avec la mort de Christ. De là, « en effet, si (étant dans le sépulcre avec Christ) nous avons été étroitement unis à la ressemblance avec sa mort (= *εὶ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ*, v. 8)... »

*ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα* (= *συχήσομεν ἀὐτῷ*, v. 8).

La proposition complète serait *εἰ σύμφυτ. γεγόναμ. τῷ ὄμ. τοῦ θανάτ. αὐτοῦ, (οὐ μόνον τῷ ὄμ. τ. θαν. αὐτοῦ) ἀλλὰ καὶ (σύμφ. τῷ ὁμοιώμ.) τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*, « non seulement nous serons unis à la ressemblance avec sa mort, mais encore nous serons unis à la ressemblance avec sa résurrection » (Reiche, Olsh. Heng. Hofm.). Mais cela était trop long au gré de Paul, qui passe vivement, et d'une manière accentuée, à l'apodose par l'adversatif *ἀλλὰ καί*. Cela se fait souvent en grec pour *ἀλλὰ* seul; ainsi 1 Cor. 4, 15 : *ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγούς ἐχῆτε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας*, « quand vous auriez dix mille maîtres en Christ, mais (*quand cela serait*) vous n'avez pas plusieurs pères. » Col. 2, 5 : *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἀπείμ, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί*, « si je suis absent de corps, mais (*quoique cela soit*) je suis avec vous en esprit. » Marc 14, 29. 1 Cor. 9, 2. 2 Cor. 5, 16. 11, 6. *Ἀλλὰ* s'explique par une pensée sous-entendue, qui n'a pas besoin d'être exprimée, parce que le ton avec lequel *ἀλλὰ* est prononcé, la fait assez comprendre par l'opposition même. Cependant, au lieu de *ἀλλὰ*, nous avons *ἀλλὰ καί* (= *sed etiam, verum etiam*), le corrélatif ordinaire de *οὐ μόνον*; de même Phil. 1, 18 : *καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι*, « et je m'en réjouis (et non seulement je m'en réjouis présentement), mais encore je m'en réjouirai. » S'il n'y avait qu'une simple gradation (Fritzs.) *καί* suffisait, et l'adversatif *ἀλλὰ* était inutile. Il ne l'est pourtant pas; il revient à « mais (ce qui vous surprendra peut-être) je m'en réjouirai. » Diod. Sic. 5, 84 : *διόπερ ἐν ταῖς νήσοις, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν*, (c.-à-d. « et non seulement dans les îles, mais encore dans l'Asie ») *τὰς ἐπωνομίας ἔχουσι Κρητῶν λιμένες καὶ Μινῶαι καλουμέναι*. Luc 24, 22 est plus difficile, parce que *ἀλλὰ καί* est au commencement de la phrase. Il fait allusion à ce qui vient d'être narré et s'explique comme ceci : « Je ne dois pas me borner à dire cela, mais je dois dire encore que...; » c'est toujours *οὐ μόνον... ἀλλὰ καί*. Soph. Phil. 807 : *ἀλλ', ὦ τέκνον, καὶ θάρσος ἴσχε* s'explique comme ceci : « Mon fils, non seulement ne te laisse pas aller à gémir de mes maux, mais encore aie bon cou-

rage. » En effet, Néoptolème à qui Philoctète s'adresse, venait de dire, en voyant la douleur de celui-ci : ἀλγῶ πάλαι δὴ τὰπὶ σοὶ στένων κακά. Ainsi cette forme vive et abrupte de ἀλλὰ καὶ se résout toujours au fond par οὐ μόνον sous-entendu. C'est donc à tort que *Thol.* qualifie cette explication de fausse, *Rück.* d'inadmissible, et *Fritzs.* de moyen commode de sortir de difficulté : c'est la seule juste. — τῆς ἀναστάσεως est régi par σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι sous-entendu (voy. plus haut), non par σύμφυτοι (*Thol. Rück. Krehl, Godet*) dont Paul aurait, sans motif, changé tout à coup le régime. Il semble que Paul aurait dû opposer ὁμοιώματι θανάτου à ὁμοιώματι ζωῆς; mais comme, pour arriver à cette ζωή, il faut passer par la résurrection, il a préféré ὁμοίωμ. ἀναστάσεως. — ἐσόμεθα a fait difficulté. Le futur n'indique pas ce qui arrivera un jour (= si nous avons été unis à la ressemblance avec la mort de Christ, eh bien! nous serons unis, c.-à-d. il arrivera un jour, dans l'avenir, que... *Chrys. Calv. Bèze, Corn.-L. Klee*), — ni une volonté (= nous voudrions être tels que nous reproduisons la ressemblance du retour à la vie, *Fritzs.*) — ni un devoir à accomplir (= nous reproduirons, c.-à-d. nous devons, c'est notre devoir de reproduire la ressemblance avec... *Estius, Kop. Flatt, Reiche, Winzer*); — mais ce qui doit être (fut. logique, cf. 2,26) : il exprime la conséquence naturelle et nécessaire, étant admise la réalité de la première condition : s'il est vrai que nous ayons ceci, nous aurons aussi cela; l'un entraîne l'autre (*Grell, Limb. Seml. DeW. Rück. Thol. Hodge, Mey. Krehl, Heng. Philip. Hofm. Th.-Schott, p.258, Godet*). Si nous ne l'avons pas, c'est que nous n'avons pas été réellement unis à la ressemblance avec sa mort. Il ne dit pas, « nous avons aussi cela : » ce qu'il aurait dû dire si le rite était opérant.

Dans les versets suivants, Paul énonce le fait chrétien qui justifie cette seconde ressemblance, la ressemblance avec la résurrection, en nous expliquant d'abord (v. 6.7) ce qu'il entend en réalité par γίνεσθαι σύμφυτοι τ. θανάτου αὐτοῦ.

ἦ. 6. Τοῦτο γινώσκοντες ὅτι... (synonyme de εἰδότες ὅτι v. 9,

avec cette nuance que *γινώσκ.* implique réflexion) « *reconnais-  
sant, comprenant que...* » Le participe continue la pensée en  
introduisant la mention du fait d'expérience chrétienne qui a fait  
dire à Paul *ἐσόμεθα (σύμφ. τῷ ὁμοιώμ.) τῆς ἀναστάσεως (= γινώσκ-  
ομεν γάρ, Hofm.) — ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος : Ἡμῶν* est com-  
municatif : c'est Paul et les chrétiens ses lecteurs. *Παλαιός, an-  
cien et vieux*, opp. à *καινός nouveau et neuf*; de là, « *notre vieil  
homme,* » notre ancien moi, c.-à-d. nos mauvais sentiments,  
nos penchants vicieux, en un mot tout ce qui était péché (*ἁμα-  
ρτία*) en nous et composait notre personnalité, telle qu'elle était  
avant la foi et le baptême, quand nous vivions dans le péché,  
l'ancien pécheur par opp. à *l'homme nouveau (ὁ καινὸς ἄνθρωπος)*,  
l'homme régénéré, converti, d'aujourd'hui. Eph. 4,22. Col. 3,9.  
Seneq. Trag. Thyest. 927 : veterem ex animo mitte Thyestem.  
Cette manière figurée de désigner le *ἁμαρτία* dans le chrétien  
avant sa conversion ou son baptême fait image avec *συνεσταυρώθη*  
« *a été crucifié*, c.-à-d. mis à mort avec Christ. » Paul a choisi  
cette métaphore du crucifiement, parce que cette forme de mort  
a été celle de Christ, et afin de continuer à assimiler ce qui s'est  
passé pour le chrétien lors de *son baptême en* (en vue de, par  
rapport à) *la mort de Christ*, avec ce qui s'est passé pour Christ.  
Pour le chrétien, ce crucifiement est métaphorique, — c'est le  
péché en lui, autrement dit « le vieil homme, » qui a été cru-  
cifié — et la mort est métaphorique (c'est la mort au péché); tan-  
dis que pour Christ le crucifiement et la mort sont tout d'abord  
prop. dits, mais ils l'amènent en même temps à un état différent  
(= la mort métaphorique, savoir la mort au péché, v. 10), au-  
quel correspond l'état du chrétien. C'est toujours l'union du  
chrétien avec Christ, qui établit dans le chrétien ce crucifiement  
correspondant à l'état de Christ; de là, la composante *συν-ἐσταυ-  
ρώθη* — *ἵνα καταργηθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι  
δουλεῦεν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτία* : Que signifie τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας?  
C'est, ou « *le corps du péché,* » c.-à-d. le péché même, ou « *le corps  
du pécheur.* » A) Dans le premier cas, le sens de la phrase est



clair et va bien au contexte. Paul aurait pu dire : « *Comprenant que* — dans cette union avec Jésus, scellée par le chrétien dans le baptême — *notre vieil homme*, c.-à-d. le péché en nous, *a été crucifié avec Christ*, afin que notre vieil homme, ou plus simplement, afin que le péché en nous fût anéanti (c'est l'anéantissement du péché que d'être frappé d'impuissance, voy. *καταργεῖν* 3,3), en sorte que (τοῦ, inf. voy. 1,24) nous ne soyons plus les esclaves (c.-à-d. sous la domination) du péché. » Seulement, afin de suivre à l'image du vieil homme mis en croix (*Chrys. Dam. Ecum. Zwingl. Przypt. Calov, Limb. Kop. Flatt, Reiche, Olsh. Hodge*, etc.), Paul s'est servi de la figure hardie du corps du péché. Cela n'a rien de surprenant dans un passage où le langage est éminemment figuré, d'autant que la métaphore s'harmonise admirablement avec ce qui précède. D'ailleurs cette forme n'est pas absolument opposée au langage : on dit « le corps d'une chose, » ou bien l'on a quelque locution analogue, pour dire la chose dans sa pleine réalité, dans ce qu'elle a d'essentiel. Dans l'A. T. on dit l'os (= *אָרֶץ*) d'une chose, pour dire la chose dans sa partie essentielle, fondamentale, la plus réelle, la chose même, Gen. 7,13. 17,23.26. Ex. 24,10. Job 21,23. Le Talmud dit « le corps » (= *גוֹי*, voy. *Fritzs. h. l.*). Aristote emploie le mot *σῶμα* dans un sens analogue : οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσι ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως (= τῆς ἀποδείξεως, « ce qui est le corps de la démonstration, » c.-à-d. la démonstration dans sa partie essentielle, la démonstration même) περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται (Rhét. 1). Paul, dans cette figure hardie désigne le péché dans toute la réalité qu'il a prise en l'homme, le péché même, le péché en personne. Comme cet emploi imagé de *σῶμα* a lieu dans des sens divers, d'autres l'ont entendu différemment. On le trouve appliqué à des choses composées de parties formant un tout organisé, harmonique, comme les membres forment le corps, ainsi τὸ σῶμα τῆς πολιτείας, « le corps de l'Etat, » pour dire l'Etat dans sa totalité, totalité qu'on rend intuitive par l'image d'un corps. *Chrys. Dam.*

*Pél. Jér. Grot. Krehl, Philippi*, entendent ainsi *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, considérant chaque péché, comme membre d'un tout. Ils s'appuient à tort de Col. 3,5. *Σῶμα* s'applique aussi aux corps de la nature, comme formant un tout composé de nombreux éléments : τὸ σῶμα τὸ τοῦ ὕδατος πᾶν, « toute la masse des eaux, » Arist. Probl. 24,9. De là, τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, « la masse des péchés » (*Ambrosiast. Corn.-L.*: tota peccatorum massa. *Erasm. Calv.*). C'est certainement moins bien. B) Dans le second cas, les commentateurs entendent *σῶμα* du corps du pécheur; de là, *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (gén. poss.), « le corps qui appartient au péché, » c.-à-d. selon leur interprétation, le corps qui est soumis au péché (*Orig. Théod. Aug. Bèze et Usteri*, p. 77 = *σῶμα ἁμαρτητικόν*, le corps dans lequel le péché a son siège. *Beng. Wettst. Thol. Scholtz, Rück. Néander, Pfl.* p. 508, *Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Heng. Arnaud, Reuss, Maunoury, Gess.* p. 188, *Godet*). Ce point de vue leur paraît conforme aux idées de Paul, qui fait du corps l'instrument (voy. v. 7.12.13.23, comp. Col. 2,11) et comme le siège du péché (7,5.18.23.24). De là, « comprenant que notre vieil homme a été crucifié avec Christ, en sorte que le corps soumis au péché ou siège du péché soit anéanti, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché. » Ainsi Paul enseignerait que « notre vieil homme, » c.-à-d. nos mauvais sentiments, nos penchants vicieux, tout ce qui est péché en nous et qui composait notre personnalité mauvaise d'autrefois, a été crucifié—non afin que ce vieil homme, le péché en nous fût anéanti; mais afin que le corps de l'homme, qui en est l'instrument ou le siège fût anéanti. On crucifie le Péché, et c'est le corps de l'homme, non le Péché, qui est anéanti! Ce n'est pas correct. D'ailleurs quel sens donner à *καταργεῖν*? Certainement pas celui d'anéantir, détruire, car le corps n'est point anéanti ni détruit dans le chrétien, et ce n'est pas répondre que de dire (*Kælln. Mey. Fritzs. Hengel, Godet*) que « c'est le corps en tant que corps soumis au péché, » car c'est toujours le corps qui est anéanti, et ce « en tant que » ne change rien à l'affaire. Il faut alors traduire *καταρ-*

γεῖν par « rendre inactif, sans force » (*DeW. Thol. Rück.*); mais dans ce cas, le corps est présenté comme la cause du péché, puisque c'est lui qui doit être rendu ἀργος, et le gén. τῆς ἀμαρτίας devient causatif (*Théoph.*), ce qui compromet singulièrement cette interprétation.

γ. 7. Suit, non un exemple illustrant la situation (*Godet*), mais une justification (γάρο) de « en sorte que nous ne soyons plus les esclaves du péché » : ὁ ἀποθανῶν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας: Δικαιοῦσθαι (passif) être déclaré ou reconnu juste, être tenu pour juste (*Sir. 1,21. 31,5. Voy. 1,17. 2,13*); de là, avec ἀπό, a) être reconnu ou tenu pour juste de (quand on l'est réellement), c.-à-d. pour exempt de. *Sir.26,29*: « le marchand s'abstiendra difficilement de faire tort et (οὐ δικαιοθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἀμαρτίας) le cabaretier ne sera pas tenu pour juste de, c.-à-d. pour exempt de péché; » le péché va avec le métier. b) Être déclaré ou tenu pour juste de (quand on ne l'est pas en réalité), être pardonné de, *Act. 13,39* (δικαιοῦσθαι, être pardonné, *Esaïe 43,26. 45,25. Luc. 18,14*). — De là, ὁ ἀποθανῶν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, « celui qui est mort est tenu pour juste, c.-à-d. pour exempt de péché; » il ne pêche plus (= ἐλευθερὸς ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας), il a cessé de pécher (= πέπαιται ἀμαρτίας, *1 Pier. 4,1*). Comment entendre ὁ ἀποθανῶν? Plusieurs (*Ps.-Ans. Erasm. Calv. Calov. Limb. Beng. Kop. Scholtz, Glæckl. Krehl, Philippi, Gess*, p. 189) sous-entendent τῆ ἀμαρτίᾳ: « celui qui est mort au péché, qui a rompu avec lui, est exempt de péché, il ne pêche plus. » L'idée est juste et dans le contexte; mais exprimée ainsi, c'est une tautologie; d'ailleurs la présence de τῆ ἀμαρτίᾳ est indispensable. Nous pensons que ὁ ἀποθανῶν est au propre (*Chrys. Théod. Pél. Jér. Dam. Ecum. Théoph. Mél. Zwingl. Bèze, Crell, Grot. Przypt. Klee, Thol. Kælln. Olsh. De W. Mey. Fritzs. Th.-Schott*, p. 260, *Hofm. Maunoury, Godet*), quoique l'application de la proposition soit figurée. Cette proposition n'est que l'énoncé d'une vérité générale et populaire : celui qui a cessé de vivre a cessé de pécher; ne pouvant accomplir les

actes de la vie, on ne peut les lui imputer (comp. Anacréon : ὁ θανὼν οὐκ ἐπιθυμεῖ). Paul applique cette vérité au cas pendant : « *car celui qui est mort*, — et le chrétien est mort avec Jésus, ayant été enseveli avec lui, v. 4.5.8 — *est exempt de péché*, » il a cessé de pécher. C'est une manière imagée de rendre sa pensée, en sorte que l'application est figurée. Comme la mort du chrétien (v. 4.5.8) n'est pas une mort proprement dite, physique; mais n'est en réalité que la mort du vieil homme crucifié avec Christ, cette vérité, appliquée au chrétien, exprime simplement la pensée que, le vieil homme en lui étant mort, il y a rupture définitive avec le péché; le chrétien ne s'y livre plus.

γ. 8. Après avoir expliqué (v. 6.7) ce qu'il entend par *γίνεσθ. σύμφ. τῷ ὁμοιώματι τ. θανάτου αὐτοῦ*, v. 5, Paul explique la conséquence, *ἀλλὰ καὶ (σύμφυτ. τῷ ὁμ.) τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα* v. 5 — *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ*, « *or, s'il est vrai que nous sommes morts avec Christ* » — et cela est vrai, comme il vient de le montrer v. 6.7 — voici ce qui doit être, ce qui est en la conséquence immédiate, l'autre face nécessaire : *πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ*, « *nous avons foi, nous avons la conviction que nous — ressusciterons et — vivrons aussi avec (voy. σὺν v. 4) lui :* » unis à lui dans la mort, nous serons aussi unis à lui dans la vie qui la suit : cela doit être (futur logique, comme v. 5), nous nous n'en saurions douter (*πιστεύομεν*). Ce futur logique montre que ce n'est pas le rite du baptême qui produit ce résultat. Quant au sens, Paul l'explique v. 9.10.11; il nous dit ce qu'il entend par cette mort et par cette vie de Christ, auxquelles correspondent la mort et la vie du chrétien <sup>1</sup>.

γ. 9. *εἰδότες ὅτι*, « *sachant que...* » le participe continue la phrase, comme *γινώσκοντες* v. 6. Voici, en effet, ce que nous devons savoir : *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει*,

<sup>1</sup> Ce v. 8 affirme précisément la même chose que le v. 5, en sorte que *εἰ γ. σύμφυτοι γηγόν. τῷ ὁμοίωμ. τοῦ θαν. αὐτοῦ* est équivalent pour la pensée à *εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ*, et *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα* à *πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ*; notre interprétation du v. 5 répond parfaitement à ce fait.

« *Christ ressuscité des morts, ne meurt plus,* » il vit de la vie éternelle. Il ne revient pas en arrière : sa vie terrestre est passée, absolument passée. — *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, « *la mort n'a plus d'empire sur lui,* » ne dépend pas de *δτι*; c'est une réflexion rapidement interjetée pour accentuer l'indépendance absolue de Jésus à l'égard de la mort (voy. plus loin *ἐφάπαξ*), en sorte que le *γάρο* du v. 10 se rapporte, non à l'incidente (cont. *Heng.*), mais à « *Christ ressuscité des morts ne meurt plus.* » —

γ. 10. *δ γάρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε*, pp. « *car ce qu'il est mort (δ est régime direct, comme θάνατον θνήσκειν), c.-à-d. « la mort dont il est mort (de même Gal. 2,20) est la mort τῇ ἁμαρτίᾳ.* » Quand il s'agit de l'homme, *ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ*, c'est *mourir au péché* (subjectif), rompre toute liaison avec lui (opp. à *ζῆν ἐν αὐτῇ*, voy. v. 1), et cela est confirmé par l'expression du v. 11 *νεκροῦ εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ*; mais en parlant de Christ, qui n'a jamais connu le péché (voy. 2 Cor. 5,21. 1 Pier. 1,19. Act. 3,14. Comp. 1 Jean 3,5. Hébr. 7,26. 4,15), quel sens cette expression peut-elle avoir ? Pour le savoir, allons à l'expression opposée *δ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ*. Or *ζῆν τῷ θεῷ* signifie prop. « *vivre pour Dieu,* » c.-à-d. lui consacrer sa vie en vivant d'une manière conforme à sa volonté; c'est la suite naturelle de *ἀποθνήσκειν τ. ἁμαρτίᾳ*, « *mourir au péché,* » rompre complètement avec lui. Ce sens serait excellent s'il s'agissait du chrétien, mais il est inacceptable pour Jésus, car il s'agit pour lui, non de la vie qui a précédé sa mort, mais de la vie qui a succédé à sa mort et à sa résurrection. Cette remarque nous montre que *ζῆν τῷ θεῷ* appliqué à Jésus, allusionne à sa vie dans les cieux, de sorte que *δ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ*, signifie « *la vie dont il vit, est une vie pour Dieu,* » c.-à-d. consacrée à Dieu uniquement, une vie exaltée dans les cieux, opposée à sa vie terrestre parmi les hommes, où il coudoyait le péché. En conséquence, quand il est dit de lui *ἀπέθανε τῇ ἁμαρτίᾳ*, il y a allusion à sa vie terrestre, en relation avec les pécheurs, partant avec le péché, et cela signifie, « *il est mort au péché* » (objectif), il a rompu tout

rapport (objectif) avec le péché. La mort de Jésus, en terminant sa vie terrestre, a mis fin à ses rapports avec le péché en le séparant du contact des pécheurs, en même temps qu'elle l'a amené, par la résurrection, à une vie nouvelle, « *la vie pour Dieu*, » dans les cieux. On voit que l'expression ἀποθν. τ. ἁμαρτία a un sens précis (cont. *Kælln. Rück. De W. Fritzs. Thol.* 1856). Elle ne saurait signifier, « mourir à cause du péché » (*Théoph.*), c.-à-d. pour expier le péché (*Orig. Pél. Jér. Ecol. Martyr, Grot. Limb. Wolf, Heum. Carpz. Rosenm. Kop. Scholz, Olsh. Arnaud, Maunoury*), ou « pour anéantir le péché » (*Chrys. Théod. Dam. Ecum. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Calov, Beng. Bœhm. Krehl, Gess.* p.199, *Reuss*), ou « pour expier et anéantir le péché » (*Cocceius, Flatt, Reiche, Thol.* 1842, *Hodge, Philip. Godet*), car il s'agit de ce que la mort de Jésus a été, non pour le croyant, mais pour Jésus même. Du reste, aucune de ces interprétations ne permet un ἀποθνῆσκειν σὺν Χριστῷ, ni un σύμφ. γερων. τ. ὁμοιώμ. τοῦ θανάτου αὐτοῦ<sup>1</sup>. Il est vrai que les expressions ἀποθν. τ. ἁμαρτ. et ζῆν τ. θεῷ, tout en signifiant toujours « mourir au péché, » et « vivre pour Dieu, » se nuancent dans la pensée, suivant qu'elles s'appliquent à Jésus ou au chrétien; mais cela est permis par le dat. qui indique simplement la relation, et exigé par le contexte qui détermine cette relation (voy. *Fritzs.* h. l.). La correspondance du reste est exacte : *la mort et la vie* de Jésus répondent bien à *la mort et à la vie* du chrétien enseveli avec Christ; pour tous deux, il y a *mort au péché*, c.-à-d. rupture avec lui, puis *résurrection ou vie nouvelle*, c.-à-d. vie pour Dieu, à lui consacrée et exaltée, seulement chacun l'a à sa façon particulière.

<sup>1</sup> *Meyer* explique que Jésus est mort « pour, relativement au péché, » en ce sens que Jésus étant mort pour le péché des hommes, ce péché, maintenant désarmé, ne peut plus exercer aucune puissance sur Jésus. — Erreur; c'est l'inverse qui est vrai. Il faut dire alors : « le péché est mort relativement à Jésus, » qui l'a tué par sa mort même. Cette interprétation n'offre d'ailleurs aucune correspondance avec le ἀποθνῆσκειν τῇ ἁμαρτία du chrétien. *Hengel* interprète : « il s'est soustrait à l'empire du péché par la mort; » mais Jésus n'a jamais subi l'empire du péché.

Nous traduisons : « Or, s'il est vrai que nous sommes morts avec Christ, nous avons la conviction que nous vivrons aussi avec lui : sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus — la mort n'a plus d'empire sur lui — car la mort dont il est mort, c'est la mort une fois pour toutes (ἐφάπαξ) au péché et la vie dont il vit, c'est la vie pour Dieu » : Ἐφάπαξ, non, « en une fois » (Godet), mais « une fois pour toutes » (Hébr. 7,27, opp. καθημέραν; 9,12) est ajouté pour indiquer que la rupture est complète et définitive, et faire pressentir au chrétien uni à Christ qu'il en doit être de même pour lui. C'est à cela que tendait déjà la remarque, « Christ ressuscité des morts, ne meurt plus, » etc.

Ἰ. 11. οὐτω καὶ ὑμεῖς λογιζεσθε ἑαυτοὺς (= ὑμᾶς, Mth. 23,31. 1 Cor. 6,19) « vous aussi, de même (= de même que Christ est mort une fois pour toutes au péché, et vit pour Dieu) tenez-vous (non, « vous vous tenez, » Heng. Hofm.) pour... » Paul leur recommande d'avoir bien le sentiment de ce qu'ils sont. — νεκροὺς μὲν\* τῇ ἁμαρτίᾳ est plus que ἀποθάνοντας τῇ ἁμαρτίᾳ, « étant morts au péché, » ayant rompu avec le péché. Νεκρός, c'est mort, à l'état de cadavre, c.-à-d. sans vie ni force productrice ; de là « morts, sans vie pour le péché, » opp. à ζῶντας δὲ τῷ θεῷ, « mais vivants, pleins d'énergie et de force productrice pour Dieu. » — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ\*\*, est ajouté épexégétiquement à toute la proposition (cont. Rück. Kælln. DeW.) et porte sur la pensée tout entière : « Tenez-vous pour morts pour le péché, et pour vivants pour Dieu — et cela en Jésus-Christ. » Cette locution, comme celle de ἐν κυρίῳ, 16,12, n'est pas simplement équivalente de διὰ (= « par Christ, » Scholz, Fritzs.); mais elle renferme d'une manière concise l'idée de εἶναι ἐν Χριστῷ, et indique qu'une chose est ou se fait en ou dans la communion avec

\* *Elz.* ajoutent εἶναι après μὲν (K L P, 94 minn. vulg. Philox. etc.), tandis que *Tisch.* 8 le place avant νεκροὺς (N\* B C, Cyr. Dam.) : addition grammaticale suspecte par sa position variable, et omise (A D E F G, syr.-psh. it. copt. etc.) par *Griesb. Lachm. Tisch.* 7, *De W. Mey. Philip. Hengel.*

\*\* *Elz.* ajoutent τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, qui est omis (A B D E F G, etc.) par *Griesb. Lachm. Tisch. De W. Mey. Philip. Hengel* : addition fréquente (voy. 3, 26).

*Christ*, il en est le fondement (Winer, Gr. p. 364). Paul le rappelle en terminant, parce qu'en effet cette mort au péché et cette vie nouvelle procèdent uniquement de l'union avec Christ par la foi — nullement du rite du baptême.

Suite des idées : Paul, se basant, d'une part, sur le fait de l'union que la foi a établie entre le chrétien et Jésus, union qui a été scellée par le baptême, et assimilant, d'autre part, par le fait de la ressemblance matérielle, l'immersion du néophyte dans les eaux baptismales à la sépulture de Jésus mort, a dit au v. 4 : « *Nous avons été ensevelis avec lui*, c.-à-d. nous avons été unis à lui dans la sépulture, *par le moyen de notre baptême en* (= par rapport à) *sa mort* ; et en voici le but : *afin que, de même que Christ a été ressuscité des morts, nous aussi, de même* — nous ressuscitions, c.-à-d. *nous marchions en nouveauté de vie.* » — En effet, si l'intimité de cette union a été telle, que, dans cette sépulture, il y a eu réellement une mort pour le chrétien, comme pour Jésus, la conséquence nécessaire, c'est qu'il y aura aussi pour le chrétien, comme pour Jésus, une résurrection, une vie nouvelle ; ce que Paul exprime en disant v. 5 : « *En effet, si nous avons été réellement unis à la ressemblance de sa mort, nous serons aussi unis à la ressemblance de sa résurrection.* » Cela doit être, et pour en être convaincus, nous n'avons qu'à comprendre que cette mort, consommée dans notre sépulture avec Christ, n'est autre chose que le crucifiement de notre vieil homme, du péché en nous, ce qui nous soustrait à la domination du péché : « *comprenant*, dit Paul v. 6,7, *que notre vieil homme a été crucifié avec Christ, afin que le corps du péché, le péché même, soit anéanti, en sorte que nous ne soyons plus les esclaves du péché, car celui qui est mort* — et le chrétien est un homme mort, mort dans la personne de son vieil homme crucifié avec Christ — *a cessé de pécher.* »

Ce n'est encore que la partie négative : la mort avec Christ, consommée dans la sépulture avec lui. Paul passe à la partie positive : la vie succédant à la mort, en reprenant la pensée du



v. 5 sous cette forme v. 8 : « *Or si réellement* — par le fait de notre union avec Christ dans la sépulture avec lui — *nous sommes morts avec Christ*, comme Paul vient de le montrer, *nous avons la conviction* (car ce n'est ici que la conséquence de ce premier fait) *que nous vivrons aussi avec lui* : unis dans la mort, nous serons par cela même unis à lui dans la vie. Il nous suffit (v. 9) de *savoir que Christ ressuscité des morts ne meurt plus* — *la mort n'a plus d'empire sur lui* — *car la mort dont il est mort, c'est la mort une fois pour toutes au péché*, la rupture complète et définitive avec les pécheurs de ce monde, partant avec le péché (objectif), comme pour le chrétien uni à lui, sa mort a été la rupture complète et définitive avec le péché (subjectif), *et la vie dont il vit, c'est la vie pour Dieu*, vie céleste, exaltée, en dehors de tout contact avec le péché. » La mort du chrétien uni à Christ (si elle a été réelle) entraîne nécessairement après elle la vie avec Christ, la vie pour Dieu. C'est ce que Paul exprime en ajoutant v. 11 : « *Vous aussi, de même, tenez-vous pour morts au péché et vivants pour Dieu, en Jésus-Christ,* » dans la communion avec lui. — Ainsi se trouve justifié le thème du v. 4 : « *Nous avons été ensevelis avec lui par notre baptême par rapport à sa mort, afin que, de même que Christ a été ressuscité des morts, nous aussi de même, nous marchions en nouveauté de vie.* »

Paul conclut par une exhortation (v. 12.13). La partie négative (v. 12.13\*) correspond à *λογίζ. ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ* du v. 11, et la partie positive (v. 13<sup>b</sup>, *ἀλλὰ παραστήσατε... τῷ θεῷ*) correspond à *ζῶντας δὲ τῷ θεῷ* du v. 11.

γ. 12. *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὀμῶν σώματι*, « *que le péché ne règne donc pas*, c.-à-d. n'exerce point son empire, *dans* (non, « par » = *διὰ*, *Th.-Schott*, p. 261) *vosre corps mortel.* » Le chrétien a rompu avec le péché : l'esprit (*πνεῦμα*), l'âme est affranchie. Cet affranchissement doit s'étendre même au corps par le moyen duquel le péché se consomme, et qui, lui-même, par la surexcitation des sens, causée par le pé-

ché, devient la source d'impurs désirs. Il faut que tout soit affranchi de la domination du péché, même ce qui est en nous mortel et périssable. *Βασιλεύειν ἐπί*, acc. indique qu'une puissance s'étend et s'exerce sur; *ἐν*, dat. qu'elle s'établit en un lieu et s'y exerce. — *εἰς τὸ* (voy. 1, 20) *ὑπακούειν\** *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, « en sorte que vous obéissiez à ses désirs, » c.-à-d. aux passions charnelles. — ᾠ. 13. *μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῆς ἁμαρτίας*: *Παριστάνειν* (= *παριστάναι*), *amener, présenter, fournir* (praestare, praebere) v. 19. Mth. 26, 53. Act. 23, 24: *παριστάναι ἑαυτὸν*, *se présenter, se donner, se montrer*, v. 16. 12, 1. Act. 1, 3. 2 Tim. 2, 15. De là, « et (notamment, = *μηδὲ*) ne fournissez pas vos membres au péché, en instruments d'injustice, d'immoralité. » Le péché est envisagé comme un maître au service duquel on met ses différents membres pour commettre le mal. Sous cette forme, Paul demande que nos mains, nos membres, notre corps tout entier ne se prête pas au mal. *Μέλη* désigne « les membres » du corps, et rien de plus: vouloir y comprendre les facultés de l'esprit, la volonté, l'âme, etc. (*Reiche, Hodg. Philip.*), c'est contraire au langage et au contexte. *Ὀπλα* a le sens d'« instruments » (de même *Godet*), et quoiqu'on ne le retrouve pas dans la Bible en ce sens, ce n'est pas une raison suffisante pour repousser cette signification, qui est fort usitée dans le langage commun. *Chrys. Théod. Pél. Ambrosiast. Théoph. Mèl. Calv. Bèze, Estius, Limb. Beng. Klee, Thol. Olsh. Mey. Philip. Hengel, Walther, Maunoury* veulent

\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch. Beng. Rück. Thol. De W. Kælln. Mey. Godet*, d'après **Ν** **A** **B** **C** \*, minn. syr.-psh ar.-erp. copt. éth. vulg. Or. Aug. Jér. Dam. Ambros, Sedul. Beda. — *Mill. Rinck, Scholz, Fritzs. Hengel* préfèrent *εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῆς*, d'après **D** **E** **F** **G**, germ. clar. boern. Irén. Tertul. — La leçon des *Elz. εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῆ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* (**K** **L** **P**, syr.-ph. *Chrys. Théod. Bas. Ecum. Euth. Théoph.*) provient de la réunion des deux autres leçons. Les autorités sont prépondérantes pour l'existence dans le texte de *ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ*, et il semble que *αὐτῆ* soit la glose qui a amené le trouble. Elle a été provoquée par la pensée que le Péché régnant, c'est à lui que doit se rapporter l'obéissance. Dans le cas contraire, on aurait vu figurer *ταῖς ἐπιθ. τῆς σαρκός* (7, 18) plutôt que *ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ* scil. σώματος. — *Griesb. et Reiche, Krehl*, etc. lisent *εἰς τὸ ὑπακούειν*, qui manque d'autorités suffisantes.

qu'on s'en tienne au sens d'*armes* (Rom. 13,12. 2Cor. 6,7. 10,4) alléguant le goût de Paul pour les images tirées de la guerre, témoin *ὄψωνα*, v. 23. Dans ce cas, Paul recommanderait de « ne pas fournir ses membres au péché, pour en faire des *armes*, » c.-à-d. des instruments de combat du mal contre Dieu ou contre le bien. Cette interprétation est étrangère au point de vue de Paul. Il parle du corps, non comme facilitant au péché son triomphe sur le bien, mais comme dominé par le péché, de manière à obéir aux désirs charnels, et par conséquent des membres, non comme d'*armes*, d'instruments de combat contre le bien, mais comme d'*instruments du mal*, de moyens pour le péché d'exécuter l'immoralité.

*ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς* (= *dmās*, v.11) *τῷ θεῷ*, « mais donnez-vous (*dmās*, toute votre personne, corps et âme) à Dieu, » désormais votre maître : c'est la consécration de la personne du chrétien à Dieu (cf. 12,1). — *ὡς\**, part. *comme*, ni plus ni moins que (tamquam) Mth. 7, 29. Rom. 15,15. 1 Cor. 7, 25. 1 Thess. 2,11. Hébr. 13, 17. De là, « *comme étant vivants, de morts que vous étiez* » : c'est la nouvelle vie résultant de la résurrection avec Christ. *Νεκροί*, « *morts*, » désigne figurément les hommes en qui la vie spirituelle et morale est éteinte, opp. à *ζῶντας*, les hommes en qui cette vie spirituelle et morale se trouve ; Eph. 2, 1.5. Col. 2,13. Apoc. 3,1. Mth. 8,22. Luc 15,24.32. *Παριστάνετε* et *παραστήσατε* n'ont qu'une différence légère : l'impératif présent est un commandement plus positif et plus immédiat ; il indique que *μὴ παριστάνετε τὰ μέλη* doit se faire tout de suite. L'impératif aoriste, plus indéterminé quant au temps, s'emploie pour indiquer que l'acte recommandé doit s'exécuter à chaque fois que l'occasion se présente. — *καί* (scil. *παραστήσατε*) *τὰ μέλη ὁμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ* : la proposition est conformée

\* *Lachm. Tisch.* 8 lisent *ὡσει* (= quasi) d'après  $\aleph$  ABC, minn. Dam : « *Comme si vous étiez vivants.* » — Paul n'use jamais de cette expression, aussi préférons-nous la leçon occidentale et byzantine, d'après DEFGKLP, la plupart des minn. etc. D'ailleurs elle ne va pas au contexte.

comme celle du commencement du v. « *et, notamment, donnez vos membres à Dieu comme instruments de justice,* » c.-à-d. mettez vos membres au service de Dieu, en faisant ce qui est bien. *Δικαιοσύνη* et *ἀδικία* ont une valeur générale, et ne s'appliquent pas seulement au juste et à l'injuste ; mais encore au moral et à l'immoral, en un mot, au bien et au mal (voy. 1,18).

γ. 14. *Γάρ* annonce une raison nouvelle sur laquelle Paul base les impératifs précédents (= faites, car). Il encourage ses lecteurs par l'assurance que le péché sera impuissant pour les dominer. — *Ἀμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει,* « *car le péché n'aura* (et non, « ne doit point avoir, » *Pél. Heum. Seml. Rosenm. Kop. Flatt, Scholz, etc.* — ni « ne peut point avoir, » *Corn.-L.) point d'empire sur vous.* » — Et voici pourquoi (*γάρ*) c'est que : *οὐ... ἐστε ἐπὶ νόμον ἀλλ' ἐπὶ χάρις,* « *vous êtes, non sous la loi, mais sous la grâce.* » Que signifient ces expressions, « *être sous la loi,* » et « *être sous la grâce ?* » Comment peut-on faire de ce changement d'état une raison (*γάρ*) que le péché n'aura point d'empire sur le chrétien? — *Υπό,* acc. (sans verbe de mouvement ni mot de temps) indique la soumission à, *Mth.* 8,9. Cf. *Luc* 7,8. *Rom.* 3,9. 7,14. *Gal.* 3,10.25. 4,2. 5,18. « Les auteurs profanes s'expriment de même, *Xén. Cyr.* 6,2.11 : *οἱ ἐπὶ βασιλέα βαρβαροί.* *Thuc.* 1, 110 : *Αἴγυπτος πάλιν ἐπὶ βασιλέα ἐγένετο.* *Plut. Marcell.* 19 : *οἱ ὑφ' ἑαυτὸν ἡγέμονες,* bien qu'ils se servent plus habituellement du datif. » (*Hengel.*) De là *εἶναι ἐπὶ νόμον,* « *être sous la loi,* » sous un régime, une économie de loi, et *εἶναι ἐπὶ χάρις,* « *être sous la grâce,* » sous un régime, une économie de grâce. *Νόμος* ne désigne pas la loi mosaïque (cont. *Pél. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Bèze, Estius, Corn.-L. Crell, Hammond, Limb. Seml. Kop. Flatt, Thol. Klee, Scholz, Reiche, Fritzs. Krehl, Arnaud, Hofm. Maunoury, Gess,* p. 175, *Godel*); *νόμος* et *χάρις* sont pris abstraitement, et l'on doit laisser à l'expression son sens abstrait. Il est clair que dès que l'on applique cette expression à certaines personnes, on fait par cela même allusion à une certaine loi et à une certaine grâce. Dans

ce cas-ci, *χάρις* allusionne certainement à cette faveur imméritée, dont les pécheurs sont l'objet de la part de Dieu, et qui se montre dans la *δικαιοσ. θεοῦ* obtenue par la foi en Jésus-Christ (voy. 5,15.20) et *νόμος* à la loi morale naturelle pour le païen (voy. 2,14) et à la loi morale écrite dans la Loi pour le Juif, laquelle n'est au fond que l'expression écrite de la première.

Le régime de loi est ce régime dans lequel la loi détermine les rapports de l'homme avec Dieu. L'homme reçoit la volonté de Dieu comme une loi qui s'impose à lui, avec ses promesses et ses sanctions. La transgression entraîne après elle la condamnation, et la condamnation est le comminatoire qui doit arrêter l'homme. La loi laisse donc l'homme à lui-même et à ses sentiments propres; elle lui laisse le choix libre entre l'obéissance et la désobéissance, tout en lui montrant les sanctions diverses qui suivront son choix. Elle se borne à indiquer une direction à sa volonté ou à s'y opposer par sa sanction : c'est un frein pour retenir l'homme, une barrière pour l'arrêter, une volonté en dehors de la volonté humaine, qui s'impose à elle pour la conduire ou en réprimer les écarts. On comprend par-là, que la loi qui ne s'adresse qu'à la volonté de l'homme et à ses décisions, soit impuissante sur le cœur de l'homme et ne puisse le soustraire à la domination du péché (voy.7,7-12.8.3).—Le régime de grâce est celui où l'amour miséricordieux de Dieu détermine les rapports de l'homme avec Dieu. Le pécheur même est l'objet de cet amour. La grâce, sans être répressive, par aucune sanction, sans ôter à l'homme la liberté de pécher, s'adresse à son cœur, qu'elle gagne et par-là agit sur sa volonté dont elle s'empare; elle déplace ainsi le centre de sa vie et en change les mobiles. Elle éveille en lui, par cela même qu'elle est grâce, le sentiment nouveau de la reconnaissance et de l'amour; elle devient ainsi une puissance nouvelle, intérieure, qui donne la force de rompre avec le péché et de se soustraire à sa domination. Elle amène le pécheur, par les sentiments mêmes qu'elle provoque en lui, à

ne plus hésiter sur la route qu'il doit suivre, et à se faire volontairement et de plein cœur l'esclave de Dieu et du bien. C'est sur cette puissance de la grâce — non, « in doctrina et exemplo Christi » (*Pélage*) — que Paul fonde l'assurance que le péché n'aura plus d'empire sur le chrétien.

Pour le moment, Paul n'entre point dans ce développement, il se borne à énoncer le fait.

Cette substitution de la grâce à la loi, de l'amour qui gagne le cœur à la défense qui arrête par ses sanctions, pourrait être mal interprétée par des âmes mal disposées, qui ne comprennent pas qu'on ne peut être sous la grâce, qu'autant qu'il s'est produit, par la foi, dans le cœur de l'homme un changement correspondant. Ceux qui ont pu dire : « Persistons à pécher pour que la grâce abonde, » pourraient bien ne voir dans cette substitution qu'une manière d'échapper à la loi et un moyen de pécher encore. Cette fausse conséquence se présente à l'esprit de Paul, et il la repousse.

**§ 2. Le péché ne domine plus sur le chrétien, parce qu'étant sous la grâce, son choix est fait : il est passé de l'esclavage du péché à l'esclavage de la justice.**

γ. 15. *Ti οὖν; « quoi donc! »* (Voy. 3,9) — *ἀμαρτήσωμεν\* ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν; « devons-nous pécher (sens du subj. Voy. Winer, Gr. p. 268), parce que nous sommes, non sous la loi, mais sous la grâce? »* c.-à-d. parce qu'étant sous un régime de pardon et de grâce, nous n'avons plus à craindre les sanctions de la loi. — Paul répond *μὴ γένοιτο*, « loin de nous une telle pensée » (voy. 3,4), et il explique que, lorsqu'on est sous la grâce, le choix est fait entre le péché et la justice : on a rompu avec le premier, pour servir la seconde.

\* *ΕΙς: ἀμαρτήσωμεν; « pécherons-nous? »* contrairement aux autorités prépondérantes, **Σ** A B C D E K L P, etc.

γ. 16. Paul parle avec vivacité : il supprime γάρ ; il commence par une interrogation négative, οὐκ οἴδατε, « ne savez-vous pas ? » forme plus vive que ἀγνοεῖτε v. 3 ; puis vient une inversion pour mettre en relief l'idée « vous vous êtes donnés » — ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε. La construction est embarrassée par l'inversion. Nous construisons ὅτι δοῦλοί ἐστε (τούτου) ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, et nous avons une proposition qui, sauf l'inversion, est identique à celle de Paul. En effet, si nous faisons l'inversion, elle devient ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε (τούτου) ; mais ce τούτου mis à la fin de la phrase devient obscur, parce qu'il est trop éloigné de ᾧ παριστάνετε ; Paul a dû le remplacer par un régime qui le spécifie, et il l'a fait par ᾧ ὑπακούετε, brachylogie pour ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς εἰς ὑπακοήν. En conséquence, nous traduisons : « Ne savez-vous pas que vous êtes les esclaves de celui à qui vous vous êtes donnés comme esclaves, pour lui obéir » : principe incontestable, dont l'application suit : ἤτοι... ἢ, « ou... ou, » indique qu'il n'y a que deux alternatives possibles, et τοι donne de la vivacité à la phrase, « eh bien ! à ce compte-là, » — ἤτοι (δοῦλοι) ἀμαρτίας εἰς θάνατον, ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην, « ou bien les esclaves du péché (non, « des esclaves de péché, » c.-à-d. pécheurs, gén. qualific. Hofm.), ce qui amène (au péché, évidemment, partant) à la Mort, à la condamnation de Dieu dans l'éternité, ou les esclaves de l'obéissance (non « des esclaves d'obéissance, » c.-à-d. soumis, Hofm.) c.-à-d. de l'obéissance à Dieu — car ἀμαρτία est synonyme de παρακοή — ce qui conduit à la justice, au bien, » partant à la Vie, au bonheur éternel. Paul s'arrête au premier résultat (δικαιοσύνη), parce que c'est le point important qu'il considère ; il parlera plus loin du second (ζωή). Εἰς (voy. 1, 20) indique le résultat auquel cet esclavage conduit (v. 19). Θάνατος désigne, non « la mort physique » (cont. *Ecum. Estius, Limb. Scholz, Reiche, Fritzs. Hengel*, etc.), ni « la corruption morale » (*Godet*) ; mais la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité, opp. à ζωή

*αἰώνιος* (comme v. 21.22.23. Voy. 5,12). Cela est reconnu de *Théoph. Grot. Hammond, Mey. Krehl*, en dépit de leur interprétation de 5,12, ainsi que de *Martyr, Corn.-L. Thol. De W. Philip.*, qui s'imaginent pouvoir cumuler les deux sens. *Δικαιοσύνη* a, comme au v. 23 et dans tout le paragraphe (v. 18.20, opp. *ἁμαρτία*; v.19 opp. *ἀκαθαρσία* et *ἀνομία*) le sens général de « justice, » comprenant le juste, l'honnête, le moral, en un mot, le bien (voy. v. 13).

ÿ. 17. Les deux alternatives posées, vient la mineure du raisonnement. La forme logique pure serait : « mais vous êtes les esclaves de l'obéissance à Dieu, donc votre vie appartient à la justice, et vous ne sauriez dire : Péchons, parce que nous sommes, non sous la loi, mais sous la grâce. » Paul, entraîné par un sentiment religieux, l'énonce sous cette forme : *χάρις δὲ τῷ θεῷ*, « mais grâces soient rendues à Dieu, » votre choix est fait, vous avez répudié le péché pour choisir l'obéissance, ou ce qui revient au même : *ὅτι ἦτε δούλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δέ...* « grâces soient rendues à Dieu de ce que vous étiez esclaves du péché, mais que vous vous êtes soumis... » c.-à-d. de ce que, après avoir été les esclaves du péché, vous vous êtes soumis... L'expression *χάρις δὲ τ. θεῷ* ne porte pas seulement sur la première partie, *ὅτι ἦτε δούλοι τ. ἁμαρτίας* (cont. *Pél. Corn.-L. Seml. Reiche, Källn. Mey. Fritzs. Philip. Thol.* 1856), parce que ce serait en réalité rendre grâces à Dieu de ce qu'ils étaient esclaves du péché, et non de ce qu'ils ne le sont plus : l'imparfait n'est pas l'équivalent du passé (Winer, Gr. p. 584). Elle ne porte pas non plus exclusivement sur la seconde partie, *ὑπηκούσατε δέ* (*De W. Rück. Godet*), parce que *ἦτε δούλοι...* n'a pas la forme incidente. Elle porte sur la proposition tout entière, et par sa forme, peu correcte, il est vrai, accentue le passage d'un état à un autre, le changement survenu dans le chrétien (voy. une forme analogue Esaïe 12,1. Luc 15,32). *Δέ* est adversatif et regrette *μέν*, ce qui n'est pas rare dans Paul (6,22.23. 7,2.6.9.13. Eph. 5.8. 1 Cor. 1,23, etc.). La forme correcte eût été : *ὅτι, ὄντες δούλοι τῆς*



ἀμαρτίας, ὑπηκούσατε...— Ἐκ καρδίας, « de cœur » (= ἀπὸ τ. καρδιῶν ἡμῶν, Mth. 18,35 = καρδίᾳ, 2 Cor. 5,12) est ordinairement joint à ἄλος, Marc 12,30. Sap. 8,21; il indique que cette soumission n'est ni contrainte ni hypocrite, mais volontaire et sincère. — εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς se construit ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε : Παραδιδόναι, dat. ou εἰς, acc. *livrer à* (tradere), puis *enseigner* oralement (verbis tradere), 1 Cor. 11,2.23. De là, εἰς ὃν παρεδόθητε, « dont vous avez été instruits, qui vous a été enseigné » lors de votre conversion.

Qu'est-ce que ce τύπον διδαχῆς? Au fait c'est la doctrine chrétienne, ἡ εὐαγγέλιον. Personne n'en doute. Mais plus cela est clair, plus le sens et la valeur de τύπος sont obscurs : διδαχῆ seul suffisait. On se demande donc pourquoi et en quel sens cette διδαχῆ est qualifiée de τύπος. Nous avons vu (5,14) que τύπος signifiait, 1<sup>o</sup> *marque, empreinte*; 2<sup>o</sup> *figure, image*; 3<sup>o</sup> *type, modèle*. Dans ce dernier sens il s'emploie au figuré, et signifie a) *exemple, modèle*, 1 Cor. 10,6.11. Phil. 3,17, etc. 4 Macc. 6,18 : καὶ γὰρ ἀλόγιστον, εἰ... μεταβαλοίμεθα καὶ ἡμεῖς γενοίμεθα τοῖς νέοις ἀσεβείας τύπος, ἵνα παράδειγμα γενώμεθα τῆς μιαιροφατίας, « ce serait déraisonnable de changer maintenant, et de devenir nous-mêmes, pour la jeunesse, un modèle, un idéal d'impiété (en mangeant des choses souillées), afin d'être par-là un exemple, un modèle de souillure. » b) *Le type* d'une chose, c.-à-d. sa forme caractéristique, son *genre* (forma figurata, Cic. de Or. II, 22.98). Il est synonyme alors de τρόπος, mais τρόπος est la manière, le mode en général, tandis que τύπος est le mode déterminé, la forme caractéristique, le genre (= χαρακτήρ), Jambl. de vit. Pyth. c. 16 : καὶ ἦν αὐτῷ τῆς παιδείσεως ὁ τύπος τοίουτος, tel était son mode, son genre d'éducation, c. à-d. en voici le type, la forme caractéristique; c. 23 : οὐ χειρόν δὲ ὀλίγων μνημονεῦσαι ἕνεκα τοῦ σαφέστερον γένεσθαι τὸν τύπον τῆς διδασκαλίας; il dit un peu plus loin τὸν τρόπον τῆς διδασκαλίας. Hérodien VI, 1.5. (Voy. Fritzs. h. l.) C'est entre ces deux significations que se partagent les commentateurs. Les uns (Vulg. : forma doctrinæ. *Erasm.*

*Corn.-L. Grot. Beng. Rück. DeW. Thol. Hodge, Fritzs. Philip. Hengel, Hofm. Volkm. Godet*) traduisent : « de ce que vous vous êtes soumis de cœur à la forme de doctrine qui vous a été enseignée. » Après avoir parlé du changement qui s'est fait dans ses lecteurs, Paul mentionne la doctrine qui a provoqué ce changement : c'est tout naturel. Mais il est difficile de comprendre dans quel intérêt il relève l'idée de la *forme*, du *genre* de cette doctrine, à moins qu'on ne pense (*Seml. De W. Mey. Philip. Reuss, Godet*) que Paul désigne le christianisme sous sa forme paulinienne, par allusion ou par opposition au christianisme judaïsant. Rien dans le contexte n'y conduit, et l'on peut même dire que cette pensée ainsi accentuée serait déplacée ici. Paul en parle comme d'un *modèle de doctrine* (*Luth. Calv. Bèze, Limb. Reiche*), d'un enseignement modèle, pour relever par cette louange la pensée que ses lecteurs ont très bien fait d'y conformer leur foi et leur vie (*ὑπακούσατε*) de tout leur cœur — et les effets sont là pour lui donner raison. On objecte qu'on ne dit pas bien, « obéir à un modèle de doctrine ; » — dit-on mieux « obéir à une forme, à un genre de doctrine ? » *Τύπος* ne signifie jamais « règle » (*Krehl, Reuss*). Notons, en passant, que la doctrine enseignée aux chrétiens de Rome n'était certainement pas judaïsante, ni même judéo-chrétienne ; autrement Paul ne l'aurait pas appelée un *τύπος διδαχῆς*<sup>1</sup> ; pour qu'il en parlât en ces termes, elle devait correspondre à ses propres idées.

§. 18. La liaison (*δέ*) fait difficulté. Si Paul s'en fût tenu à la

<sup>1</sup> *Lucht* (p. 153) dit que « Paul ne parle pas d'une *διδαχή* que les Romains auraient reçue, mais seulement d'un *τύπος διδαχῆς* (forme, genre d'enseignement), et que, bien loin de s'exprimer sur ce *τύπος διδαχῆς*, comme s'il le reconnaissait, il veut bien plutôt, en s'exprimant de la sorte, les renvoyer, quelle que soit d'ailleurs l'instruction qu'ils aient reçue, à ce qui est le *τύπος* de toute instruction chrétienne. » — Mais Paul le reconnaît si bien qu'il bénit Dieu de ce que les Romains s'y sont soumis de plein cœur. D'ailleurs, que l'enseignement chrétien ait pris à cette époque une forme déterminée (*forma sibi propria*), c'est une affirmation qui ne repose sur rien (cont. *Rück.*) et ne se peut pas déduire de 1 Cor. 15, 3 sq. (cont. *Immer*, p. 239) où il s'agit du fait particulier de la résurrection. A cette époque, l'instruction chrétienne consistait principalement dans l'enseignement traditionnel de la vie de Jésus (Luc 1, 4).

forme logique, le raisonnement aurait cheminé comme ceci : « Quoi donc ! devons-nous pécher, parce que nous sommes, non sous la loi, mais sous la grâce ? Dieu nous en garde ! Ne savez-vous pas que vous êtes les esclaves de celui à qui vous êtes donnés comme esclaves, et à qui vous obéissez — ou bien les esclaves du péché, ce qui conduit à la Mort, ou les esclaves de l'obéissance à Dieu, ce qui conduit à la justice, au bien ? (majeure) (v. 17) *Mais* vous êtes les esclaves de l'obéissance à Dieu (mineure), (v. 18) *donc* votre vie appartient à la justice, au bien. » Entraîné par son sentiment pieux, Paul modifie la forme logique de la mineure (v. 17) et fait une longue phrase qui, d'une manière implicite, dit tout : « *Mais grâces soient rendues à Dieu de ce que, après avoir été les esclaves du péché, vous avez obéi de cœur au modèle de doctrine, qui vous a été enseigné ;* et la conclusion va de soi : « Vous êtes donc les esclaves de l'obéissance à Dieu, ce qui conduit à la justice, au bien. » Ainsi se trouve démontrée la proposition que « le régime de grâce, loin d'être un motif de dire : Péchons, » est réellement une libération de la domination du péché. Paul n'a pas exprimé la conclusion, qui est évidente ; en retour, il reprend l'idée sous-entendue, parce qu'il veut la développer : Ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, « or, ayant été affranchis, libérés du péché, ce maître qui dominait autrefois sur vous, vous avez été asservis, vous êtes devenus les esclaves de la justice, du bien. » L'esclavage du bien, c'est la vraie liberté.

γ. 19. Cette manière de s'exprimer (ἐλευθερωθέντες, ἐδουλώθητε) est fort absolue : c'est une abstraction, un dilemme logique qui semble résumer la vie réelle (*Immer*, p. 308) ; aussi Paul y apporte-t-il immédiatement un tempérament. Ἀνθρώπινον λέγω, διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν, « je parle humainement ; » quand je dis « qu'ayant été affranchis du péché, vous êtes devenus les esclaves de la justice, » c'est humainement parlant, c.-à-d. je parle d'un affranchissement et d'un asservissement, non pas absolu, comme mon expression pourrait le faire croire, mais

tels que la nature humaine les comporte, « à cause de la faiblesse de votre chair » — voici, en effet, ma pensée : « de la même manière que... » etc. (de même *Geissler*). Les Pères l'entendent comme si Paul disait, « je vous demande une chose humaine, » c.-à-d. accommodée aux forces humaines, mitigée, facile, à cause de la faiblesse de votre chair, car, quoique je puisse exiger une obéissance bien plus grande que celle que vous avez eue pour le péché, néanmoins ce que je vous demande, c'est que, de la même manière que... etc. (*Orig. Chrys. Théod. Aug. Pél. Ambrosiast. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans.*, de même *Erasm. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Crell, Cocceius, Wettst. Seml. Klee, Maunoury*), mais ἀνθρώπινος n'a pas une signification aussi large, et cette réflexion se trouverait en contradiction avec la forme absolue dont Paul vient de se servir. D'autres commentateurs (*Ecum. Bèze, Grot. Przypt. Limb. Beng. Thol. Scholz, Rück. Usteri, p. 232, Reiche, Mey. Fritzs. Philip. Arnaud, B. Weiss, p. 351, Reuss*) entendent cette réflexion tout autrement. « Je parle d'une manière humaine » (= καθ' ἀνθρωπον λέγω), c.-à-d. quand j'use du mot être asservi (δουλώθητε) pour désigner la liberté, j'use d'une façon de parler humaine, d'une image tirée de ce qui se pratique ici-bas, à cause de la faiblesse de votre chair, c.-à-d. de votre intelligence, car voici bien ma pensée, c'est que de la même manière que... etc. Cette interprétation est inadmissible :

a) Si telle eût été la pensée de Paul, il aurait dit καθ' ἀνθρωπον λέγω, c'est son expression consacrée (voy. 3,5). Ἀνθρώπινος (opp. à θεϊός) « humain, » se dit de tout ce qui appartient à l'homme en général et à la nature humaine, ainsi 1 Cor. 10,13 : πειρασμὸς ἀνθρώπινος est opp. à πειρασθῆναι ὑπὲρ δὲ δύνασθε. De même ici, ἀνθρώπινον λέγω, « je parle humainement, » c.-à-d. je parle d'un affranchissement et d'un asservissement tels que les comporte la nature humaine, et non supérieurs (ὑπέρ) à la nature humaine, absolus. b) Le motif pour lequel Paul ἀνθρώπινον λέγει, est favorable à notre interprétation ; c'est « à cause de la faiblesse de votre chair. » En effet, comme Jésus l'a dit : « l'es-

prit est fort, mais la chair est faible. » Ἀσθένεια τῆς σαρκός désigne une faiblesse *morale*, non une faiblesse d'*intelligence* (ἀσθέν. τοῦ νοῦ ou τῆς διανοίας ὑμῶν). Du reste, cette expression n'est point équivalente de ὅτι σαρκικοί ἐστε, comme 1 Cor. 3,1 (cont. *Seml. Rück. Fritzs.*), qui est un blâme positif et a une portée morale tout autre (v. σαρκικός, 7,14). c) Si l'on cherche ce qui a pu provoquer la réflexion ἀνθρ. λέγω, on ne peut croire, en vérité, que ce soit la figure *être asservis, être esclaves de la justice*, car elle est naturelle, lucide, et le raisonnement est clair (cont. *Godet*). Mais voici ce que le v. 18 a de particulier, c'est que Paul, au moyen des expressions ἐλευθερωθέντες, ἐδουλώθητε, suppose dans le chrétien, à la conscience duquel il fait appel (οὐκ οἶδατε v. 16), deux états extrêmes, l'affranchissement absolu du péché et l'esclavage absolu à la justice, ce qui n'est pas et ne sera jamais. Il faut donc modifier cette expression et ne pas la prendre à la rigueur. C'est ce que Paul indique par les mots « je parle humainement, » c.-à-d. en ayant égard à la nature humaine, et en ne demandant pas plus qu'elle ne peut donner (= οὐκ ὑπὲρ δ δύνασθε). d) Paul va plus loin, il explique (γάρ) lui-même la modification qu'il apporte à sa pensée, dans les mots ὡσπερ γὰρ... etc. et cette modification est précisément celle dont nous parlons. Paul, en employant une comparaison (ὡσπερ... οὕτω) entre l'ancien et le nouvel état, exprime très bien par là ce qu'il entend par ἐλευθερωθέντες, ἐδουλώθητε, et en usant de la même figure (δοῦλα, non δπλα, comme v. 13), il montre que c'est le fond, non la forme de l'expression qu'il veut modifier.

ὡσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ, « en effet, de la même manière que vous avez fait de vos membres les esclaves de l'impureté et du dérèglement. » Paul remplace le ἀμαρτία du v. 13, par τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ, l'envisageant comme *impureté, souillure* (ἀκαθαρσία opp. ἀγιασμός, 1 Thess. 4,7) et d'une manière générale comme violation de la loi (1 Jean 3,4), *injustice, iniquité, dérèglement*

(ἀνομία opp. δικαιοσύνη, 2 Cor. 6,14. Hébr. 1,9) — εἰς τὴν ἀνομίαν, « ce qui conduit, aboutit (voy. εἰς v. 16) au dérèglement pratique, à la vie déréglée — οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη δμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ, « de même faites, (et non « vous êtes tenus de faire, » Godet) maintenant — que vous êtes sous la grâce — de vos membres les esclaves de la justice, » du bien — εἰς ἁγιασμόν, pour aboutir, parvenir à la sainteté (ἁγιασμός, cf. 1 Thess. 4,7), c.-à-d. pour être saints, purs. Paul précise sa pensée que les expressions ἐλευθερωθέντες, ἐδουλώθητε rendaient d'une manière trop absolue; il demande au chrétien d'avoir pour la justice, le bien, la même ardeur, le même entrain qu'il mettait auparavant à faire le mal, de manière à devenir pur, saint.

γ. 20. Il justifie son impératif οὕτω νῦν παραστήσατε, etc. par la comparaison des résultats différents où conduit l'asservissement au péché et l'asservissement à la justice : c'est, d'un côté, mauvaises œuvres et Mort; de l'autre, pureté et Vie éternelle. — Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ, « car lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres, indépendants, (dat. relativement à, par rapport à, quant à. Voy. v. 2. « Le dat. plutôt que ἀπό, v. 22, parce que cela aurait supposé qu'ils servaient précédemment la justice et s'en étaient détachés » Fritzsche) de la justice, et ne la serviez point.

γ. 21. 22. Ὅν, « donc », c.-à-d. par suite de cette indépendance de la justice. — Τίνα καρπὸν εἶχετε... etc. a été construit de deux manières : 1<sup>o</sup> τίνα καρπὸν εἶχετε τότε (ἐκείνων ou ἐξ ἐκείνων) ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε; (οὐδένα) · τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων, θάνατος. (v. 22) νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες... εἰς ἁγιασμόν (Vulg. Elzén. Orig. Chrys. Pél. Ambrosiast. Dam. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Calvin. Martyr, Bèze, Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hammond, Cocceius, Beng. Wettst. Bæhme, Scholz, Reiche, Hodge, Mey. Fritzs. Manoury, Winer, Gr. p. 150). On donne à καρπὸν ἔχειν le sens de « avoir du fruit, » c.-à-d. obtenir, retirer qqe avantage : l'homme est comparé à un agriculteur qui récolte du fruit. De là, « quel fruit aviez-vous, c.-à-d. quel avantage retiriez-vous alors des

*choses dont vous avez honte maintenant ? Aucun, car la fin, le résultat final de ces choses, c'est la Mort (v. 22). Mais maintenant, affranchis du péché et asservis à Dieu, vous avez votre fruit, c.-à-d. vous retirez l'avantage qui vous revient (emolumentum vestrum, i. e. quod vobis, Dei servis, competit. Fritzs.) de manière à être saints (voy. εἰς v. 16) et vous avez pour fin, la Vie éternelle »<sup>1</sup>. 2<sup>o</sup> τίνα καρπὸν εἶχετε τότε; (τοιαῦτα) ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνετε, τὸ γὰρ... etc. (Griessb. Lachm. Tisch. Théod. Théoph. Luth. et la plupart des commentateurs modernes. Th.-Schott, p. 264, Godel). Nous donnons à καρπὸν ἔχειν le sens de avoir du fruit, porter du fruit (opp. être stérile) : l'homme est comparé à l'arbre qui a du fruit, parce qu'il en porte (voy. καρπὸν ἔχειν, 1,13); le fruit de l'homme, ce sont ses œuvres. De là, « quel fruit aviez-vous, c.-à-d. portiez-vous alors ? Des fruits (καρπός étant collectif, on peut sous-entendre un pluriel, καρποί ou simplement τοιαῦτα), ou des choses dont vous avez honte maintenant, car la fin de ces choses, c'est la Mort ; (v. 22) mais aujourd'hui, affranchis du péché, et asservis à Dieu, vous avez c.-à-d. vous portez votre fruit (ὁμῶν, « votre, » indique que le fruit qu'ils ont, c'est celui qu'ils portent) de manière à être saints, et vous avez pour fin, la Vie éternelle. » Au point de vue du langage, ces deux constructions sont admissibles. Nous préférons la seconde, a) parce que καρπὸν ἔχειν ne peut décidément pas avoir au v. 22 le sens de retirer quelque avantage, comme au v. 21. Si, pour*

<sup>1</sup> Hofmann s'oppose à cette construction, sous prétexte qu'on dit ἐπαισχύνεσθαι τι (voy. 1, 16), non ἐπὶ τινι. Mais la raison n'est pas suffisante. Puisqu'on dit αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τινι (Esaié 20, 5. 1, 29. 1 Macc. 4, 31. Xén. Hell. 5, 4. 33 : ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ φιλίᾳ αἰσχυνθήσ. Plat. Rep. p. 336. C : οὐκ αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμῆσει) on peut bien dire ἐπαισχύνεσθαι ἐπὶ τινι. Il préfère rapporter ἐπὶ à ἔχειν (ἔχειν τι ἐπὶ τινι, avoir qqch. en sus de, Xén. Cyr. 1, 2. 11) et construire : τίνα καρπὸν εἶχετε ἐπὶ τούτοις ἅ (= ἐφ' οἷς) νῦν ἐπαισχύνεσθε; (οὐδένα)· τὸ γὰρ... etc. De là « quel fruit aviez-vous, possédiez-vous alors en sus (c.-à-d. à côté et en dehors) des choses, c.-à-d. des honteuses jouissances (?) dont vous rougissez maintenant ? Aucun, car... etc. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'ils ont eu en sus, mais bien ce qu'ils ont eu ; et le οὐδένα est un contre-sens, car ils ont eu justement quelque chose en sus, la Mort, la condamnation éternelle.

échapper à cet inconvénient, on traduit le v. 21 par « *quel fruit aviez-vous, c.-à-d. possédiez-vous, alors des choses dont vous avez honte maintenant ?* » La réponse ne va plus : on ne peut pas répondre, *aucun* (οὐδένα), puisque Paul déclare qu'ils en ont un, « *la Mort.* » Cette signification n'est pas admissible, même pour le v. 22. Que veut dire : « *mais maintenant, affranchis du péché, et asservis à Dieu, vous avez, vous possédez votre fruit, de manière à être saints ?* » Il faut dire, « *vous avez du fruit,* » tandis qu'auparavant vous n'en aviez pas (οὐδένα). Puis, qu'est-ce que ce fruit ? Ce n'est pas « *la sainteté,* » puisque ce fruit est précisément *en vue* (εἰς) de la sainteté. Ce n'est pas la Vie éternelle, puisqu'elle est le résultat final de ce fruit. Qu'est-ce donc ?

b) La réflexion ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε n'est appelée par rien, dans la première interprétation. Dès que Paul n'envisage que l'avantage ou le désavantage qui en revient au pécheur, qu'importe cette honte actuelle ? Dans la seconde interprétation, cette pensée va fort bien, c'est un euphémisme. Au lieu de désigner par leur nom les désordres qui composent ce καρπός, Paul préfère les indiquer par « *ces choses dont vous avez honte aujourd'hui.* »

e) On peut faire une observation analogue à l'égard de εἰς ἄγιασμόν v. 22. Il semble que Paul aurait dû dire simplement : δουλωθέντες τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν, ζωὴν αἰώνιον. A quoi bon ce εἰς ἄγιασμόν ? Dans l'autre interprétation, au contraire, tout est parfaitement en place — Τὸ δὲ τέλος (ἔχετε) ζωὴν αἰώνιον « *et (δὲ = d'autre part) vous avez pour fin, la Vie éternelle,* » Ζωὴ αἰώνιος, *la Vie, le bonheur éternel,* opp. à θάνατος, *la Mort, la condamnation dans l'éternité* (voy. 5,12). Le nombre des commentateurs qui, au ch. 5,12, entendent θάνατος de la mort physique va s'amointrissant : *Przypt. Fritzs. Heng. B.-Weiss*, p. 254, persévèrent. *DeW.* reconnaît que cela ne suffit pas ; *Reiche* y ajoute « *l'effroi et les suites de la mort* » pour les pécheurs. *Corn.-L., Turr.* cumulent : mors et damnatio. *Ecum. Arnaud* n'y voient plus que la mort spirituelle ; *Théoph. Ecol.* la mort de l'âme, θάν. ψυχικός ; *Semler*, la mort morale. Mais



*Théod. Pél. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Socin, Crell, Grot. Limb. Thol. Mey. Krehl, Walther, Godet* admettent le sens de condamnation dans l'éternité; et avec raison. Il s'agit évidemment, comme v. 23, de la rétribution finale (τέλος, la fin, le résultat final) dans l'éternité, non de la rétribution ou des conséquences du péché sur cette terre.

γ. 23. Paul donne le pourquoi de ces deux fins différentes : τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, θάνατος, « car le salaire du péché, c'est la Mort. » Ὀψώνιον (R. ὄψον, ὠνεῖσθαι) désigne l'argent avec lequel on achète sa pitance; il se dit spécialement, surtout au plur. Luc. 3,14. 1 Cor. 9,7, etc., de la solde ou paie du soldat; de là, « salaire, » en bonne et en mauvaise part. Si ἁμαρτία est personnifié, c'est « la solde que le Péché donne » (*Estius, Corn.-L. Cocceius, Mey. Philip. Heng. Godet*) et cela fait image avec χάρισμα τοῦ θεοῦ. Cependant comme c'est Dieu qui donne cette solde, non le péché, qui la reçoit au contraire, nous traduisons sans figure (*Ps.-Ans. Grot. Thol.*) « le salaire du péché, » la rémunération méritée par le péché, par la mauvaise vie, opp. à τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος, « mais le don de Dieu, c'est la Vie éternelle. » Χάρισμα indique que la Vie éternelle est un don de la grâce de Dieu (voy. 5,17), non un salaire gagné ou mérité : cela résulte, du reste, de toute l'exposition de Paul (voy. 3,24. 4,4.16). — Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν est ajouté épexégetiquement (voy. ἐν Χρ. v. 11. 8,39). Paul aime à rappeler que ce don de la grâce de Dieu, se trouve en, c.-à-d. dans la communion avec Jésus-Christ, qui est en même temps le Seigneur, le Maître à qui nous devons obéir.

§ 3. **L'affranchissement de la loi est pour le chrétien sous la grâce, un affranchissement du péché : il s'est donné à Christ ; un nouvel esprit l'anime. (VII, 1-6.)**

**Littérature.** *Fausti Socini* de loco Pauli ap. in ep. ad Rom. cap. septimo disp. Opp. omnia, T. I. p. 87-137. — *Jacobi Arminii* de vero et genuino sensu cap. VII ep. ad Rom. diss. Opp. theol. Lugd. Bat. 1629. — *Makowsky* de c. 7 ad Rom. ep. disp. Franecq. 1640. — *J. H. Barthii* (resp. Rosero) comm. ad c. 7 ep. ad Rom. Argent. 1717. — *Leun*, üb. Plan u. Inhalt d. 7 Cap. des Br. an d. Römer, 1795. — *Winterberg*, peric. exeg. in c. 7 ad Rom. ep. Gott. 1791. — *Umbreit*, des Ap. Paulus Selbstbekenntnis im 7 Cap. des Br. an d. Röm. Dans Stud. u. Krit. 1851, p. 633.

VII, 1. Ἡ ἀρροεῖτε, « ou bien ignorez-vous, » introduit une considération plus décisive encore (voy. 3,29) en faisant appel à une connaissance des chrétiens. Cette nouvelle considération, développée v. 1-6, se rattache, non à 6,23 (*Mcy.*), ni à *Xp. Ἰησ. τῷ χρ. ἡμῶν (Reiche)*; mais elle s'ajoute à la considération précédente (6,15-23) tout entière, et se relie de fait à 6,14 (*Zwingl. Martyr, Bèze, Przypt. Kop. Thol. Usteri*, p. 175, *Rück. Kælln. DeW. Hodge, Fritzs. Philip. Umbr. Heng. Maunoury, Gess.* p. 174, *Godet*). Paul nous a déclaré (6,14) sa ferme assurance que « le péché n'aura plus d'empire sur le chrétien, car le chrétien est non sous la loi, mais sous la grâce, » et il allait sans doute nous le faire sentir, lorsque surgit tout à coup en lui la pensée, qu'un esprit mal disposé pourrait tirer de cette parole une fausse conséquence, et dire : « *Péchons, puisque nous ne sommes plus sous la loi, mais que nous sommes sous la grâce.* » Il va donc au plus pressé, et montre qu'un chrétien ne saurait tenir un semblable langage, parce qu'en passant de la loi sous la grâce, il s'est affranchi du péché, son ancien maître, et s'est fait volontairement l'esclave de la justice, ce qui l'amène à la Vie éternelle (v. 15-23). — Cette fausse conclusion écartée, Paul revient au

fait énoncé 6,14, que « le péché n'aura plus d'empire sur nous — chrétiens — parce que nous ne sommes plus sous la loi. » Christ, en nous affranchissant de la loi par sa mort, nous a affranchis du péché, et en nous unissant à lui, il nous a communiqué un esprit nouveau. Telle est la pensée qu'il développe (1-6). Disons d'entrée que les commentateurs font ici fausse route, en prétendant que Paul développe ici la thèse spéciale de l'abrogation de la loi mosaïque pour les chrétiens et spécialement pour les judéo-chrétiens de Rome. C'est une méconnaissance complète de la pensée de Paul, qui entache d'erreur leur explication du chapitre presque tout entier.

Ἀδελφοί, « frères, » expression affectueuse par laquelle Paul s'adresse, non à ses lecteurs judéo-chrétiens en particulier (*Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Bèze, Estius, Grot. Hammond, Leclerc, Limb. Turr. Heum. Wettst. Morus, etc. Scholz, Thol. Philip. Immer, Herméneut. p. 249. Maunoury*); mais à tous ses lecteurs indistinctement (1,13.10,1.11,25.12,1. etc.) et sans allusion spéciale aux judéo-chrétiens (*Hofm.*), ce qui est confirmé par l'incidente : *γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ*, « car je m'adresse, non à ceux qui (= τοῖς γινώσκ.), mais à des gens qui connaissent (γινώσκ.) la loi. » Tous, ethnico-chrétiens et judéo-chrétiens, la connaissent également; c'est pour cela qu'il fait appel à leur connaissance. Il ne s'agit pas d'une connaissance de l'A. T. que les uns et les autres auraient obtenue par la lecture de l'A. T. (*Mangold, p. 73. Beyschlag, p. 648*), car νόμος désigne ici, non la loi mosaïque, comme l'affirment les Pères et les commentateurs anciens et modernes (*Orig. Chrys. Théod. Pél. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Estius, Socin, I, p. 89, Crell, Grot. Hammond, Limb. Leclerc, Turr. Beng. Wettst. Thol. Usteri, p. 37. Klee, Scholz, Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Umbr. Th.-Schott, p. 267, Arnaud, Mangold, p. 73. Holtzm. p. 783, Beyschlag, p. 648, Hofm. Walth. Seyerlein, p. 8, Hilgenfeld, p. 313, Reuss, Maunoury, Volkm. Gess. p. 177, Godet*), mais la loi en général (*Ambrosiast, Glæckl. Heng.*). En effet, a) νόμος

n'a point d'article qui le détermine, et l'incidente s'adresse à tous les lecteurs indistinctement. b) Le principe *ὅτι ὁ νόμος κυριεύει...* etc., ainsi que l'exemple choisi v. 2, ne font aucune allusion à aucune ordonnance mosaïque : c'est un principe commun à toutes les législations. c) On ne sait, en vérité, ce que la loi mosaïque viendrait faire dans une considération qui se rapporte à 6,14, où *ἐπὶ νόμον* ne désigne pas la loi mosaïque (voy. 6,14). d) Enfin, dans tout le paragraphe, il n'est pas question de la loi mosaïque. — *ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ*; « que la loi commande à l'homme, aussi longtemps — non pas, que la loi vit, est en vigueur (Pél. Ambrosiast, Ps.-Ans. Erasm. Ecol. Estius, Socin, I, p. 89. Grot. Cocceius, Limb. Beng. Kop. Flatt) sorte de tautologie contraire au contexte — mais que l'homme vit, » c.-à-d. jusqu'à sa mort. Ce principe est général, il appartient à toutes les législations, en sorte que *ὁ νόμος* désigne la loi en général (Chrys. Ambrosiast, Glæckl. Hodge), — non « la loi du mariage » (Bèze, Estius, Limb. Turr. Carpz. Olsh.) — ni « la loi mosaïque » (Théoph. Ps.-Ans. Crell, Flatt, Thol. Scholz, Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Philip. Hofm. Maunoury, Godet), car Paul aurait dit que la loi commande au Juif, non à l'homme, aussi longtemps qu'il vit.

γ. 2. Γάρ, « par exemple, » 11,1. Marc 7,10. Jacq. 2,2. Paul appuie son dire d'un exemple, non pour illustrer (Scholz, Be-necke, Rück. Kælln. Olsh. DeW. Mey. Fritzs. Hengel, Godet) un principe qui est clair, mais pour en permettre l'application au cas pendant. Hodge pense que l'application pouvait s'en faire directement, comme ceci : « le chrétien étant mort avec Christ (6,5.8), il est donc affranchi de la loi. » Ce n'est pas possible, car dans le principe la notion de « mort » est au propre, tandis que dans l'application, telle que la présente Hodge, elle est figurée; de plus, la mort avec Christ, dont il est question au ch. VI, n'est pas la mort à la loi, mais la mort au péché : ce qui est tout différent. — *ἡ ὑπανδρος γυνή τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ*, « la femme mariée (ὑπανδρος, adj. Prov. 6,24.29. Sir. 9,9. 41,

21, etc. voy. *Wettst.* h. 1.) *est liée par la loi à son mari vivant,* » c.-à-d. tant qu'il vit. Paul envisage le mariage dans son état normal, abstraction faite du divorce, et exprime, non une ordonnance mosaïque, mais un principe qui est à la base de toutes les législations : le mariage est partout et toujours un contrat pour la vie. *Nómos* conserve son sens général et ne désigne pas spécialement « la loi mosaïque » (cont. *Scholz, De W. Reiche, Rück. Philip. Reuss, Volk. Godet, etc.*), — ni « la loi du mariage » (*Erasm. Hammond, Limb. Beng.*), — ni « l'institution du mariage » en Eden (*Estius*). — *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, « mais si son mari meurt, »* — *κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός, « elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. »* L'expression *κατήργ.* ἀπὸ τ. νόμου vient de *καταργεῖν νόμον τινί, abolir, abroger une loi pour qq'un* (voy. *καταργ.* 3,3). De là, au passif, en prenant la personne pour sujet, *κατήργημαι τὸν νόμον* (comme *ἐπιστεύθην τὰ λόγια, 3,4*) : *je suis abrogé de la loi, c.-à-d. la loi a été abrogée pour moi.* Mais comme *κατήργημαι* indique une abrogation, une cessation complète de rapport, Paul accentue cette idée en remplaçant *τὸν νόμον* par *ἀπὸ τοῦ νόμου* (de même *Gal. 5,4*), « *elle est abrogée de la loi, c.-à-d. la loi est abrogée pour elle,* » elle est dégagée de la loi (= *ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου. v. 3*). *Fritzsche* explique différemment. Il part de *καταργεῖν τινα, anéantir qq'un*, et considère l'expression *κατήργηται ἀπὸ* comme *prægnans* (= *καταργεῖσθαι καὶ χωριζεσθαι ἀπὸ, comme φθορεῖσθαι ἀπὸ, 2 Cor. 11,3*) et traduit « *extingui et a lege avelli* » (de même *Walther*). Nous repoussons cette explication, parce que c'est la loi qui est « *extincta,* » non l'homme. *Ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός, « la loi du mari, »* c.-à-d. concernant le mari, comme *ὁ νόμος τοῦ λεπροῦ, Lévi. 14,2; τῆς τεκούσης ἄρσεν ἢ θῆλυ, 12,7 = ὁ νόμος περὶ τῶν πτηνῶν, Lévi. 11,46.* Plusieurs commentateurs ont vu dans cet exemple une figure allégorique. *Augustin* et après lui *Bèze, Corn.-L. Olsh.* pensent que la femme figure l'âme, et le mari, le péché, les *παθήματα τ. ἁμαρτιῶν v. 5*, commis sous l'influence de la loi ; tandis que *Orig. Chrys. Calv. Limb. etc. Klee, Rei-*

*che, Philip.* voient dans la femme l'humanité, ou la communauté, et dans le mari la loi mosaïque. Cette interprétation n'a aucune raison d'être. Rien n'indique que Paul ne parle pas au propre, ou plutôt l'application qu'il fait de l'exemple v. 4, repousse toute idée d'allégorie (cont. *Reuss, Godet*).

γ. 3. Ἄρα οὖν, « de là donc, ainsi donc » (voy. 5,18). Au lieu de passer immédiatement à l'application, Paul reprend l'idée principale pour ajouter une pensée nouvelle. — Ζῶντος τοῦ ἀνδρός, μοιχαλῆς χρηματίσει, ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ, « on l'appellera adultère, si, du vivant de son mari, elle se donne à un autre homme. » Χρηματίζω, être appelé, porter le nom de, Act. 11,26 (voy. Grimm. Dict.). Γίνεσθαι ἀνδρὶ, pp. se donner à un homme, se dit du mariage même, épouser, se marier, Lév. 22,12. Deut. 24,2. Ruth. 1,12. Jug. 14,20, etc. Cette expression est usitée chez les auteurs profanes (*Kypke* II, p. 170), et elle a été préférée à γαμεῖν, parce qu'elle peut s'appliquer à des rapports tout spirituels (v. 4). — ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ, « mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi (sus-mentionnée, de là, τοῦ νόμ. et non de la loi en général, *Godet*) en sorte que — non, afin que, *Vulg.* : ut. *Mey. Heng. Godet.* Voy. 1,20. — elle n'est point adultère, si elle se donne à un autre mari. »

γ. 4. Ὡστε, non, « de sorte que » (*Godet*), mais « ainsi, par conséquent (= itaque, quæ quum ita sint, 7,12. 13,2. 1 Cor. 3, 7.21. 4,5. Mth. 12,12. 19,6. 23,31. Marc 2,28. 10,8), c.-à-d. puisqu'il en est ainsi de la femme mariée à l'égard de la loi. Paul déduit, par comparaison et analogie, de ce qui a lieu pour la femme, ce qui a lieu dans le cas pendant — ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς... « mes frères, vous aussi, » comme la femme mariée; non, « comme les autres chrétiens » (*Heng.*) — ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ n'est point pour ἐθανατώθη ὑμῖν ὁ νόμος, « la loi a été mise à mort pour vous » (*Théod. Pél. Dam. Ecum. Théoph, Ps.-Ans. Erasm. Calv. Martyr, Corn.-L. Crell, Grot. Hammond, Klee, Scholz, Kop. Hodge, Maunoury*), par une sorte d'euphémisme, que

Paul aurait employé, pour ne pas choquer les judéo-chrétiens en disant que la loi mosaïque est morte; car il s'agit ici, non de l'anéantissement de la loi mosaïque, mais de l'affranchissement du chrétien, de la loi. De là, « vous avez été mis à mort relativement à (dat. voy. 6,2) la loi, on vous a fait mourir à la loi, » c.-à-d. vous avez été libérés, affranchis de la loi par la mort, une mort violente (*ἐθανατώθητε*) — et, comme cette mort n'est pas celle du chrétien (de même que dans l'exemple v. 2.3, la mort qui affranchit la femme de la loi, n'est pas la sienne propre), Paul ajoute *διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ*, « par, au moyen du corps, c.-à-d. de la personne (*σῶμα* fait image) de Christ, » qui a été mise à mort. Ainsi, de même que la mort du mari affranchit la femme mariée de l'obligation à la loi conjugale; de même, affirme Paul, la mort de Christ a affranchi le chrétien de l'obligation à la loi, il n'est plus sous la loi (6,14. *ὁ νόμος οὐ κυριεύει αὐτοῦ*, v. 1). Quelle loi? Non pas « la loi mosaïque » (*Chrys. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Estius, Socin I*, p. 89, *Crell, Hammond, Limb. Turr. Beng. Seml. Thol. Scholz, Mey. Krehl, Philip. Umbr. Heng. Arnaud, Hofm. Gess.* p. 175, *Godet*), ni spécialement le « Décalogue » (*Bèze*), qui n'ont que faire ici; mais la loi en général (*Glæckl. Hodge*). Paul affirme que la vie du chrétien n'a plus pour principe la loi, un régime de loi quelconque: la mort de Christ l'en a affranchi, pour lui substituer un principe tout différent, la grâce<sup>1</sup>. — Et il le montre en indiquant le but im-

<sup>1</sup> Paul affirme que « par la mort de Christ » le chrétien a été affranchi de la loi, il n'est plus sous la loi; mais il ne dit pas comment elle a amené ce résultat; il s'en rapporte avec raison à ce qu'il a enseigné précédemment (voy. 5, 5-11). Du reste ce point est diversement expliqué par les commentateurs. Plusieurs (*Mél. Cocceius, Thol. Hodge, Philip. Arnaud*) y voient un effet « du sacrifice expiatoire de Christ, » qui a enlevé de dessus la tête du chrétien le réat sous lequel la loi le tenait. « Les exigences de la loi sont satisfaites par les souffrances de Christ: il nous a rachetés de la malédiction de la loi » (*Hodge*). Cette explication ne saurait être admise. Il ne s'agit point ici de l'affranchissement du chrétien des *châtiments* de la loi (surtout pas de ceux de la loi mosaïque) mérités par ses fautes; il s'agit de l'affranchissement de l'obligation à la loi durant la vie du chrétien, du fait qu'il n'est plus sous la loi. La mort de Christ, qui produit la réconciliation du pécheur avec Dieu (5, 5-11) le fait

médial (εἰς τό, inf. voy. 1,20) de cet affranchissement, ainsi que le but final (ἵνα) — εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρω, « pour que (non « de sorte que » *Fritzs.*) vous vous donniez à un autre, » savoir τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, « à celui qui a été ressuscité des morts. » Cette périphrase, pour désigner Christ, est devenue nécessaire par le fait que Paul vient de parler de sa mort comme libérant le chrétien : on ne se donne pas à un mort. Ainsi le but immédiat de l'affranchissement de la loi, c'est l'union du chrétien avec Christ — et voici le but final : ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, « afin que nous (Paul se joint ici à ses lecteurs, cf. 8,15) portions des fruits pour Dieu » : ce qui n'arrivait pas chez l'homme étant sous la loi et n'ayant qu'elle pour principe de vie. Καρποφορεῖν ou κάρπον φέρειν se dit de la terre et des plantes, pp. porter des fruits bons ou mauvais (Habac. 3,17. Sap. 10,7) se dit fig. des œuvres, bonnes ou mauvaises, de l'homme (Mth. 13,23. Col. 1,10. Jean 15,5-16 = κάρπον ἔχειν, 6,21). Aussi Paul ajoute-t-il immédiatement τῷ θεῷ (dat. commodi) « pour Dieu, » indiquant par là de quelle nature ces œuvres doivent être. Un grand nombre de commentateurs (*Théod. Théoph. Erasm. Bèze, Estius, Corn-L. Grot. Hammond, Limb. Turr. Beng. Wettst. Flatt, Klee, De W. Thol. 1842, Mey. Hodge, Reuss, Maunoury, Godet*) ont cru devoir étendre l'idée d'union conjugale renfermée dans l'exemple, à l'union du chrétien avec Christ, en sorte que γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρω exprimerait le mariage, et καρποφορεῖν allusionnerait à ses fruits. Le contexte ne le réclame point, et il y a dans cette image d'enfanter (καρποφορεῖν = τεκνογονεῖν, *Théoph.*) quelque chose de peu attrayant. D'ailleurs καρποφορεῖν ne saurait avoir ce sens dans le parallèle v. 5.

Examinons la suite des idées. Paul part d'un principe admis en toute législation, par conséquent connu de ses lecteurs, c'est que la loi commande à l'homme, aussi longtemps qu'il vit : la

passer, par la foi, sous le régime de la grâce (voy. 6, 14) et l'affranchit ainsi de l'obligation à la loi, comme elle l'affranchit de la domination du péché (6, 15-23) Comp. 2, 6.



mort affranchit de la loi. Ce principe étant d'une vérité incontestable, Paul aurait dû en faire l'application immédiate au chrétien; mais le principe n'étant pas applicable sous cette forme, Paul a recours à un exemple particulier, dont il appuie son dire: « *La femme mariée, par exemple, est liée par la loi à son mari, tant qu'il est vivant; mais si son mari meurt, elle est dégagée de la loi, qui la liait à son mari.* »

Cet exemple ne cadre pas avec la *forme* sous laquelle Paul a présenté le principe. D'après l'énoncé, il aurait dû présenter l'homme qui meurt, libéré par sa mort même de l'obligation à la loi; tandis qu'il nous présente un mari qui meurt, et la femme libérée de l'obligation à la loi. S'il est vrai que, pour le *fond*, l'exemple n'est point en opposition avec le principe posé, puisque de fait, le mari, comme la femme, est affranchi de la loi, il n'en est pas moins vrai que, dans l'exemple cité, Paul ne pose pas la mort de la même manière que dans le principe énoncé. Cela vient de ce qu'il est préoccupé de l'application au chrétien, qui est affranchi de la loi, non par sa propre mort, mais par celle d'un autre. Voilà pourquoi il choisit son exemple sous cette forme: « *La femme mariée est liée par la loi à son mari, tant qu'il est vivant; mais si son mari meurt, elle est dégagée de la loi, qui la liait à son mari.* »

Arrivé là, il aurait dû faire l'application au chrétien. Mais, s'il eût agi ainsi, il n'aurait pu énoncer que la partie négative de ce qu'il veut montrer (l'affranchissement de la loi); et non la partie positive corrélatrice qui lui succède et lui est indissolublement liée (un contrat nouveau). Aussi reprend-il l'idée principale pour ajouter une pensée nouvelle: « *Ainsi donc, on l'appellera adultère, si, du vivant de son mari, elle se donne à un autre homme; mais, si son mari meurt, elle est affranchie de la loi; en sorte qu'elle n'est point adultère, si elle se donne à un autre mari.* » Affranchie de la loi par la mort du premier, elle peut légitimement contracter de nouveaux nœuds. — Vient l'application au chrétien. Paul la déduit directement de l'exemple cité, en sorte

que cette application ne reproduit le principe du v. 1, que sous la forme où l'exemple même le reproduit, c.-à-d. fort indirectement. « Ainsi, vous aussi (comme la femme mariée), mes frères, on vous a fait mourir à la loi, vous en avez été affranchis, au moyen (de la mort) de la personne de Christ, pour que vous vous donniez à un autre, à celui qui a été ressuscité des morts, afin que vous portiez des fruits pour Dieu. »

Cet exposé n'est point une justification logique du fait que le chrétien a été affranchi de la loi, comme on aurait pu le croire tout d'abord par l'énoncé du principe du v. 1. Paul cherche seulement à rendre le fait intuitif et à le manifester dans toute sa portée, par une sorte de *comparaison*, afin de montrer à ses lecteurs que l'affranchissement de la loi, c.-à-d. des anciens liens, — lequel s'accomplit pour le chrétien par la mort de Christ, comme il s'accomplit pour la femme par la mort de son mari — a pour but immédiat la formation de nouveaux nœuds avec Christ, afin que de cet affranchissement de la loi, naisse une vie nouvelle, des fruits pour Dieu.

ŷ. 5. Γάρ, « en effet » : preuve que c'est bien là (ἵνα καρποφ. τ. θεῶν) que conduit cet affranchissement de la loi, lequel a amené de nouveaux nœuds, c'est qu'autrefois, sous la loi, le chrétien portait des fruits pour la Mort; tandis qu'actuellement il sert Dieu dans un esprit nouveau. — Ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί. On s'attendait à ce que Paul dit ὅτε ἡμεν ὑπὸ νόμον; aussi Théod. *Ecum. Kop.* etc, ont-ils voulu identifier les deux expressions en prétendant que Paul désignait la loi par *σάρξ*, ce qui est inadmissible. Paul, pressé de caractériser la vie de l'homme sous la loi, la désigne déjà par les mots *εἶναι ἐν τῇ σαρκί*. Cette expression signifie prop. « être en la chair, » c.-à-d. dans son corps. On dit de même ζῆν ἐν σαρκί, Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 1 Pier. 4, 2; περιπατεῖν ἐν σαρκί, 2 Cor. 10, 3; ἐπιμένειν ἐν σαρκί, Phil. 1, 24 (= εἶναι ἐν σώματι, Hébr. 13, 3. comp. 2 Cor. 5, 6. 8). Mais ce sens propre ne peut être admis ici, attendu que Paul présente cet état comme ayant cessé. *Εἶναι ἐν σαρκί* est une expression

figurée, opp. à *εἶναι ἐν τῷ πνεύματι*, 8,9, et plus ou moins analogue à *εἶναι, περιπατεῖν, ζῆν κατὰ σάρκα*, opp. à *εἶναι, περιπατεῖν, ζῆν κατὰ πνεῦμα*, 8,4.5.12. *Σάρξ*, la chair (voy. 1,3), c'est l'étoffe dont est fait le corps de l'homme et des animaux, la substance matérielle et sensible, la partie qui porte les sens, qui met l'homme en relation avec le monde matériel et sensible, et par laquelle il entre en relation avec tout ce qui est homogène à la chair (*σαρκικόν*), c.-à-d. matériel, animal, terrestre. Elle est opposée à *πνεῦμα*, l'esprit, l'élément spirituel, la partie relevée, supérieure aux sens, qui élève l'homme au-dessus de la brute et par laquelle il entre en relation avec tout ce qui est homogène à l'esprit (*πνευματικόν*), c.-à-d. spirituel, céleste, divin. Ces deux éléments ne sont point en soi opposés l'un à l'autre, comme le mal au bien; ils sont faits pour se développer harmoniquement, en ce sens que l'esprit doit dominer et régler la chair, ses appétits et ses désirs. Mais il arrive que l'homme en se laissant aller au mal et particulièrement à la sensualité, fait naître et développe en lui une contradiction entre les appétits de l'une et les désirs plus relevés de l'autre: il se sent tiraillé par la chair et les sens qui parlent et commandent, tandis que l'esprit lutte pour se soustraire à leur empire (Gal. 5,17). Saisie dans cette opposition, *σάρξ* se présente comme le siège en l'homme des appétits sensuels, brutaux, et d'une manière générale de tout ce qui est bas, terrestre, égoïste, mauvais (v. 18); tandis que *πνεῦμα* apparaît comme le siège des désirs relevés, nobles et généralement de tout ce qui est spirituel, moral, divin<sup>1</sup>. De là, *περιπατεῖν*,

<sup>1</sup> Dire comment cette contradiction de la chair et de l'esprit naît et se produit dans l'homme, c'est là une question que Paul ne se pose pas et sur laquelle il ne s'explique point. L'apôtre ne pense pas qu'il y ait une opposition originelle et de principe entre ces deux éléments, puisqu'il enseigne que la foi rétablit l'ordre entre eux chez le chrétien, et fait cesser cette opposition (8, 5-11); il se borne à la constater chez l'homme que le mal travaille et qui est arrivé déjà à un certain point de son développement, et il a raison: le fait est vrai. Paul ne recherche point l'origine du mal en l'homme, et il ne faut pas en être surpris, car il ne fait pas de spéculation métaphysique, en sorte que cette question n'aborde pas même son esprit.

ζῆν, εἶναι κατὰ σάρκα, « marcher, vivre, être selon la chair, » se dit d'une conduite, d'une vie et d'une existence qui se conforme à la chair, à ses désirs sensuels, bas, égoïstes, mauvais, c'est mener une vie charnelle, impure, désordonnée, etc. opp. à περιπατεῖν, ζῆν, εἶναι κατὰ πνεῦμα, qui se dit d'une conduite, d'une vie, d'une existence qui se conforme à l'esprit, à ses tendances et à ses désirs nobles, relevés, divins, c'est mener une vie spirituelle, pure, morale, divine. De là, εἶναι ἐν τῇ σαρκί, « être en la chair, » se dit d'une existence qui a pour base (ἐν) la chair, d'une vie livrée à l'esclavage des sens, aux passions de la chair, opp. à εἶναι ἐν τῷ πνεύματι, « être en l'esprit, » qui se dit d'une existence qui a pour base (ἐν) l'esprit et ses nobles aspirations, d'une vie livrée à tout ce qui est spirituel, pur, noble, relevé (voy. 8,1-12). Ainsi ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, « lorsque nous étions dans la chair, » lorsque notre existence, notre vie avait pour base la chair. Paul caractérise ainsi la vie passée des chrétiens sous la loi, indiquant déjà, par cette expression, que c'était une vie dominée par leurs appétits sensuels, égoïstes, mauvais. — Que se passait-il alors ? τὰ παθήματα τῶν ἀμαρτιῶν, les passions (Gal. 5,24 = ἐπιθυμίαι), non pas, « pécheresses, mauvaises » (subst. pour adj. qualificatif, *Kop. Kælln. Olsh. Hodge, Heng. Hofm. Reuss*), — ni « qui mènent aux péchés » (*Crell, Grot. Turr. Reiche, De W. Baur p. 530, Philip.*), — ni « les péchés qui sont des passions » (gén. app. *Th.-Schott*, p. 270); mais « qui produisent, engendrent les péchés » (gen. effect. (*Godet*), — τὰ διὰ τοῦ νόμου, scil. ὄντα, γινόμενα (non φαινόμενα, γνωρίζόμενα, *Chrys. Pél. Ambrosiast. Dam. Théoph. Martyr, Grot. Carpz. Kop.*) « passions qui se produisent par le moyen de la loi, » c.-à-d. que la loi éveille. Paul explique plus loin sa pensée (v.7-11). Voir dans νόμος « la loi mosaïque » (*Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Socin, I, p. 89, Crell, Hammond, Limb. Turr. Kop. Thol. Scholz, Reiche, Fritzs. Philip. Heng. Th.-Schott, p. 271, Maunoury*), c'est évidemment étranger la pensée de Paul — ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν : Ἐνεργεῖν, agir, opérer, ενεργεῖσθαι au moyen (le passif est inusité dans

Paul) en parlant des choses, *opérer, agir, déployer sa force, son énergie*, 2 Cor. 4,12. Gal. 5,6. Eph. 3,20, etc. De là, « elles agissaient, déployaient leur énergie dans (non « par » *Grot.*) nos membres. » Le spécial « dans nos membres, » au lieu du général « en nous, » parce que Paul a surtout en vue les passions charnelles, qui font sentir leur puissance dans le corps par l'irritation des sens. — *εἰς τό*, inf. non, « pour, afin que » (*Vulg* : ut. *Ps.-Ans. Martyr, Grot. Mey. Krehl, Baur*, p. 530, *Heng. Hofm. Godet*, etc.), mais « de sorte que, » indique le résultat (voy.1,20): on ne saurait prêter un but à une chose — *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ* est opp. à *καρποφορεῖν τῷ θεῷ* v. 4. L'opposition complète aurait été *καρποφορῆσαι τῷ θεῷ εἰς ζῶην αἰώνιον* et *καρποφορῆσαι τῇ ἁμαρτίᾳ εἰς θάνατον*. Paul s'est exprimé plus brièvement en supprimant le résultat final dans la première expression, et en l'indiquant lui seul, dans la seconde, tout en usant d'une forme semblable *καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ*, « porter des fruits pour la Mort, » c.-à-d. qui ont pour résultat la Mort, et non, « au profit de la Mort » (dat. commodi, *Rück. Hodg. Mey. Heng.*). *θάνατος* désigne comme auparavant (voy. 5,12. 6,16. 21.23) la Mort, le malheur éternel, et non la mort physique (*Hammond, Beng. Fritzs.*). — *Estius, Corn.-L. Przypt. Limb. Klee, Kælln. Mey. Krehl, B.-Weiss*, p. 254, le reconnaissent. On ne saurait, comme *Thol. Philip.* lui donner les deux sens à la fois : le langage n'admet pas le double sens.

γ. 6. *Νυνὶ δέ*, « mais maintenant, » tout est changé — *Κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου*, « nous avons été dégagés (voy. *καταργ.* v. 3) de la loi, » non de la loi mosaïque spécialement, mais de la loi en général, le chrétien n'est plus sous la loi (= *οὐκ ἔσμεν ἐπὶ νόμον*, 6,14) — *ἀποθανόντες \* ἐν ᾧ κατειχόμεθα* : *Scholz, Rück. Kælln. DeW.* lient *ἐν ᾧ κατειχόμεν.* à *ἀπὸ τοῦ νόμου* ; à tort, car Paul aurait

\* Ainsi lisent tous les critiques, d'après *Σ B C K L P*, minn. verss. et Pp. La leçon des Elz. *ἀποθάνοντες* n'est qu'une conjecture de *Bèze*, qui s'est mépris sur une parole de *Chrysostome* (voy. *Reiche*, comm. critic. p.50). — Plusieurs instruments ajoutent *τοῦ θανάτου*, nous avons été dégagés de la loi de la Mort, dans laquelle nous étions tenus : glose.

écrit : *συνὶ δὲ, ἀποθανόντες, κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἐν ᾧ...*  
 — *Théoph. Reiche, Mey. Fritzs. Heng. Th.-Schott*, p. 270, *Hofm. Godet* construisent *ἀποθανόντες (τούτῳ) ἐν ᾧ κατειχόμεθα*, et ils entendent par ce neut. indéterminé *τούτῳ*, « le péché » (*Théoph.*), — « la chair » (*Heng. Th.-Schott, Hofm.*), — « la loi » (*Reiche, Fritzs. Mey. Godet*), — tandis que *Vulg.* : in quâ, *Ps.-Ans. Erasm. Mèl. Limb. Thol. Hodge, Krehl, Philip. Ewald, Reuss* sous-entendent *τῷ νόμῳ*, ce qui est réclamé par le voisinage même de *νόμος*. *Meyer* objecte que, dans ce cas, *ἀποθανόντες* devait figurer avant *κατηγορήθημεν*; mais cela n'était pas possible, car il aurait fallu dire, *συνὶ δὲ, ἀποθάνοντες τῷ νόμῳ ἐν ᾧ κατειχόμεθα, κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου*; Paul a simplement préféré l'inversion : *συνὶ δὲ κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθάνοντες* (scil. *τῷ νόμῳ*) *ἐν ᾧ κατειχόμεθα*. De là, « étant morts à la loi, c.-à-d. ayant complètement rompu avec la loi (voy. *ἀποθν.* 6,2) dans laquelle nous étions tenus » (= *δς ἡμῶν ἐχυρίευσ, v. 1*). *Κατέχεσθαι, être tenu, retenu, détenu* par quelque chose qui arrête, entrave ou empêche d'aller (*Jean 5,4* : *νοσήματι. Gen. 42,19. 39,20* : *εἰς τὸν τόπον, ἐν ᾧ οἱ δεσμῶται τοῦ βασιλ. κατέχονται. Gen. 22,13* : *κρίως εἰς κατειχόμενος ἐν φυτῷ*). La loi est une autorité qui s'impose à l'homme, et se présente à lui comme un frein à ses désirs, comme une barrière destinée à l'arrêter et à le retenir dans ses écarts (voy. 6,14). L'homme y est comme emprisonné. *Comp. Gal. 3,23*. — *ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς, « en sorte que, (non « afin que, » Bèze) nous servons »* : le résultat de cet affranchissement de la loi, est, non que nous ne servions plus, mais que nous servions différemment — *ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος* : *Δουλεύειν ἐν πνεύματι être esclave, servir d'esprit, d'âme, de cœur*, indique que ce service a sa base (ἐν) dans le cœur et qu'il en vient : il est fondé sur les sentiments intérieurs de l'homme (voy. *λατρ. ἐν τ. πνεύματι μου, 1,9*). Par contre, *δουλεύειν ἐν γράμματι* indique un service qui ne se base que sur une loi, et encore sur une loi qui reste extérieure à l'homme, en dehors de son cœur, une

*lettre*. Ce mot rappelle tout d'abord la loi mosaïque, qui, précisément parce qu'elle est écrite, fournit à Paul une expression, qui met en relief l'impuissance de la loi à amener un véritable *δουλεύειν*. Bien plus, ce *δουλεύειν ἐν πνεύματι* est un *δουλεύειν ἐν καινῷ πνεύμ.* ou *ἐν καινότητι πνεύματος*, forme qui accentue l'idée de *καινός* (voy. 6,4 : *ἐν καιν. ζωῆς*, « en nouveauté de vie, » = d'une vie toute nouvelle). *Καινός* signifie *nouveau* et *neuf* (Luc 5,36. Jean 19,41), joignant ainsi à l'idée de nouveauté celle de beauté et de bonté (Jean 13,34. 1 Jean 2,7.8 : *καινή ἐντολή*. Apoc. 5,9. 14,3 : *φῶς καινῆ*); c'est ce qui le distingue de *νέος*. Il est opp. à *παλαιός*, *ancien*, *vieux* (Mth. 9,16. Marc 2,21. Luc 5,36) distinct de *ἀρχαῖος*, qui renferme l'idée d'ancienneté, non de vétusté. De là, *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος*, « servir en nouveauté de cœur, » c.-à-d. avec un cœur tout nouveau, indique, non seulement que ce service a sa base dans le cœur, mais encore dans un cœur renouvelé, animé de sentiments nouveaux, tout différents de ceux qui le remplissaient jadis, alors que l'homme vivait *ἐν σαρκί* — *καὶ οὐ ἐν παλαιότητι γράμματος*, « et non en vétusté de lettre, ou en vieille lettre » : ce service n'a pas pour base une loi, qui n'est aux yeux du chrétien, qui a éprouvé l'obéissance par le cœur, fruit de la grâce, qu'une lettre — partant qqchose d'impuissant à produire un vrai *δουλεύειν*<sup>4</sup> — et encore une lettre vieillie, surannée, partant passée, n'ayant plus de valeur auprès du cœur (cf. Hébr. 8,13).

Paul nous montre donc que l'affranchissement de la loi, en nous faisant contracter des nœuds nouveaux avec Christ, nous amène au but désiré, savoir : « de porter des fruits pour Dieu » et de posséder la Vie éternelle (v. 4) : « *En effet* (v. 5), *lorsque nous vivions dans la chair* (étant sous la loi), *les passions, qui engendrent les péchés, éveillées par la loi, déployaient leur puissance dans nos membres, en sorte que nous portions des fruits*

<sup>4</sup> Les mots *ἐν πνεύματι οὐ γράμματα*, 2, 29 expriment une tout autre opposition, celle de *l'esprit de la loi* opp. à la lettre (voy. 2, 29). L'opposition est encore un peu différente, 2 Cor. 3, 6.

pour la Mort ; (v. 6) mais maintenant (tout est changé) nous avons été dégagés de la loi, étant morts à la loi sous l'autorité de laquelle nous étions tenus, en sorte que nous servons dans un esprit tout nouveau, et non suivant une lettre surannée » : nous servons réellement Dieu, non le péché.

**Digression. — Le rôle de la loi. L'impuissance de l'homme sous la loi.**

**Littérature.** Winzer, progr. 7,7-12. Lpz. 1832. — Ernst Achelis, über d. Subject in Röm. VII, dans Stud. u. Krit. 1863, p. 670.

D'après cet exposé, il semble que l'affranchissement de la loi soit du même coup un affranchissement du péché. La loi porterait-elle donc en soi le péché? Paul sent le besoin de prévenir cette observation, d'autant plus qu'il a parlé de « passions éveillées par la loi ; » il est ainsi entraîné dans une digression sur la loi et le péché dans l'homme, afin d'expliquer le rôle que la loi a joué.

γ. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν;* (voy. 3,5) « Que dirons-nous donc ? » Paul va au-devant d'une fausse conclusion que voici : *ὁ νόμος ἁμαρτία;* « la loi est-elle péché? » Cette expression ne signifie pas proprement, « la loi est-elle la cause du péché? » (effectus pro causa, cf. Mich. 1,5. Théod. Erasm. Calv. Martyr, Bèze, Socin, I, p. 89, Estius, Crell, Grot. Limb. Beng. Flatt, Reiche, DeW. Krehl, B.-Crus. Arnaud, Lange, Maunoury), ni « la loi est-elle un mal? » (Hodge). C'est une forme analogue à celle-ci : « Dieu est lumière, Dieu est amour » (1 Jean 1,5. 4,8.16). Quand nous disons « la loi est péché, » ce mot abstrait *péché*, rapporté ainsi à la loi, indique que la loi porte le péché en soi, dans sa nature et sa constitution même, par conséquent que, partout où elle est, elle apporte nécessairement le péché avec elle (cf. 8,6). De même Godet, et c'est au fond l'idée de *Ecum, Mél. Kop. Bœhm. Beneck. Rück. Thol. Winzer, Fritzs. Philippi;* mais nous



n'admettons pas leur explication de la forme (*νόμ. ἀμαρτία = νόμος ἀμαρτωλός, κακός* : abstr. p. concr. 2 Cor. 5,21. 1 Jean 4,10). — De quelle loi Paul parle-t-il? Les commentateurs sont unanimes (*Chrys. Théod. Ambrosiast. Ecum. Théoph. Ps-Ans. Erasm. Zwingl. Martyr, Bèze, Socin, I, p. 89, Estius, Crell, Grot. Hamm. Limb. Turr. Beng. Seml. Kop. Flatt, Thol. Klee, Scholz, Rück. Winzer, Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Ewald, Th.-Schott, p. 271, Arnaud, Lange, Hofm. Reuss, Maunoury, Gess. p. 177, Godet*), sauf *Orig. Glæckl. Olsh. Hodge*, à penser qu'il s'agit de la *loi mosaïque*<sup>1</sup>, comme ils ont rapporté à la *loi mosaïque* ce qui est dit v. 1-6. En conséquence, voici comment ils entendent le contexte : Paul a déclaré que la *loi mosaïque* était abrogée (v. 1-6), il a même représenté cette *loi* comme « éveillant les passions qui engendrent les péchés ; » cela devait heurter fortement les judéo-chrétiens de Rome et les amener à penser que Paul accuse la *loi mosaïque* d'être immorale en soi ; aussi Paul va-t-il au-devant de cette fausse conclusion, et s'adresse-t-il cette question : « La *loi* (mosaïque) porte-t-elle en soi le péché ? » et la réponse à cette question est l'objet du développement v. 7-25. — La question a une portée tout autre, et le développement dans lequel Paul entre, n'a point spécialement en vue les judéo-chrétiens. On peut même dire que cette restriction apportée, dès le début, à la pensée de Paul, étend sa fâcheuse influence sur l'interprétation du passage tout entier. Il s'agit ici, non des rapports du péché avec la loi mosaïque, mais des rapports du péché et de la loi en général, du rôle qu'on doit assigner à l'un et à l'autre dans le développement moral de l'homme. Ce paragraphe (v. 7-25) n'a point spé-

<sup>1</sup> *Ps.-Ans. Bèze, Estius, Flatt, Philip. Arnaud, Gess, p. 178*, ne peuvent s'empêcher de remarquer que ce que Paul dit de la loi mosaïque est également vrai de la loi naturelle. *Reuss* (de même *Usteri, p. 37, B.-Crus.*) pense qu'« insensiblement Paul généralise ses idées, de manière à faire au fond une étude psychologique indépendante de toute prémisses théologique et historique. » Cela revient à reconnaître, comme le font aussi *Kop. Winz. Olsh. Hofm.* que dans le développement, *νόμος* doit s'entendre *in abstracto*. Pourquoi pas déjà dans la question? Pourquoi pas dans le texte, si c'est la pensée de Paul?

cialement en vue les judéo-chrétiens. Ces commentateurs allèguent, il est vrai, en faveur du sens restreint de νόμος, a) le contexte de notre passage avec 6,14, et même 5,20, ainsi que son contexte immédiat, soit avec 7,1-6, soit avec les v. 8,9, etc. A tort : nous avons vu que dans 5,20. 6,14 et 7,1-6, νόμος ne désigne pas la loi mosaïque ; mais la loi en général, et nous verrons qu'il en est de même dans tout le développement, 7,7-25. b) Le v. 7 où Paul cite la loi mosaïque. Nous montrerons que ce n'est point là une raison suffisante. c) La clarté des pensées v. 7-13, ainsi que le but et la raison même de cette digression. Mais nous venons de voir par la liaison même du v. 7 avec ce qui précède, et nous montrerons par la suite même des idées, qu'il ne s'agit point de la loi mosaïque. Il s'agit donc ici de la loi en général, de la loi envisagée *in abstracto* (Olsh. p. 263, Hodge), comme 6,14. Il est certain, comme nous l'avons déjà remarqué 6,14, que si l'on entre dans l'application concrète — ce que Paul ne fait pas — on reconnaît que cette loi, c'est pour le païen la loi morale naturelle (2,14. 15) et pour le Juif, soit la loi morale naturelle, soit la loi mosaïque, qui y correspond et n'en est que l'expression écrite. Envisagées, comme Paul le fait, *in abstracto*, ces deux lois sont identiques (voy. 2,14).

A cette question, « la loi est-elle péché ? » Paul répond μή γένοιτο ἀλλὰ... « Non, sans doute (voy. 3,4), mais... » Ce « mais, » dans une réponse, après une négation, annonce une rectification dans laquelle l'auteur expose son point de vue, tantôt en posant le contraire de ce qui a été avancé (3,27.31.7,13. Luc 16,30), tantôt en modifiant seulement la pensée (Luc 1,60. 13,3. Jean 7,12. Act. 16,37). Après avoir nié formellement que la loi soit péché, Paul s'explique sur le rôle de la loi et du péché, et il expose son sentiment, sans entendre par là faire l'apologie de la loi (mosaïque) en montrant en quoi elle a été utile (cont. Théod. Ps.-Aus. Turr. Heum. Carpz. Thol. Klee, Scholz, Philip. Lange, Reuss), ni la rabaisser, en relevant sa malheureuse influence

(cont. *Ecum. Rück. Reiche, Källn. DeW.*) — τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω, εἰ μὴ διὰ νόμου : *Vulg. Rück.* 2 éd. *B.-Crus. Mey. Maunoury, Reuss, Godet*, etc. traduisent : « Je n'ai connu le péché que (εἰ μὴ = si ce n'est, excepté) par la Loi. » C'est un fait, nous dit-on, que c'est par la Loi — et l'on entend νόμος de la loi mosaïque — que Paul a connu le péché. C'est vrai. Néanmoins nous préférons une autre traduction qui nous semble mieux autorisée. En général, dans les passages où εἰ μὴ a le sens de « excepté, » il sert à introduire l'individu ou la chose exceptés (Mth. 11,27 : « personne... excepté le Père. » 12,39 : « aucun signe... excepté le signe. » Marc 2,26. 8,14. Jean 3,13. Rom. 13,8. 1 Cor. 8,4. 12,3. Apoc. 13,17. De même avec μόνον ou μόνους, Mth. 17,8. 21,19. 24,36. Act. 11,19. Phil. 4,15), ce qui n'est pas précisément le cas ici. Aussi la forme conditionnelle nous paraît devoir être préférée, surtout quand on considère le οὐκ ἤδειν... εἰ μὴ qui suit immédiatement, où cette forme est évidente. Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω est pour οὐκ ἄν ἔγνω (l'ind. au lieu de l'opt. parce que c'est le contraire qui a eu lieu), « je n'aurais pas connu le péché, si je ne l'avais connu par la loi. » L'absence de ἄν s'explique par l'observation que les écrivains grecs suppriment quelquefois ἄν dans l'apodose pour lui donner une valeur plus affirmative (Kühner, Gr. II, p. 556), en sorte que cela reviendrait à « je n'aurais certainement pas connu le péché, si... » Cependant cette notion de certitude est souvent absente chez les écrivains de l'âge postérieur, parce que chez eux cette suppression est devenue assez usuelle, et c'est vraisemblablement le cas ici, comme Jean 9,33. 15,22. 24. 19,11. Act. 26,32 (voy. 9,3 : ἠύχομην. Winer, Gr. p. 286.265). — Γινώσκειν, c'est connaître, opp. à ἀγνοεῖν, ignorer. De là, « je n'aurais pas connu le péché, » le mal moral (voy. ἁμαρτία 5,12), c.-à-d. j'aurais ignoré le mal (*Aug. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Hammond, Leclerc, Turr. Heum. Kop. Scholz, Glæckl. Ewald, Maunoury, Reuss*) — et non, « je n'aurais pas eu conscience du péché en moi, » de mon état de péché (*Pél. Källn. Rück, Reiche, Olsh. DeW. Hodge, Krehl, Heng. Lange,*

*Godet*), car *γινώσκειν* ne signifie pas connaître au dedans de soi, dans son intérieur, pas même *Luc 8,46*. Il signifie encore moins, « je n'aurais pas connu par expérience, » c.-à-d. je n'aurais pas fait l'expérience du péché, je ne l'aurais pas ressenti (*Limb. Flatt, Winzer, B.-Crus. Hofm.*), ou « commis, » (*Fritzs. cognoscit autem peccatum, qui peccat*) car « ce serait faire retomber la responsabilité du péché sur la loi, ce que Paul veut précisément éviter » (*Godet*) — ni « je n'aurais pas connu la puissance active du péché en moi » (*Mey.*): Paul parle de la connaissance du péché (*ἁμαρτ.*) non de sa puissance active qu'il considère v. 9 — ni « je n'aurais pas connu l'essence intime du péché (*Cocceius, Thol. Philip. Walther*) : distinction entre le péché et son essence, que *ἁμαρτία* n'exprime pas, et qui n'est due qu'à une fausse interprétation de *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν...* etc. — Quant à *νόμος*, il désigne la loi en général, envisagée *in abstracto*, d'autant mieux qu'il n'a point d'article (*διὰ νόμου*) et *Kop. Winzer, Hofm.* le reconnaissent, quoique ce soit une inconséquence, quand on admet comme eux, que la question *ὁ νόμ. ἁμαρτία*; à laquelle Paul répond, a été posée pour la loi mosaïque. Les autres commentateurs (*Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Martyr, Socin, I, p. 89, Estius, Crell, Grot. Limb. Seml. Flatt, Klee, Scholz, Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Philip. Ewald, Lange, Maunoury, Godet*) conséquents avec leur point de vue, continuent à voir la loi mosaïque, d'autant mieux que, dans l'explication suivante, Paul s'appuie du X<sup>e</sup> commandement. Mais, comment Paul pourrait-il dire avec vérité, qu' « il n'aurait pas connu le péché, s'il ne l'avait connu par la loi mosaïque. » Il l'aurait certainement connu, comme les païens, par la loi naturelle. *DeW.* le reconnaît et accuse Paul « d'aller trop loin dans son affirmation; » il cherche, comme *Chrys. Théod. Dam. Théoph. Estius, Crell, Grot. Turr, Scholz, Fritzs. Maunoury*, à tourner la difficulté en donnant à *οὐκ ἔγνω* un sens comparatif (= « j'aurais moins bien connu; je n'aurais pas eu une conscience aussi vive, ou je n'aurais pas parfaitement connu ») ce

que *γινώσκειν* n'autorise pas. On aperçoit pourquoi *Rück.* 2 éd. *B.-Crus. Mey. Maunoury, Reuss, Godet*, traduisent, « je n'ai connu le péché que par la loi (mosaïque) » et voient ici l'affirmation d'un fait personnel à Paul, qui, Juif d'origine, a connu le péché par la loi mosaïque; mais la difficulté, évitée ici, va se reproduire à propos de *οὐκ ᾔδειν... εἰ μὴ*. D'ailleurs, si, sous cette forme personnelle (*ἐγώ*), Paul fait aussi l'histoire de ceux qui sont comme lui (voy. plus loin), il faudra alors restreindre l'application aux seuls judéo-chrétiens et mettre en dehors les ethnico-chrétiens, qui, eux, n'ont pas appris à connaître le péché par la loi mosaïque : c'est à nos yeux une faute. Paul traite ici la question d'une manière générale, et non exclusivement pour lui et les judéo-chrétiens comme lui.

Du reste, il a soin d'élucider (*γάρ*) par un exemple concret, ce qu'il vient de dire sous une forme abstraite (*Przypt. Kop. Klee, Scholz, Hofm. Godet*) — *τέ γάρ* = etenim, « et en effet, et par exemple. » *Τέ* n'introduit aucune gradation (cont. *Heng.*: nam, quod majus est); il correspond à *δέ* v. 8, qui a pris la place du second *τέ*, et provient d'une sorte d'anacolouthe (voy. 1,26. note). Paul, au lieu de mettre sur le même pied ce qu'a fait le péché et ce qu'a fait la loi (*τέ γάρ...τέ*) accentue par « d'autre part, mais » (*δέ*) ce qu'a fait le péché — *τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν · Οὐκ ἐπιθυμήσεις : Οὐκ ᾔδειν* (= *οὐκ ἄν ᾔδειν*. Voy. *ἐγνων*), « je ne saurais pas (*ᾔδειν*, imparf.), j'en serais encore à ignorer, je ne connais pas la convoitise, si la loi n'avait dit (= *εἶπε*), ou comme elle n'a pas cessé de dire, « si la loi ne disait (*ἔλεγε*, nuance que nous n'avons pas en français) : « Tu ne convoiteras point. » *Ἡ ἐπιθυμία*, proprement le désir, se dit de tous les désirs, bons ou mauvais. Ici il est pris en mauvaise part et désigne un péché particulier, car le commandement *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, auquel se rapporte *ἐπιθυμία*, est envisagé comme un commandement particulier (voy. *ἐντολή*, v. 8), et ce péché, c'est la convoitise (*Vulg.* : concupiscentia. v. 8. Col. 3,5. Jacq. 1,14. 1 Jean 2, 16.17. 2 Pier. 1,4. Au plur.

Rom. 1,24. Gal. 5,24.), car *οὐκ ἐπιθυμήσεις* n'a pas d'autre signification que « tu ne convoiteras point. » De là « par exemple, je ne connaîtrais pas la convoitise, je ne saurais pas ce que c'est que le péché de convoitise, je l'ignorerais, si la loi n'avait dit : Tu ne convoiteras point ; » c.-à-d. que la loi en lui disant : « Tu ne convoiteras point, » lui a appris du même coup ce que c'est que convoiter, et que convoiter est mal ; elle lui a donné connaissance du péché de convoitise. Ce que Paul dit de la convoitise, il aurait pu le dire d'un péché quelconque. Peut-être a-t-il choisi l'exemple de la convoitise, parce qu'elle est de fait à la base des autres péchés, et qu'étant tout intérieure, elle est en rapport plus intime avec le *ἁμαρτία*, ce qui donne plus de poids à l'exemple. Quoi qu'il en soit, voici bien le rôle de la loi : par ses commandements mêmes, elle initie l'homme à la connaissance du mal (*διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, 3,20). Sera-t-elle suffisante pour l'empêcher de commettre le péché? C'est une autre question que Paul va aborder, en disant, au point de vue de l'expérience générale, ce que le péché fait d'autre part.

Avant de passer à ce second point, notons que *ὁ νόμος* désigne encore ici, non la loi mosaïque, mais la loi *in abstracto*. Faire dire à Paul, qu'il ne connaîtrait pas la convoitise, si la loi mosaïque n'avait dit : « Tu ne convoiteras point, » c'est lui prêter gratuitement une pensée fautive : à défaut de la loi mosaïque, la loi inscrite dans la conscience, la lui aurait fait connaître. Les commentateurs se prévalent de la citation *οὐκ ἐπιθυμήσεις*, qui appartient à la loi mosaïque, Ex. 20,12. Deut. 5,28. A tort ; la défense « Tu ne convoiteras point, » appartient à la loi naturelle aussi bien qu'à la loi mosaïque, et si Paul la formule dans des termes qui rappellent ceux du Décalogue, c'est que cette manière précise et nette va également bien à ses lecteurs, soit judéo-chrétiens, soit ethnico-chrétiens (comp. 13,8.9). Remarquons que Paul a soin d'éviter le particularisme du Décalogue, non par brièveté (cont. *Scholz, Reiche*, p. 93), mais parce qu'il parle en général, et ne se limite pas à une démonstration relative à la loi mosaïque.

Plusieurs commentateurs, qui voient dans νόμος la loi mosaïque, ne reconnaissant pas que τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν... οὐκ ἐπιθυμήσεις est un *exemple* concret, au moyen duquel Paul élucide ce qu'il a dit d'une manière abstraite du rôle de la loi, s'imaginent que τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν... οὐκ ἐπιθυμήσεις est une *confirmation* (τὲ γάρ) de ce qui précède, et en font ainsi une sorte d'incidente que rien n'appelle.

Un certain nombre (*Aug.* de spiritu et litt. c. 4, *Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Hammond, Leclerc, Turr. Heum. Kop. Maunoury*) pensent que Paul, après avoir dit : « *Je n'aurais pas connu le péché, le principe du mal en moi, si je ne l'avais connu par la loi (mosaïque),* » confirme le fait en ajoutant : « *En effet, je ne saurais pas que le désir — le désir mauvais, le désir de ce qui est défendu<sup>a</sup>, — est un péché (s. ent. εἶναι ἁμαρτίαν) si la loi (mosaïque) n'avait dit : Tu ne convoiteras point.* » Ce qui veut dire, selon ces commentateurs, que si la Loi n'avait pas révélé à l'homme — il faudrait dire au Juif, — par son « *Tu ne convoiteras point,* » que le mauvais désir en soi, tout seul, est déjà un péché, il n'aurait pas connu le péché, le principe du mal en lui. Cette interprétation ne saurait être admise, par la bonne raison déjà que rien n'autorise à sous-entendre εἶναι ἁμαρτίαν — *Thol. Rück. Olsh. Hodge, Mey. Umbr. Lange, Godet* reviennent à cette idée en traduisant : « *Je n'aurais pas connu le péché, c.-à-d. je n'aurais pas eu conscience du péché, ou (Mey.) de la puissance active du péché, en moi, si je ne l'avais connu par la Loi. En effet, je ne connaîtrais pas le désir, c.-à-d. je n'aurais pas conscience du désir mauvais, du désir de ce qui est défendu, si la Loi n'avait dit : Tu ne convoiteras point.* » Paul

<sup>a</sup> Ensuite de ces fausses interprétations, ἐπιθυμία a suscité une polémique entre les théologiens. Selon les uns, il désigne le désir mauvais qui précède le péché, le désir déterminé de telle ou telle chose défendue, et accompagné du consensus, la *concoitise* (concupiscentia voluntaria, formata); mais d'autres vont plus loin et veulent y voir le désir abstrait, le mauvais désir même involontaire et sans objet précis (concupiscentia involuntaria, informis) la *concupiscence*.

déclare que si la loi mosaïque, par son « Tu ne convoiteras point, » n'avait donné à l'homme — il faudrait dire au Juif — la conscience du mauvais désir (*ἐπιθυμία*), qui est la source intime, le principe même du principe du mal (Jacq. 1,15), il n'aurait pas eu conscience du principe du mal qui est en lui. Mais il s'agit ici de la connaissance du *ἁμαρτία*, non de la connaissance du principe du *ἁμαρτία*, et toute défense de la loi lui aurait donné connaissance du *ἁμαρτία*. — *Philippi* (cf. *Cocceius, Walther*) explique autrement : « *Je n'aurais pas connu le péché*, c.-à-d. le caractère et l'essence du péché, *sans la Loi. En effet, je n'aurais pas connu le désir* (*ἐπιθυμία*), son caractère et son essence intime ; je n'aurais pas su qu'il est mauvais, *si la Loi...* » etc. Mais *γινώσκειν ἁμαρτίαν* n'a jamais signifié, « connaître le caractère et l'essence intime du péché. » — *Reiche* et *DeW.* traduisent : « *Je n'aurais pas connu le péché*, ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, *si je ne l'avais connu par la Loi, car je ne connaîtrais pas même* (*Reiche*) ou *je ne connaîtrais pas non plus* (*DeW.*) *le désir*, le mauvais désir, source intime des péchés, *si la Loi...* » etc. *Τε γάρ... οὐκ* ne peut signifier « *ne pas même*, » ou « *non plus*. » Paul ne parle point ici de la nature de l'*ἐπιθυμία*, mais de la manière dont l'homme en a la connaissance.

γ. 8. *Δέ* répond à *τέ*, et introduit après le rôle de la loi, celui du péché, tel que l'expérience nous le fait connaître, en l'accentuant par un *δέ*, « *d'autre part, mais*, » comme si Paul eût dit *μὲν... δέ* (voy. v. 7) ; il ne renferme pas « la notion de progrès » (cont. *Godet*). — *ἀφορμὴν λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία* : le péché, le mal moral, ce principe qui est en l'homme et se donne à connaître par des *ἁμαρτήματα*, est ici personnifié. *Ἀφορμή*, propr. le lieu d'où l'on s'élance, *le point de départ*, ou le mouvement par lequel on s'élance, *essor* ; puis (fig.) *matière, sujet, occasion* ; d'où *ἀφορμὴν διδόναι*, *donner matière à, sujet ou occasion de*, 2 Cor. 5,12 opp. à *ἀφορμὴν λαμβάνειν*, *prendre occasion de* (voy. *Kypke, Wettst.* h. l.) : « *Sumptâ occasione*, » et non (*Vulg. Erasm. Reiche*) « *accepta occasione*. » De là, — « *le péché ayant pris*



*occasion*, » — de quoi ? Evidemment de la connaissance que le commandement a donné à l'homme du péché de convoitise, non « des objets qui peuvent s'offrir à la convoitise » (*Godet*), ce dont il n'est pas question ici — a fait quoi ? *διὰ τῆς ἐντολῆς κατεργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν* : *Διὰ τῆς ἐντολῆς* dépend, non de *λαβοῦσα* (*Luth. Crell, Grot. Limb. Kop. Flatt. Reiche, Glæckl. Kælln. Schrad. Olsh. Philip. Ewald, Maunoury, Reuss*), mais de *κατεργάσατο* (*Erasm. Estius, Thol. Benecke, Rück, Winzer, DeW. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Heng. Arnaud, Umbr. Hofm. Godet*), attendu qu'on dit *ἀφορμ. λαμβάνειν ἐξ, παρά, ἀπό* ou le gén. non *διὰ τινός*. La place même du mot l'indique. (Comp. *δι' αὐτῆς*, v. 11). Paul l'a jeté en avant pour accentuer la part de la loi (cont. *Philip.*). *Ἐντολή, injonction, commandement, précepte*, n'est pas ici identique à *νόμος* (*Reiche*), mais s'en distingue comme la partie se distingue du tout. L'emploi d'*ἐντολή* fait bien voir (cont. *Olsh.*) que Paul a pris un exemple, pour montrer par cet exemple particulier, ce qu'il affirme d'une manière générale relativement à la connaissance du péché par la loi. *Κατεργάζεσθαι*, voy. 4,15. De là, « *mais le péché, ayant pris occasion de cette connaissance, a fait naître en moi, par le commandement, toutes sortes de convoitises.* » Le péché, le principe du mal qui sommeille pour ainsi dire en l'homme, éveillé par la connaissance même de la convoitise, donnée à l'homme par le commandement « *Tu ne convoiteras point,* » a saisi l'occasion que cette connaissance même lui offrait, pour pousser l'homme dans toutes sortes de convoitises, c.-à-d. — en ôtant la personnification — que la connaissance du péché de convoitise, donnée à l'homme par le commandement, a été pour l'homme, par le fait du principe du mal qui est en lui et que cette connaissance a éveillé, une occasion de se jeter dans toutes sortes de convoitises. — *Χωρὶς γὰρ νόμου, ἀμαρτία νεχρά* est la raison de ce qui précède : « *car sans loi, c.-à-d. quand le péché est séparé de toute loi et sans rapport avec elle* (voy. *χωρὶς*, 3,21 = *absque lege*). *Νόμος*, la loi *in abstracto*, car *νόμος* est sans article et le principe est général. *Calv.*

*Flatt, Thol. Rück. Winzer, De W. Hengel, Th.-Schott, Hofm. Godet* le reconnaissent : c'est la justification de notre point de vue. *Chrys. Pél. Ps.-Ans. Zwingl. Grot. Bèze, Hammond, Limb. Turr. Seml. Scholz, Reiche, Mey. Fritzs. Philip. Maunoury*, pour être conséquents, s'obstinent au sens de *loi mosaïque* ; mais contre toute évidence, car cette pensée « sans la loi mosaïque, le péché est mort, » n'est qu'une grande erreur <sup>1</sup>. *Ἀμαρτία νεκρά*, « le péché est — non, était, car c'est ici un principe général, témoin l'absence de verbe (cont. *Vulg. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Zwingl. Bèze, Estius, Corn.-L. Grot. Turr. Beng. Reiche, Maunoury*) — mort, sans vie » (opp. à *ἀνέζησε* v. 9), c.-à-d. sans énergie, sans force productrice = *ἀνενεργητός*, *Ecum.* <sup>2</sup> Telle est la signification de *νεκρός* appliqué à une chose ou à un principe ; 8,10 : *σῶμα νεκρόν*, *Jacq. 2,17.20.26* : *πίστις νεκρά*, une foi morte, c.-à-d. n'ayant aucune force ou énergie pour se produire par des actes (= *πίστις οὐκ ἔχουσα ἔργα*, v. 17). De là, « car sans loi, le péché est mort, » sans vie, sans force pour se produire par des actes ; l'homme n'en a pas même conscience. La connaissance manquant, la lutte ne peut s'engager, et le péché demeure inactif ; il n'est en lui que virtuellement. Mais dès que la connaissance du mal est donnée à l'homme — et c'est ce que fait la loi par ses défenses mêmes — le principe du mal s'éveille (*ἀνέζησε* v. 9) en l'homme, et l'opposition se montre. C'est un fait que l'expérience ne confirme que trop. On en est généralement si persuadé, que, dans l'éducation de l'enfant, un des premiers soins est de le tenir, autant que possible, à l'écart de la connaissance

<sup>1</sup> Selon *Fritzs*. Paul dirait que « sans la loi de Moïse, le péché eût manqué de vie, de force et de nerf, » comme si l'histoire de l'humanité n'était pas là pour montrer le contraire ; et il expose ainsi l'idée : « Deum, præter naturæ legem, instituisse ut extraordinaria quædam, per Mosis disciplinam, in hominibus excitaretur vitiorum libido » (!)

<sup>2</sup> Snivant *Augustin* (*Exposit. quar. propp. in ep. ad Rom.*) Paul dit que le péché est mort, « quia latet » (latere opp. à patere). Telle n'est pas la pensée de Paul. Le péché pourrait être latent et en même temps actif intérieurement, *ἐνεργῶν* ; tandis que l'apôtre dit qu'il est mort, sans vie, inactif (*νεκρός* opp. *ἀνέζησε*, il prend vie v. 9) en sorte que l'homme n'en a pas même conscience.

du mal, parce que du savoir au faire la distance est courte.  
 « Nitimur in velitum semper, cupimusque negata. » Ovid. Amor.  
 3,4.17.

Voyons maintenant la suite des idées.

Paul affirme que « *la loi n'est pas péché*, » qu'elle ne le porte pas dans sa constitution, de telle sorte que là où elle est, le péché y soit nécessairement, et il nous donne sa pensée sur ce point. Il ne fait pas proprement une théorie sur les rapports de la loi et du péché, il en parle au point de vue de l'expérience personnelle. « *Je n'aurais pas connu*, dit-il, *le péché, si je ne l'avais connu par la loi*, c.-à-d. que la loi lui a donné la connaissance du péché, elle lui a appris le mal — et il met en lumière sa pensée par un exemple : « *Par exemple, je ne connaîtrais pas la convoitise, je l'ignorerais, si la loi n'avait pas dit : Tu ne convoiteras point.* » La loi, en lui disant : « *Tu ne convoiteras pas*, » lui a appris ce que c'est que convoiter ; elle lui a donné la connaissance du péché de convoitise ; voilà ce qu'a fait la loi, et voici ce qu'aussitôt le péché a fait : « *et le péché ayant pris occasion de cette connaissance de la convoitise donnée par la loi, a fait naître en moi, par le commandement, toutes sortes de convoitises*, » c.-à-d. que le péché, ce principe du mal qui est en l'homme et qui sommeille en lui, éveillé par cette connaissance même, s'est montré actif en faisant naître dans le cœur de l'homme toutes sortes de mauvais désirs. « *Car sans loi*, c.-à-d. aussi longtemps qu'il n'est pas entré en rapport avec la loi, *le péché*, ce principe d'opposition au bien qui est en l'homme, *est mort*, » c.-à-d. inactif, attendu qu'aucune défense n'existant, il n'y a pas matière à opposition.

Paul, dans sa réponse, emploie la *première personne* (ἐγνων, ἤδεν, v. 7. ἐν ἐμοί v. 8) et continue à l'employer v. 9-13 et v. 14-25. De là, la question : *Est-ce de lui, et de lui seul qu'il parle ?* Cette question se lie étroitement à une seconde : *Est-ce l'état moral de l'homme irrégénéré ou celui de l'homme régénéré qu'il décrit ?*

Ces questions, et par suite ce chapitre, ont pris une grande

importance, par le débat qui s'est élevé entre *Augustin* et *Pélage*, et comme ce débat touche aux problèmes religieux les plus graves, il se reproduit toujours, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Les anciens Pères admettaient qu'il s'agit de l'homme sous la loi, de l'homme irrégénéré (voy. *Arminius*, p. 888-904). *Augustin* lui-même<sup>3</sup>, et *Jérôme*<sup>4</sup> étaient de cet avis; mais ils changèrent d'opinion à la suite de leur discussion avec *Pélage*. L'autorité de ces deux Pères entraîna après elle la plupart des docteurs catholiques occidentaux, puis les réformés et les anciens exégètes protestants; mais *Bucer*, *Musculus*, *F.-Socin*, *Erasme*, paraph., les sociniens et les arminiens furent d'opinion contraire. L'opposition contre les sociniens et les arminiens, et plus tard contre les rationalistes, rallia les docteurs à l'opinion d'*Augustin*, qui fut tenue pour orthodoxe. Toutefois, à mesure que l'exégèse se dégagait des liens de la dogmatique, l'opinion contraire gagna du terrain, et de nos jours elle est assez généralement admise par les commentateurs (voy. *Thol.* éd. 1856, p. 330 ss., *Meyer*, p. 315).

Pour commencer par la seconde question, nous dirons que *Paul* décrit l'état de l'homme irrégénéré, puisqu'il décrit l'état de l'homme sous la loi, en dehors de la foi, — et la preuve, c'est qu'au v. 25, il passe à l'état de l'homme sous la grâce et à la délivrance opérée par *Christ*, qu'il décrit au chap. VIII. D'ailleurs, cela ressort avec évidence du contexte. Pour montrer que « la loi n'est pas péché, » mais qu'« elle est sainte et bonne, »

<sup>3</sup> *Augustin* (voy. Introduction, p. 2) dans son *Expositio quærumd. propp. ex. ep. ad Rom.* donne un commentaire de ce paragraphe, dans lequel il rapporte ce développement à l'homme sous la loi (cf. ad *Simplicianum mediolanensis ecclesiæ episcopum*, lib. 1). Plus tard, il s'est rétracté (voy. *Retract.* I, 23. II, 1) et a donné, dans *Contra du. epp. pelagian.* I, 45-23, et *Contra Julianum pelagianum*, VI, 70, un nouveau commentaire, dans lequel il rapporte ce paragraphe à l'homme sous la grâce. Le premier n'était pas bon, mais le second est tout simplement impossible.

<sup>4</sup> Ainsi dans *Comm. in Habac.* c. 1. in *Dan.* c. 2 et *quæst. ad Algas.* ep. 121 qu. 8. Mais dans les *Dialog. adv. Pelagian.* II, il professe l'opinion contraire. Du reste, il en avait déjà parlé dans ce sens dans son *epist. ad Eustoch.* de *custodia virginitatis*.

Paul examine le rôle qu'elle joue pratiquement. Il enseigne que la loi a donné à l'homme *la connaissance du mal*, mais que c'est le péché, ce principe du mal qui est en l'homme, qui, éveillé par cette connaissance, pousse l'homme à réaliser le mal (v. 7.8) et que, par suite du développement du principe du mal, que la loi a éveillé, la loi a mis l'homme sous la condamnation de Dieu, la Mort (v. 9-12). Cependant (v. 13) ce n'est pas la loi qui donne la Mort, c'est le péché, ce principe du mal qui est en l'homme et va se développant à outrance. Le pécheur lui-même en a le sentiment (v. 14-24) par l'opposition qu'il éprouve entre ce qu'il veut et ce qu'il fait : il se sent sous la domination du péché. De là, le besoin de secours (v. 25) et ce cri : « Qui me délivrera ! » Le libérateur, c'est Christ. Il s'agit donc bien en tout ceci de l'homme irrégénéré.

C'est aussi, comme nous l'avons dit, l'opinion de la plupart des commentateurs modernes. Du reste, il est unanimement reconnu que dans les v. 7-13, il s'agit de *l'homme irrégénéré* ; mais les exégètes qui soutiennent le point de vue d'Augustin, comme *Ecol. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Cocceius, etc., Hodge, Philip. Krummacher*, Stud. u. Krit. 1862, p. 127, *Reuss, Hofm. Maunoury*, prétendent que du v. 14-24, il n'en est plus ainsi, et qu'il s'agit là de *l'homme régénéré* (voy. leurs motifs, v. 14). *Olshausen* cherche à concilier ces points de vue divergents. Tout en admettant que du v. 14-24, il s'agit *tout d'abord* de l'homme irrégénéré, il croit que « Paul, dans le sentiment que des faits semblables se passent encore dans le régénéré, décrit cet état de telle sorte qu'il *en permet l'application* au régénéré lui-même. » *Ps.-Ans. Thol. Klee, Rück. Umbr. Arnaud*, inclinent à cet avis. Qu'on puisse retrouver dans des régénérés des traits plus ou moins analogues, c'est possible ; mais que, dans l'intention de Paul, il s'agisse tout à la fois de l'irrégénéré et du régénéré, nous ne saurions l'admettre : rien dans le texte ne l'indique.

Quant à la question, *de qui Paul parle-t-il?* l'idée qui s'offre la première, c'est qu'il parle de lui-même, puisqu'il dit *ἐγώ*. Ce-

pendant on voit bien vite à la manière dont il s'exprime, que son exposition ne lui est pas exclusivement personnelle; d'ailleurs, comme le remarque *Meyer*, cette histoire psychologique tout individuelle serait déplacée ici, où une preuve générale est attendue. Au lieu de discuter froidement la question, Paul se laisse aller à la vivacité de son sentiment; il se met en scène; et, comme il expose des faits de conscience, il les décrit tels qu'il les a ressentis lui-même, partant tels qu'ils ont dû se passer chez les autres; il narre ce qu'il a éprouvé, pour narrer en même temps ce que les autres ont éprouvé comme lui; il fait même appel à leur conscience : οἴδαμεν, v. 14. (De même, *Ps.-Ans. Thol. Rück. Néand.* Pfl. p. 522. *Kælln. Olsh. DeW. Mey. Krehl, Philip. Arnaud, Reuss*). — Quant aux personnes que Paul a en vue et qui sont comprises sous son ἐγώ, ce sont évidemment *les chrétiens, ses lecteurs* (voy. οἴδαμεν, v. 14), qui ont fait comme lui cette même expérience de la loi et du péché, et comme lui ont passé à la foi en Christ<sup>5</sup>, et cela sans distinction d'origine (cont. *Achelis, Arnaud*). Mais, quand on donne à νόμος — comme le font la plupart des commentateurs — le sens restreint de loi mosaïque, et que, par le fait de l'expression νόμος ἁμαρτία; *la loi mosaïque est-elle péché?* on voit dans ce paragraphe, le procès fait à la loi mosaïque; bien mieux (voy. v. 7), quand on affirme que Paul parle au point de vue restreint de la conscience juive, il en résulte nécessairement que l'application directe est

<sup>5</sup> Ce fait est important et doit être soigneusement noté. Il nous explique pourquoi Paul, dans la peinture qu'il fait des luttes de l'homme sous la loi et du développement du péché en lui, ne nous le représente pas comme un *endurcissement*, surtout comme un endurcissement arrivé à ce point où l'homme étouffe même le désir d'être autrement, qui surgit parfois dans son cœur. Il nous peint ce développement tel qu'il se trouve dans l'homme qui *passé* à la foi, comme une lutte dans laquelle le pécheur se débat infructueusement, mais en sentant le besoin de secours, en désirant la délivrance, en l'appelant même. Aussi cette peinture se comprend-elle très bien quand soi-même on est passé sous la grâce, et il ne faut pas s'étonner si la description de cette lutte offre certains traits de ressemblance avec celle que le chrétien ressent parfois encore, attendu que le péché n'est jamais radicalement déraciné en lui.

restreinte aux judéo-chrétiens (*Maunoury, Achelis, Arnaud, etc.*). Cette restriction repose sur des interprétations que nous avons démontrées inexactes, en sorte que nous persistons à dire que, dans l'esprit de Paul, ce *ἐγώ* s'applique aux *chrétiens en général* et exprime ce qu'ils ont tous ressenti sous la loi, avant d'avoir foi en Jésus. On pourrait même étendre l'application plus loin, bien que Paul ne s'en occupe guère dans ce moment. En effet, comme tous les hommes sous la loi sont pécheurs, on peut dire que l'état décrit ici se retrouve au fond en tout homme sous la loi, et que si cet homme veut bien sincèrement sonder son cœur, il y reconnaîtra ce qu'il a plus d'une fois éprouvé et ce qu'il éprouve encore.

Pendant *Reiche* et *Fritzsche* prétendent découvrir dans ce chapitre des traits qui ne peuvent convenir à Paul <sup>6</sup>. Ils pensent donc que ce *ἐγώ* n'est qu'une pure forme de rhétorique, employée pour rendre la pensée plus vive et plus dramatique. Paul parlerait comme s'il était en lieu et place de certains individus dont il décrit l'histoire, sans que ce *ἐγώ* lui soit personnel en aucune façon. C'est l'opinion de *Dam. Ecum. Théoph.* et en général des sociniens et des arminiens. Selon eux (de même *Reiche*), ce *ἐγώ* représente *le peuple juif*, comme un tout, une personne collective, considérée avant et après la loi mosaïque. Selon *Dam. Ecum. Théoph. Fritzsche*, il représente *les hommes, le genre humain*. On peut alléguer, contre l'opinion de *Reiche*, 1<sup>o</sup>, des expressions qui ne peuvent s'appliquer à un être collectif, comme

\* Voici les motifs allégués par *Reiche* et *Fritzsche* : 1<sup>o</sup> « On peut difficilement donner la raison de cette manière, par laquelle Paul se présente comme type de ce qui s'est passé en d'autres. » — Rien de plus facile, au contraire, comme nous l'avons indiqué plus haut. 2<sup>o</sup> « Les faits psychologiques et moraux du v. 7-25 ne peuvent se rencontrer en aucun individu; ils n'appartiennent qu'à un être collectif. » — Nous ne le pensons pas. 3<sup>o</sup> « Quand même ces faits se trouveraient réalisés dans un individu, ce ne pourrait être en Paul : il y a là des choses qui ne peuvent lui être appliquées. » — Voyez notre réponse v. 14. 4<sup>o</sup> « Il y a des expressions particulières qu'on ne peut appliquer à Paul, comme *ἔζων χωρίς νόμου, ἔλθουσ. ἐντολῆς* v. 9, et le cri du v. 25. » — Cela dépend du sens qu'on leur donne. Voy. le Commentaire.

ἐν τῇ σαρκί μου v. 18, où *Reiche* est obligé d'entendre *σάρξ* allégoriquement, comme désignant la mauvaise portion du peuple d'Israël; ὁ ἕσω ἄνθρωπος v. 22, qui serait pour ὁ ἕσω λαός; le ἐν τοῖς μέλεσίν μου v. 23, qui est allégorique, attendu qu'il n'y a pas de μέλη là où il n'y a pas même de σάρξ; le ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρ. v. 24, qui est pour ταλαίπ. ἐγὼ λαός, puisqu'il s'agit d'un être collectif, etc. 2°, la division de ce « moi » en deux moi (voy. v. 15), qui obscurcit singulièrement la pensée. — Quant à l'opinion de *Fritzsche*, nous lui reprochons, 1°, cette variation dans le sens de ἐγὼ, qui représente deux personnalités différentes. 2°, de ne plus faire de ἐγὼ une pure figure de rhétorique. Puisqu'à partir du v. 9, ἐγὼ représente les Juifs, il doit comprendre Paul comme les autres. — Enfin, nous objectons à tous deux ensemble 3°, de ne pouvoir expliquer le remplacement de ἐγὼ par le pluriel οἴδαμεν v. 14; 4°, d'être constamment dans un faux point de vue, attendu que νόμος ne désigne pas la loi mosaïque, et qu'ainsi l'interprétation des v. 7.8.9 donnée par *Reiche* et *Fritzsche* ne saurait être admise.

γ. 9. Δέ, « or, » introduit une nouvelle idée : c'est le résultat auquel conduit ce développement du péché occasionné par la loi. Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ, « une fois, étant sans loi, je vivais. » Ποτέ, « une fois, » indique une époque de la vie de Paul, et cette époque est caractérisée par χωρὶς νόμου. Elle est opposée à une autre époque, qui est caractérisée par ἐλθ. τ. ἐντολῆς, c.-à-d. par l'apparition subjective de la loi. Χωρὶς νόμου, « étant sans loi, » c.-à-d. à part, en dehors de toute loi (voy. v. 8). Cette expression n'est point équivalente de πρὸ τοῦ νόμου (cont. *Dam. Théoph. Crell, Grot. Hammond, Limb. Leclerc, Reiche, Fritzs.*), pas plus que χωρὶς Χριστοῦ, Eph. 2,12, n'est l'équivalent de πρὸ Χριστοῦ, — ni de μὴ ὄντος νόμου (*Reiche*) : une loi peut fort bien exister; seulement χωρὶς indique qu'on est en dehors de cette loi, qu'on n'a rien à faire avec elle (voy. χωρὶς, 3,21). Νόμος sans article, désigne ici, non « la loi mosaïque, » comme le pensent les commentateurs, mais la loi en général (de même



*Orig. Hodge, Krehl, Heng. Hofm.* voy. *χωρίς νόμ.* 3,21) Ἐγὼ ἐζῶν, « moi, je vivais » — et non, « mihi vivere videbar » (cont. *Aug. Pél. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Cocceius, Olsh.* etc.) a pour opposé et corrélatif, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, « moi, je suis mort, » — et non, « mortuum me esse cognovi » (cont. *Aug. Pél. Erasm.*, et contre la plupart des commentateurs qui donnent à ἀποθνήσκειν un sens moral, spirituel, etc.). De quelle vie et de quelle mort s'agit-il ici? La réponse à cette question est fort simple, à notre avis. Les expressions ζῆν opp. ἀποθνήσκειν, ainsi que ζωὴ opp. θάνατος v. 10, ne peuvent, au point de vue du langage, s'entendre que de la vie et de la mort physique ou de la Vie, du bonheur éternel, opp. à la Mort, la condamnation dans l'éternité (voy. 5,12). Le second sens est seul acceptable ici : « moi, je Vivais, » c.-à-d. j'avais la Vie, le bonheur éternel, opposé à « moi, je suis Mort, » c.-à-d. condamné dans l'éternité. Après avoir montré le rôle de la loi et du péché, Paul indique où le péché conduit finalement par la loi, c'est à la condamnation éternelle. Non seulement cette interprétation va bien au contexte, mais encore elle confirme pleinement ce que nous avons vu sur le sens de ζωὴ et de θάνατος, 5,12-21. 6,16.21.23. 7,5, et elle est confirmée à son tour par les v. 10.11. Impossible de rapporter ἐζῶν et ἀπέθανον à la vie et à la mort physique, car, « moi, je suis mort, » ne serait plus, dans la bouche de Paul qu'un non-sens<sup>1</sup>; aussi tous les commentateurs sont-ils dans un grand

<sup>1</sup> *Fritzsche* est conséquent et retient le sens de vie et de mort physiques. Voici sa traduction : « *Moi* (c.-à-d. les hommes, le genre humain) *étant sans Loi*, c.-à-d. avant la Loi de Moïse, *je vivais* (vie physique); *mais lorsque le commandement* (la loi mosaïque) *fut venu, le Péché a commencé à vivre, et moi* (le genre humain) *je suis mort.* » (!) *Fritzsche* fait remarquer que le genre humain meurt toujours, en ce sens que les hommes meurent. (!) Mais, comme il doit y avoir une différence entre ce qui se passait avant la loi mosaïque et ce qui s'est passé après, *Fritzs.* est obligé de dire que Paul parle ici *comparativement*, c.-à-d. que les hommes péchaient moins et mouraient moins avant la Loi qu'après. (!) — Bien plus, comment peut-on dire que « le commandement devait nous amener à la vie, » la vie physique? *Fritzs.* l'a senti, et dans son commentaire, il change le « *amener à la vie,* » en un « *mortem devitare.* » Quel désarroi!

embarras, d'autant plus qu'ils rapportent *χωρὶς νόμου* à la loi mosaïque. L'imagination fait les frais de leurs explications, et ils s'en tirent comme ils peuvent. « *Je vivais*, » doit signifier, « je vivais innocent, moral, en paix (*securus*) ou heureux, » etc. — et « *je suis mort*, » revient à « je me suis senti pécheur, coupable, séparé de Dieu ou malheureux, etc., tout autant de significations que le langage n'autorise pas. Il saute aux yeux qu'en disant *ἐγὼ ἔζων... ἐγὼ δὲ ἀπέθανον*, Paul ne dit pas *comment* il vivait, comment la vie s'épanouissait en lui, quelle sorte de vie il menait, ni *comment* il est mort, mais qu'il énonce le fait même « qu'il vivait et qu'il est mort. » Tout commentaire qui ne peut pas s'en tenir à cette affirmation, est démenti tout à la fois par le langage et par le contexte. — *Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς* est opposé (*δέ*) à *χωρὶς νόμου ποτέ* et caractérise la nouvelle période. *Ἐρχεσθαι*, « venir, » indique, non la venue objective et historique de la loi mosaïque (*Dam. Ecum. Théoph.*, les sociniens et les arminiens, *Reiche, Fritzs.*), car il faudrait un passif, comme *δοθείσης*, Jean 1, 17; *τεθείσης*, Gal. 3,19; mais la venue subjective de la loi, et Paul parle en se tenant au point de vue de la loi en général, se faisant jour dans la conscience de l'homme, non spécialement à celui de la loi mosaïque pénétrant dans la conscience du Juif (cont. *Flatt, Thol. Rück. Scholz, Philip. Hengel*: *quum mihi innotuerat, Godet*, etc.). *Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς* exprime la réalisation de ce développement par lequel ce *ἐγὼ* passe de l'état *χωρὶς νόμου* à l'état *ὕπὸ νόμον*, ce qui a lieu par la venue interne de la loi dans la conscience de l'homme. Point n'est besoin (cont. *Fritzs.*) de dire *ἐλθ. μοι τ. ἐντολ.*: cela s'entend de soi-même par le contexte. Paul met ici *ἐντολή*, au lieu de *νόμος*, non qu'il allusionne au commandement *οὐκ ἐπιθυμήσεις* v. 7 (cont. *Estius, Rück. Thol. Mey. B.-Crus. Philip. Heng. Godet*), qui n'a figuré là que comme exemple jeté en passant pour élucider la pensée; mais parce que cette venue interne de la loi (*νόμος*) a lieu concrètement, commandement après commandement; et il met l'article (*τῆς ἐντολ.*), comme il aurait mis *τοῦ*

νόμου, parce qu'il s'agit de la loi, dont il vient de parler. — ἡ ἁμαρτία ἀνέζησε (opp. à ἁμαρτία νεκρά). Les commentateurs disputent pour savoir si ἀνέζησιν signifie « revenir à la vie » (*Orig. Pél. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Beng. Mey. Philip. Heng. Arnaud, Maunoury*), ou « prendre vie. » La différence est ici plus formelle que réelle (*Heng*) : au point de vue du langage ἀνέζησιν est usité, non dans le sens de « prendre vie, » mais dans celui de « revivre, revenir à la vie, » Luc 15,24. Rom. 14,9. Apoc. 20,5. On comprend que s'étant servi de l'expression ἁμαρτία νεκρά, « le péché est mort, » Paul dise ἡ ἁμαρτία ἀνέζησε, « le péché est revenu à la vie, » car on dit d'un mort, non qu'il « prend, » mais qu'il « reprend » vie (comp. une forme analogue, Jean 9,11 : ἀνέβλεψα). D'autre part, νεκρά et ἀνέζησε sont ici des expressions figurées : « le péché est mort, » signifie que le péché est sans vie, sans force pour se produire par des actes, inactif, et « le péché est revenu à la vie, » signifie, non que le péché « validius se exerce » (*Cocceius*), mais qu'il est devenu actif, c.-à-d. s'est mis à déployer sa force, son énergie, à se produire par des ἁμαρτήματα. Il en résulte qu'il ne saurait être question d'une vie ou activité antérieure du péché (cont. *Aug. : Contra du. epp. Pelagianorum, 16. Ps.-Ans. Martyr, Philip. Beng. : revixit sicut vixerat, quum per Adamum intrasset in mundum*) et que la traduction : « le péché a pris vie, » est celle qui rend le plus exactement sa pensée. Cela est d'autant plus vrai que Paul décrit ce qui s'est passé, non chez le peuple juif ou dans l'humanité, mais en lui, et par cela même, ce qui s'est passé et se passe de la même manière chez les autres. — ὧ. 10. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, « et (δέ = d'autre part, et) moi, je suis mort. » Voilà le résultat final de l'apparition et du développement du péché en lui : avec le péché, la Mort, la condamnation dans l'éternité, comme 5,12 (*Ps.-Ans. Martyr, Estius, Meyer*) ; c'est son salaire (6,23). Il ne peut absolument pas être question ici, ni explicitement, ni implicitement, de la mort physique. — καὶ εὐρέθη μοι ἡ ἐντολή, « et il s'est trouvé — en fait ; chose à laquelle

on ne s'attendait pas (εδρέθη, Gal. 2,17. 1 Pier. 1,7), — *que le commandement* » — ἡ εἰς ζωὴν scil. οὐσα (pp. qui était en vue de la Vie) « *qui devait me donner la Vie,* » le bonheur éternel (de même, *Limb. Arnaud, Godet*)<sup>1</sup>. Le commandement, la loi, non seulement nous prescrit ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter, mais encore nous pousse au bien et nous éloigne du mal par ses sanctions, afin que notre volonté soit dirigée salutairement dans le devoir, et qu'en l'accomplissant, nous ayons la Vie éternelle (Rom. 10,5. Gal. 3,12. Luc. 10,28). — αὐτη εἰς θάνατον, « *ce commandement s'est trouvé aboutissant à la Mort* » (εδρέθη εἰς, 1 Pier. 1,7), à la condamnation dans l'éternité (*Martyr, Estius, Arnaud*). Αὐτή = ea, ou αὐτη = haec : ce dernier paraît préférable, comme plus expressif. Mth. 24,13. Rom. 2,14.

γ. 11. Ce résultat est si inattendu que Paul éprouve le besoin de redire que la cause en est, non à la loi, mais au péché. — ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα, « *en effet, le péché, le principe du mal, éveillé ou rendu vivant par la connaissance du mal que la loi donne, ayant saisi l'occasion* » — διὰ τῆς ἐντολῆς ἐζηπάτησέ με : le commandement ne donne à l'homme la connaissance du mal que pour le lui défendre et l'en détourner, afin qu'il ait la Vie, mais le péché prend occasion de cette connaissance donnée par le commandement, pour faire briller à ses yeux la jouissance attachée au péché, comme si c'était le bonheur ; aussi Paul qui envisage le résultat final, dit-il : « *il m'a trompé, séduit par le commandement.* » Rien n'indique qu'il y ait ici aucune allusion à Gen. 3,13 (cont. *Corn.-L. Seml. Thol. Rück. Mey. Krehl, Philip. Heng. Hofm.* p. 471, *Godet*). Le péché trompe là, comme il trompe partout et toujours (cont. *Néand. Pfl.* p. 523). — καὶ δι' αὐτῆς ἀπέχτεινεν, « *et finalement m'a tué, m'a donné*

<sup>1</sup> A propos de ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν, *Krehl* se demande quel est le commandement qui donne la vie physique. Cette simple question montre qu'il est absolument impossible de voir dans ζωὴ la vie physique et par conséquent dans son contraire, θάνατος, la mort physique.

la Mort (évidemment pas la mort physique, mais la condamnation éternelle : *Ps.-Ans. Estius, Grot.*), par ce commandement. »

γ. 12. ὥστε, « ainsi, par conséquent » (voy. v. 4). — ὁ μὲν νόμος ἄγιος, « la loi est bien sainte ; » ce que Paul a prétendu. Mais cette affirmation est trop brève, partant trop faible au gré de Paul, qui la renforce en ajoutant : καὶ ἡ ἐντολὴ ἄγια καὶ δίκαια καὶ ἀγαθὴ, « et le commandement saint, juste et bon. » Cette accumulation donne à la pensée toute son ampleur, et répond victorieusement à la question : « La loi est-elle péché? » Ὁ νόμος désigne, non « la loi mosaïque » (*Gess. p. 177, Godet*), mais la loi en général, *in abstracto*; car c'est ici une vérité générale. Ἡ ἐντολή, « le commandement » en général, *in abstracto*, n'est qu'une autre manière de désigner la loi en l'envisageant dans ses éléments. Μὲν laisse attendre δέ qui ne se trouve pas, parce que la pensée est brisée par une objection naissant subitement (voy. Winer, Gr. 535; 10,1.11,13). Si Paul eut achevé sa pensée, il aurait dit : « Mais c'est moi qui suis charnel. » Il y revient v. 14.

Voyons la suite des idées.

Or, une fois, étant sans loi, je Vivais. De quelle époque Paul parle-t-il? — La réponse à cette question est déterminée par le sens de ἐγώ. Ceux qui ne voient dans ἐγώ qu'une figure de rhétorique dont Paul use, pour exposer dramatiquement les destinées de l'humanité (*Fritzs.*) ou celles du peuple juif (*Reiche*), voient dans ποτέ l'époque antérieure à la loi mosaïque. Cette interprétation ne saurait être admise, car νόμος ne désigne pas la loi mosaïque et χωρὶς νόμου n'est pas l'équivalent de πρὸ τοῦ νόμου, ni de μὴ ὄντος νόμου. Comme Paul parle au point de vue de sa propre expérience et décrit ce qui s'est passé en lui, parlant chez les chrétiens (voy. plus haut ἐγώ), cela doit faire allusion à une époque particulière de sa vie. Cette époque, caractérisée par χωρὶς νόμου, est une époque où une loi existait, sans doute, mais où la vie de Paul était encore en dehors de cette loi, sans rapport avec elle. La loi, dont Paul parle, c'est la loi

en général, *in abstracto*, non la loi mosaïque, en sorte que l'époque à laquelle il fait allusion, n'est autre que l'*enfance*, cet âge où l'homme n'est pas encore arrivé à la conscience de la loi, où il ne sait pas encore, selon l'expression d'Esaië 7, 15, « choisir le bien et rejeter le mal. »

Cette période, qui existe réellement dans la vie de tout homme, est plus ou moins indéterminée quant à la durée, parce que l'homme n'arrive que peu à peu et graduellement à la pleine conscience de la loi. Ce développement intérieur, est soumis encore à l'influence du milieu dans lequel l'homme se trouve placé, et des circonstances par lesquelles il passe ; en sorte que, s'il est vrai qu'à l'origine l'enfant est pleinement *χωρίς νόμου*, dès que quelque commandement (*ἐντολή*) vient à se faire jour en lui, il n'est plus absolument *χωρίς νόμου* sans être encore réellement *ἐπὶ νόμου*. Cette élasticité dans la venue en lui de la loi est bien indiquée par l'expression *ἐλλούσης*, qui ne détermine pas le temps d'une manière rigoureuse et précise.

Paul, voulant montrer le rôle, que la loi a joué dans le développement du péché dans l'homme, et particulièrement le résultat final qu'elle a amené, est forcé de dire ce que l'homme était avant que la loi fût apparue au dedans de lui, et ce qu'il a été après sa venue. Il le fait dans les mots : *une fois, étant sans loi, je Vivais*, j'avais le bonheur éternel : voilà le résultat. Paul applique à cette première période la vérité que « là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression » (4,15), par conséquent pas de punition : l'homme a la Vie, le bonheur éternel pour résultat final<sup>1</sup>.

Cependant, dans l'homme n'ayant pas encore conscience de la loi, Paul semble admettre l'existence virtuelle du principe du mal (*ἀμαρτία*). Comment cela se fait-il ? — Paul ne le dit pas : il ne fait point une théorie sur l'origine du mal ; il parle uniquement au point de vue de l'expérience, et pose son existence vir-

<sup>1</sup> Si Paul eût été compris, le bonheur des nouveau-nés morts sans baptême n'aurait pas même fait question.

tuelle en l'homme, parce que ce principe se manifeste avec l'apparition même de la loi. Ce principe dort, pour ainsi dire, en l'homme, *il est mort* (ἀμ. νεκρά), inactif, sans force pour se produire. L'homme n'en a pas même conscience, tant que ce principe n'a pas été éveillé, qu'il n'a pas pris vie (ἀνέζησε). Cet éveil, ainsi que Paul l'a éprouvé dans sa propre conscience et l'a indiqué plus haut, coïncide avec la connaissance du mal que la loi donne à l'homme par ses commandements : c'est alors que la loi apparaît et vient.

A la première période en succède donc une seconde que Paul caractérise par ces mots : « *Mais le commandement étant venu, le péché a pris vie, et moi, je suis Mort ; de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement même, qui devait me donner la Vie, m'a donné la Mort. Le péché, en effet, ayant saisi l'occasion, m'a séduit par le commandement et m'a donné la Mort par le commandement même.* » Le moment où cette nouvelle période commence est indéterminé quant à son époque fixe (ἐλθούσης); mais la période elle-même est caractérisée par l'existence de la loi et par la conscience que l'homme en a <sup>2</sup>. Cette conscience doit être considérée comme pleine et entière, car les effets que Paul attribue à la loi, dans cette période, sont tels qu'ils supposent l'homme parvenu à l'âge de raison et à la pleine compréhension et responsabilité de ses actes. Dans cette nouvelle période, où l'homme est arrivé à la conscience de l'ordre moral par la venue de la loi en lui, il se trouve — et Paul déclare ce qu'il a éprouvé et ce qu'ont dû éprouver aussi les chrétiens, ses lecteurs — il se trouve que le principe du mal, le péché, qui sommeillait en lui, éveillé par la défense même, en prend occasion de déployer son énergie, si bien que le résultat final auquel il amène l'homme, c'est la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité.

\* Les anciens luthériens et les réformés (*Luth. Mél. etc. Calv. Bèze, etc.*) étendaient la première période jusqu'à la conversion chrétienne, y comprenant ainsi le temps où Paul était pharisien. A tort; c'est en contradiction avec la caractéristique de la seconde période, ἐλθ. τ. ἐνολής : dans ce temps-là Paul était ὑπὸ νόμον.

Ainsi, le commandement même, qui devait, comme une barrière, empêcher et arrêter le développement du mal, et amener l'homme à la Vie, n'aboutit finalement qu'à l'amener à la Mort.

Une fois démontré que, dans tout ceci, le rôle de la loi s'est borné à donner à l'homme la connaissance du péché (v. 7.8) et que c'est le péché qui, par la loi, a amené l'homme à la Mort (v. 9.10.11), Paul est bien en droit de conclure que « *la loi n'est pas péché,* » et c'est ce qu'il fait, quand il ajoute : « *Ainsi la loi est bien sainte, et le commandement saint, juste et bon.* »

γ. 13. Ce mot de « *bon,* » fait naître un scrupule en Paul. Comment, en effet, une chose bonne amène-t-elle de fâcheux résultats? Comment dire que la loi est bonne, puisqu'elle procure la Mort? Paul se pose rapidement cette objection et il y répond. *Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε \* θάνατος; « ce qui est bon a donc été pour moi Mort, »* c.-à-d. m'a donc causé, donné la Mort? — *μὴ γένοιτο, « non, sans doute »* — *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον :* la construction est embarrassée par le part. *κατεργαζομένη.* Les uns (*Vulg. Chrys. Aug. Théoph. Erasm. Luth. Calv. Corn.-L. etc. Hodge, Th.-Schott, Godet*), lisent *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτ. ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τ. ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη (ἴην, ou ἐγένετο, Godet) θάνατον...* « *mais le péché, afin de paraître péché, était ou est devenu opérant la Mort, c.-à-d. m'a donné la Mort par ce qui est bon.* » Dans ce cas, il faudrait *κατειργάσατο,* puisqu'il s'agit d'un acte

\* *Lachm. Tisch. 8. Mey. Philip. Godet* lisent *ἐγένετο* (⌘ ABCDEP, 47. 70. 80. Method. Dam.), tandis que *Elz. Tisch. 7. Rück. Fritzs. Krehl, Heng.* préfèrent *γέγονε* (K L, minn. Chrys. Genn. Euthal. Théod. Ecum. Théoph.). « *Est* » est donné par Clar. Boern. Ambrosiast. Jér. Ruf. Les autorités diplomatiques sont donc favorables à *ἐγένετο.* Néanmoins, si nous recherchons quelle peut être l'origine de ces variantes, nous penchons plutôt pour *γέγονε.* La différence, quoique légère, est appréciable : *γέγονε* présente l'objection logiquement, « *ce qui est bon a-t-il été ou est-il pour moi Mort?* » tandis que *ἐγένετο* la présente historiquement, « *ce qui est bon est-il devenu pour moi Mort?* » On peut croire que *ἐγένετο* est la correction amenée par les aor. *ἀπέθανον, ἐξηπάτησε, ἀπέπτεινε,* tandis que le remplacement de *ἐγένετο* par *γέγονε* est bien moins vraisemblable. Les mss. F G omettent le verbe (*Reiche*) ce qui donne à la phrase une brièveté peu naturelle.



passé qui va se reproduisant. Le part. avec l'auxiliaire indiquerait non une *qualité* permanente (cont. *Godet*), mais une action qui dure un certain temps (comme ἦν βαίνων, il était marchant c.-à-d. en route), ce qui n'est pas le cas ici. — *Beng. Benecke*, lisent ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία (ἐμοὶ γέγονε θάνατος) ἵνα φανῇ ἁμαρτ. δ. τ. ἀγ. μοι κατεργαζομένη θάνατ. en liant φανῇ... κατεργαζομένη (= φανῇ κατεργάζεσθαι); ce qui ne se peut, attendu que ἁμαρτία sans article est évidemment, non sujet, mais attribut. — La plupart des commentateurs modernes (*Thol. Rück. Reiche, Olsh. De W. Mey. Krehl, Fritzs. Heng. Arnaud, Lange, Reuss*), construisent : ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία (ἐμοὶ γέγονε θάνατος), ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθ. κατεργ. θάνατον, « *mais c'est le péché*, — qui m'a donné la Mort, — *afin de se montrer* (ce qu'il est) *péché* (principe mauvais opp. à tout ce qui est bon) *en me donnant la Mort, par ce qui est bon.* » Le péché montre bien sa mauvaise nature en tirant le mal de ce qui est bon. Διὰ τοῦ ἀγαθοῦ a le ton et figure en tête.

Vient une nouvelle difficulté. Comment rattacher le second ἵνα à ce qui précède, en d'autres termes, les deux ἵνα sont-ils subordonnés ou parallèles? — Ils sont parallèles (*Thol. Rück. Olsh. De W. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Th.-Schott, Hofm.*): la répétition de ἡ ἁμαρτία l'indique, et il y a un renchérissement (cont. *Hofm.* cf. 2 Cor. 9,3. 12,20. Gal. 3,14. 4,15). Paul ne trouvant pas la pensée assez fortement ou complètement exprimée par ἵνα φανῇ ἁμαρτία, ajoute : ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, « *afin que le péché, le principe du mal, devînt pécheur à outrance* (καθ' ὑπερβολὴν, 2 Cor. 1,8. Gal. 1,13) *par le commandement.* » Ἀμαρτωλὸς est pour ἁμαρτία (= ἵνα γένηται ἁμαρτία), parce que Paul personnifie le péché. Il le représente, non seulement comme se montrant pour ce qu'il est (= ἵνα φανῇ ἁμαρτία), mais encore comme grandissant et devenant tel à l'excès. De là, « *ce qui est bon m'a donc donné la Mort?* — *Non, sans doute; mais c'est le Péché* qui m'a donné la Mort, — et cela *afin de se montrer* (ce qu'il est) *péché, en me donnant la Mort par ce qui est bon; oui, afin de devenir pécheur à l'excès par le commandement.* » Le

péché est personnifié : l'action et un but lui sont prêtés. Pour saisir la pensée réelle de Paul, il faut la dépouiller de cette forme, et nous arrivons à ceci : c'est donc une chose bonne, savoir la loi, qui amène l'homme à la Mort, à la condamnation finale ? — Non pas ; c'est le péché, ce principe du mal, qui, éveillé par la venue de la loi en l'homme, apparaît pour ce qu'il est, péché, opposition à la volonté de Dieu, au bien, en amenant l'homme à la Mort par ce qui est bon et devait l'amener à la Vie — oui, il va même grandissant à l'excès par le commandement, qui est bon. On reconnaît les mêmes idées que plus haut.

‡. 14. Γάρ\* introduit une preuve que c'est du péché, non de la loi, que vient tout le mal : cette preuve est un fait de conscience — οἶδαμεν\* ὅτι, « nous savons que. » Ce « nous, » c'est Paul et les chrétiens, ses lecteurs (2, 2. 3, 19. 7, 4. 5. 6. 7, etc.), comme s'il disait : « nous, chrétiens, qui avons été sous la loi, et avons éprouvé cette puissance du péché, nous savons que... » et non, « nous savons, nous Juifs » (*Reiche, Fritzs.*), ou, « nous qui connaissons la loi mosaïque (*Heng.*). Paul, pour justifier ce qu'il a avancé — que c'est du péché, non de la loi que vient tout le mal — en appelle à ce que ses lecteurs savent tout comme lui. Que savent-ils ? — Ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός\*\*

\* La leçon οἶδαμεν δὲ est plus faiblement documentée (A D E L, 120. 124 etc.) et provient vraisemblablement de ce que cette expression est assez fréquente en Paul (2, 2. 3, 19. 8, 28) — *Jér. Seml. Kop. Flatt, Reiche, Hodg. Th. Schott*, p. 275, *Hofmann* lisent οἶδα μὲν γάρ en s'appuyant sur la présence de ἐγὼ dans tout le paragraphe. Cette raison n'est pas suffisante, car elle ne saurait empêcher Paul de faire appel à ses lecteurs. D'ailleurs il aurait fallu dire οἶδα γάρ ὅτι ὁ μὲν νόμος... ou bien οἶδα μὲν γάρ ὅτι ἐγὼ σάρκιν. εἶμι, ὁ νόμος δὲ...

\*\* *Elz. Beng. Fritzs. Krehl* lisent σαρκινός; mais σαρκινός est admis par *Griesb. Lachm. Scholz, Tisch.* et la plupart des commentateurs, d'après N\* A B C D E F G, qqes minn. etc. *Fritzsche* repousse cette leçon et attribue à une erreur de copistes les passages 1 Cor. 3, 1. Hébr. 7, 16, où σαρκινός est employé dans le sens de σαρκικός. Il observe que σαρκινός signifie prop. carneau, de chair, fait de chair, puis corpulentus ou pinguis, corpulent, charnu, et corporeus, charnel, c.-à-d. corporel; tandis que σαρκικός a le sens fig. de char-

*εἰμ* : *Ὁ νόμος* désigne, non « la loi mosaïque » (*Théod. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Ecol. Martyr, Estius, Crell, Grot. Hammond, Limb. Thol. Scholz, Reiche, Fritzs. Heng. Th.-Schott, Gess*, p. 177), mais *la loi* en général, *in abstracto* (= *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ* v. 22). Dans tout le paragraphe (v. 14-25) rien n'amène à l'idée de la loi mosaïque, ce que les commentateurs sont obligés de reconnaître. *Πνευματικός*, *spirituel*, signifie propr. *qui a le caractère, les qualités de l'esprit* (*πνεῦμα*) et comme tel (en parlant de choses inanimées) *s'y rapporte, y a trait*. Mais la portée de cette expression varie avec les points de vue sous lesquels on envisage *πνεῦμα* (voy. 1,14). *Πνεῦμα* est ici opp. à *σάρξ*. Dans ce cas (voy. 7,5), dire de la loi qu'elle est « *spirituelle*, » c'est dire qu'elle est relevée, morale, divine (= *ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή* v.12); tandis que l'homme *σαρκικός* ou *σαρκινός*, « *l'homme charnel*, » c'est l'homme dont la vie est soumise aux désirs sensuels, aux appétits brutaux, et, d'une manière générale, à tout ce qui est bas, terrestre, égoïste, mauvais (= *ὦν ἐν τῇ σαρκί* v. 5, comp. 8,2). De là « *la loi est spirituelle, mais c'est moi qui suis charnel*. »

Afin d'exprimer encore mieux son rapport avec le péché, Paul ajoute : *πεπραμένος ἐπὶ τὴν ἁμαρτίαν*. S'il eût dit *πεπραμ. τῇ ἁμαρτίᾳ*, cela aurait signifié « *vendu au péché*, » (*πεπράσθησθαί τιμι*, Lévi. 25,39. Deut. 28,68 etc. fig. 1 Rois 21,20.25. 2 Rois 17,17. 1 Macc. 1,15), lui appartenant corps et âme, comme son esclave, son âme damnée (= *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*, 6,17). En remplaçant le dat. par *ἐπὶ*, Paul donne à l'expression une forme *prægnans* (voy. *ἐπὶ* acc. 6,14) et accentue l'idée de soumission

*nel*, et cela est si constant qu'il se refuse à admettre une confusion entre ces mots et la translation du sens de *σαρκικός* à *σαρκινός*; dès lors, comme les mss. autorisent la leçon *σαρκινός* et que le sens est évidemment celui de *σαρκικός*, *Fritzsche* admet une erreur de copiste et lit *σαρκικός* (*Fritzs. II*, p. 46. *Comm. in Marc.* p. 797). Cependant en présence de l'accord des mss. les critiques ont admis *σαρκινός*, et les exégètes croient que les termes ont pu se confondre. *Σαρκινός* prop. *de chair*, puis fig. *charnel*, qui porte le caractère, la qualité de la chair (= *σαρκικός*). L'emploi de *σαρκινός* en ce sens a dû être extrêmement rare, vu l'existence même de *σαρκικός*.

(cf. *δουλεύεσθαι ὑπό τι*, Gal. 4,3). Voilà donc un sentiment qui est en Paul et qui doit être également en ses lecteurs : c'est que la loi est spirituelle, mais que ce sont eux qui sont charnels, vendus au péché.

Arrêtons notre attention sur ces deux points.

1° Si Paul parle d'un état *passé* pour lui, l'état sous la loi, comment se fait-il qu'il emploie le *présent* (*εἰμί*), présent qui persiste dans tout le paragraphe (v. 14-25)? Ne doit-on pas croire, comme *Aug. Jérôme*, etc. (voy. 7,8), *Reiche, Fritzsche*, qu'il s'agit plutôt d'un état actuel, en sorte qu'après avoir parlé de l'état de l'homme sous la loi (v. 5-13), il passe maintenant à l'homme sous la grâce? — Non; on peut affirmer que ce présent fait allusion à un état passé, car 1°, tout ceci (v. 14-25) est donné en preuve (*γάρ*) du 13, où il s'agit d'un état passé, et rien n'indique un changement dans le point de vue. 2° Au v. 25, Paul appelle la délivrance et bénit Dieu, comme la recevant. 3° Les passés *ἐλευθέρωσε, κατέκρυψε*, 8,2.3 confirment. 4° Enfin ce serait un contre-sens. Comment Paul pourrait-il dire : « En effet, nous savons (vous et moi, lecteurs) que la loi est spirituelle, mais c'est moi — homme régénéré, homme sous la grâce — qui suis charnel, vendu au péché? » Jamais on ne pourra dire d'un régénéré qu'il est « *vendu au péché*; » il est libéré, au contraire, de l'empire du péché (voy. 6,16-23. 8,2). L'apparition du présent s'explique par la vivacité d'exposition de Paul, qui se replace à ce temps où il était sous la loi, éprouvant la domination du péché, impuissant à le vaincre, et pousse (v. 25) le cri qui appelle la délivrance (cf. *Immer*, Neut. Th. p. 278).

2° Cette description de la domination du péché a frappé diversement. *Aug. Jér. Mél. Estius*, etc. etc. ont pensé que dans cette lutte dépeinte v. 14-25 il y a des traits (*σύμφ. τῷ νόμῳ*, v. 16, *οὐ γὰρ ὁ θεὸς ποιῶ ἀγαθόν*, v. 19. *συνήδομαι τ. νόμῳ τ. θεοῦ*, v. 22) qui ne peuvent absolument pas se rapporter à l'homme irrégénéré; qu'il s'agit ici de l'homme sous la grâce. C'est là, non une raison exégétique, mais une prévention dogma-

tique introduite arbitrairement dans l'exégèse <sup>1</sup>. Par contre, *Reiche* et *Fritzs*. déclarent que cette peinture ne peut s'appliquer à Paul ; que jamais, ni sous la loi ni sous la grâce, il n'a été tel. Il se donne lui-même pour irréprochable relativement à la justice de la loi (Phil. 3,6) et ses regrets portent sur ce qu'il a persécuté l'Eglise de Dieu (1 Tim. 1,13). A dater de sa conversion, il parle de Christ qui « vit en lui » (Gal. 2,20), de ses efforts vers la perfection (Phil. 2,14) et de sa bonne conscience (Act. 23,4. 1 Cor. 4,4. 2 Cor. 1,12, etc.). *Reiche* va même plus loin ; il prétend (II, p. 30) que cette peinture ne peut s'appliquer à aucun individu ; qu'elle ne peut convenir qu'à un être collectif, comme le peuple juif. *Fritzsche* joint à cela l'observation que *ἐπι* indiquant un état présent, le *ἐρώ* ne peut s'appliquer à Paul. Ces commentateurs s'attachent trop à l'extérieur de la vie de Paul, au lieu de rentrer avec lui dans ce for intérieur où l'homme se sent travaillé par l'idéal moral, où le combat se livre et où se trouve en réalité la valeur morale de la vie. Paul ne fut rien à demi : il fut Juif passionné, persécutateur passionné, chrétien passionné. On doit donc s'attendre à trouver dans ses expériences intimes, des traits plutôt extrêmes. Distingué par sa justice légale, il a pu se dire irréprochable à ce point de vue ; mais qui ne sait que cette justice n'est pas la vraie justice, qu'elle laisse souvent subsister avec elle un cœur esclave, au fond, de l'égoïsme et du péché ? Qui a dû mieux le ressentir qu'une nature ardente comme celle de Paul ? Qui mieux que lui a dû ressentir l'impuissance de faire correspondre l'intérieur à l'extérieur, et être plus douloureusement affecté de la désharmonie ? C'est le fond de son cœur qu'il nous dévoile dans cette division de la chair et de l'esprit, dans cette domination du péché, qui fait soupirer après la délivrance. Rappelons-nous Lu-

<sup>1</sup> *Estius, Philippi* invoquent en faveur de leur opinion Gal. 5, 17, comme un passage tout à fait parallèle au nôtre. A tort ; ce parallélisme n'est qu'apparent, car dans Gal. il s'agit de l'opposition entre *πνεῦμα* et *σάρξ*, tandis qu'il s'agit ici de l'opposition entre *νοῦς* et *σάρξ*, ce qui est tout autre chose.

ther : il a tenu le même langage. De plus, la vie sous la grâce a ouvert les yeux de Paul : plus l'idéal s'élève, mieux la conscience juge (cf. 12,2), et plus on a goûté la grâce de Dieu, plus on sent quelle était l'étendue du mal. Du reste, si l'expression sommaire paraît extrême, les détails qui suivent en disent la juste valeur.

γ. 15. Paul justifie (γράφ) ce « vendu au péché, » en relevant le trait extrême qui caractérise l'esclavage du péché. — δ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω, « car, — non pas « je n'approuve pas, » (Aug. Ecol. Mél. Zwingl. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Crell, Grot. Limb. Turr. Beng. Seml. Flatt, Klee, Scholz, Reiche, Glæckl. Hodge, Maunoury), sens que n'a point γινώσκειν (voy. 8,29), mais, « je ne sais pas (non, « ce que je dois faire, » *Erasm.*) ce que je fais, » — et voici la preuve qu'il ne sait pas réellement ce qu'il fait : οὐ γὰρ δ' θέλω \*, πράσσω ἀλλ' δ' μισῶ, τοῦτο ποιῶ, « car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. » Cela est bien folie. La passion égare l'homme, elle trouble sa raison. Quand il est de sens rassis, il reconnaît lui-même qu'il ne savait pas ce qu'il faisait. Qui n'en a pas fait l'expérience en certains moments de sa vie ? Ce fait n'a point échappé à l'observation des anciens : « Sed trahit invitam nova vis : aliudque cupido, mens aliud suadet. Video meliora, proboque ; deteriora sequor. » Ovid. Met. 7,19.20 (voy. *Wettst.* h. 1.).

γ. 16. Paul interjette (δέ) une observation pour confirmer en passant ce qu'il a dit dans la première partie du v. 14 — εἰ δὲ δ' οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ, « or si je fais ce que je ne veux pas, » — σύμφημι τῷ νόμῳ διτι καλός scil. ἐστι (= σύμφημι διτι ὁ νόμος καλός ἐστί ; transposition. Plat. Crit. IV. Xén. Agés. 1. Hérod. 7,129) : « je conviens (συμ = non pas, una cum lege, *Mey. Philip. Godet*, etc., mais intérieurement, dans ma conscience, par opposition à

\* *Elz. Tisch.* 8 ajoutent τοῦτο, qui est omis par *Tisch. 7. Fritzs. Thol. Philip.* d'après *DEFG*, It. Pp. latins — et avec raison : il n'y avait pas de motif pour le supprimer s'il existait primitivement. Il provient des passages parallèles.

la conduite extérieure. De même *συν-ήδομαι*, v. 22. voy. 2,15) *que la loi est bonne* (= *ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν*, v. 14), » puisqu'elle ne veut pas, ce que moi-même, dans ma conscience, je ne veux pas. — Cette observation, une fois faite en passant, Paul continue ses réflexions, pour montrer que le trait susmentionné témoigne d'un véritable esclavage.

γ. 17. *Νοὺν δέ*, est ici, non particule de temps (*Aug.*: « jam nunc, sub gratia. » *Estius, Grot*: post legem datam. *Hofm.*), mais particule logique « *mais voici, eh bien! donc* » (= *quæ quum ita sint, ergo*. Voy. 3,21); elle annonce l'état réel des choses, tel qu'il résulte de ce qui vient d'être dit (= *mais*, puisque je ne fais pas ce que je veux et que je conviens que la loi est bonne, *voici*) — *οὐκέτι ἐγὼ ἐργάζομαι αὐτό*: *Οὐκέτι* est ici, non particule de temps (*Aug. Estius, Hofm.*), mais particule logique (v. 20. 11,6. Gal. 3,18. Voy. Winer, Gr. p. 574). De là, « *ce n'est plus moi*, — moi laissé à moi-même, moi libre encore de faire ce que je veux — *qui le fais*. » Paul n'entend point se disculper en rejetant la faute sur un autre; il veut faire sentir l'esclavage dans lequel il se trouve; son état moral misérable (*Godet*). — *ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα*\* *ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, « *mais c'est le péché qui habite en moi*, » et me domine: le péché est le maître, lui l'esclave. *Οἰκεῖν* (8,9.11. 1 Cor. 3,16) ou *ἐνοικεῖν ἐν* (2 Tim. 1,14. Col. 3,16. 2 Tim. 1,5) se dit, non pas seulement de la présence (= *εἶναι ἐν*, *être en*, Jean 14,17), mais de la présence habituelle et fixe, comme en un domicile choisi, *habiter en*, *γ* *être à poste fixe*, et indique une manifestation habituelle de cette présence. Le péché, le principe du mal est personnifié; il apparaît comme qqchose d'étranger à l'homme et comme un maître qui a établi sa résidence en lui, et sa domination. En ôtant la personnification, cela signifie, eh bien! alors, ce n'est plus moi, ce moi libre qui a conscience du bien et le veut, qui le fais, mais c'est ce moi saisi et troublé par la passion, asservi au mal. Au fait, c'est bien la même per-

\* Tisch. 8. lit *ἐνοικοῦσα*, d'après B. S'il était primitif, on le retrouverait dans un plus grand nombre d'instruments.

sonne, le même moi, mais il est saisi dans deux moments différents et contrastants ; il est considéré tantôt dans son état intérieur, réduit à l'intention et au désir, tantôt agissant et entraîné par la passion. C'est entre ces deux positions que le moi oscille, par suite du mouvement contradictoire produit en l'homme par le péché. Il y a comme deux hommes en lui.

γ. 18. Pour confirmer (γάρ) que c'est le fait du péché qui habite en lui, Paul ajoute : οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί... ἀγαθόν, « car je sais — l'expérience le lui a appris — que le bien (non pas « rien de bon, rien de bien, » *Erasm. Luth. Calv. Thol. Scholz, Philip. Reuss, Godet.* Il faudrait au moins οἰκεῖ ἐν ἐμοί... οὐκ ἀγαθόν, voy. *Heng. h. 1.) n'habite pas en moi, »* — non pas, « en tant que de moi » (*Calv.*). Cependant, comme il s'est présenté « voulant le bien, » v. 15, il modifie la forme trop absolue de l'affirmation, en disant : τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, « c'est-à-dire en ma chair » (non pas, « en mon corps, » *Fritzs.*). N'oublions pas que Paul envisage l'homme parvenu à un certain degré de développement (ὦν ἐν τῇ σαρκί, v. 5), alors qu'il est arrivé à ressentir au dedans de lui le tiraillement des passions, en particulier la lutte des sens et de la chair avec les désirs relevés de l'esprit. Dans cette opposition, σάρξ se présente comme le siège en l'homme des appétits sensuels et brutaux, des goûts matériels et en général de tout ce qui est terrestre, bas, égoïste, mauvais (voy. 7,5). C'est en ce sens que Paul dit : « Je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire en ma chair » (= ἐν τῷ μοί τῷ σαρκίῳ = ἐν τῷ ἕξω ἀνθρώπῳ, v. 22). — En voici la preuve : τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάεσθαι τὸ καλὸν οὐ\* scil. παράκειται, « car le vouloir (pp. « est là, à moi »)

\* Ainsi lisent *Mill, Lachm. Tisch. Reiche, Olsh.* (N A B C, 47. 67 \*\*. 80. copt. arm. Procl. dans Epiph. Méth. Cyr.) et *Griesb.* tient la leçon pour probable; tandis que *Elz. Mey. Fritzs. Thol. Krehl, Heng. Philip. Godet* préfèrent οὐκ εὐρίσκω d'après D E F G K L P, minn. syr. vulg. goth. (73 : οὐ γινώσκω. éth : οὐκ ἔχω). On ne voit pas pourquoi on aurait supprimé εὐρίσκω dans tous ces mss. anciens (leçon alexandrine), s'il eût été primitif; tandis qu'il est facile de comprendre comment la dureté de ces deux οὐ de suite l'a fait intro-



*est bien là, sous ma main, mais le faire, l'exécuter, non.* » Τὸ καλόν, ce qui est beau et bien tout ensemble, le beau moral, synonyme ici de τὸ ἀγαθόν, le bien moral. Après θέλειν, il faut sous-entendre ἀγαθόν qui précède (*Heng.*) ou, ce qui revient au même, τὸ καλόν qui suit (*Kop. Reiche, Mey. Fritzs. Krehl.*). Παράκεισθαί τιμι, en parlant d'une chose, être là près de qq'un (= πάρεστι, est in promptu, adest) à sa portée, à sa disposition, sous sa main (*Plat. Tim. p. 69, A : ἡμῶν ὅλη παράκειται*, la matière est là, à notre disposition, nous pouvons la manipuler. *Hom. Odys. 23,65 : νῦν ὑμῶν παράκειται ἐνάντιον ἢ μάχεσθαι ἢ φεύγειν.* Il se dit prop. des mets, *Sir. 34,16 : φάγε ὡς ἄνθρωπος τὰ παρακείμενά σοι*). Paul parle comme un homme qui fait son inventaire, il cherche autour de lui, pour voir ce qu'il a réellement : il trouve bien le θέλειν τὸ καλόν, mais il ne trouve pas le κατεργάζεσθαι.

γ. 19. La preuve qu'il n'y est pas : Οὐ γὰρ ὁ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν· ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω, « *car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas.* » —

γ. 20. Puis revient l'observation qui a servi de point de départ et qui se trouve démontrée : εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγώ\*, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, « *Or si ce que je ne veux pas, moi, — je le fais, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi.* »

γ. 21. Paul conclut (ἀρα) en établissant que le fait énoncé est un fait régulier, constant : Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακόν παράκειται. La construction de ce verset a soulevé des difficultés insolubles pour les

dire. *Mey. Philip.* pensent qu'on aurait mis οὐ παράκειται, mais οὐχ εὐρίσκω va tout aussi bien.

\* Ainsi lisent *Elz. Tisch. Godet* (N A K L P, minn. syr.-psch. copt. goth. pl. Pp.) tandis que *Lachm. Rück. Mey. Fritzs. Philippi* omettent ἐγώ, ce que *Griesb.* tient seulement pour très probable (B C D E F G, qq. minn. it. vulg. arm. éth. pl. Pp.). Clém. le met après τοῦτο, *Chrys.* avant οὐ. On peut croire qu'il a disparu, parce qu'il est embarrassant et qu'il est absent des propositions semblables, v. 15. 16. Il doit donc être authentique.

commentateurs (*Rück. Reiche, Mey. Fritzs. Thol. 1842, Krehl*<sup>1</sup>), qui entendent τὸν νόμον de la loi mosaïque, dont il n'est pas question dans tout le paragraphe, et qui, en vérité, n'a rien à faire ici (voy. les réfutations de *Philip. Hengel*, etc.). D'autres commentateurs (*Luth. Calv. Bèze, Grot. Turr. Rosenm. Scholz, Benecke, Kælln. Schrad. Glæckl. DeW. Hodge, Philip. Thol. 1856, Th.-Schott* p. 281, *Maunoury, Godet, Winer*, Gr. p. 518) donnent à νόμος le sens de *loi qui veut, qui commande* (= naturæ meæ norma, necessitas) et traduisent : « *je découvre donc, à moi c.-à-d. en moi qui veut le bien, cette loi qui veut que le mal soit attaché à moi,* » et plusieurs pensent que cette loi c'est cet ἕτερος νόμος du v. 23. Mais dans ce cas, il faudrait a) ἐν ἐμοί plutôt que ἐμοί; de plus, b) νόμον ou νόμον τινά (« *je découvre en moi une loi qui...* » *Luth.*) et non τὸν νόμον. L'article, comme le remarque *Rück.*, n'est pas en place ici où l'apôtre parle pour la première fois d'une loi qu'il découvre en lui. c) Νόμον devrait être rapproché de ὅτι auquel il se lie intimement. De plus on ne saurait dire νόμον ὅτι, pour dire « *une loi qui veut que le mal soit attaché à moi.* » *Rückert* observe fort justement qu'il faudrait une proposition relative (ὅς κελεύει, ἀναγκάζει) ou quelque conjonction (νόμος ἵνα γενῆται... ou ὥστε γίνεσθαι τι), en un mot une construction différente. Nous pensons qu'il y a dans cette phrase 1°, une transposition des mots τῷ θέλοντι ἐμοί ποιεῖν τὸ καλὸν avant ὅτι, afin de les accentuer (11,31. 1 Cor. 3,5. 9,15. 2 Cor. 2,4. 12,7. Gal. 2, 10 etc.), ce qui est indiqué par la répétition de ἐμοί après ὅτι; de là, la construction : ἐδρίσκω ἄρα τὸν νόμον, ὅτι, τῷ θέλοντι ἐμ. ποιεῖν τὸ καλόν, τὸ κακὸν παράκειται. Paul a répété le pronom ἐμοί pour l'accentuer (Mth. 5,40. 2 Cor. 12,2 etc. voy. *Fritzsch* p. 59). 2° Au lieu de dire ἐδρίσκω ἄρα τοῦτο, ὅτι τῷ θέλ. etc., ce qui est la forme ordinaire, Paul a remplacé le pronom τοῦτο par un subst. déterminatif, ainsi 13,11 : εἰδότες τὸν καιρὸν (pour τοῦτο), ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι. Xén. Anab. I,1,

<sup>1</sup> *Orig. Chrys. Ecum. Théoph.* commentent la pensée, sans s'arrêter au texte.

18 : ἀπωλόφουροντο τὴν ἑαυτῶν σύμφωραν (pour τοῦτο) ὡς ἀδίκως φεύγουιν ἅπαντες παρὰ τὸν νόμον. Mem. S. 4,4.11. Comp. Jean 1,7. 9,39. Act. 11,16. 20,35. De là, *je découvre donc*, par le fait de l'expérience qu'il vient de signaler, *la loi*, savoir *que*, c.-à-d. *cette loi que, à moi qui veut* (τῷ θέλ.), *faire le bien, le mal est là*, c.-à-d. que j'ai beau avoir la volonté de faire le bien, quand j'en viens au fait et au prendre, c'est le mal qui est là, présent. *Nómos* signifie *loi, règle, ordre de choses*, comme 3,27. 9,31. Après avoir relevé (v. 15-20) le fait qu'il observe en lui, la volonté du bien et l'accomplissement du mal, Paul ajoute que ce fait n'est pas accidentel dans sa vie, que c'est qqchose de constant, la règle.

γ. 22. Voici, *en effet* (γάρ), comment les choses se passent : *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, « je prends plaisir à, je me complais en la loi de Dieu, »* en ce sens que non-seulement il la reconnaît bonne (v. 16), mais encore qu'il voudrait l'accomplir, qu'elle est l'objet de son bon désir. Συν indique qu'il s'agit d'un sentiment intérieur (comp. συμ-μαρτυρεῖν, 2,15. De même *Thol. Fritzs. Krehl, Philip. Godet*). Il ne signifie pas « je prends plaisir avec d'autres » (*Hengel*); si Paul s'adjoignait ses lecteurs, il aurait dit *συνηδόμεθα* (comme οἶδαμεν, v. 14). *Cocceius* et *Meyer* croient à une personnification de la loi, et traduisent : « *je me réjouis avec la loi de Dieu;* » mais la loi se réjouit-elle? Encore faudrait-il dire de quoi ils se réjouissent. — *Nóμος τοῦ θεοῦ, « la loi de Dieu, »* désigne, non « la loi mosaïque » (*Ps.-Ans. Erasm. Crell, Limb. etc. Thol. Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Th.-Schott, Arnaud, Maunoury, Godet* p. 151), qui n'a rien à faire ici, mais *la loi* en général, la loi morale. Si Paul eût dit : « *En effet, je me complais intérieurement en la loi,* » on n'aurait pas su de quelle loi il veut parler, puisqu'il vient d'en mentionner une qu'il découvre en lui; aussi a-t-il soin de dire, « en la loi de Dieu, » la loi que Dieu prescrit (*Phil. Hofm.*), pour la distinguer de l'autre, qu'il appelle « la loi du péché, » v. 23. 25. — *κατὰ τὸν ἕσω ἄνθρωπον* : « *selon l'homme intérieur,* » et dans sa mesure (*κατὰ*, 2,5), c.-à-d. dans mon for intérieur. La con-

tradition que le péché produit en l'homme, lui donne le sentiment de deux domaines, de deux fors en lui, distincts et opposés. Comme Paul vient de le montrer, tant que l'homme en demeure à l'intention, à la pure volonté, à l'idée, *il veut le bien, il se complait (συν-ῆδ.) en la loi de Dieu* ; mais dès qu'il en vient à l'acte, à la pratique, *il fait ce qu'il ne veut pas, le mal est là*. Le premier de ces domaines est un for intérieur, le monde de l'idée, de l'intention, du pur vouloir<sup>1</sup> ; le second est un for extérieur, c'est le monde des actes et des réalités pratiques (comp. v. 25). Ces deux domaines se limitent l'un l'autre, et ils varient d'étendue, suivant le degré que le mal a atteint dans chaque individu. Plus le mal se développe, plus ce for intérieur se rétrécit et se resserre, car le mal ne rend pas seulement le bon vouloir impuissant, il tend à le détruire. L'homme, par le fait de ces deux fors, a le sentiment comme de deux moi, de deux hommes distincts et opposés en lui, suivant qu'il se considère dans l'un ou dans l'autre de ces deux domaines, et Paul désigne le premier par ὁ ἔσω ἄνθρωπος, « l'homme intérieur, » c.-à-d. l'homme envisagé dans son for intérieur, considéré au point de vue de l'intention, du pur vouloir, de l'idée, en un mot dans ce qu'il y a

<sup>1</sup> Il est essentiellement νοητικός ; il appartient au νοῦς, comme Paul le dit v. 23. 25. Νοῦς, c'est l'esprit opp. aux sens (αἰσθήσεις = mens opp. sensus), c'est le domaine de la pensée, de l'intelligible, de l'idéal, partant de ce qui n'est pas encore réalisé, passé dans le monde des phénomènes (νοούμενον opp. φαινόμενον) opp. au domaine des sens, du sensible et du palpable, du réalisé. C'est bien, en effet, le caractère du θέλειν τὸ καλόν et du συνήδισθαι τῷ νόμῳ. τ. θεοῦ, dont Paul a parlé. — Πνεῦμα c'est l'esprit opp. à la chair (σάρξ), c'est le domaine du spirituel opp. au sensuel, au charnel ; du brutal, animal, opp. au divin ; du céleste, relevé, opp. au terrestre, au bas, et finalement du moral opp. à l'immoral. On voit la différence entre ὁ ἔσω ἄνθρωπος (opp. à ὁ ἔσω ἄνθρ.) et ὁ πνευματικός ἄνθρ. (opp. à ὁ σαρκικός ἄνθρ.) l'homme du νοῦς et l'homme du πνεῦμα. Le premier, c'est l'homme tel qu'il se présente à nous, quand on l'envisage idéalement, c.-à-d. uniquement au point de vue de la pensée, de l'intention, de la pure volonté, opp. à l'homme envisagé dans les réalités pratiques, tel qu'il se montre à l'œuvre. Le second, c'est l'homme obéissant aux désirs supérieurs et relevés de l'esprit, les réalisant dans sa vie, par opposition à l'homme soumis aux impulsions de la chair, des sens et des passions.

de meilleur en lui. C'est le péché qui produit cette distinction ainsi que cette opposition, car il ne devrait y avoir en l'homme qu'un homme, à la fois intérieur et extérieur; ce qui aurait lieu si l'homme était saint, c.-à-d. si l'homme intérieur se reproduisait fidèlement à l'extérieur, si la volonté de Dieu qui est en lui idéalement, se réalisait constamment dans sa vie <sup>2</sup>.

γ. 23. Δέ, « mais, » est adversatif et regrette μέν — βλέπω, « je vois, » en regardant au dedans de moi = εδρίσκω, « je découvre, » v. 21 — ἕτερον νόμον, « une autre loi, » que « la loi de Dieu » (νόμ. τ. θεοῦ, v. 22). ἕτερος, non ἄλλος, ou parce qu'il n'y en a que deux, ou parce qu'il s'agit d'une loi d'une autre sorte (2 Cor. 11,4. Gal. 1,6, etc.). Paul la caractérise plus loin en la désignant par ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, « la loi du péché, » c.-à-d. que le péché prescrit, impose. Ἄμαρτία est personnifié et considéré comme un maître qui commande. — Cette loi est ἐν τοῖς μέλεσί μου, « dans mes membres, » parce que c'est là que le péché déploie son énergie par les sollicitations des sens (τὰ παθήμ. τῶν ἁμαρτ. ἐνηγοῦετο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, v. 5). — ἀντιστρατευόμενον peut dépendre de βλέπω (le part. au lieu de l'infinitif après « voir » Act. 8,23. 1 Cor. 8,10 etc. *Fritzs. Heng. Hofm.*) ou plutôt s'accorder avec ἕτερον νόμον qu'il caractérise (*Thol. Mey. Krehl, Philip. Reuss*), « je vois une autre loi qui fait une campagne, une expédition contre, c.-à-d. qui combat avec... figure tirée de la guerre — τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς (hell. pour νοῦ) μου, « la loi de mon esprit, »

<sup>2</sup> L'expression ὁ ἕσω ἄνθρωπος se retrouve ailleurs, mais elle n'y est pas envisagée au même point de vue. Dans 2 Cor. 4, 16, « l'homme extérieur, » qui se détruit, c'est l'homme physique, le corps, qui est la tente où loge ici-bas « l'homme intérieur, » c.-à-d. l'âme, qui est en réalité le véritable homme. Alors même que l'un s'affaiblit et se détruit, l'autre ne cesse de se renouveler et de se fortifier de jour en jour. Dans Eph. 3, 16, Paul souhaite que Dieu veuille, selon les richesses de sa gloire, donner aux chrétiens de Corinthe d'être puissamment fortifiés par son Esprit, dans « l'homme intérieur, » c.-à-d. dans tout ce qui constitue la personne intérieure, dans l'esprit et dans le cœur, en un mot dans l'âme. Pierre (1 ép. 3, 4) demande aux femmes de ne pas s'attacher à parer leur corps, mais « l'homme caché du cœur, » c.-à-d. le cœur : le cœur est, chez une femme, l'être caché en elle, qui doit être l'objet de tous ses soins.

non pas la loi que dicte mon esprit (gen. auct. *Beng. Seml. Mey. Fritzs. Heng.*), mais la loi qui régit mon esprit, à laquelle mon esprit obéit, car c'est la loi en laquelle il se complait (*συνήδ. κατὰ τ. ἔσω ἀνθρ. v. 22*), mais que malheureusement il n'accomplit pas. C'est la loi qu'il vient d'appeler « la loi de Dieu » v. 22 : il l'appelle la loi τοῦ νοῦς μου, parce que c'est précisément dans le domaine du νοῦς qu'elle règne (voy. 22, note 1). — καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου : *Αἰχμαλωτίζειν* (grécité postérieure, pour *αἰχμάλωτον ποιεῖν*), 1<sup>o</sup>, *prendre* (à la guerre), *faire prisonnier*, puis, comme c'était l'ordinaire, *faire esclave*. 2<sup>o</sup> *Emmener en captivité, en esclavage*, Luc 21, 24. Paul suit à l'image de ἀπιστρατευόμενον : « je vois une autre loi dans mes membres, qui combat avec (ἀντι-στρ.) la loi de mon esprit et me fait esclave de la loi (dat. commodi) du Péché qui est en mes membres, » en sorte que finalement je suis esclave du Péché (= πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἀμαρτίαν v. 14). Au lieu de dire simplement « me fait son esclave » (*αἰχμαλωτίζοντά με ἑαυτῷ*), Paul caractérise cette loi victorieuse, qu'il n'avait que vaguement désignée par le mot « une autre loi, » en disant qu'elle est ὁ νόμ. τ. ἀμαρτίας; puis il ajoute : τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου, pour qu'on voie bien qu'il ne s'agit que d'une même loi (*Meyer*).

Les commentateurs se demandent si Paul parle ici de deux ou de trois (*Ps.-Ans. Klee, Kælln. Fritzs. Mey. Philip.*) ou même de quatre lois différentes (*Orig. Jér. ad Algas. 9, 8, Ecum. Crell, Grot. Arminius, Flatt, Rück. DeW. Heng. Hofm. Godet, voy. Théoph. h. l. etc.*). *Hugo S.-Vict.* en trouve six : « Tres sunt leges malæ, lex membrorum, lex peccati, lex mortis; tres sunt leges bonæ, lex rationis, lex Moysi, lex spiritus vitæ. » L'apôtre ne parle en réalité que de deux lois. Il remarque en l'homme chez qui le mal s'est développé, deux principes, le bien et le mal moral, qui ont chacun leurs prescriptions et leurs exigences. Comme les exigences du premier expriment la volonté de Dieu, et celles du second, la volonté du péché personnifié, Paul en parle

comme de deux lois qui commandent, *la loi de Dieu et la loi du Pêché*. L'une de ces lois déploie son énergie particulièrement dans *les membres de l'homme*, par l'irritabilité même des sens et de la chair ; l'autre ne manifeste plus la sienne que dans le domaine de *l'idée*, de l'intelligible, du *νοῦς* de l'homme, où se rencontrent la pure volonté du bien (*θέλειν ποιεῖν τὸ καλόν*, v. 22) et la complaisance intérieure à la loi de Dieu (*συνήδεσθ. τῷ νόμῳ τ. θεοῦ*, v. 22) ; aussi Paul l'appelle-t-il *ὁ νόμος τοῦ νοῦς μου*, *la loi de mon esprit*, c.-à-d. la loi à laquelle son *νοῦς* obéit. Il aurait pu dire également *ὁ νόμος ἐν τῷ νοί*. Ces deux principes ou leurs deux lois sont en opposition et en guerre (*ἀντιστρατεύονται*) dans l'homme, ils se disputent la domination sur lui : c'est à qui en fera son prisonnier, son esclave (*αἰχμάλωτον*), et il se trouve que c'est la loi du Pêché qui l'emporte et domine finalement, c.-à-d. que c'est le mal qui ressort finalement vainqueur et fait de l'homme son esclave. On voit bien qu'il ne s'agit pas ici de l'homme converti et sous la grâce.

ῥ. 24. « *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, « malheureux que je suis !* » Le sentiment qui s'empare de l'homme qui lutte et se débat vainement sous la domination du pêché est celui de sa misère : il désespère de lui-même, soupire après le secours et appelle un libérateur : *Τίς με ῥύσεται... « qui me délivrera !... »* — *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* : A quoi rapporter *τούτου* ? Les uns (*Écol. Calv. Bèze, Estius, Cocceius, Beng. etc. Philip. Th.-Schott*, p. 283. *Hofm. Arnaud, Walther, Reuss*) le rapportent à *σῶματος* (= « ce corps de mort »). Mais pourquoi Paul n'a-t-il pas dit *τούτου τοῦ σώμ. τοῦ θανάτου*, d'autant plus qu'en le mettant à la fin, il est équivoque ? D'autres (*Kop. Flatt, Olsh.*) voient ici un hébraïsme, comme Lév. 20,3 : « *le nom de ma sainteté*, » pour « *mon nom saint*, » d'où « *le corps de cette mort*, » = *τούτο τὸ θνητὸν σῶμα*. Mais ce tour hébraïque (voy. *Fritzs. comm. sur Marc* p. 770) n'est pas usité en grec, et l'on cite à tort Act. 5,20. 13,26. La plupart des commentateurs (*Vulg.*) rapportent donc *τούτου* à *θανάτου*. L'apôtre indique qu'il s'agit de la mort dont il a parlé plus haut,

peut-être en accentuant légèrement (Act. 5,28. 8,22. Exod. 10, 17 : περιελέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸν θάνατον τοῦτον). Θάνατος désigne donc la mort dont il a parlé jusqu'ici (7,9-13), cette mort qui est le salaire du péché (6,23, etc.), la condamnation de Dieu dans l'éternité (*Aug. cont. duas epp. pelag. 1,11. Ps.-Ans. Grot. Hammond, Arnaud*). Ce qui suit confirme cette interprétation, puisque Paul, rendant grâce de la délivrance, dit qu'il n'y a pas de condamnation (οὐδὲν κατάκριμα, 8,1) et parle de sa libération ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου (voy. 8,2). Impossible de voir ici la mort physique (cont. *Calv. Socin, I, p. 90, Flatt, Usteri, p. 77, Olsh. Fritzs. Bucer, p. 532, Th.-Schott, p. 283*) à quelque point de vue que ce soit (cont. *Thol. Rück. Reiche, De W. Krehl, Philip. Heng. Walther*), car Christ n'en délivre pas, de sorte que Paul ne pourrait parler au v. 25, comme en étant délivré. Σῶμα n'est pas employé figurément pour désigner « cette masse (voy. 6,6) ou amas de péché duquel l'homme est rempli et d'où procède la mort, » *Calv.* (de même *Ambrosiast : universitas vitiorum. Ps.-Ans : cuncta vitia etc. Limb. Flatt, Krehl*), ou comme paraphrase (mortis corpus = ipsa mors. *Socin, I, p. 90, Crell, Hodge*), mais il est employé au propre et correspond à ἐν τοῖς μέλεσι μου v. 23. Quant au gén. θανάτου, il résulte du sens même de θάνατος, que c'est, non un gén. de possession (= le corps de cette mort, c.-à-d. sujet à cette mort, *Ps.-Ans. Estius, Cocceius, Seml. Scholz, Rück. Reiche, Glæckl. Fritzs. Heng.* ou = σῶμα θνητόν, *Chrys. Théod. Dam. Théoph. Ecol. Corn-L. Wettst.*), mais un gen. auctoris = qui me délivrera du du corps qui procure ou occasionne cette mort (*Orig. Pél. Erasm. Calv. Grot. Usteri, p. 77, De W. Mey. Th.-Schott, Godet*) en ce sens que c'est en lui (ἐν τοῖς μέλεσι) que s'est comme incarnée cette loi du péché, qui le rend esclave du péché et l'amène à la Mort, à la condamnation dans l'éternité. Ce souhait n'est point le souhait de mourir afin d'être délivré de la servitude du péché (cont. *Chrys. Théod. Calv. Kop.*); il se doit entendre dans le sens même de la délivrance que Jésus a opérée, car c'est dans ce



sens que Paul bénit Dieu, v. 25. C'est l'appel de la délivrance du corps, non en l'anéantissant, mais en donnant à l'homme la force de triompher de cette puissance du péché qui est dans les membres, laquelle asservit l'homme au mal et à la condamnation éternelle.

Cette exclamation témoigne que l'émotion de Paul est à son comble. Il s'est reporté (v. 14) tout entier à cette époque où il ne connaissait pas encore la grâce, et où le principe du mal, qui le travaillait intérieurement, avait soulevé en lui une lutte profonde. Il s'est abandonné à ce sentiment avec toute la vivacité de son âme ardente et a dépeint ce qu'il éprouvait. Il s'est revu de nouveau au milieu de la lutte, enlacé par ces liens du péché qu'il ne pouvait briser; il a ressenti de nouveau son impuissance à en triompher, et, dans le sentiment de sa misère et du malheur éternel vers lequel il s'avance, il a poussé ce cri de désespoir : « Malheureux que je suis ! qui me délivrera du corps qui procure cette Mort ! » Mais le libérateur, il le connaît; ce puissant secours, il l'a reçu; ce triomphe, il l'a réalisé. Son cœur se sent au large à cette pensée : un cri de reconnaissance succède au cri de désespoir.

ἦ. 25. χάρις \* τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,  
« grâces soient rendues à Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur ! »  
Paul fait monter à Dieu l'expression de sa gratitude, comme à

\* *Elz. Beng. Olsh. Mey. Krehl, Heng. Hofmann, Godet* lisent εὐχαριστῶ τῷ θεῷ (Σ \* A K L P. minn. syrr. goth. Orig. Marcion, Euth. Théod.) tandis que χάρις τῷ θεῷ approuvé par *Mill, Griesb.* est admis par *Lachm. Tisch. Koelln. Thol. Rück.* (B. sah. Orig. Method. Jér.). La première leçon provient vraisemblablement du désir de conserver la première personne, laquelle se rencontre soit avant soit après. La forme abrupte χάρ. τ. θεῷ va mieux au mouvement esthétique, à ce cri de désespoir : Au secours ! et nous la préférons même à χάρις δὲ τ. θεῷ (C. qqes minn. copt. arm. Cyr. Dam. Paulin, Jér.) admise par *Fritzs. Philip.* où la particule δὲ ralentit le mouvement et a qqchose de plus calme. Le δὲ provient de ce que c'est la forme ordinaire, 6, 17. 2 Cor. 8, 16. 9, 15 et 1 Cor. 15, 57. 2 Cor. 2, 14. Quant aux deux leçons ἡ χάρις τ. θεοῦ (D E. 38. it. (d. e.) vulg. Pp. latins) ἡ χάρις Κυρ. διὰ Ἰησ. (F G. boern.), ce sont des gloses provoquées par le désir d'une réponse directe à τίς με ῥύσεται ;

l'auteur suprême de sa délivrance, et il le bénit *par* Jésus-Christ (= *χαρις... διὰ Ἰ. Χρ.*), attendu que c'est par son intermédiaire que cette délivrance s'est réalisée. Sa bouche, comme son cœur, les unit dans son action de grâces (voy. *διὰ Ἰ. Χρ.* 1,8). Cela dit, il y a comme une pause. L'émotion de Paul se calme, s'apaise, et il poursuit avec la tranquillité du raisonnement.

Jetons un coup d'œil rétrospectif sur la suite des idées.

Paul développe, dans le chap. VI, l'obligation d'une vie nouvelle pour le chrétien. Il fait appel au sentiment religieux de tout chrétien baptisé (6,1-11) et exprime sa ferme assurance que *le péché n'aura point d'empire sur nous, chrétiens, puisque nous sommes, non sous la loi, mais sous la grâce* (6,14).

Toutefois cette substitution de la grâce à la loi pourrait être mal entendue. Paul repousse toute interprétation qui tendrait à s'en faire un prétexte pour pécher ; il montre qu'en passant sous la grâce, le chrétien a fait son choix entre Dieu et le Péché, qu'il s'est fait volontairement l'esclave de Dieu, ce qui l'amène à la Vie éternelle (6,15-23).

Cette fausse conclusion écartée, Paul revient au thème 6,14, savoir que *le péché n'aura plus d'empire sur nous, parce que nous ne sommes plus sous la loi*. Il nous montre, en s'aidant d'une sorte de comparaison avec ce qui se passe pour la femme mariée, que Jésus-Christ, par sa mort, *nous a affranchis de la loi*, pour que, formant avec lui de nouveaux nœuds, nous serions dans un esprit nouveau, *afin de porter des fruits pour Dieu et pour la Vie éternelle* (7,1-6).

En voyant l'affranchissement du péché aller de pair avec l'affranchissement de la loi, on pourrait croire que la loi porte en soi le péché, qu'elle est péché. Cette fausse conclusion se présente subitement à l'esprit de Paul, qui la repousse immédiatement (v. 7) et, dans une sorte de digression, explique quel est le rôle de la loi. Il expose 1<sup>o</sup>, que la loi, par ses défenses, donne à l'homme la connaissance du péché, qu'il n'aurait point sans cela ; mais que le péché, qui sommeille, pour ainsi dire, en lui,

éveillé par cette connaissance, a saisi l'occasion pour se manifester par toutes sortes de péchés (v. 7.8); 2°, que l'apparition de la loi en l'homme a provoqué le développement du péché, en sorte que ce qui devait amener l'homme à la Vie, l'a amené à la condamnation éternelle, la Mort, parce que le péché a pris occasion du commandement pour le séduire (v. 9-11). Ainsi, *la loi, loin d'être péché, est bien sainte, juste et bonne* (v. 12).

Ce mot de *bon* soulève une objection : « *Une chose bonne m'aurait donc donné la Mort ?* » Paul répond que non ; il explique que c'est, non la loi, mais le péché qui a donné la Mort, en montrant sa mauvaise nature, puisqu'il donne la Mort par le moyen d'une chose bonne, et en allant grandissant à l'excès par le commandement même qui est bon (v. 13); puis, il fait appel au sentiment de ses lecteurs, comme affirmant que la loi est bonne, divine, mais que *ce sont eux qui sont dominés par le péché* (v. 14). Pour le faire sentir, Paul se reporte avec vivacité à ce qu'il était sous la loi (ce qu'il dit de lui-même, peut se dire également de tous ses lecteurs), et il dépeint le combat qui se livrait alors en lui, entre sa volonté désireuse du bien et cette puissance du péché qui se faisait sentir dans ses membres et le rendait impuissant à réaliser sa bonne volonté, en sorte qu'il ne faisait pas le bien qu'il voulait et qu'il faisait le mal qu'il ne voulait pas (v. 15-20). Ce fait, du reste, n'est pas accidentel, il est constant, comme une sorte de loi qu'il découvre en lui (v. 21-23), et dans le sentiment profond de son impuissance à secouer le joug du péché, il pousse un cri de désespoir et appelle un libérateur (v. 24). — Mais le libérateur a déjà répondu : Dieu l'a délivré de cette servitude par Jésus-Christ, et des accents de reconnaissance se font entendre (v. 25).

Paul va parler de cette délivrance, et rentre dans son sujet.

Selon son habitude, il reprend un point acquis dans l'argumentation (*ἀρα οὖν*, voy. 5,18), l'idée principale, pour y rattacher ses nouvelles réflexions. *Ἀρα οὖν... τῷ μὲν νοτ δουλεύω τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*, « *ainsi donc, par*

*l'esprit* (Paul a soin de dire *νοῖ* = mente. Voy. *νοῦς* v. 22.23 : *πνεύματι* serait un contre-sens) *je suis esclave de la loi de Dieu* : c'est dans ce domaine du *νοῦς*, en effet, que se trouve la volonté de faire le bien, et la complaisance en la loi de Dieu ; « *mais par la chair*, laquelle est soumise à la puissance du péché (voy. v. 18.23) *je suis esclave de la loi du péché*, » en sorte que la volonté du bien n'arrive pas à être exécutée. Le présent *δουλεύω* provient de ce que Paul envisage cet état en soi, abstraction faite du temps. Il reprend les faits en indiquant sommairement ce qu'il est avant et en dehors de la délivrance que Dieu lui a accordée. — *ἄυτός ἐγώ* ne saurait signifier, « moi, le même homme, (= ego idem), je suis tirillé en deux sens opposés : par l'esprit, je suis... mais par la chair, je suis... » ; non que la pensée fût déplacée ici, mais parce que *αὐτός* pour *ὁ αὐτός* ne se rencontre que dans les poètes épiques et dans les écrivains d'un âge postérieur (Winer, Gr. p. 106). Que signifie-t-il ? — Les avis sont divergents, parce que le contexte ne fait pas saillir la nuance de la pensée. *Reiche, Fritzs. Thol. 1842, B.-Crus. Krehl, Philip. Hengel*, traduisent : « Ainsi donc, moi-même (= ille ego) c.-à-d. moi, ce moi dont il vient d'être question... ou (*Fritzs. B.-Crus.*) ce moi qui vient de vous exprimer sa triste position... ou (*Grot. Limb.*) ille ego, i. e. ille homo quem hactenus sub mea persona descripsi, je suis esclave de... » Mais, comme ceci n'est que la reprise de la pensée principale développée précédemment, *ἐγώ* tout seul était suffisant ; *αὐτός* ne serait plus qu'une cheville. *Meyer* et avec lui *Hofm. Th.-Schott* p. 284, *Reuss, Gess*, p. 181, *Godet* pensent que *αὐτός* « sert à restreindre le moi à lui-même, » dans le sens de « *seul*, » livré à moi-même (Kühner Gr. II, p. 328), par opposition à *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, v. 25. Cette explication offre un excellent sens : « Ainsi donc, moi (réduit à moi-même), *seul*, je suis esclave, par l'esprit, de la loi de Dieu ; mais... » Pourtant nous doutons que ce soit la pensée de Paul, parce que *ἄρα οὖν αὐτός ἐγώ...* devrait se lier immédiatement à *χάρις τ. θεῶν διὰ Ἰ. Χρ.* ce qui n'est pas le cas ; puis, parce que

rien ne trahit une opposition avec *διὰ Ἰ. Χρ.*; la forme même de l'action de grâces ne s'y prête pas, puisque la délivrance est, non exprimée, mais supposée, et que *διὰ Ἰ. Χρ.* se rattache intimement à *χαρίς*. *Ἀπὸς* s'ajoute au pron. personnel pour marquer plus expressément la personne : *ἀπὸς ἐγώ* = *moi, oui moi*, ou *moi-même, moi en personne*; Luc 24,39 : c'est bien moi, moi-même. 2 Cor. 12,13 : moi, oui moi = ma propre personne. 10,1 : moi, oui moi, Paul; il accentue sa personne pour la mettre en face de ces gens qui prétendent que, lorsqu'il est devant eux, il baisse le ton. Voy. encore Rom. 9,3. De là, « Ainsi donc, *moi, oui moi*, par l'esprit, je suis esclave de la loi de Dieu; mais... » En accentuant sa personnalité, il indique par cela même que cet état qu'il a décrit et qu'il résume en quelques mots est une réalité dont il a fait lui-même l'expérience, et cela est provoqué par l'émotion de reconnaissance qui l'a saisi et qui le rejette fortement sur sa propre personne.

§ 4. Il n'y a point de condamnation pour le chrétien, parce qu'affranchi de la chair et du péché, il est conduit par l'esprit.

**Littérature.** *Fr.-J. Lütken*, Erklärung d. 8 Cap. an d. Römer, Lpz. 1721. — *Winzer*, progr. in Rom. 8,1-4. Lips. 1828. — *Th. Ittig*, de condemnatione peccati in carne filii Dei. Lips. 1701, et in ejusd. enneade diss. — *Chr.-Ern. Schmidius*, de lege per peccatum infirmata. Lips. 1739. — *P. Beckerus*, progr. in Rom. 8,3. — *Chr. Reuterus*, diss. in Rom. 8,4. 1718. — *J.-F. Kœnigius*, de jure legis impleto ab eo qui est finis legis. Rost. 1764. — *Griesbach*, de vera notione vocabuli *πνεῦμα* in cap. VIII, ep. ad Rom. commentatio. Ienæ 1777, Ed. de Gabler, Griesb. opuscc. academica, I, p. 378. — *Rev. E. H. Gifford*, D. D. Rector of Much Hadham, Commentary on Romans, dans The Holy Bible edited by F. C. Cook, Canon of Exeter. Vol. III. London 1881.

VIII, 1. Après avoir rappelé la pensée dominante v. 14-24 : « Ainsi donc, *moi-même, par l'esprit* (*νοῖ*, = mente, c.-à-d. par

l'intérieur), *je suis esclave de la loi de Dieu ; mais par la chair, je suis esclave de la loi du péché*, » Paul aurait dû, ce semble, continuer en disant : « Mais grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ, je suis affranchi de la loi du péché et de la condamnation, la Mort. » C'était la forme logique. Paul ne l'a pas adoptée, parce que dans son émotion, il a anticipé et s'est déjà écrié *χάρις τ. θεῶν διὰ Ἰησ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν*. De plus, il a déjà exposé tout au long (6,14-7,6) ce qui tient à l'affranchissement du chrétien de la servitude du péché, partant de la loi du péché. Cela a amené du désordre dans la forme logique, à ce point que *Reiche* déclare inauthentique le *χάρις τ. θεῶν... κυρίου ἡμῶν*, et que *Hengel* croit que le texte a été altéré, et qu'il faut déplacer la seconde partie du v. 25 (*ἄρα οὖν... νόμῳ ἁμαρτίας*), et la placer à la suite du v. 23 ; toutes hypothèses qu'aucun instrument diplomatique n'autorise.

Après ce rappel sommaire de la pensée des v. 14-24, Paul poursuit en parlant de la délivrance de la condamnation, qui reste seule à mentionner, et il l'introduit en l'ajoutant sous forme de conséquence : *ἄρα*, « *ainsi, donc*, » (voy. 10,17). C'est la conséquence, non de *ἄρα οὖν αὐτὸς... νόμῳ ἁμαρτίας* (*Rück. Reiche, Kælln. De W. Mey. Fritzs. Thol. Hofm.*), mais de *χάρις τ. θεῶν... κυρίου ἡμῶν* (*Bèze, Limb. Heum. Kop. Fritzs. Krehl, Philip.*) qui résume dans un cri de reconnaissance tout le bienfait chrétien exposé dans l'épître avant la digression 7,7-24 ; et *ἄρα* porte, non sur *νῦν*, mais sur *οὐδέν*, qui est en tête ; « *il n'y a donc maintenant point de condamnation* » (*Crell, Mey. Krehl*) — *νῦν*, « *maintenant*, » aujourd'hui qu'il est chrétien (*ἐν Χρ. Ἰησ.*), sous la grâce, opp. au temps passé, où il était sous la loi. *Ἄρα νῦν* n'est point l'équivalent de *ἄρα οὖν* (cont. *Philip.*). — *οὐδέν κατάκριμα*, non pas, « *rien de condamnable*, » qui mérite la condamnation (*Erasm. Luth. Scholz, Glæckl.*) ; mais « *point de condamnation* » : *κατάκριμα*, la condamnation que Dieu prononce dans l'éternité contre les pécheurs (comp. 5,16.18 = *θάνατος*, v. 2) et nulle autre (cont. *Godet*). — *τοῖς ἐν Χριστῷ*

Ἰησοῦ \* scil. *οἶσαν* : *εἶναι ἐν Χριστῶ*, « être en Christ, » indique que Christ est la base, le fondement de notre vie : on vit en lui et par lui. La même pensée s'exprime sous la forme *εἶναι Χριστοῦ* (v. 9), « être à Christ, » lui appartenir ; s'être donné à Christ et n'être plus à soi-même. Ce sont les plus fortes expressions de l'amour et de l'union (Winer, Gr. p. 364). L'expression « ceux qui sont en Christ » désigne les chrétiens en tant qu'unis à Christ, en communion avec lui (16,7.11), partant ne peut s'appliquer qu'à des chrétiens véritables.

γ. 2. Voici la raison (*γάρ*) de cette absence de condamnation : *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῶ Ἰησοῦ, ἡλευθέρωσε με\*\* ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*. La première partie du verset est difficile ; la seconde l'est moins, attendu qu'elle se rapporte à ce qui est dit 7,23-25. Commençons par la seconde : *ἡλευθέρωσε με*, « m'a libéré, affranchi » (aor. narratif). Paul se met en scène et se présente comme le type de ce qui arrive à tout chrétien. — *ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας* : ce mot *νόμος*, qui doit avoir le même sens dans les deux expressions opposées *ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας* et *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος*, embarrasse singulièrement les commentateurs. Les uns traduisent « la loi du péché, » c.-à-d. (gen. effectus) *cause accidentelle* ou *occasionnelle* du péché et de la Mort ; ils pensent que Paul désigne ainsi la loi mosaïque (Hunnius, Paræus, Crell, Beng. Bœhm. Reiche, Hodge), ou la loi en général (Wolf, Seml.), et rappellent 7,5 : *τὰ παθήμ. τ. ἁμαρτ. τὰ διὰ νόμου*, et 2 Cor. 3,6-9. Ils l'opposent à *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*, la loi (gen. auctoris) qui

\* *Elz.* ajoutent *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*, qui est rejeté par l'unanimité des critiques et des exégètes, sauf *Matthæi* et *Beng.* Ces mots sont omis complètement (N\* B C D\* F G, 47\*, 67\*\*, 177. copt. sah. éth. clar. boern. Athan. Ruf. Aug.) ou à moitié (A, syr. psh. ar.-erp. arm. vulg. goth. Basil. Chrys. Vict. Jér. Ambr. Pél. Sed. Beda) par un grand nombre de Codd. Verss. et Pères. C'est une ancienne glose provenant du v. 4. On n'appréciait pas suffisamment la valeur de l'expression *οἱ ἐν Χρ. Ἰησ.* et l'on a tenu à térioriser la condition, « s'ils ne marchent pas selon la chair, mais s'ils marchent selon l'esprit. »

\*\* Tisch. 8 lit *σε* (N B F G, syr. Tert. Chrys.) ; confusion provenant de la finale *ἡλευθέρωσε*.

procède de l'Esprit, ou (gen. effectus) qui produit l'Esprit de Vie en Jésus-Christ, entendant, par cette dernière loi, l'Évangile (Hunnius, Paræus, Crell, Wolf, Turr. Beng. Bœhm. Reiche, Hodge). Cette interprétation est complètement en dehors du contexte et doit être rejetée (voy. d'ailleurs Rück. Philip. etc. h. l.). D'autres (Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Calv. Episcop. Hammond, Th.-Schott, p. 285) font simplement  $\delta \nu\omicron\mu\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma = \eta \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$  et  $\delta \nu\omicron\mu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma = \tau\omicron \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  : c'est supprimer la difficulté, non la résoudre. La plupart des commentateurs font de  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  l'équivalent de « puissance, domination » (= vis, imperium, dominatio) et opposent ainsi à la puissance du péché et de la Mort, la puissance de l'Esprit [le Saint-Esprit] de vie (Ps.-Ans. Martyr, Grot. Cocceius, Limb. Leclerc, Turr. Flatt, Scholz, Rück. Usteri, p. 208, Winzer, DeW. Mey. Fritzs. Thol. B.-Crus. Krehl, Philip. Arnaud, Lange, Hofm. Reuss, Maunoury, Godet, Gifford) et la pensée est juste au fond, mais comme  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  n'a pas cette signification, on ne voit pas comment cette expression de loi peut être également appliquée au péché et à l'Esprit-Saint.  $\delta \nu\omicron\mu\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$  dont Paul a déjà parlé 7,23.25 et dont il a sollicité la délivrance, c'est la loi que le péché dicte, impose, à laquelle il soumet l'homme (Martyr, Leclerc, Scholz, Kælln.). Le péché est comme personnifié : c'est un maître qui impose sa volonté, sa loi. Cette loi nous a été représentée comme résidant en nos membres (7,23) ou en la chair, parce que c'est là que le péché déploie surtout son énergie par les sollicitations des sens et les entraînements de la chair. Elle fait opposition à la loi de Dieu (7,22), que Paul appelle aussi la loi de son esprit ( $\tau\omicron\upsilon \nu\omicron\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon$ , 7,23.25) c.-à.-d. la loi qui gouverne l'esprit, le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  de l'homme pécheur (voy. 7,23) —  $\kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$  dépend de  $\acute{\alpha}\pi\omicron$ , (Erasm.) non de  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ , comme le prétendent tous les commentateurs, car il n'est jamais question d'une  $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ . Quant à  $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ , c'est « la Mort, » la condamnation de Dieu dans l'éternité (=  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\chi\rho\iota\mu\alpha$ , v. 1, Ps.-Ans. Mél. Calv. Zwingl. Martyr, Socin, Estius, Grot. Hammond, Turr. Winzer, Reiche,



*Reuss*) opposé à ζωή, « la Vie, » le bonheur éternel; il ne peut ni désigner (*Przypt. Scholz, Fritzs.*), ni comprendre (*Corn.-L. Rück. Thol. Maunoury, Godet, etc.*) la mort physique, car ni Paul ni aucun chrétien ne sont affranchis de cette mort.

Paul déclare donc qu'il a été affranchi, libéré — et il en est de même de tous ceux qui sont en Christ — « de la loi que le péché impose et à laquelle il était soumis précédemment, ainsi que de la Mort, » de la condamnation dans l'éternité, qui en est la conséquence, la compagne fidèle du péché (voy. 5,12). Cet affranchissement a été opéré en lui par une autre loi, ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ : Qu'est-ce que ὁ νόμος τοῦ πνεύματος ? — C'est la loi opposée à ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, laquelle se pourrait appeler ὁ νόμος τῆς σαρκός, puisqu'elle réside en nos membres (7,23, comp. 7,18). Elle est donc identique, pour le fond au moins à νόμος τοῦ θεοῦ, 7,22, ainsi qu'à ὁ νόμος τοῦ νοῦς μου, 7,23 (cont. *Winzer, DeW. Mey. B.-Crus. Philip. Gifford, etc.*). Comment s'explique cette identité de la loi (ὁ νόμος) pour le fond, avec ces différences dans les expressions νόμ. θεοῦ, νοῦς, πνεύματος ? — Par le fait de l'opposition que le péché crée en l'homme contre la loi de Dieu, la loi morale, l'homme sous la loi a le sentiment de deux moi en lui (voy. 7,17), parce qu'il trouve en lui comme deux fors dans lesquels il se trouve alternativement, celui de l'intention, de l'idée, de la pure volonté, dans lequel le pécheur se complaît encore en la loi de Dieu, et a la volonté de faire le bien, puis le domaine de la pratique, des réalités, où le même homme se montre impuissant à réaliser ce dont il avait l'intention, faisant le mal, soumis à la loi du péché, cette loi des membres ou de la σάρξ, qui triomphe de ses meilleures intentions, si bien qu'il est en réalité un homme σαρκικός (voy. 7,14). Comme la loi morale, autrement dit « la loi de Dieu, » se rencontre pourtant dans cet homme, mais n'y gouverne que le domaine de l'idée, de l'intention, en un mot du νοῦς, non celui de la réalité, Paul désigne la loi de Dieu qui se trouve en cet homme, par l'expression ὁ νόμος τοῦ νοῦς, « loi de

*l'esprit*, » loi qui régit le νοῦς, c.-à-d. l'esprit en tant que considéré dans le domaine de l'idée, de l'intention, de la pure volonté (voy. 7,23). — Πνεῦμα, c'est « *l'esprit*, » l'élément spirituel, la partie relevée, supérieure aux sens, qui élève l'homme au-dessus de la brute et par lequel il tend vers tout ce qui est homogène à l'esprit (πνευματικόν), c.-à-d. vers tout ce qui est spirituel, céleste, divin. Il est opposé à σὰρξ, « *la chair*, » l'étoffe dont est fait le corps de l'homme et des animaux, l'élément matériel et sensible, la partie qui porte les sens, qui met l'homme en relation avec le monde matériel et sensible, et par laquelle il tend vers tout ce qui est homogène à la chair (σαρκικόν), c. à-d. matériel, terrestre, charnel et bas (voy. 7,5). *L'homme charnel* (ἄνθρ. σαρκικός) est donc celui en qui *la chair et ses goûts* (φρονήματα, v. 5), partant tout ce qu'il y a en l'homme de sensuel, bas, égoïste, en un mot de mauvais, a pris la prépondérance et comprime, paralyse le πνεῦμα, l'esprit et ses goûts relevés, purs, célestes, divins <sup>1</sup>. *L'homme spirituel* (ἄνθρ. πνευματικός) est, au contraire, l'homme en qui *l'esprit* (πνεῦμα) et *ses goûts* (φρονήματα, v. 6), partant tout ce qu'il y a en l'homme de spirituel, de relevé et de supérieur, en un mot de bien, a pris la prépondérance et comprime la chair et ses goûts, les règle et leur impose sa volonté. Cet homme-là est affranchi de *la loi du péché* (νόμ. τ. ἀμαρτίας) résidant en ses membres, *la loi de la chair*; ce qui règne en lui, c'est *la loi de l'esprit* (νόμ. τοῦ πνεύματος), *la loi de Dieu*. Ainsi ὁ νόμ. τοῦ πνεύματος est identique pour le fond, le contenu, pour ce qui est ordonné en un mot, à νόμος τοῦ θεοῦ et à ὁ νόμ. τοῦ νοός : ce sont trois expressions désignant au fond *la loi morale*; seulement elles la désignent sous des aspects

<sup>1</sup> En lui règne *la loi du péché* (cette loi qu'on pourrait appeler *la loi de la chair*) puisque c'est elle qui, en pratique, est accomplie et réalisée, tandis que la loi de Dieu ne se rencontre que dans ce monde purement idéal (νοητικόν) de la pensée pure, de la volonté non réalisée, de sorte qu'elle est réduite à n'être qu'une νόμος τοῦ νοῦ. Paul, en peignant ainsi le ἐγὼ σαρκικός, n'a point peint l'homme σαρκικός dans son développement extrême. L'homme σαρκικός peut aller plus loin et arriver à n'avoir plus même cette *complaisance intérieure* en la loi de Dieu (voy. 7, 22. p. 90).

différents : νόμος τοῦ θεοῦ la présente comme loi de Dieu, c.-à-d. comme la volonté de Dieu commandant à sa créature ; νόμος τοῦ νοός ou ἐν τῷ νοί, comme loi régissant l'esprit, le νοῦς de l'homme, c.-à-d. l'esprit envisagé dans le domaine de l'idée, de l'intérieur, opp. à la réalité, la pratique ; et νόμος τοῦ πνεύματος, comme loi ou volonté du πνεῦμα, de l'esprit, c.-à-d. de l'esprit s'imposant à la chair et à ses goûts, les dominant, et réalisant cette volonté dans la pratique <sup>2</sup>. Cette interprétation est pleinement confirmée par les expressions κατὰ σάρκα opp. à κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν v. 4 et εἶναι, v. 5 — par ἐν σαρκί opp. à ἐν πνεύματι εἶναι, v. 8.9 — par φρόνημα τῆς σαρκός opp. à φρόνημα τοῦ πνεύματος, v. 6 etc. C'est donc à tort que tous les commentateurs, anciens et modernes, sauf *Kællner* et *Glæckler*, au lieu de rapporter πνεῦμα à l'homme, lui donnent sans preuve aucune et à priori le sens de « Saint-Esprit, » ce qui les met dans l'impossibilité d'expliquer convenablement ὁ νόμος appliqué à πνεῦμα.

τῆς ζωῆς (gen. effectus), qui donne, procure (voy. 5,18) la Vie, non la vie régénérée, sainte (*Limb.*) ou la vie spirituelle, religieuse (*Th.-Schott, Hofm. Godet*) ou « vita vere vitalis » (*Heng.*) etc. mais la Vie, la félicité éternelle, opp. à θάνατος, la Mort, la condamnation dans l'éternité — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ : la plupart des commentateurs (*Théod. Ecum. Erasm. Mèl. Estius, Corn.-L. Kop. Scholz, Rück. Winzer, Olsh. Hodge. Mey. Fritzs. Thol. 1842, Philip. Heng. Th.-Schott, Reuss, Gifford, Winer, Gr. p. 130*) lient

<sup>2</sup> Le νόμος τ. πνεύματος est identique pour le fond au φρόνημα τ. πνεύματος, comme le νόμος τ. σαρκός l'est au φρόνημα τῆς σαρκός, v. 6. La différence est dans le point de vue énoncé par νόμος d'une part et par φρόνημα de l'autre. Dans le premier cas, πνεῦμα se présente comme imposant sa volonté qui règle et ordonne (νόμ. τ. πνεύματος, la loi que l'esprit dicte, impose). Dans le second cas, πνεῦμα se présente comme ayant une affection, un goût pour certaines choses. Cette identité ressort encore des effets mêmes assignés à l'un et à l'autre, effets qui sont les mêmes : νόμος τ. πνεύματος produit la ζωὴ comme le φρόνημα τ. πνεύματος, v. 6, et νόμος τ. σαρκός ou τ. ἀμαρτίας produit le θάνατος comme le φρόνημα τῆς σαρκός v. 6. On voit par là combien *Rückert*, p. 400, a tort de se refuser à appliquer πνεῦμα à l'homme, sous prétexte « qu'on ne saurait l'appeler un πνεῦμα τῆς ζωῆς et qu'on ne saurait attribuer à νόμος τ. πνεύματος la libération de la loi. »

avec ἐλευθέρωσε, « m'a libéré en Jésus-Christ ou par Jésus-Christ » : ἐν indique que Jésus est le fondement de cette délivrance : on la possède dans sa communion (voy. ἐν, 6,11). Mais la place de ἐν Χρ. Ἰησ. s'y oppose : ἡλευθέρωσε étant l'idée principale, devrait précéder, et Paul aurait dit ἡλευθέρ. με ἐν Χρ. Ἰησ. ἀπό... (voy. encore Hofm.). On doit le lier, non avec νόμος (Seml. Reiche, Godel), — ni avec πνεῦμα (Flatt, Thol. 1856), — ni avec νόμ. τ. πνεύμ. τ. ζωῆς (Calv. Glæckl. Kælln. Krehl, Lange, Walther), — mais avec ζωῆς, « la Vie, qui est en Jésus-Christ, » (= τῆς ἐν Χρ. Ἰησ.) : c'est en lui qu'elle se puise et s'obtient (Luth. Bèze, Grot. Bæhme, Klee, DeW. B.-Crus. Ewald, Hofm. Mounoury). L'article τῆς n'est pas exprimé, comme souvent, cf. 1 Thess. 4,16 (voy. Winer, Gr. p. 128). De là, « car la loi de l'esprit (du πνεῦμα, qui maintenant a la prépondérance dans le chrétien et lui impose sa volonté et ses tendances spirituelles), qui procure la Vie, la félicité éternelle, laquelle se puise en Jésus-Christ, m'a libéré, affranchi de la loi du péché (ou de la loi de la chair, qui dominait sur moi et m'imposait sa volonté) ainsi que de la Mort, de la condamnation éternelle, qui en est la conséquence. »

γ. 3. Paul explique (γράφ) que ce résultat, « l'affranchissement de la loi du péché, c.-à-d. de sa domination, partant de la Mort, opéré par la loi de l'esprit qui donne la Vie en Jésus-Christ » est dû à une dispensation de Dieu : c'est la raison pour laquelle il a envoyé son propre Fils. La construction offre quelque difficulté. τὸ ἀδύνατον τ. νόμου, ἐν ᾧ ἦσθέν. διὰ τ. σαρκός est un nominatif absolu en apposition au reste de la phrase, en sorte qu'on construit : ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν... κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ὃ (scil. τὸ κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν) ἦν τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου. Ainsi, Eur. Troad. 489 : τὸ λοισθιον δέ, θριγκὸς ἀθλίων κακῶν, δούλη γυνή γραῦς Ἑλλάδ' εἰς ἀφίξομαι. Dem. pro coron. 299.7 (voy. Fritzs. h. I. Kühner, Gr. II, p. 146). Sap. 16,17 : τὸ γὰρ παραδοξότατον, ἐν τῷ πάντα σθεννόντι ὕδατι πλεῖον ἐνήργει τὸ πῦρ. Hébr. 8,1 (Vulg. Calv. Beng. Rück. Winzer, Reiche, Kælln. Hodge, Mey. Fritzs. Thol. Krehl, Philip. Hengel,

*Arnaud, Walther, Immer*, Neut. Theol. p. 262, *Maunoury, Gess*, p. 181, *Godet, Gifford*). Cependant on peut remarquer que dans ces différents exemples, le nomin. apposé est bref et a qqchose d'exclamatif, ou de superlatif comme τὸ μέγιστον, id quod summum est, τὸ δεινότατον, τὸ ἔσχατον, τὸ κεφάλαιον, etc.; tandis qu'ici le ton est suivi et uniforme. Aussi a-t-on cherché (*Ps.-Ans. Zwingl. Luth. Mèl. Estius, Crell, Limb. Seml. Kop. Scholz, B.-Crus. Volkm. Reuss*) à expliquer la construction par une anacoluthie (cf. Luc 21, 6) : Paul aurait jeté en avant l'accusatif, et dit : τὸ ἀδύνατον τ. νόμου... διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἶόν... καὶ περὶ ἁμαρτίας, ἐποίησε κατακρίνας... mais arrivé à ἐποίησε, il a oublié la construction dont il est parti, et au lieu de ἐποίησε κατακρίνας... il a mis le fait même κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. La phrase se résoudrait comme ceci : ὁ θεὸς γὰρ τὸν ἑαυτ. υἶόν πέμφας... καὶ περὶ ἁμαρτίας, (ἐποίησε) τὸ ἀδύνατον τ. νόμου... διὰ τ. σαρκός, κατακρίνας τὴν ἁμαρτ. ἐν τ. σαρκί. *Erasm. Winzer, De W. Winer*, Gr. p. 534, hésitent entre ces deux constructions. La seconde nous paraît préférable; pour la raison ci-dessus, et parce que l'anacoluthie est fréquente dans les écrits de Paul. *Hofm.* fait de τὸ ἀδύνατ. τ. νόμου... διὰ τῆς σαρκός une proposition à part, ce qui est inadmissible.

Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, non pas « l'impuissance de la loi » (*Fritzs. Thol.* 1856, *Heng. Philip. Th.-Schott*, p. 285, *Hofm. Gifford*), mais, « ce qui est, ou était impossible à la loi » (ep. ad Diogn. 9 : τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως. *Xén. Hist.* 1, 4, 6 : ἀπὸ τοῦ τῆς πόλεως δυνατοῦ), savoir, « affranchir de la loi du péché, c.-à-d. de sa domination, partant de la Mort, » — et non « produire un accomplissement de la volonté de Dieu révélée dans la Loi » (*Th.-Schott*, p. 186; de même *Ecol. Zwingl. Martyr, Estius* : justitia quam præcipit lex Dei. *Usteri*, p. 209) — ni « produire une conduite, non selon la loi, mais selon l'esprit » (*Immer*, Neut. Theol. p. 266). — Ὁ νόμος désigne, non « la loi mosaïque » (*Orig. Erasm. Calv. Estius, Grot. Hammond, Przypt. Limb. Turr. Beng. Seml. Kop. Klee, Scholz, Rück. Reiche, De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl,*

*Philip. Heng. Ewald, Lange, Hofm. Reuss, Gifford* qui n'est point ici en cause, mais la loi en général, comme il en a été question 6,14. 7,1-25 (*Ps.-Ans. Corn-L. Kölln. Winzer*). Elle devait être un boulevard contre le péché, l'arrêter, l'anéantir, en un mot en affranchir l'homme et l'amener à la Vie éternelle (7,10); mais elle ne l'a pu : l'homme sous la loi, a été asservi au péché, partant a encouru la condamnation éternelle, la Mort. — ἐν ᾧ (voy. 2,1) ἡσθένει, « parce qu'elle était faible, » n'avait pas la force nécessaire — διὰ τῆς σαρκός, non « en la chair, » (*Calv.*) — ni « à cause de la chair » (= *διὰ*, acc. *Hammond, Klee, Rück.*), — mais « avec la chair. » *Διδ.*, gén. indique que la chair est la circonstance, le détail accompagnant (voy. 2,27) qui énerve la loi et paralyse sa force (voy. 7,14-24). — Eh bien! « ce que la loi ne pouvait faire, » Dieu l'a fait; voici comment : Ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας, « Dieu, en envoyant son propre Fils. » L'aor. participial (πέμψας) indique, non un acte qui a précédé κατέκρινε (= « après avoir envoyé... il a condamné » *Luth. Glæckl. Hofm.*), mais un acte simultané (Act. 1,24. Rom. 4,19. Eph. 1,5. Phil. 2,7. *Winer, Gr. p. 321*): c'est le moyen par lequel Dieu a réalisé le κατέκρινε. Paul met l'accent sur les deux personnes et les rapproche (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν): c'est Dieu qui l'a fait, et il a fallu le Fils même de Dieu pour mener à bien cette grande et difficile affaire. Ἐαυτοῦ n'indique pas un rapport métaphysique (cont. *Hodge, Mey. Philip. Godet*), pas plus que ἰδιος, v. 32; il accentue l'appartenance, pour relever l'amour de Dieu dans cet envoi (voy. υἱὸς τ. θεοῦ, 1,4). Πέμπειν exprime l'envoi de Jésus aux hommes, sa mission dans le monde, envisagée dans son ensemble (Jean 4,34. 5,23.30.37. 6,38.39.40.44 etc. etc. = ἀποστέλλειν, *Mth. 10,40. Cf. Marc 9,37. Luc 10,16. Jean 5,36 : ὁ πατήρ με ἀπέσταλκε*, v. 37, καὶ ὁ πέμψας με πατήρ. Jean 20,21 : καθὼς ἀπέσταλκε με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς.) Πέμψας indique que Jésus ne s'est pas présenté de lui-même, mais d'après un plan de Dieu : il a été envoyé de Dieu, et rien, ni ἑαυτοῦ ni ἐν ὁμοιωματι... etc., ne laisse entrevoir une idée de préexistence (cont.

*Estius, Cocceius, Calov, Néander, Pfl. p. 616, Olsh. De W. Mey. Fritzs. Philip. Thol. Ewald, Lange, B.-Weiss, p. 317, Gess, p. 208, Godet* <sup>1</sup>.

*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* : le gén. *ἁμαρτίας*, « une chair de péché, » est une sorte de qualificatif, qui s'explique par ce qui a été dit précédemment (7,18.23), une chair dont le péché a fait son siège, où il habite. Comme Jésus est sans péché (2 Cor. 5, 21. Hébr. 4,15), Paul ne pouvait pas dire *πέμψας ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*, aussi dit-il *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* = *ἐν σαρκὶ ὁμοίᾳ τῇ σαρκὶ ἁμαρτίας* (voy. 1,23), « en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à la chair de péché. » Sa chair était semblable à la nôtre, mais ensuite de sa parfaite sainteté, elle n'a pas été pour lui ce qu'elle est pour nous, une *σὰρξ ἁμαρτίας*. Paul tient à relever ce détail « que Dieu l'a envoyé en chair, » comme

<sup>1</sup> On doit l'introduction de cette idée à l'influence de Gal. 4, 4 : *ἐξαπίστειν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον*, où l'on pense la trouver. Les commentateurs pressent le préfixe *ἐξ* (*ἐξ-ἀπίστειν*), il a envoyé *hors de* pour en conclure, d'après *γενόμενον ἐκ γυναικός*, que Dieu a envoyé Christ *d'auprès de soi*, ce qui suppose sa préexistence près de Dieu. Ce procédé n'est pas acceptable; appliquons-le par ex. à Jug. 9, 23 : *καὶ ἐξαπίστειν ὁ θεὸς πνεῦμα πορνῆν ἀνὰ μέσον...* et voyez! on arrive à cette sottise que ce *πν. πορνῆν* a été envoyé *d'auprès de Dieu* et qu'il *préexistait* près de lui! — Il est certain que *ἐκ* s'emploie souvent comme préfixe pour indiquer qu'on sort de, qu'on quitte un lieu; c'est même son sens primitif, en sorte qu'on dit *ἐξαποστῆλιν ἐκ... εἰς*, comme on dit *ἐξίρχισθαι ἐκ... εἰς*. Mais il est tout aussi certain qu'ensuite de l'usage fréquent de *ἐξαποστῆλιν*, le *ἐξ* ne sert d'ordinaire qu'à renforcer légèrement le *ἀπο*, tant la nuance indiquée par *ἐξ* est effacée et indifférente au contexte. Souvent ce renforcement est inappréciable, car dans un grand nombre de cas où figure *ἐξαποστῆλιν*, on trouve *ἀποστῆλιν* employé de la même manière (Gen. 24, 40 : *ἐξαποστ. τὸν ἄγγελ. αὐτοῦ* = *ἀποστῆλ.* Gen. 24, 7. Exod. 23, 20. — Ps. 114, 26. Cf. Jos. 24, 5. 1 Sam. 12, 8. etc. Luc. 20, 10. Cf. Marc 12, 2. 3. Voy. une masse d'exemples dans Concordantiæ V. Testamenti, etc. authore *Conrado Kirchero*. Francfurti 1607. Art. *ἀποστῆλιν* et *ἐξαποστῆλιν*). — Souvent ces deux verbes s'échangent dans le même passage (Gen. 26, 35. cf. v. 37. Jér. 7, 35. 1 Sam. 6, 3 etc.); souvent *ἐξαποστῆλιν* figure dans des passages où la notion de lieu est absente. Ainsi « Dieu a envoyé (*ἐξαπίστειν*) des frelons » Josué, 26, 12 (= *ἀπίστειν*, Ex. 23, 28. Deut. 7, 20) — des mouches, Ps. 77, 45 — des serpents, Jér. 8, 17 — du blé, du moût, Joël 2, 19 — le feu sur une ville, Osée 8, 14. Amos 1, 7. 10 — la famine, Ezéch. 5, 17. 14, 13 — la peste, Ezéch. 28, 33. Amos 4, 10 — des ténèbres, Ps. 104, 28 — la satiété, le dégoût dans les âmes, Ps. 105, 16 etc. etc. Job 30, 11. Luc

nous sommes tous — non par opposition ou par allusion à une époque passée, où Jésus existait *ὄχι ἐν σαρκί*, et pour relever le fait d'une incarnation, ce qui n'a que faire ici ; — mais afin d'accentuer la défaite du péché, en ténorisant l'idée que le péché a été condamné, a reçu sa sentence de mort, là où il semblait inexpugnable, dans la chair même (*κατέκρινε... ἐν τῇ σαρκί*), cette chair dont il avait fait son siège, et qui énervait la loi — *καὶ περὶ ἁμαρτίας* se rapporte, non à *κατέκρινε* (*Vulg. Chrys. Théod. Aug. adv. Maxim. 1,2. Pél. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Mél. Zwingl. Martyr, Socin, de J.-Christo servatore, II, 23, Estius, Corn.-L. Przypt. Beng. Krehl, Maunoury*), mais à *πέμψας*. La préposition *περὶ* montre que Paul s'en tient à l'idée générale, indéterminée : « en l'envoyant touchant, au sujet du péché » : ce n'est que plus loin qu'il spécialise en disant *κατέκρινε τ. ἁμαρτίαν*. On n'est donc pas autorisé à insérer ici une

1, 53. On peut donc se demander s'il y a dans Gal. 4, 4 quelque chose qui autorise à presser le *ἐξ*, pour attacher à un fil si tenu une aussi grosse conséquence. Or rien ne le réclame, pas même *γενόμε. ἐκ γυναικ. γενόμε. ὑπὸ νόμ.* qui n'est qu'un détail formel de l'envoi, car la notion de lieu ne joue aucun rôle dans le contexte, et le passage Rom. 8, 3 où, à la place de *ἐξαποστόλιον*, figure *πίμπω*, montre que Paul est fort loin de cette pensée. Du reste, ce qui le fait toucher au doigt, c'est l'emploi de cette même expression, *ἐξαπίστους*, au v. 6. Paul dit : « *Mais, quand le temps est venu, Dieu a envoyé (ἐξαπίστους) son Fils, né d'une femme, né sous la loi, afin que nous recevions l'adoption.* » L'homme qui a la foi, est adopté de Dieu, comme fils : c'est le fait objectif ; mais il faut, pour que ce fait soit bien réel, que le fait corrélatif ait lieu, c.-à-d. que les sentiments filiaux remplissent le cœur de l'adopté. En conséquence Paul ajoute : *Or, parce que vous êtes fils (objectivement) Dieu a envoyé (ἐξαπίστους, comp. Jug. 9, 23 : ἐξαπίστους ὁ θεὸς πν. ποιητόν, etc.) dans vos cœurs l'esprit de son Fils (qui est un esprit d'amour filial) lequel crie : « Abba ! Père ! » Ainsi tu n'es plus esclave (ni objectivement ni subjectivement) tu es fils (dans toute la force du mot).* Si, au contraire, on veut donner à *ἐξ* une signification locale, on n'aboutit qu'à un non-sens. Faudra-t-il croire que le *πνεῦμ. τ. υἱοῦ αὐτοῦ* est un être personnel, qui est envoyé d'auprès de Dieu où il préexistait ? Qui ne voit que *πν. τ. υἱοῦ αὐτ.* désigne « l'esprit qui anime son Fils, » c.-à-d. l'esprit filial, les sentiments parfaits d'amour filial qui animent Jésus ; que c'est pour cela même que Paul dit, non *τὸ ἄγιον πνεῦμα*, ni même *τὸ πν. Χριστοῦ*, mais *τὸ πν. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, et que ce *πνεῦμα* qui est envoyé « *dans les cœurs,* » ce sont des sentiments, et précisément des sentiments filiaux, tels que ceux qui animent le Fils de Dieu ? Ce sont eux qui crient ou s'expriment par les mots « *Abba ! Père !* » (*Voy. Rom. 8, 14-16.*)



idée particulière, comme « pour expier » (*Usteri*, p. 126.210), ou « pour expier et détruire le péché » (*Turr. Philip.*), — ni à considérer l'expression comme elliptique (*Orig. Jér. Aug. Mél. Ecol. Calv. Martyr, Hammond, Cocceius, Limb. Carpz. Kop. Scholz, Hodge, B.-Crus.* etc.), pour *θυσίαν περὶ ἁμαρτίας* (= *hostia pro peccato*) « en qualité de victime pour le péché » (Nomb. 8,8. Ps. 40,7. Lévit. 6,25.30. Hébr. 10,6.8). Cela se peut d'autant moins que, d'après le contexte, il ne s'agit pas ici d'« expiation » du péché commis, partant de culpabilité effacée devant Dieu, mais de l'affranchissement de l'homme de la loi du péché, c.-à-d. de la domination du principe du péché (voy. *γάρ.*).

*κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί*, indique ce que Dieu a fait par l'envoi de son propre Fils, et que la loi était impuissante à faire. La pensée est importante, mais la proposition tourmentée de toutes les manières, donne lieu à des interprétations diverses, souvent inintelligibles, sans qu'aucune d'entre elles ait pu rencontrer un assentiment un peu général : les commentateurs divergent d'opinion sur tous les mots. *Κατακρίνειν*, pp. condamner qq'un à qqchose ; puis, d'une manière absolue, condamner (Marc 16,16. Jean 8,10. Rom. 8,34. 14,23); il se dit même de la condamnation à mort (Mth. 27,3). Les commentateurs abandonnent cette signification, pour passer (per metonymiam causæ pro effectu) soit au sens de « punir, » soit à celui de « ôter la puissance, la force, anéantir, détruire, » soit à celui de « mettre à mort, tuer, » toutes significations qui sont étrangères à *κατακρίνειν* et qui entachent les explications proposées.

On a donc traduit, 1° « ce qui était impossible à la Loi... Dieu l'a fait : en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à la chair du péché, il a puni le péché dans la chair » (de Christ), c.-à-d. il a infligé à Christ, en sa chair, la peine des péchés des hommes ; il a ainsi libéré les hommes de la peine due à leurs péchés, partant de la Mort. C'est l'opinion, à quelques nuances près, de *Hammond, Cocceius, Limb. Heum. Kop. Klee, Olsh. Hodge, Immer*, *Neutest. Theol.* p. 262, et ils rapprochent de ce

passage 1 Pier. 2,24. Mais bien loin d'être impuissante à condamner et à punir le péché commis, la loi le fait très bien par ses sentences et par sa sanction finale, la Mort (*θανάτος* = *κατάκριμα*, 5,18), et la chair, sur ce point, ne lui a rien ôté de sa force. Il s'agit ici, non des péchés commis, mais du *principe* même du péché, et de libérer les hommes, non de la punition due à leurs péchés, mais de *la loi du péché*, c.-à-d. de sa domination et de la Mort qui en est la conséquence. D'ailleurs, Paul rattache cette libération à « l'envoi du Fils de Dieu, » c.-à-d. à sa venue tout entière et à l'ensemble de son œuvre, non à un fait particulier comme sa mort, dont il ne parle pas.

2° D'autres (*Zwingl. Calv. Martyr, Turr. Usteri*, p. 210.128, *Scholz, B.-Crus. Krehl, Philip. Thol.* 1856) donnent à *καταχρίνειν* le sens de « ôter la puissance, la force, anéantir » (= vi privare, *καταλύειν, καταργεῖν*): de là, « il a anéanti le péché, lui a ôté sa force, son empire sur les hommes, *en la chair* » (de Christ), c.-à-d. par la mort expiatoire de Christ. « Le péché expié par la mort de Christ est *eo ipso* expulsé et anéanti, » autrement dit, « cette mort est tout ensemble un anéantissement de la culpabilité (expiation) et un anéantissement de la puissance du péché » (*Krehl*) — « en sorte que ceux qui sont en Christ possèdent avec le pardon des péchés » (résultat de l'expiation) « l'anéantissement du péché, parce que ces deux choses se trouvent en Christ dans une unité indissoluble » (*Philip.*). — Mais nous devons rappeler a) que Paul rattache cette libération à « l'envoi du Fils de Dieu, » non spécialement à sa « mort, » et que l'interprétation de *ἐν τῇ σαρκί* (scil. *αὐτοῦ*) par « sa mort expiatoire, » non plus que celle de *περὶ ἁμαρτίας* par *θυσίαν περὶ ἁμαρτίας*, ne se justifient pas. b) Si la mort expiatoire est l'anéantissement de la *coulpe des péchés* des hommes, jamais il n'est dit qu'elle soit l'anéantissement du *principe* même du péché, et c'est d'autant plus difficile à admettre que Jésus était parfaitement étranger au péché. c) Comment cet anéantissement objectif de la puissance du péché en Christ est-il du même coup anéantissement de la puissance sub-

jective du péché chez les hommes? Si c'est par leur union avec Christ (*Philip.*), ou par le don de l'Esprit de Dieu (*Martyr*), ou par l'influence des enseignements, des promesses et de l'exemple de Jésus (*Turr.*), c'est le résultat, non d'un anéantissement objectif en Christ, qui *eo ipso* l'a anéanti chez les hommes; mais d'un développement subjectif dans le chrétien. Cette interprétation n'est donc point satisfaisante: *Usteri* et *Krehl* eux-mêmes le reconnaissent. — D'autres (*Théod. Ecum. Pél. Bèze, Socin, Crell, Przypt. Seml. DeW. Thol. 1842, Néand. Pfl. p. 539, Lange, Walther, Reuss, Godet*) partent d'un point de vue tout différent. Ils pensent « que Dieu a condamné le péché en la chair, » c.-à-d. lui a ôté sa puissance et sa domination, en ce sens que la vie de Jésus en la chair, étant une vie sans péché, a été *en fait et en principe*, l'anéantissement du péché, c.-à-d. de sa domination en la chair, en la nature humaine. — Mais Paul attribue cet effet à « l'envoi, » à la mission de Jésus en la chair, et non spécialement à sa « *vie parfaite* » en la chair, dont il ne parle pas. D'ailleurs, comment cette vie parfaite, qui n'a eu de réalité qu'en Christ, est-elle *eo facto* la condamnation, c.-à-d. l'anéantissement du péché dans les hommes? — C'est, d'après *Pélagé*, qu'elle prouve que « le péché est dans notre volonté, non dans notre nature, « *quæ talis a Deo facta est, ut possit non peccare si velit.* » Mais cela ne libère pas les hommes de la domination du péché. *Bèze* prétend que c'est par l'imputation qui nous est faite de la sainteté parfaite de Jésus, laquelle nous rend justes: « *nam imputata nobis Christi sanctificatione, peccatum pro nihilo habetur, quamvis supersint ejus reliquiæ in nobis.* » L'imputation à un homme de l'obéissance d'autrui peut le faire paraître juste à des yeux étrangers, mais en quoi le libère-t-elle du principe du péché? D'ailleurs cette doctrine de l'imputation de l'obéissance active de Jésus est complètement étrangère à Paul (voy. 5,18, note 1). Les autres commentateurs montrent l'impossibilité de la réponse, en introduisant un moyen terme (le Saint-Esprit, la communion de Christ, etc.) qui doit produire dans l'homme cette

libération de la domination du péché : d'après *Socin, Crell, Przypt.* c'est « l'exemple que Jésus, notre chef, nous donne : munis du même esprit que lui, nous devons nous modeler sur lui et anéantir en nous le péché » — d'après *Néand. Pfl.* p. 538, « l'esprit de Christ, qui a produit en lui cette sainteté est l'esprit qui transforme aussi la vie des croyants vivant en communion avec Jésus. » De même, au fond, *DeW. Thol.* 1842, *Lange, Walther, Reuss, Godet.*

3° D'autres (*Grot. Reiche, Glæckl. Fritzs.*) donnent à *κατακτείνω* le sens de *mettre à mort, exécuter, tuer* (= interficere, ἀποκτείνω) et traduisent : « Dieu, en envoyant son propre Fils... *a mis à mort, a tué* le Péché en la chair. » — Comment cela ? *Glæckler* ne l'explique pas. *Fritzsche* dit que « par le fait de l'innocence parfaite de Jésus, le Péché (cet *opinabile monstrum*) peut bien *paraître tué* dans le corps humain. » Ce n'est donc qu'idéalement, une *mors imaginaria*; d'autant qu'on ne se représente pas comment le péché peut être objectivement tué dans une personne en qui il n'est pas (2 Cor. 5,21). *Reiche* prétend, au contraire, que le péché était en Jésus, non que Jésus eût péché, mais « parce qu'il avait pris sur lui les péchés des hommes et les avait fait siens, » en sorte que l'exécution à mort de Jésus a été en même temps l'exécution du Péché. Comment cela est-il possible ? Supposé que cela soit possible, comment cette exécution objective du Péché en Jésus, peut-elle libérer les hommes de l'influence subjective en eux de la chair qui rend la loi impuissante ? Tout cela demeure inexpliqué, et *Reiche* finit par déclarer que nous n'avons ici « qu'une combinaison allégorico-mystique d'idées, » comme on en retrouve dans les raisonnements rabbiniques du temps. *Gess* p. 183, pense que la mort de Christ en la chair est l'acte de condamnation à mort du péché et d'une condamnation effective des chrétiens, parce que c'est ensuite de la mort de Christ que Dieu donne son Saint-Esprit (!). Ce qui revient à dire que Dieu a condamné le péché à mort par le don de son Esprit, et non par la mort de la chair de Christ. *Rückert*

p. 403.406, reste indécis en face de ces différentes interprétations et avoue « qu'il serait fort possible qu'on n'ait pas encore découvert la véritable pensée de Paul. »

Il faut abandonner ces interprétations de *κατακρίνειν*, pour s'en tenir au sens usité de *condamner* (voy. plus haut), et remarquer que Paul, en disant *πέμψας... κατέκρινε*, fait de cette *condamnation*, l'affaire même de l'*envoi*, de la mission de Christ, sans la rattacher à tel ou à tel fait particulier. *Ἀμαρτία* désigne le péché comme principe (voy. 5,12), et rien ne nous appelle à sous-entendre *αὐτοῦ* après *ἐν τῇ σαρκί*. Cela dit, voici comment la pensée de Paul se présente à nous. La loi devait arrêter le péché, le détruire, et amener l'homme à la Vie éternelle (voy. 7,10); elle ne l'a pas fait : la chair l'a rendue impuissante. L'homme sous la loi est devenu l'esclave du péché et il a encouru la condamnation dans l'éternité, la Mort. Eh bien! « *ce qui était impossible à la loi* — savoir, libérer l'homme de la loi du péché, c.-à-d. de sa domination et de la Mort — *parce que la chair la rendait impuissante, Dieu l'a fait : en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à la chair de péché*, c.-à-d. en chair, comme nous tous, *il a condamné le péché*, c.-à-d. a porté sa sentence de condamnation, son arrêt de mort, *en la chair, afin que la sainteté que la loi exige fût réalisée en nous, qui marchons, non selon la chair, mais selon l'esprit.* » Ainsi se trouve réalisé ce qui était impossible à la loi. La raison, en effet, de la mission de Jésus parmi les hommes, c'est d'amener les pécheurs à la justice, partant à la Vie éternelle. L'envoi de Jésus, sa mission — car *πέμψας* comprend toute son œuvre — renferme donc en soi la condamnation portée de Dieu contre le principe du péché, son arrêt de mort. En effet, à mesure que l'œuvre de la mission de Christ se développe parmi les hommes, nous voyons cette condamnation, cet arrêt de Dieu se réaliser : dans tous les cœurs où la foi en Christ s'établit, le péché est arrêté, et sa domination disparaît (de même *Gifford*). Le chrétien est affranchi même dans la chair (voy. v. 9.10) dont le péché avait fait son siège. C'est afin de

relever cette dernière pensée, contradictoirement à ce qui se passait précédemment, où la chair infirmait l'influence salutaire de la loi, que Paul a soin de dire : « En envoyant son propre Fils dans une chair semblable à la chair de péché, c.-à-d. en chair comme nous tous (sans que lui pourtant ait péché), Dieu a condamné le péché en la chair, c.-à-d. a porté son arrêt de mort dans la chair même, qui faisait échec à la loi et la rendait impuissante. Dans le chrétien, le πνεῦμα est devenu le régulateur de sa conduite, la σάρξ est soumise, la défaite du péché est complète : l'homme est libéré de la loi du péché et de la Mort. L'aor. κατέκρινε montre qu'il s'agit d'une condamnation qui n'a pas lieu une fois pour toutes, mais qui va se reproduisant (voy. v. 30).

γ. 4. Revenons maintenant au but immédiat pour lequel Dieu, par l'envoi de son Fils, a condamné le péché en la chair ; c'est εἶνα, « afin que, » — τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου, non « telle ou telle ordonnance de la loi, » — ni collectivement, « les ordonnances de la loi » (= τὰ δικαιώματα, Hammond, Kop. Rück. De W. Thol. 1856. Heng.) ; mais l'ordonnance d'une manière générale, ce que la loi ordonne, c.-à-d. la perfection morale, la justice qu'elle réclame par ses différents δικαιώματα (Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Martyr, Corn.-L. Scholz, Winzer, Mey. B.-Crus. Heng. Hofm. Walther, Reuss, Maunoury, Godet, Gifford. Voy. I, 32). Νόμος désigne, comme au v. 3, non « la loi mosaïque, » comme le pensent les commentateurs (Ps.-Ans. Grot. Hammond, Limb. Seml. Reiche, B.-Crus. Krehl, Heng. Arnaud, Hofm. etc. etc.), ce qui gêne singulièrement la pensée, mais la loi en général, in abstracto — πληρωθῆ ἐν ἡμῖν, « fût accomplie, réalisée (πληρώω, Mth. 3, 15. Act. 14, 26. Rom. 13, 8. Gal. 5, 14) en nous » — non « parmi nous » (Carpz.), — ni « au dedans de nous, » c.-à-d. intérieurement, par opposition à un accomplissement tout extérieur (Klee, Reiche, B.-Crus.) ; mais simplement en nos personnes, en nous, chrétiens, comme l'indique la caractéristique qui suit, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, — non pas « si nous marchons, » (De W. Reuss, Godet), mais — « en nous, qui (τοῖς,

voy. 4, 24) *marchons*, c.-à-d. nous conduisons (voy. περιπατεῖν, 6, 4) *non* (μὴ) au lieu de οὐ indique que tel est le devoir du chrétien) *selon la chair*, c.-à-d. en nous conformant à ses appétits sensuels, à ses désirs bas et égoïstes, *mais selon l'esprit*, » c.-à-d. en nous conformant à ses désirs nobles, relevés, divins (voy. 7, 5). Un grand nombre de commentateurs entendent encore ici πνεῦμα du « *Saint-Esprit*, » ce qui est démenti par l'opposition et le parallélisme de πνεῦμα avec σάρξ v. 4-9, et même avec σῶμα v. 10 (voy. 1, 3. 7, 5). *Godet* prétend qu' « il résulte seulement de l'emploi du mot *esprit* dans ce qui suit (v. 5-8), que l'apôtre ne parle pas du Saint-Esprit indépendamment de son union au πνεῦμα humain, mais du premier comme habitant dans le second ou du second comme dirigé entièrement par le premier. » Cela même n'autoriserait pas à donner à πνεῦμα le sens de Saint-Esprit dans ces versets. Paul du reste ne fait pas de ces confusions et sait fort bien distinguer l'un de l'autre, témoin le v. 9. Cependant on se demande : 1° Pourquoi Paul emploie-t-il la forme passive, πληρωθῆ, au lieu de ἵνα πληρώσωμεν ? 2° Pourquoi dit-il ἐν ἡμῖν, au lieu de ἐφ' ἡμῶν ? Répondrons-nous, avec *Thol. Olsh. De W.* que Paul veut indiquer par là que la *nova obedientia* est une œuvre de la grâce de Dieu ? Nullement. Cela vient de ce que Paul a le but final devant les yeux, et l'envisage, non comme un état actif, l'homme gardant la loi et l'accomplissant, — dans ce cas, il aurait dit ἵνα πληρωθῆ ἐφ' ἡμῶν τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου, ou mieux encore, ἵνα πληρώσωμεν τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου, en mettant l'accent sur πληρώω — mais considère le résultat, savoir la perfection morale, la justice ordonnée par la loi, devenue une réalité dans le chrétien par l'accomplissement de la volonté de Dieu : dans ce cas δικαίωμα a l'accent et figure en tête. — Plusieurs commentateurs adoptent une autre interprétation, qui fait suite au point de vue qu'ils ont admis au v. 3. Après avoir traduit : « Dieu, en envoyant... a puni ou expié le péché en la chair (de Christ), » ils ajoutent : « afin que la justice de la loi, que la loi exige (soit comme obéissance parfaite, soit

comme punition quand on l'a transgressée) *soit accomplie en nous*, » et ils remarquent que par le fait de l'imputation de l'expiation et même de l'obéissance active ou des mérites de Christ (voy. 5, 18. note 1), la justice exigée par la loi se trouve maintenant satisfaite et accomplie dans le chrétien (*Calv. Bèze, Cocceius, Calov. Wolf. Hodge, Arnaud*, etc.). Tout cela est en dehors du contexte, car il s'agit ici, non de la libération des exigences de la loi, mais de la libération du principe même du péché et de sa domination (voy. *Philip. Mey.* h. l.). D'ailleurs cette doctrine de l'obéissance active n'est pas paulinienne. — *Kælln. Fritzs. Philip. Ewald* se rapprochent de cette interprétation. Selon eux, τὸ δίκαιωμα τ. νόμου désigne « la sentence de la loi qui absout, déclare qq'un juste (= *sententia absolutoria*, 5, 16). De là, « afin que soit accomplie, c.-à-d. exécutée en nous la sentence de la loi qui déclare juste, » c.-à-d. libère, non seulement de la peine du péché, mais assure la récompense de la justice. Cette interprétation mérite les mêmes reproches que la précédente; de plus, elle parle d'une *sententia absolutoria legis* qui n'a jamais existé : la loi maudit le pécheur, elle ne l'absout pas; autrement on pourrait être justifié par la loi (voy. *Mey. Krehl*, h. l.).

La suite des idées est claire. Paul nous déclare qu'il n'y a maintenant point de condamnation dans l'éternité pour ceux qui sont en Christ, pour les chrétiens. Pourquoi? — C'est que la loi de l'esprit, du πνεῦμα, qui maintenant a la prépondérance dans le chrétien et lui impose ses tendances spirituelles, tandis qu'au paravant c'était la chair — c'est, dis-je que la loi de l'esprit, qui donne la Vie, la félicité éternelle, laquelle se trouve en Jésus-Christ, m'a libéré, affranchi de la loi du péché qui dominait sur moi, ayant établi son siège en la chair, ainsi que de la Mort, de la condamnation éternelle qui en est la conséquence. En effet, ce qui était impossible à la loi — savoir de libérer l'homme de la loi du péché, c.-à-d. de sa domination et de la Mort — parce que la chair la rendait impuissante, Dieu l'a fait. Comment l'a-t-il fait? En envoyant, à cause du péché, son propre Fils, dans



*une chair semblable à la chair du péché, il a condamné, porté l'arrêt de mort du péché en la chair, afin que l'ordonnance de la loi, c.-à-d. la justice, la perfection morale que la loi réclame, et qu'elle était impuissante à produire, parce que la chair la rendait impuissante, fût accomplie, réalisée en nous, qui — présentement que nous sommes en Christ — marchons, non selon la chair, mais selon l'esprit. C'est ainsi que nous avons été libérés, par l'envoi du Fils de Dieu, de la loi du péché, de sa domination et de la Mort.*

‡ 5. Paul appuie sur cette considération, « marchons, non selon la chair, mais selon l'esprit, » afin d'en montrer l'absolue nécessité — *Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν· οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα, τὰ τοῦ πνεύματος : Ἐἶναι κατὰ σάρκα, « être selon la chair, » c'est faire de la chair et de ses penchants sensuels, bas, égoïstes, la règle de sa vie, y conformer sa conduite (= εἶναι ἐν τῇ σαρκί, 7, 5. 8, 9); il a pour conséquence et manifestation περιπατεῖν κατὰ σάρκα. Il a pour opposé εἶναι κατὰ πνεῦμα, « être selon l'esprit, » c.-à-d. faire de l'esprit et de ses penchants nobles, relevés, divins (voy. πνεῦμα opp. à σάρξ, 7, 5) la règle de sa vie, y conformer sa conduite (= εἶναι ἐν πνεύματι, 8, 9); il se manifeste par περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα. Φρονεῖν, 1° penser, avoir des pensées, des sentiments, être de tel ou tel sentiment = sentire, 12, 3. 1 Cor. 4, 6, T. R. 13, 11. Gal. 5, 10. Phil. 3, 15, etc. d'οὐ φρόνημα, pensée, sentiment, 8, 27. 2° avoir en tête ou à cœur, s'affectionner à, s'attacher à, avoir du goût pour, = sapire, Phil. 3, 19. Col. 3, 2. La locution φρονεῖν τά τινος, avoir à cœur les affaires ou les intérêts de, être du parti, tenir le parti de est fréquente chez les profanes (voy. Wellstein, Mth. 16, 23). De là, « en effet, ceux qui sont selon la chair, s'affectionnent aux choses de la chair, tandis que ceux qui sont selon l'esprit, s'affectionnent aux choses de l'esprit. »*

‡ 6. Γὰρ fait difficulté, parce que le v. 6 n'est ni la raison ni l'explication du v. 5 (*Thol. De W. Rück. Philip. Heng.*), ni une simple particule de transition (= « or, » *Calv. etc. Flatt, Benecke,*

*Hodge*). Nous avons deux *γράφ* coordonnés, comme 11, 29. Mth. 6, 32 : « le premier est argumentatif, et le second, explicatif » (*Mey.*). Paul montre la nécessité pour le chrétien de marcher, non selon la chair, mais selon l'esprit, *par la raison* que (*γράφ*, v. 5) ceux qui sont selon la chair... etc., et en *expliquant* (*γράφ*, v. 6) que les affections de la chair... etc. — τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, « l'affection, le goût, ou collectivement (φρόνημα = τὰ φρονήματα) les affections, les goûts de la chair; » non « l'affection pour la chair » (*Arnaud*) — θάνατος scil. ἐστὶ, « c'est la Mort, » ils la portent en soi (voy. ὁ νόμος ἁμαρτία, 7, 7) — τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ζωή, « tandis que les affections de l'esprit, c'est la Vie. » Puis à cet élément principal et final « la Vie » opposé directement à θάνατος, Paul se plaît à ajouter un accessoire qui a son prix, par le fait que le chrétien en fait déjà l'expérience dans ce monde : καὶ εἰρήνη, « et la paix, » non pas, « le salut » (*Flatt, Mey. B.-Crus.*), — ni « la paix avec Dieu, » comme 5, 1 (*Théod. Przypt. Krehl, Philip. Heng.*), mais « la paix » le calme intérieur, la tranquillité et la sérénité de l'âme, par opposition à ce trouble et à ces luttes intérieures que le péché produit dans l'homme sous la loi, et dont il vient de parler 7, 18-25. La mention de εἰρήνη à cette place ne doit pas être considérée comme un hystero-proteron (*Fritzs.*), et elle n'autorise point à conclure (*Thol. Mey. Phil. Heng.*) que ζωή implique la vie présente. Ζωή et θάνατος opposés ne supportent ni explicitement, ni implicitement (*Godet*) le sens de *vie* et de *mort physique*; ils désignent, comme toujours, la Vie, le bonheur éternel, opp. à la Mort, la condamnation dans l'éternité (de même *Pélage, Estius*, etc.) Tout autre sens donné à ζωή opp. θάνατος ne se justifie pas au point de vue du langage (Voy. 5, 12).

ῥ. 7. Διότι « attendu que » (voy. 1, 19) : considération justifiant pourquoi l'affection de la chair porte en soi la Mort — τὸ φρόνημα τῆς σαρκός, ἐχθρὰ εἰς θεόν scil. ἐστὶ, « l'affection ou les affections, les goûts de la chair sont inimitié contre Dieu » — et la preuve (*γράφ*) c'est ce fait : τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται :

le sujet n'est pas changé, c'est, non *σάρξ* (*Kælln. Krehl, Hofm.*) mais *τὸ φρόνημα τ. σαρκ.*; « elles ne se soumettent pas à la loi de Dieu, » non « la loi mosaïque » (*Orig. Hammond, Limb. Hengel*), dont il n'est pas question ici; mais la loi morale. La révolte contre la loi de Dieu est la preuve de l'inimitié contre Dieu : la loi de Dieu, c'est la volonté même de Dieu. — Et ce n'est pas accidentel; c'est moralement impossible, forcé : οὐδὲ γὰρ δύναται scil. *ὑποτάσσεσθαι*, « car elles ne peuvent même pas s'y soumettre, » parce que c'est dans la nature, dans l'essence même des affections de la chair. — γ. 8. De là la réflexion finale : *δέ*, non pas = *οὐν* (*Calv. Bèz. Kop. Flatt. Hodge*), ce qui serait une autre forme de liaison; mais « or » — *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες*, « ceux qui sont en la chair » (voy. 7, 5. 8, 9), qui en ont fait la base de leur vie — *θεῶν ἀρέσαι οὐ δύνανται*, « ne peuvent plaire (non pas, « chercher à plaire, » *Beng.*) à Dieu, » lui être agréables : c'est moralement impossible, puisque le principe de leur vie est le principe même de l'inimitié contre Dieu. L'expression est un euphémisme, pour dire qu'ils sont l'objet de son déplaisir, c.-à-d. de son courroux et de sa condamnation.

γ. 9. Paul passe maintenant à la contre-partie, au *φρόνημα τ. πνεύματος*; mais au lieu de suivre la forme de développement des v. 7, 8, il prend immédiatement ses lecteurs à partie. *Ἰμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι*, « pour vous, chrétiens, mes lecteurs, vous n'êtes pas en la chair (= οὐ σαρκικοί), mais vous êtes en l'esprit » (= *πνευματικοί*): c'est l'esprit, non la chair, qui est la base de votre vie. L'esprit et ses affections (*τὸ φρ. τ. πν.*), non la chair et ses goûts (*τὸ φρ. τ. σαρκ.*), vous gouvernent (voy. sur *ἐν σαρκὶ εἶναι*, 7, 5). L'opposition de *πνεῦμα* à *σάρξ* montre que *πνεῦμα* désigne non « l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit » (*Chrys. Corn.-L. Scholz, Mey. Krehl, Heng. Hofm. Maunoury, Godet.*) mais le *πνεῦμα* de l'homme — *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οὐκ εἶ ἐν* (voy. 7, 17) *ὑμῖν*: *Εἴπερ* et *εἴγε* ne se différencient que par une nuance; *εἴγε* est restrictif, il indiquerait, non que Paul doute de la réalité du fait, mais que ce n'est que dans ce cas et dans cette

pensée (2 Cor. 5, 3. Gal. 3, 4. Eph. 3, 2 = *Vulg.* : si tamen) « si du moins, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. » *Ἐπερ* est concessif : *περ* indique que c'est chose reconnue, admise ou tout au moins prétendue (8, 17. 1 Cor. 8, 5, 15, 15. 2 Thess. 1, 6. 1 Pier. 2, 3 = si quidem : τὸ εἶπερ τοῦτο πολλαχοῦ οὐκ ἀμφιβάλλων τίθησιν, ἀλλὰ καὶ σφόδρα πιστεύων : *Chrys. Dam. Théoph.*) « s'il est vrai, comme on en convient, comme je le pense, que l'Esprit de Dieu habite en vous. » Par ce *εἶπερ*, Paul n'émet aucune restriction (*Godet*) ni aucun doute sur ce fait (cont. *Théod. Thol. B.-Crus. Philip. Heng.*); il pense qu'il en est ainsi, et il ne croit pas se tromper. Il vient, en effet, de dire, « pour vous, vous n'êtes point dans la chair, » et *εἰ*, ind. (= *s'il est vrai que, si réellement*) pose la réalité du fait, la condition comme réalisée. *Ἐπείπερ* serait plus affirmatif encore, « puisque vraiment » = quando quidem. — Toutefois il se peut faire qu'il y ait quelque exception parmi eux, aussi Paul ajoute-t-il : *Εἰ δέ τις* (non *ὁμεῖς*) *πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει*, « mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ. » Paul a changé *πν. θεοῦ* en *πν. Χριστοῦ*, comme son équivalent. Quant à *εἰ... οὐ*, au lieu de *εἰ... μὴ* (voy. *Winer*, Gr. p. 445), *οὐ* fait corps avec *ἔχειν* (*οὐκ ἔχειν* = être dénué de) — *οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ*, « il ne lui [« Christ » et non « Dieu, » *Heng.*] appartient pas, » il n'est pas à lui, c.-à-d. il n'est pas un vrai chrétien (*εἶναι τοῦ Χρ.* 1 Cor. 3, 23. 2 Cor. 10, 7. Gal. 5, 24 = *εἶναι ἐν Χρ.* 2 Cor. 5, 17). — Qu'est-ce que Paul entend par *πν. θεοῦ* et par *πν. Χριστοῦ*? On peut remarquer que, dans notre passage, *πνεῦμα θεοῦ* peut être remplacé par *θεός*, comme *πνεῦμα Χριστοῦ* est lui-même remplacé par *Χριστός* v. 10. « Si l'esprit de Dieu habite en vous, » revient parfaitement, pour la pensée du moins, à « si Dieu habite en vous. » D'où résulte que *πν. θεοῦ* ne saurait désigner une personne distincte de Dieu, pas mieux que *πν. Χριστοῦ* ne désigne une personne distincte de Christ. De plus, l'échange de *πν. θεοῦ* avec *πν. Χριστοῦ* dans notre verset montre que *πν. θεοῦ* et *πν. Χριστοῦ* sont au fond des expressions équivalentes et désignent un seul et même esprit. Quant au sens littéral, *πν. θεοῦ* signifie

proprement « *l'esprit de Dieu*, » c.-à-d. l'esprit qui appartient à Dieu ou qui l'anime, comme *πν. Χριστοῦ* signifie « *l'esprit de Christ*, » c.-à-d. l'esprit qui appartient à Christ ou qui l'anime : ce gén. ne saurait avoir d'autre sens. Du reste, les deux constructions sont les mêmes et s'expliquent de la même manière. « *L'esprit qui appartient à Dieu ou qui l'anime*, » désigne ce complexe de pensées, de sentiments et de volontés qui sont siennes et qui l'animent, et « *l'esprit qui appartient à Christ ou qui l'anime* » désigne de même ce complexe de pensées, de sentiments et de volontés qui sont siennes et qui l'animent. On voit par là comment les expressions, *si l'esprit de Dieu habite en vous* et *si Dieu habite en vous*, quoique différentes par la forme, expriment au fond la même pensée. De même pour Christ. D'autre part, comme il est évident, par le fait de l'unité du Père et du Fils (voy. *ὁὶς τ. θεοῦ*, 1, 4), que l'esprit qui anime Christ est le même que l'esprit qui anime Dieu, on comprend comment Paul peut échanger *πν. θεοῦ* et *πν. Χριστοῦ* : c'est un seul et même esprit. Enfin, comme Dieu est essentiellement saint, rien de plus naturel qu'on ait appelé l'esprit qui l'anime, *τὸ ἅγιον πνεῦμα*, « *le Saint-Esprit*. »

De là : « *pour vous*, — chrétiens de Rome, mes lecteurs — *vous n'êtes pas en la chair*, la chair et ses goûts ne sont pas la base de votre vie ; *mais vous êtes en l'esprit*, l'esprit et ses affections relevées sont la base de votre vie, *si*, comme je le pense, (*εἴπερ*) *l'Esprit de Dieu*, c.-à-d. l'esprit qui appartient à Dieu et qui l'anime, *habite en vous* : c'est à ce caractère qu'on reconnaît qu'on « est vraiment en l'esprit, » car les affections de l'esprit sont spirituelles, divines (comp. 1 Jean 4, 13). « *Mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ*, l'esprit qui appartient à Christ et qui l'anime, *il ne lui [Christ] appartient pas*, » il n'est pas chrétien. Paul remplace *l'Esprit de Dieu* par *l'Esprit de Christ*, parce que s'adressant à des chrétiens, leur communion avec Dieu s'est présentée immédiatement à leur conscience sous la forme d'une communion avec Christ, en sorte que les pensées,

les sentiments et les volontés qui les ont pénétrés, en un mot l'esprit nouveau qui les a animés tout d'abord par leur union avec Christ, c'est l'*Esprit de Christ*.

γ. 10. *Δέ* est adversatif, « *mais* » — *εἰ Χριστός ἐν ὑμῖν* (= *εἰ πνεῦμα Χρ. ἐν ὑμῖν* ou *εἰ πνεῦμα Χρ. ἔχετε*) « *si* (*εἰ* ind. s'il est vrai que, si réellement — et c'est vrai) *Christ est en vous*, » c.-à-d. si vous le possédez intérieurement, par le cœur. Cf. 2 Cor. 13, 5. *Εἶναι ἐν τινι*, *être en quelqu'un*, est l'une des plus fortes expressions de l'amour et de l'union; elle appartient tout particulièrement à Jean. Eh bien! Si Christ est en vous, voici la conséquence, *d'une part* (*μὲν*) *pour le corps* : *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν* (c'est le côté négatif); *d'autre part* (*δέ*) *pour l'âme, l'esprit* : *τὸ δὲ πνεῦμα, ζωὴ διὰ δικαιοσύνην* (c'est le côté positif) — *Νεκρός, ἴ, ὄν*, prop. mort, sans vie; de là, « *si Christ est en vous, le corps est mort, sans vie.* » Ce sens est inacceptable, et c'est en vain que *Reiche, Fritzs.* recourent à l'idée d'une hyperbole tendant à relever la certitude de la mort : en aucun chrétien le corps n'est un cadavre. Les exemples tirés d'Arrianus, Disser. Epict. 3, 10. 15. 3, 22. 41 ne portent pas. La plupart des commentateurs (*Aug. Mél. Calv. Bèze, Estius, Hammond, Limb. Turr. Beng. Seml. Flatt, Usteri*, p. 360. *Klee, Scholz, Rück. Glæckl. DeW. Hodge, Mey. Thol. Philip. Arnaud, Walther, Reuss, Mounoury*) traduisent « le corps est sujet à la mort; » mais *νεκρός* signifie *mort*, non « sujet à la mort » (= *θνητός*), — ni « plongé dans la mort, » (*Hofm.*) — ni « condamné à mourir » (*Corn.-L. Cocceius, Gifford*), — ni « irrévocablement frappé de mort » (*Godel*). D'ailleurs cette traduction est un non-sens : que *Christ soit*, ou *ne soit pas* en nous, le corps est également sujet à la mort. Il faut aller au sens figuré. Les uns (*Kop. Kælln. Olsh.*) traduisent « *misérable à cause du péché*, » sens que *νεκρός* n'autorise pas; les autres (*Chrys. Théod. Dam. Théoph. Piscat. Crell, Grot. Przypt. Heum. Bæhme, B.-Crus.* etc.) « *mort relativement au péché, mort au péché*, » ce que *διὰ* ne peut permettre. Nous l'entendons différemment, ainsi que *Ecum. Hengel*. Quand *νεκρός* est figuré

et ne se rapporte pas à une personne, il signifie mort, sans vie, non pas « sans vie morale » (*Ammon, Krehl*, d'après *Mth.* 8, 22, etc.), mais « sans énergie ou force productrice » (voy. 7, 8). De là « *le corps est mort*, » c.-à-d. sans force ou énergie se produisant par des actes charnels; ce qui se comprend parfaitement d'après ce qu'a dit Paul. Il nous a montré la chair dans son opposition avec l'esprit (7, 5. 23) et la loi devenant impuissante par l'influence de la chair (8, 3); il a mentionné les goûts de la chair contraires à ceux de l'esprit (8, 5-7), en sorte que le premier effet de notre union avec Christ est de briser cette puissance de la chair et des sens, cette loi qui est dans les membres, en un mot d'ôter au corps sa force et son énergie productrice d'actes charnels. Dans le chrétien, cette irritation des sens a cessé, ces passions charnelles ont fui, « *le corps est mort* » — et cela δι' ἀμαρτιάν, « à cause du péché, » — non certes pas du « péché d'Adam » (*Aug. Estius, Rück. Fritzs. Godet, Gifford*), — ni « du péché originel » (*Arnaud, Hofm.*), — ni « parce que le péché a été condamné en la chair » (*Cocceius*); mais « à cause du péché, » auquel il pousse par l'irritation des sens et par les entraînements charnels — et non « ensuite du péché » (*Mey.*) — ou « parce qu'il est soumis au péché » (*Scholz*) — ou « pour que le péché ne domine pas de nouveau, » (*Krehl*) — ou « pour ne pas être l'esclave du péché » (*Heng.*). — D'autre part (δέ) — et c'est l'effet positif et corrélatif — τὸ πνεῦμα, ζωὴ διὰ δικαιοσύνην : Πνεῦμα désigne, non le « Saint-Esprit » (*Chrys. Aug. Ambrosiast. Théoph. Martyr, Calv. Corn.-L. Grot. Limb. Heng. Th.-Schott*, etc.), mais l'esprit, l'âme (*Dam. Cocceius, Scholz, Maunoury, Godet, Gifford*), car σῶμα et πνεῦμα sont ici les parties composantes de δμῶν. D'ailleurs πνεῦμα opp. à σῶμα (= animus opp. corpus) n'a pas d'autre signification (1 Cor. 5, 3. 7, 34. Jacq. 2, 26. Voy. encore Rom. 8, 13. 1 Thess. 5, 23). — Ζωή scil. ἔστι, « est vie, » non pas = ζῆ (F G. it. vulg. : vivit. arm. *Orig. Théod.*) ou ζῶν, qui indiquerait simplement qu'il est vivant (*Crell*) au lieu d'être mort (θανών), — ni « est vie » c.-à-d. vie heureuse et sainte (*Kop. Kælln. Hodge*),

— ni « est vie, » portant la vie en soi (cf. 7,7) c.-à-d. que la vie est dans son essence, par conséquent éternellement vivant (*Corn.-L. Turr. Beng. Flatt, Usteri, Scholz, Rück. Reiche, DeW. Mey. Thol. B.-Weiss*, p. 372. *Reuss, Godet*), — ni « vivra » (*Dam.*), — ni « jouissant de la vraie vie » (*Heng. Hofm. Cocceius* : *vita gratiæ*) « de la vie morale » (*Krehl*) « de la vie éternelle » (*Hammond*), ce qui n'est pas le contraire de *νεκρόν*, mais « *il est vie* » c.-à-d. puissance vivifiante, qqchose qui a force et énergie productrice, opp. à *νεκρόν* (Jean 1, 4. 5, 26. Voy. *ἀνέζησε*, 7, 9). En effet, Paul nous a montré que, dans le chrétien, le *πνεῦμα* (opp. à *σάρξ*) prend la prépondérance et le libère de l'empire du péché (8, 2), en sorte que, si d'une part, *le corps est mort*, d'autre part, *l'esprit, l'âme est vie* (*ζωή*), puissance active, ayant force et énergie productrice — et cela *διὰ δικαιοσύνην*, « à cause de la justice, » non « de la justice qui vient de Dieu » (*Théoph. Estius, Cocceius, Scholz, Rück. Reiche, Kœlln. Olsh. Mey. Fritz. Philip. Arnaud, Hofm. Reuss, Godet, Gifford*) ce qui ne cadrerait point avec le corrélatif *δι' ἁμαρτίαν*; mais de la justice subjective (*Orig. Pél. Erasm. Martyr, Grot. Hammond, Limb. Seml. Klee, DeW. Krehl, Heng.*) à laquelle le *πν.* pousse et conduit le chrétien (6, 16. 18. 19), cet état de perfection morale qui est le but de la communion avec Christ (= *ἵνα τὸ δικαίωμα νόμου πληρωθῆ ἔν ὑμῖν*, v. 4). Telle est la transformation que l'union avec Christ produit chez le chrétien. Paul n'enseigne donc point que ce conflit entre la chair et l'esprit ne peut finir que par l'anéantissement absolu de la chair (cont. *Sabat.* p. 268).

γ. 11. Bien plus, c'est la voie qui conduit à une résurrection glorieuse, à la Vie éternelle. Paul introduit (*δέ = or*) une nouvelle idée, en reprenant la condition susmentionnée pour y rattacher une nouvelle conséquence; seulement il la reprend sous une forme qui favorise l'énoncé de cette conséquence. *Εἰ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐν νεκρῶν οἰκεῖ ἐν (voy. 7, 17) ὑμῖν*, « *si l'esprit de Celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous.* » Cette périphrase pour *θεός*, laquelle est répétée immé-



diatement après, doit faire pressentir déjà que Celui qui a ressuscité Jésus, qui est en nous et en qui nous sommes, pourra bien faire de même pour nous — Ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ἡμῶν, « celui qui a ressuscité Christ des morts donnera aussi la vie à nos corps mortels. » Remarquez le changement de Ἰησοῦν en τὸν Χριστόν. « Le premier, comme nom propre, indique simplement la personne; le second, comme titre, indique la personne relativement à nous » (Beng.): Jésus, en tant que Christ, Messie, est dans ses destinées le type de notre propre destinée. — Les commentateurs se divisent pour savoir si, « il donnera aussi la vie à nos corps mortels, » doit s'entendre au propre (Chrys. Théod. Pél. Ecum. Théoph. Martyr, Estius, Corn.-L. Grot. Hammond, Cocceius, Seml. Kop. Scholz, Rück. Reiche, Hodg. Mey. B.-Crus. Hofm. Reuss, Maunoury, Godet, Gifford) ou au figuré, d'une vivification morale du corps même (Calv. Piscat. Morus, Heum. Bæhm. Kælln. DeW. Krehl, Heng.). Quant à admettre les deux significations à la fois (Crell, Thol. Philip.) c'est contraire aux principes mêmes du langage. 1° Ζωοποιεῖν est ici synonyme de ἐγείρειν, ce qui est indiqué par le sujet ὁ ἐγείρας τ. Χρ. ἐκ νεκρῶν et par l'épithète de θνητὰ donnée aux corps. Toutefois il y a une différence, car on ne voit pas pourquoi Paul n'aurait pas répété le v. ἐγείρειν, comme 2 Cor. 4, 14. 1 Cor. 6, 14. Notons, en effet, que ζωοποιεῖν, donner la vie, est, par sa signification même, plus embrassant que ἐγείρειν (voy. 4, 17. 1 Cor. 15, 22) et s'étend plus loin que l'idée de résurrection; il s'entend de toute la vie future. D'où suit que « il donnera aussi la vie à nos corps mortels, » ne signifie pas simplement, « il ressuscitera aussi nos corps mortels. » (cont. Pél. Grot. Hammond, Cocceius, Kop. Scholz. Reiche, Hodge, B.-Crus. Philip. Arnaud, Godet, Gifford, etc.), mais « il leur donnera la Vie, » la vie éternelle et bienheureuse (Chrys. Dam. Théoph. Maun.). Ζωοποιεῖν possède cette signification (Gal. 3, 21. Jean 5, 21) et ce sens est confirmé par v. 12. 13. Le fut. ζωοποιήσει est bien en place. D'autre part, si ζωοποιεῖν se peut dire d'une vivification morale

(= *σωζοποιεῖν*, Eph. 2, 5. Col. 2, 13), l'épithète de *θυητά* ne cadre pas ici avec cette idée; il faudrait qqe chose comme *ἀσθένη* ou *σώματα ἁμαρτίας* comme *σάρξ ἁμαρτίας*, v. 3. De plus, Paul aurait employé, non le futur, mais le présent (*ζωοποιεῖ*), comme il vient de le faire au v. 10 (*τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν, τὸ δὲ πνεῦμα, ζωή* scil. *ἔστι*), puisque cette vivification est déjà réalisée dans celui en qui l'Esprit de Dieu habite. 2° *Καί* peut s'entendre de deux manières. Les partisans de l'interprétation figurée traduisent : « donnera la vie (morale) *même* à vos corps mortels, » c.-à-d. qu'il ne la donnera pas à leur *πνεῦμα* seulement, mais encore à leur *σῶμα*. Or Paul n'a jamais parlé de vivification du *σῶμα*; c'est même contraire au point de vue qu'il a suivi constamment, et où il nous présente simplement le *πνεῦμα* devenant le gouverneur du chrétien par son dégagement des influences de la chair et des sens. Il est bien plus conforme au contexte de traduire : « Celui qui a ressuscité *Christ* des morts, donnera *aussi* la vie à vos corps mortels, » c.-à-d. comme il l'a donnée à *Christ* : ce qui nous ramène au sens propre. 3° Paul vient de dire, v. 10 : « si *Christ* est en vous, d'une part *le corps est mort*, sans force ni énergie productrice, à cause du péché; d'autre part, *l'esprit est vie*, puissance active et productrice, à cause de la justice. » Que viendrait faire ici la mention d'une vivification morale des corps? Paul s'est déjà expliqué sur ce qui concerne le corps : il est mort, sans force productrice; les sens sont calmés ou domptés. D'ailleurs qu'est-ce qu'une vivification morale du corps? Le corps est un instrument, et en réalité ce n'est pas lui qui est moral ou immoral. L'autre interprétation va beaucoup mieux au contexte : c'est le don de la vie éternelle et bienheureuse couronnant la transformation opérée chez le chrétien. — Faut-il conclure de l'expression, « *Dieu donnera la Vie*, la vie éternelle et bienheureuse, à vos corps mortels, » que Paul enseigne que ce don de la Vie a pour objet le corps proprement dit, et dans sa forme actuelle? En pressant la lettre, cela peut se soutenir. Mais comme Paul ne fait qu'énoncer d'un

mot sa pensée, nous croyons que, pour la bien comprendre, il faut recourir à ce qu'il enseignait sur ce point quelque temps auparavant, et l'interpréter d'après l'explication qu'il donne lui-même 1 Cor. 15, 35-50. On voit alors qu'il n'entend pas le corps tel qu'il est, en chair et en os, mais le corps transformé — et cela est confirmé au v. 23, où Paul dit positivement que le chrétien « sera délivré de son corps, » lors de son adoption finale comme enfant de Dieu. Enfin, comme *σῶμα* s'emploie aussi en grec pour désigner non spécialement le corps, mais *la personne* elle-même (voy. 12, 1), nous serions tenté de croire que *σώματα* doit être entendu ainsi, car Paul en a fini au v. 10 avec ce qui tient spécialement au corps (*σῶμα* opp. à *πνεῦμα*), et ce *ζωοποιήσει*, « il donnera la Vie, » la Vie éternelle et bienheureuse, n'est pas un don fait spécialement au corps, mais bien à *la personne* elle-même du chrétien ; seulement il s'est servi de l'expression *σώματα ὑμῶν* pour désigner *les personnes*, parce qu'il comprend, dans la personne, le corps sous la forme de corps glorifié. — *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* \* *ἐν ὑμῖν*, « parce que son Esprit habite en vous. » Paul, en terminant, rappelle la cause afin d'en faire sentir la nécessité ; ce qui est parfaitement en place. Cette manière de répétition est une manière grecque usitée en Paul (2 Cor. 12, 7. Eph. 6, 19. 20. Gal. 3, 22, etc.) comme

\* Ainsi lisent *Mill, Beng. Scholz, Griesb. Knapp, Matthæi, Lachm.* (ed. maj.) *Tisch.* 7, d'après B D E F G K L P \*, minn. syr.-psh. sah. arr. it. vulg. Irén. Tertul. Orig. Chrys. Théod. Méth. Euthal. I. Severian. Ambrosiaster — tandis que *Elz. Wettst. Lachm.* (ed. min.) *Tisch.* 8 préfèrent *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος*, d'après *Ⲛ A C*, pl. minn. copt. arm. syr.-ph. éth. Clém.-Al. Hipp. Méthod. Athan. Did. Bas. Epiph. Cyr. Macar. Dam. De plus, nous savons (voy. Maximus, Dial. c. Maced. in Athan. opp. 11, p. 452) que dans le débat sur le Saint-Esprit, qui eut lieu entre les macédoniens et les orthodoxes, ceux-ci s'appuyaient de la leçon *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος*... etc. pensant prouver par là que « le Saint-Esprit est de même nature que le Père et le Fils, » puisque, « comme le Père et le Fils, il ressuscite les morts et donne la vie. » Ils prétendaient que cette leçon se trouvait dans tous les anciens manuscrits et que les macédoniens avaient falsifié le passage. C'est une erreur : les deux leçons existent antérieurement aux débats, puisque *διὰ*, acc. se trouve dans syr.-psh. it. Irén. Tert. Orig. Méthod. et *διὰ* gén. dans Clém.-Alex. et Méthod. — Si l'on remarque que, dans ce partage des autorités diplomatiques, la leçon *διὰ* acc. est don-

dans les auteurs profanes. Si on lit *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος...* etc. « *par son Esprit qui habite en vous,* » on introduit une considération toute nouvelle, qui, non seulement infirme en quelque sorte l'action indiquée par *ὁ ἐρέρας...* etc., mais encore est de bien moindre valeur que l'observation directe, « *parce que son Esprit habite en vous.* » D'ailleurs cette intervention de l'Esprit-Saint dans ce *ζωοποιῆσαι* est complètement étrangère aux écrits de Paul. Pour ces mêmes raisons, nous repoussons le sens de « *par* » donné à *διὰ*, acc. (*Thol.*) comme indiquant le principe efficace (Jean 6, 57).

Reprenons la suite des idées.

Paul insiste sur la nécessité pour le chrétien de « *marcher, non selon la chair, mais selon l'esprit* » (v. 5) *par la raison que* (*γὰρ*) *ceux qui sont selon la chair, c.-à-d. en ont fait la base de leur vie, s'affectionnent aux choses de la chair, tandis que ceux qui sont selon l'esprit, c.-à-d. ont fait de l'esprit le fondement de leur vie, s'affectionnent aux choses de l'esprit,* » et il explique (v. 6) que *les affections, les goûts de la chair portent en soi la Mort, la condamnation éternelle, tandis que les affections, les goûts de l'esprit portent en soi la Vie, le bonheur éternel,* (v. 7) *attendu que les affections, les goûts de la chair sont inimitié contre Dieu, car ils ne se soumettent point à la loi de Dieu, la loi*

née par les instruments les plus anciens et les plus variés, soit orientaux, soit occidentaux, soit byzantins; que c'est la variante hétérodoxe, et que, malgré ce fait, elle persiste après les débats dans Chrys. Aug. Ambrosias. qui donnent tantôt une leçon, tantôt l'autre, on en conclura qu'elle doit être authentique. Le changement, du reste, portant sur trois mots est trop considérable pour qu'on puisse l'attribuer à une inadvertance de copiste; il a dû être volontaire, quoique fait innocemment. Si l'on suppose que la leçon *διὰ* gén. soit l'originale, on ne voit pas quel motif a pu provoquer le changement en *διὰ*, acc. car à l'époque de l'apparition de cette variante l'intérêt dogmatique n'existait pas; tandis que si l'on admet, au contraire, que *διὰ*, acc. est le primitif, on comprend facilement que *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος*, etc. soit apparu comme glose, parce qu'on entendait *διὰ*, acc. de la cause efficiente (= *par*, Jean 6, 57) ce qui est bien voisin de *διὰ* gén., puis la glose a passé dans le texte. Enfin le contexte est plutôt favorable à *διὰ* acc. La plupart des exégètes, sauf *Thol. De W. Krehl, Ewald, Reuss*, ont adopté cette dernière leçon (voy. *Reiche*, Comm. criticus I, p. 54).

morale, et ils ne peuvent même pas, à cause de leur nature, s'y soumettre (v. 8) : or, ceux qui sont en la chair, c.-à-d. qui font de la chair et de ses goûts la base de leur vie, ne peuvent plaire à Dieu.

Mais il n'en est point ainsi des chrétiens de Rome. v. 9 : *Pour vous*, leur dit Paul, *vous n'êtes pas en la chair, mais vous êtes en l'esprit*, c'est, non la chair, mais l'esprit et ses goûts qui sont le fondement de votre vie, si, comme je le pense, *l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ, il n'est pas à Christ*, un véritable chrétien, (v. 10) *mais si Christ est en vous*, eh bien ! un grand changement s'est opéré : la chair et ses affections sont anéanties ou domptées, *le corps est mort*, sans énergie productrice d'actes charnels, à cause du péché, auquel il poussait par ses entraînements charnels, et, *d'autre part, l'esprit est vie*, il est devenu en vous une puissance active, productrice et dominante, à cause de la justice à laquelle il pousse et conduit. v.11 : *Or si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts donnera aussi la Vie éternelle à vos personnes mortelles, parce que son Esprit habite en vous.*

γ. 12. Cela dit, Paul passe à une exhortation dont le point de départ est que nous ne devons rien à la chair. Ἄρα οὖν, « de là donc, ainsi donc » (voy. 5,18). Paul résume, dans une idée principale, ce qu'il a dit 5-11, pour introduire un nouveau développement — ἀδελφοί, « frères ; » mot affectueux pour ouvrir les cœurs à l'exhortation : c'est un frère qui s'adresse à des frères. — ὀφειλέται ἐσμέν, « nous avons obligation, nous sommes redevables » — οὐ τῇ σαρκί, τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, « non à la chair, que nous vivions selon la chair. » Fritzs. Hofm. Winer, Gr. p. 306, rattachent τοῦ, inf. à ὀφειλέται. A tort : Paul ne saurait dire, « nous sommes redevables, non à la chair, de vivre selon la chair, » car c'est précisément à la chair que nous en sommes redevables. Τοῦ, inf. indique, non le but (Vulg. : ut. Estius, Mey. Krehl, Godet), mais le résultat, la conséquence, « en sorte que nous vi-

vions » (voy. 1,24). Après cette négative, on attendait la positive; mais Paul, entraîné par l'explication qu'il ajoute, oublie d'énoncer la positive qui se laisse du reste facilement concevoir; ce serait : ἀλλὰ τῷ πνεύματι, τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν.

γ. 13. La confirmation (γάρ) que nous n'avons aucune obligation à la chair, pour vivre selon la chair, c'est que : ἐλ κατὰ σάρκα ζῆτε, « si vous vivez (notez le changement des personnes) selon la chair » (7,9.10) — μέλλετε ἀποθνήσκειν, « vous devez mourir; » c'est le sort qui vous attend (μέλλετε, voy. 4,24). Ἀποθνήσκειν se rapporte, non à un anéantissement final (Rück.), mais à la Mort, à la condamnation dans l'éternité; il est opposé à ζήσεσθε, « vous vivrez, » vous aurez la Vie, le bonheur éternel. Cette signification que nous lui avons souvent reconnue, non seulement va parfaitement au contexte, mais encore elle est seule admissible ici, et elle est admise par bon nombre de commentateurs (Chrys. Théod. Aug. Pél. Dam. Ecum. Théoph. Martyr, Estius, Corn.-L. Grot. Hammond, Cocceius, Przypt. Limb. Mey. Fritzs. Arnaud, Reuss). Il ne saurait être question ni de près ni de loin, ni implicite ni explicite, de la mort physique (cont. Reiche, Hodge, Philip. Lange, B.-Weiss, p. 372, Walther, Godet), puisqu'elle est le partage des πνευματικοί comme des σαρκικοί; et le futur ζήσεσθε, qui fait opposition à μέλλετε ἀποθνήσκειν, indiquant qu'il s'agit de la Vie, du bonheur dans l'éternité (Chrys. Corn.-L. Grot. Klee, Scholz, Gifford, etc.), confirme ce sens de ἀποθνήσκειν. — Εἰ γὰρ τὰς πράξεις τοῦ σώματος \* θανατοῦτε, « car si vous mettez à mort les actions du corps, » c.-à-d. si vous les réprimez de manière à ce qu'elles ne se produisent pas. Les commentateurs entendent πράξεις τοῦ σώματος des actions que le corps commet; mais comme toutes les actions se commettent au moyen du corps, ils sont obligés de donner à πράξεις un sens restreint, en le pre-

\* La leçon σαρκός (D EFG, it. vulg. Irén. Orig. Ephr. Did. Tert. Cypr. etc.) recommandée par Griesb., admise par Koppe, n'est qu'une glose, qui est juste au fond. Paul dit ordinairement, non πράξεις, mais ἔργα σαρκός, et il ne pouvait se servir ici de cette expression, parce qu'elle ne va pas avec θανατοῦτε.

nant *in sensu malo*, « les méchantes actions, » les agissements (Luc 23,51. Act. 19,18. Col. 3,9), les pratiques (*Chrys. Thol. Mey. Philip. Gifford*, etc.) ou les machinations du corps (= molimina. *Rück. Fritzs. B.-Weiss*, p. 358). Les exemples cités à l'appui ne portent pas. Quand Paul dit Col. 3,9 : « ayant dépouillé le vieil homme avec ses œuvres » (σὺν τ. πράξεσιν αὐτοῦ), le αὐτοῦ indique que ce sont les œuvres du vieil homme, partant de mauvaises œuvres, puisque le vieil homme n'en fait pas d'autres. Mais quand on dit « les actions du corps, » le τοῦ σώματος n'indique pas qu'elles sont mauvaises, puisque le corps en fait de bonnes et de mauvaises. La même réflexion s'applique à Luc 23,51. Act. 19,18. D'ailleurs, à quoi bon dans ce cas, parler du corps, et ne pas dire simplement τὰς πονηρὰς πράξεις? Le gén. τοῦ σώματος est objectif (= gen. auctoris) « les actions du corps, » c.-à-d. auxquelles le corps sollicite (= ἔργα σαρκός). Le corps est envisagé ici dans son opposition avec πνεῦμα (πνεύματι, τὰς πράξ. τ. σώματος θανατοῦν), non comme organe exécutant, mais comme organisme sollicitant aux actions sensuelles, basses, égoïstes (voy. 7,23.24. 8,10.11. De même *Théod. Hofm. Godet*). Paul veut que le corps soit, comme il vient de le dire v. 10, un σῶμα νεκρόν. Remarquez l'élégance de la forme et l'énergie que donne à la pensée ce double rapprochement : ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν — θανατοῦτε, ζήσεσθε. — Πνεύματι (dat. instrum.) « avec, par l'esprit, » non « le Saint-Esprit » (*Chrys. Théod. Ecum. Estius, Crell, Cocceius, Klee, Thol. Mey. Krehl, Reuss, Godet, Gifford*) : il faudrait au moins τῷ πνεύματι; — mais le πνεῦμα même du chrétien (*Aug.* de contin. 5) dont la tendance est opposée à la σάρξ, partant au σῶμα et à ses sollicitations (πνεύματι, τ. πράξ. τοῦ σώματος θανατ.) et qui (voy. 8,1-10) est devenu chez le chrétien l'élément prépondérant et directeur — ζήσεσθε, « vous vivrez, » vous aurez la Vie, le bonheur éternel; ce qui est confirmé par l'explication de Paul même, v. 14-17.

γ. 14. La preuve (γάρ) qu'ils auront la Vie, c'est que : σοὶ (6,3) πνεύματι θεοῦ ἄγονται, « tous ceux qui sont conduits par

*l'Esprit de Dieu*, » et c'est le cas de tous ceux qui sont réellement en Christ, de tous les vrais chrétiens (voy. v. 9). Ἀγεσθαι (voy. ἀγειν, 2,4), être conduit, mû, dirigé par, se dit des sentiments intérieurs, qui sont les déterminatifs et les mobiles de notre conduite (Gal. 5,18: πνεύματι ἀγεσθαι opp. à ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀγεσθ. 2 Tim. 3,6 : ἀγεσθ. ἐπιθυμ. ποικίλ. Plat. Phéd. p. 94, E : ἀγεσθαι ἐπὶ τῶν τ. σώματ. παθημάτων). Si Paul eût dit simplement πνεύματι ἄγονται, « sont conduits par l'esprit, » πνεῦμα aurait désigné *l'esprit du chrétien*, opp. à σάρξ ou à σῶμα (comme Gal. 5,18), et Paul pouvait non seulement s'exprimer ainsi (voy. v. 2); mais encore cette expression cadrerait très bien avec la proposition précédente, « si par l'esprit vous faites mourir... etc. » Paul a préféré dire « *l'Esprit de Dieu*, » parce que cette manière donne plus d'évidence à son affirmation. Πνεῦμα θεοῦ, « *l'Esprit de Dieu*, » qui appartient à Dieu et qui l'anime (voy. v. 9), est envisagé ici d'une manière subjective, comme possédé par le chrétien. Paul a expliqué v. 9.10 que pour « être en l'esprit, » en d'autres termes « vivre selon l'esprit » — ce qui revient au fond à dire, « pour faire mourir par l'esprit, les actions auxquelles le corps sollicite, » — il faut avoir « *l'Esprit de Dieu habitant en soi*; » par conséquent, au lieu d'« être conduits par l'esprit, » il peut bien dire « être conduits par *l'Esprit de Dieu*. » — οὗτοι υἱοὶ εἰσιν θεοῦ\* : Οὗτοι accentue l'affirmative = « oui, ceux-là, ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu » (2 Pier. 2,17), sans aller cependant jusqu'à dire « ceux-là, et non d'autres, » comme

\* Ces mots varient de place, parce qu'on a mis l'accent tantôt sur une idée tantôt sur une autre. Si on lit, avec *Elz. Griesb. Rück. Frits. Philip. Hengel*, οὗτοι εἰσιν υἱοὶ θεοῦ (K L P. minn. vulg. copt. syr.-ph. arm. Clém. Ir. Orig.<sup>s</sup> Chrys. Théod. Euth.) l'accent est sur εἰσιν, « ceux-là sont fils de Dieu; » ils le sont bien réellement; ils n'en portent pas seulement le nom, comme tels ou tels autres. — Dans la leçon οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν, admise par *Beng. Hofm.* (N A C D E, 5 minn. éth. Orig.<sup>s</sup>. Did.<sup>s</sup>. Cyr. Dam. Cyr. Ambrosiast.) c'est υἱοὶ θεοῦ qui a le ton, et Paul met en relief la dignité, le privilège de ceux qui sont ainsi conduits par l'Esprit de Dieu. — Enfin, si on lit οὗτοι υἱοὶ εἰσιν θεοῦ (B F G, syr.-psh. Orig.<sup>s</sup>. Did. Aug. Ruf.) c'est l'idée de υἱοὶ qui est en relief; ils sont υἱοὶ, nom δοῦλοι de Dieu. Cette leçon est conforme au contexte et admise par *Lachm. Tisch. Mey. Immer* p. 303. *Volkmar*.



Gal. 3,7 (cont. *Mey. Rück. Thol. Fritzs. Philip. Immer*, p. 303, *Gifford*), parce que Paul les considère pour eux-mêmes, non par opposition à d'autres : « *ceux-là sont fils de Dieu.* » Υἱὸς θεοῦ est une image tirée des relations humaines, pour désigner l'union et l'attachement spirituels (voy. 1,4). Il indique qu'il y a entre Dieu et eux, une relation analogue à celle de fils à père : c'est, en Dieu, l'amour paternel, c.-à-d. l'amour qui protège et qui donne, et dans le chrétien, l'amour filial, c.-à-d. l'amour confiant qui reçoit et qui obéit. C'est la relation la plus haute et la plus intime qui puisse exister entre l'homme et son Dieu. Jésus est l'idéal réalisé du υἱὸς θεοῦ. Le chrétien en a le principe et doit tendre à cet idéal. Au v. 16, Paul remplace υἱὸς θεοῦ par le synonyme τέκνον θεοῦ, qui n'en diffère guère que par l'accent, qui est plus tendre.

γ. 15. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας... ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας : Que faut-il entendre par πν. δουλείας et par πν. υἰοθεσίας ? Les uns (*Orig. Chrys. Théod. Aug.* de verb. apostolicis ; sermo 13, c. 14. *Quæstio in Exod. 55. Pél. Dam. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Calv. Martyr, Cocceius, Limb. Beng. Flatt, Usteri*, p. 194, *Rück. Kælln. Olsh. Hodge, B.-Crus. Arnaud, Hofm. B.-Weiss*, p. 360, *Maunoury, Godet*) voient dans δουλείας et υἰοθεσίας des gén. d'effet (voy. ζῶης, v. 2 ; cf. πν. ἀσθενείας, Luc 13,11. πν. κατανόξεως, Rom. 11,8). De là, « *car vous n'avez pas reçu — quand vous avez reçu le Saint-Esprit — un Esprit (c'est l'Esprit-Saint) qui donne, qui procure l'esclavage... mais vous avez reçu un Esprit qui procure l'adoption.* » Paul indiquerait ainsi la cause (γὰρ) pour laquelle ils sont fils de Dieu : c'est que l'Esprit de Dieu qu'ils ont reçu, est, non un Esprit qui rend esclave, mais un Esprit qui rend fils. Mais, dans ce cas, il faudrait ὅτι, « *parce que,* » plutôt que γὰρ ; puis, Paul aurait dû rester au point de vue objectif, et dire : « *parce que l'Esprit qui vous a été donné, ou que Dieu vous a donné est un Esprit...* » plutôt que de passer au point de vue subjectif de la possession, en disant : « *parce que l'Esprit que vous avez reçu...* », car dans ce point de vue, le don prime la possession, c'est lui qui rend fils de Dieu.

Enfin, cette pensée que l'Esprit de Dieu *procure* l'adoption, *rend* fils de Dieu, est en désaccord avec une déclaration analogue, Gal. 4,6 : « Dieu a envoyé son Fils... afin de faire de nous des fils adoptifs ; et *parce que vous êtes fils*, Dieu a envoyé dans vos cœurs *l'esprit de son Fils*, lequel crie : Abba ! Père ! » *Hofmann* récuse cette objection en disant que si le passage des Galates était entendu ainsi, cela irait à dire « qu'on pourrait être fils de Dieu sans posséder l'esprit de la vie nouvelle. » Nullement ; cela irait à dire qu'on est fils de Dieu *par la foi*, qui *affranchit de la loi*, puis l'esprit de la vie nouvelle nous est donné. Paul parle ici au point de vue subjectif (ἐλάβετε) et πνεῦμα est subjectif (*Crell, Grot. Limb. Leclerc, Turr. Seml. Kop. Klee, Scholz, Reiche, DeW. Krehl, Philip. Heng.*). Il en appelle, comme preuve (γάρ) « qu'ils sont fils de Dieu, » aux sentiments mêmes qui animent les chrétiens ; c'est une preuve d'expérience. Les gén. δουλείας et υιοθεσίας sont qualificatifs (voy. 1,4, ἀγιασμένης) et indiquent le caractère particulier et distinctif de ce πνεῦμα. De même, 1 Cor. 4,21. Gal. 6,1 : πν. πραύτητος, un esprit de douceur, des sentiments doux. 2 Tim. 1,7 : οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πν. δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμού. Eph. 1,17 : πν. σοφίας. Nomb. 5,14 : πν. ζηλώσεως, un esprit, des sentiments de jalousie. De là, πν. δουλείας, « un esprit d'esclavage, » c.-à-d. un esprit qui porte le caractère de l'esclavage, un esprit tel que celui qui caractérise l'esclave (= πν. δουλικόν), savoir un esprit, des sentiments, de crainte, de peur (πν. δούλειον, signifierait « un esprit servile, bas »). Πν. υιοθεσίας, « un esprit d'adoption, » c.-à-d. un esprit qui porte le caractère filial, un esprit tel que celui qui caractérise le fils adoptif, savoir un esprit, des sentiments, de confiance, d'amour filial. — Πάλιν εἰς φόβον : πάλιν se rapporte, comme la place l'indique, à εἰς φόβον, non à ἐλάβετε (= εἰς τὸ φοβεῖσθαι πάλιν), et εἰς exprime, non l'intention (= afin d'être...) mais la conséquence, « en sorte que vous soyez de nouveau, encore, dans la crainte » (voy. 1,20. Matthiæ, Gr. p. 1348). « De nouveau, » c.-à-d. comme cela avait

lieu quand vous étiez sous la loi. L'homme, sous la loi (voy. 6,14), laquelle commande, menace et s'impose à lui comme une volonté étrangère, se trouve devant Dieu comme devant un maître; son obéissance est celle d'un δούλος; il éprouve toujours un sentiment de crainte; tandis que l'homme sous la grâce, le chrétien, se sent en présence d'un père tendre et miséricordieux qui est aimé et dont la volonté est aimée; il éprouve le sentiment de la confiance et de l'amour filial.

De là, « *car vous n'avez pas reçu* — quand vous êtes devenus chrétiens et que vous avez reçu un esprit nouveau (voy. 7,6) — *un esprit d'esclavage, en sorte que vous soyez encore dans la crainte; mais vous avez reçu un esprit d'adoption,* » un esprit filial, les sentiments mêmes d'un fils pour son père: ce qui est l'esprit de Jésus même, Gal. 4,6. — ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἀββᾶ, ὁ Πατήρ: Ἐν indique que c'est dans cet esprit, c.-à-d. pénétrés de ce sentiment, mûs par lui, que nous crions (ἐν, 1 Cor. 12,3). *Ps.-Ans*: in quo clamamus i. e. toto mentis affectu dicimus Abba! Pater! clamor iste cordis est. Dans Gal. 4,6, Paul dit que c'est « cet esprit, » ce sentiment là qui crie (πν. κρᾶζον), c.-à-d. s'exprime par le cri Ἀββᾶ, ὁ Πατήρ, Abba! Père! En Palestine, l'araméen Ἀββᾶ = אַבְבָּא était usité à la place de אָב, père. Ὁ πατήρ est un nominatif faisant fonction de vocatif (Marc 5,8.41. 9,25, etc. Winer, Gr. p. 172). Comment s'expliquer la présence de Ἀββᾶ? Les uns pensent que c'est une répétition imitée du langage de l'enfant pour marquer l'instance ou l'affection (*Theod. Erasm. Corn.-L. Grot. Limb. Bæhme*); mais la répétition aurait lieu dans la même langue (comme Mth. 7,22. 27,46). D'autres (*Aug. Calv.*) que c'est une manière symbolique d'exprimer, par le mélange des deux langues, le droit égal des Juifs et des Grecs à l'adoption; mais cette idée philosophique est étrangère au contexte. D'autres (*Ps.-Ans. Seml.*) que cela vient de ce qu'il y a parmi les lecteurs des chrétiens d'origine juive qui disent Ἀββᾶ, et des chrétiens d'origine grecque qui disent πατήρ. D'autres (*Chrys. Ambrosiast, Olsh. Thol.*) que c'est une manière d'exprimer le sentiment filial dans

son ingénuité native, cette expression rappelant le langage du petit enfant (= papa). D'autres (*Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Heng. Godet*) que c'est une formule de prière usitée chez les chrétiens grecs. Ils auraient emprunté ce *δδδ̄* à Jésus, qui s'adressait ainsi à Dieu dans ses prières (*Fritzs.*) ou aux formulaires juifs, ce mot ayant été consacré d'une manière particulière par l'emploi qu'en faisait Jésus (*Mey.*). Peu à peu l'expression *δδδ̄*, *ὁ πατήρ* serait devenue une formule. — Mais on ne retrouve jamais cette formule; Marc seul en présente un exemple (14,36), et la présence de *δδδ̄* s'y explique par l'habitude de Marc de citer en araméen les mots frappants de Jésus, de sorte que *ὁ πατήρ* n'est qu'une traduction pour expliquer le mot à ses lecteurs. Dans le passage de Paul, *ὁ πατήρ* n'a pas ce but, attendu que Paul n'a pas cette habitude, témoin *μαρὰν ἀθδ*, 1 Cor. 16,22 : c'est le synonyme grec mis simplement en apposition, une manière de dire « Père, » une première fois en araméen et une seconde fois en grec. On peut remarquer que *δδδ̄!* *ὁ πατήρ!* est ici, non un formulaire, mais un cri (*χρδζομεν*) partant du cœur chrétien, comme le cri du petit enfant, invoquant son père au moment du besoin; il exprime à lui seul combien le chrétien se sent fils de Dieu. Paul en disant : « Vous n'avez pas reçu... mais vous avez reçu un esprit filial, » ressent lui-même, dans ce moment même, ce sentiment, et quand il ajoute : « par lequel nous crions : « Père! » ce cri sort de sa poitrine, tout d'abord et bien naturellement dans sa langue maternelle, sous la forme habituelle de la prière « *δδδ̄!* » (remarquez le changement des personnes, *ἐλάθετε... χρδζομεν*); puis, sous la forme grecque *ὁ πατήρ!* parce qu'il écrit en grec (*Orig. Hodge, Reuss*).

γ. 16. *Ἀτδ τδ πνεῶμα* signifie, non « le même esprit, » (= *τδ ᾠτδ πν.* *Zwingl. Luth. Martyr, B.-Crus. Arnaud*), ni « l'Esprit lui-même, » l'Esprit-Saint en personne (*Vulg. ipse spir. Chrys. Théod. Godet, Gifford*); mais « lui, l'esprit » (*Mth. 3,4. Marc 6,17. Rom. 8,21.26, 1 Thess. 3,11. = spiritus ille, Hofm. Immer, p. 303*),

c.-à-d. cet esprit dont nous parlons, τὸ πν. υλοθεσίας (*Reiche, Scholz, Heng.*), ce sentiment filial lui-même qui nous fait crier à Dieu : Abba! Père! — συμμαρτυρεῖ, « *témoigne, atteste* » intérieurement. Le συμ indique qu'il s'agit d'un témoignage intérieur (voy. 2, 15. 9, 1); ce qui est bien le cas ici — τῷ πνεύματι ἡμῶν, « *à notre esprit, à notre âme* » (*Orig. Ps.-Ans. Zwingl. Grot. Scholz, Arnaud*) — ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ, « *que nous sommes enfants de Dieu.* » Paul aurait dû dire « *fil de Dieu* » (v. 14). Il préfère le mot « *enfants,* » qui a quelque chose de plus tendre, et fait mieux ressortir la confiance d'enfant et le sentiment de la protection paternelle. Ainsi, pour prouver que « *tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, sont fils de Dieu,* » Paul fait appel à la conscience de ses lecteurs. « *En effet, dit-il, vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage, pour être encore dans la crainte — comme vous l'étiez précédemment, quand vous étiez sous la loi, — mais vous avez reçu un esprit d'adoption, ce sentiment filial, par lequel nous crions : Abba! Père! Cet esprit même, ce sentiment filial, atteste intérieurement à notre esprit, est le témoignage vivant et intérieur, que nous sommes enfants de Dieu.* » Si nous n'étions pas réellement enfants, fils de Dieu, nous ne ressentirions pas ce sentiment filial au dedans de nous. — Le contexte est parfaitement suivi, et la pensée nette et juste.

Les commentateurs ne l'entendent point ainsi. Ils pensent que αὐτὸ τὸ πνεῦμα doit désigner « *l'Esprit de Dieu* » lui-même; puis ils sont embarrassés par le συμ de συμμαρτυρεῖ: les uns (*it. vulg. Orig. Aug. Pél. Théoph. Erasm. Luth. Crell, Grot. Przypt. Seml. Kop. Rück. Reiche, Kælln. Krehl, Thol. 1856, Lange*) font συμμαρτυρεῖ = μαρτυρεῖ; tandis que les autres (*Chrys. Ecum. Erasm. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Cocceius, Limb. Beng. Klee, Olsh. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Thol. 1842, Baur, p. 516, B.-Crus. Philip. Hofm. Walther, Immer, p. 303, Godet, Gifford*) y voient une idée de pluralité ou de concordance = una testari. De là, deux interprétations également fautives : « *L'Esprit de Dieu lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de*

Dieu, » — et « *l'Esprit de Dieu lui-même témoigne en même temps que notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* » Il en résulte que la proposition ainsi conçue ne se lie plus avec le v. 15; elle s'en disjoint par l'apparition intempestive de « l'Esprit de Dieu, » qui brise le contexte, en sorte que les commentateurs sont obligés d'admettre ici une disjonction (asyndeton) que rien ne justifie. Enfin, surgit une question assez embarrassante : En quoi consiste ce témoignage? Comment l'Esprit de Dieu témoigne-t-il à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu? D'après *Origène*, il le témoigne par l'expérience que nous faisons, que nous obéissons à la loi de Dieu par amour, non par contrainte. D'après *Chrys. Ecol. Estius, Corn.-L. Cocceius*, par ce cri *Abba! Père!* parti de notre esprit, et que le Saint-Esprit crie lui-même au dedans de nous. Selon *Thol. 1842*, ce témoignage, « c'est le sentiment de la paix » (Phil. 4,7), d'une certaine *dulcedo*; selon *Krehl, Gifford*, c'est « l'amour que nous ressentons pour Dieu, se manifestant par une vie sainte; » selon *Rück. et Källn.* c'est « un je ne sais quoi, que l'apôtre a reconnu en lui, et qui lui a donné la conscience vivante de son adoption. » *De W.* prétend que le Saint-Esprit nous le témoigne « par les prières qu'il nous suggère » (v. 26); *Fritzsche*, « par sa présence, en faisant de nous son siège; » *Meyer et Philippi*, parce qu' « il nous dit intérieurement : « Tu es fils de Dieu, » joignant ainsi son témoignage à celui de la conscience qui nous dit : « Je suis fils de Dieu. » *Hodge* affirme que « c'est une chose qu'on ne peut comprendre pleinement. » etc. etc. *Hofmann* n'en dit rien. Toutes ces diversités attestent que ces commentateurs sont en plein dans l'arbitraire, et qu'ils n'ont pas saisi la pensée de Paul.

γ. 17. Paul achève la preuve du v. 13, ζήσεσθε. Il reprend (δέ) le fait maintenant prouvé, et part de là : εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι, « et si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers » (cf. Gal. 4,7) : c'est le principe de droit naturel. Paul ne se préoccupe ni du droit romain ni du droit juif; il n'y pense même pas. — Mais héritiers de qui et de quoi? κληρονόμοι μὲν

θεοῦ, « *héritiers de Dieu*, » qui est notre Père. Quant à la difficulté soulevée par les commentateurs qu'on n'hérite que d'un mort, et aux réponses qu'ils y ont faites, nous dirons qu'à notre sens Paul n'y a pas même songé. On hérite de son père; en conséquence étant enfants de Dieu, nous sommes héritiers de Dieu : la pensée de Paul s'arrête là, et avec raison. Qu'est-ce que le fait de la mort a affaire ici? — συγκαληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, « *et cohéritiers de Christ*, » le Fils de Dieu, l'héritier par excellence, et notre frère aîné (v. 29) qui est déjà en possession de la δόξα ou ζωὴ αἰώνιος. C'est en cela, en effet, que consiste l'héritage, comme cela ressort de δοξασθῆναι qui suit et de μέλλουσα δόξα, v. 18. Cette perspective est magnifique, mais pour le chrétien, comme pour Christ, elle ne va pas sans sacrifice : il y faut du dévouement. Pour participer à la gloire du Seigneur, il faut savoir le suivre aussi dans la voie douloureuse. Aussi Paul ajoute-t-il : εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Le « *nous* » (συμπάσχομεν) est communicatif. La composante συμ indique l'accord et l'union dans une même action ou situation (voy. 6,4). « *Si nous souffrons avec lui, afin d'être aussi glorifiés avec lui*, » c.-à-d. si nous sommes unis à lui dans la souffrance, afin d'être aussi unis à lui dans la glorification ; en d'autres termes, si, appelés à souffrir comme il y a été appelé lui-même, nous y apportons les mêmes sentiments que lui. Paul ne présente pas la souffrance sous la forme un peu absolue de « *à condition que, pourvu que*, » (= ἐάν, subj.) mais d'une manière plus adoucie, *s'il est vrai que, si réellement* (εἰ, ind.); il n'use pas même de la forme restrictive, *s'il est vrai toutefois, si du moins* (Vulg : si tamen = εἴτε), mais de la forme concessive εἴπερ (voy. v. 9) *si, comme je le pense, nous souffrons...*, exprimant ainsi son assurance que ses lecteurs, comme lui, savent souffrir avec Christ. Paul ne veut pas indiquer par là que les chrétiens de Rome fussent, dans ce moment, éprouvés d'une manière particulière, car la lettre n'en porte pas de trace; mais il sait, par son expérience journalière, que partout la foi provoque tôt ou tard des persécutions, par conséquent

qu'elle réclame du chrétien de savoir souffrir pour le nom de Christ. Il les prémunit contre la pensée que dans cette voie tout soit semé de roses ; il veut qu'ils s'attendent à souffrir avec Christ : c'est le lot du chrétien.

γ. 18. Pour justifier (γάρο) cette acceptation de la souffrance avec Christ, Paul entre dans quelques considérations qui sont propres à y encourager ses lecteurs ; c'est, 1<sup>o</sup>, que ces souffrances ne sont rien au prix de la gloire, de la félicité éternelle, qui nous doit advenir, v. 18-25 ; — 2<sup>o</sup> que l'esprit, cet esprit filial qui nous anime, vient en aide à notre faiblesse, v. 26.27 ; — 3<sup>o</sup>, que pour ceux qui aiment Dieu, toutes choses, même celles qui sont pénibles, concourent à leur bien, parce que, pour eux, la fin de toutes choses, c'est la félicité éternelle, v. 28-30. — *Λογίζομαι* (voy. 3,28) γάρ, « en effet, j'estime. » Paul exprime son sentiment personnel, et il est d'une grande valeur chez un homme qui a tant souffert. — *ὅτι τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ*, « que les souffrances, non « de la vie présente, de ce monde » (*Kop. Reiche, Krehl, Godet*), mais « du temps actuel » (3,26). Paul écrivant aux chrétiens de ces temps, leur parle des souffrances de ces temps mêmes, où, aux épreuves ordinaires de la vie, venaient s'ajouter pour eux les persécutions auxquelles les exposait leur foi (voy. v. 35) : ce qu'il ne connaît que trop. Il ne spécifie pas dans *ὁ νῦν καιρός* la période antémessianique (*Thol. 1842, B.-Crus. = ὁ αἰὼν οὗτος* opp. à *ὁ αἰὼν ὁ μέλλον*, *Mth. 12,32*), ni même la période qui s'étend du moment présent jusqu'à la parousie (*Rück. Kælln. Philip. Lange, Gifford*). — *οὐκ ἄξια πρὸς* : Ἄξιος d'après l'étymologie (*Etym. M. 116, 1* : ἀπὸ τοῦ ἄγω, ἄξω, ἄξιος· ἀπὸ τῆς μεταφορᾶς τῶν σταθμῶν τὴν ἴσην ῥοπὴν ἐχόντων) désigne prop. ce qui pèse, ce qui a du poids. De là, ἄξιος gén. (comme dans tous les verbes de comparaison et d'échange, *Kühner, Gr. II, p. 199*), *qui est du poids de, de la valeur de, qui vaut* ou *équivaute*, ἄξιος δεκά μινῶν, qui vaut dix mines. *Prov. 3,15* : πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον τῆς σοφίας, le bijou le plus précieux ne vaut pas la sagesse, ne lui est pas comparable. *Sir. 26,15* : οὐκ ἔστι σταθμὸς πᾶς ἄξιος



ἐγκρατοῦς ψυχῆς, il n'y a pas de prix qui vaille, ou soit comparable à une âme maîtresse d'elle-même. Au lieu du gén., Paul a mis πρὸς acc. qui indique la norme d'après laquelle on juge ou l'on compare, la proportion, (Plat. Gorgias, p. 471, E : οὐδένοσ ἀξίωσ ἐστί πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Winer, Gr. p. 378). De là, οὐκ ἀξία πρὸς... « ne valent pas, ne sont pas comparables à, » c.-à-d. sont hors de proportion avec. — τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς = τὴν δόξαν τὴν μέλλουσαν ἀποκαλ. εἰς ἡμᾶς (cf. Mth. 25,34. Gal. 3,23, etc.). Paul rapproche μέλλουσαν de τοῦ νῦν καιροῦ pour faire saillir l'opposition. Δόξα, « la gloire, » désigne l'immortalité bienheureuse, le bonheur éternel, envisagé au point de vue de son éclat et de sa magnificence (cf. 3,23). Ἀποκαλύπτεσθαι se dit de tout objet sur lequel un voile est jeté, ce qui fait qu'on ne le voit pas, qu'on ne le connaît pas. Le mystérieux disparaît par la vue de l'objet même, par son apparition, quand le voile qui le recouvre tombe et fait dire : le voilà! (Voy. 3,21). Ἀποκαλυφθῆναι s'applique donc à la venue, à l'apparition de la gloire, à sa réalisation. Εἰς ἡμᾶς n'est pas pour ἐν ἡμῖν ou ἡμῖν (Vulg. : in nobis. Orig. Erasm. Calv. Bèze, Limb. Kop. Flatt, Ewald); il représente l'objet comme venant à nous et pour nous (Act. 28,6), nous advenant, à nous, chrétiens. De là, « ne sont pas comparables à la gloire, » non, « qui va nous advenir » (Ammon, Reiche, Kælln. Thol. Ewald, Lange), car la considération de sa proximité est étrangère au contexte; mais « qui doit nous advenir. » Kop. Scholz, Philip. ne voient que l'idée du futur, « qui nous adviendra dans l'avenir, » mais μέλλειν n'a cette signification que lorsqu'il est seul (8,38. 1 Tim. 4,8); suivi de l'inf. il ne signifie pas seulement ce qui arrivera, mais ce qui doit arriver (voy. 4,24). Gal. 3,23 ne fait pas exception.

**Littérature.** Le paragraphe 19-23 a provoqué un grand nombre de monographies (voy. Reiche, p. 184). Citons en particulier : Næsselt, Comm. ad h. l. in opp. ad. interpr. Script. S. pert. fasc. Halæ 1785. — Dæderlein, progr. Ien. 1789, in Commentt. theol. I, p. 483. — J.-F. Flatt, Dissert : Annotationes ad loca quædam ep. P. ad Rom. 1801. —

*Keil*, progr. Quinam sint Rom. 8,23 οἱ τ. ἀπαρχ. τ. πνεύματος ἔχοντες ostenditur. 1809. Opp. 1821. — *Grimm*, De vi vocabuli πρῶτος, Rom. 8, 19. Lips. 1812. — *Ch.-Fred. Ammon*, Excursus F. dans ed. Koppe. 1825. — *Nachtigall*, dans Henke's neues Magazin für Relig. Philos. II V. II, 10. — *Reiche*, De creatura gemebunda. 2 progr. 1830 et 1832. — *Schneckenburger*, Bemerk. über Rom. 8,19-23, dans ses Beiträge zur Einl. u. zur Erkl. des N. T. 1832. — *Leonh. Usteri*, Beitrag zur Erkl. der πρῶτος, Rom. 8, 19, dans Stud. u. Krit. 1832, p. 836 et Entwickl. d. Paulin. Lehrbegriffes. Nachtrag H. ed. 5, 1834. — *Joh. Schulthess*, Die evangelische Belehrung über die Erneuerung d. Natur. Zürich, 1833. — *Zyro*, Neue Erkl. von Rom. 8,18-25 dans Stud. u. Krit. 1845, p. 403. — *Joh.-Matth. Rupprecht*, Betracht. d. Stelle Rom. 8,18-23 (cont. *Zyro*) dans Stud. u. Krit. 1854, p. 214. — *M. Schenkel*, von d. Seufzen der Creatur. (Schulprogr. Plauen) 1862. — *Kæster* (cont. *Reiche* et *Meyer*) dans Stud. u. Krit. 1862, p. 755. — *Frommann*, dans Jahrb. f. deutsch. Theol. 1863, p. 25. — *Zahn*, (cont. *Kæster* et *Frommann*) ibid. 1865, p. 511. — *Graf*, dans Heidenheim's Vierteljahrschr. 1867. 3. — *Engelhardt*, dans Luther. Zeitschr. (cont. *Frommann*), 1871, p. 48. — *Frommann*, ibid. 1872, p. 33.

γ. 19. Paul ne cherche pas à justifier (γάρο) le fait que cette gloire est à venir (*Philip.*), — ni qu'elle est sur le point d'arriver (*Reiche*), — ni à confirmer la conviction qu'il a (λογίζομαι, ἡ γὰρ ἀποκαρῶ.) de la supériorité de cette gloire à venir sur les souffrances actuelles (*Limb. Kælln. Glæckl. Olsh. Heng.*); mais à confirmer l'assurance, la certitude que nous devons avoir de cette gloire qui nous doit advenir (*Corn.-L. Seml. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Ewald, Frommann*, p. 26, *Immer*, Neut. Theol. p. 350. *Gifford*), en observant qu'elle est l'objet de l'attente universelle, attente qui repose sur une volonté même de Dieu, et fait soupirer la création après une gloire à venir (cont. *Reiche*, Obj. a p. 224). Bon nombre de commentateurs (*Chrys. Ecum. Théoph. Calv. Martyr, Estius, Benecke, Reiche, Thol. Rupprecht, Zahn*, p. 515, *Hofm.*) pensent que Paul, voulant montrer que « les souffrances du temps présent ne sont pas comparables à la gloire qui doit nous advenir, » en appelle (γάρο) à la grandeur de cette gloire, grandeur qui ressort de l'attente même de la création.

Dans ce cas, pourquoi relever l'idée d'attente, non celle de grandeur? Rien dans ce qui suit ne relève cette grandeur. *Ἡ ἀποκαταδοξία* : *Καραδοκεῖν* (R. *χάρα* et *δοκέω* = *δόκω* = *δέχω* ionice *δέκω*. Etym. M.: *καραδοκεῖν τῇ κεφαλῇ προβλέπειν ἢ ἐλπίζειν τὸ ἐδεχόμενον*) se dit de celui qui tend le cou ou la tête pour voir venir, *observer*, *attendre* (Hérod. 1,168 : *καραδοκέοντες καὶ οὗτοι τὸν πόλεμον ἤ πεσέεται*. Xén. Mem. 3,5.6). *Καραδοξία*, « *attente*, » (Aq. Prov. 10,28. Ps. 38,8). *Ἀποκαταδοκεῖν* (Jos. B. J. 3,7.26. Polyb. 16,2.8, etc. Aq. Ps. 36,7) et *ἀποκαταδοξία* (Phil. 1,20) ne diffèrent que par une nuance de renforcement ajoutée par le préfixe *ἀπό*, comme *τελεῖν* et *ἀποτελεῖν*, *ἐκδέχασθαι* et *ἀπεκδέχασθαι*, etc. (voy. Viger. ed. Herm. p. 583. Tittm. syn. p.106. Fritzschi. Opusc. p. 150) et se rendent également par *attendre* et *attente*. Ils n'expriment pas une attente angoissée (*Luth.*), mais plutôt une attente persévérante.

*τῆς κτίσεως* : *Κτίσις*, la création, soit l'action de créer (Rom. 1,20), soit ce qui est créé. Dans ce dernier cas, il désigne suivant le contexte, tantôt *a*) l'ensemble des choses créées, la création, *le monde* créé en général, Sir. 16,17. 49,16. Judith 9,12. 3 Macc. 2, 2. Marc 10,6. 13,19. Hébr. 9,11. 2 Pier. 3,4; puis, « *une créature*, » tout être ou objet créé, Rom. 1,25. 8,39; il s'emploie même au pluriel, *κτίσεις*, « *les créatures*, » Tobit 8,5.15; — tantôt *b*) la création, *le monde inanimé et matériel*, y compris ou non les animaux, ce qu'on peut appeler *la nature*; Sap. 2,6. 5, 18. 16,24. 19,6. — tantôt *c*) la création, le monde animé, *les créatures vivantes* en général, Sir. 43,25 : *κτίσις κτηῶν*, le monde des cétacés. Judith 16,14. Col. 1,15. Apoc. 3,14, et plus spécialement le monde animé par excellence, *les créatures humaines*, Marc 16,15. Col. 1,23. 2 Cor. 5,17 : il est une nouvelle créature = un homme créé à nouveau. Gal. 6,15. Hébr. 4,13. Acta Thomæ ed. Philo p. 19 : *σώτηρ πᾶσης κτίσεως*. C'est au contexte que nous devons demander de préciser ici le sens de *κτίσις*, et les avis sont très partagés. Quelques commentateurs donnent à *κτίσις* le sens le plus général, la création, *l'univers*, soit le

monde visible, soit le monde invisible, anges, archanges, etc. (*Théod. Erasm. Martyr*), ou l'univers, c.-à-d. suivant les idées anciennes, le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment (par opposition aux nouveaux cieux et à la nouvelle terre, 2 Pier. 3, 10-13. *Grot. Klee, Kælln. Olsh.*) — en faisant abstraction de l'homme (*Bèze*) et même de tout ce qu'ils renferment (*Fritzs.* : *ipsa mundi machina, cœli, sidera, aer, terra; de rebus et naturis in mundo constitutis, plane non cogitat Paulus*). Mais ce point de vue général est abandonné par les commentateurs qui se divisent en deux classes distinctes. A) La grande majorité s'accorde à exclure l'homme, et voit dans *κτίσις*, a) la création, c.-à-d. le monde matériel, y compris ou non les animaux, en un mot *la nature* (*Irén. c. hæc. IV, 31.33. Hil. de Trin. 12. Ambr. Hexæm. 1.4. Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Luth. Mèl. Ecol. Calv. Hunnius, Estius, Cocceius, Wolf, Beng. Kop. Morus, Paulus, Flatt, Usteri, 4.5, éd. p. 399, Scholz, Benecke, Rück. Schneckenb. Reiche, Néand. Pf. p. 635, Glæckl. DeW. Hodge, Mey. Thol. Rupprecht, Philip. Ewald, Arnaud, Lange, Zahn, Mangold, p. 130, B.-Weiss, p. 429, Hofm. Engelhardt, Walther, Immer, p. 350, Reuss, Maunoury, Godet, Gifford*), — ou b) le monde des animaux (*Fr. Puccius, Hesselberg, Chr.-Fr. Sartorius, Michaelis, Laur-Smith. Voy. Reiche, p. 215*). — B) Les autres commentateurs, au contraire, voient dans *κτίσις* les créatures humaines, les hommes en général, l'humanité (*Orig. Turr. Dæderlein, Keil, Ammon, Usteri, 1.2.3, éd. Schulthess, Geissl. B.-Crus. Krehl, Frommann, Hengel*). Plusieurs même ont cru devoir préciser davantage, ce que l'expression *κτίσις* n'autorise pas; et ils y ont vu 1° les hommes, à l'exclusion des chrétiens, des *ἄνθρωποι τοῦ θεοῦ* (*Aug. expos. propp. ep. ad Rom. 53. les scolastiques, Grimm, Schrad. Kæster*), — ou le monde païen (*Lightfoot, Hammond, Wettst. Seml. Nachtigall, Volkm. p. 93*) en se fondant sur l'emploi rabbinique de *בריאתה* — ou le monde juif (*Cramer, Bæhme*) — 2° la partie chrétienne de l'humanité, le monde chrétien : *κτίσις = καὶ τῆς κτίσις* (*Ps-Ans. Zwingl. Salmeron, So-*

cin, II, p. 31.36. *Crell, Episcopi*, quæst. 59. *Przypt. Limb.*), voire seulement les judéo-chrétiens (*Gæckel*) ou les ethno-chrétiens opposés aux judéo-chrétiens désignés par *αὐτοί* v. 23 (*Leclerc, Næsselt*). Voy. les détails dans *Reiche*, p. 216. Suivant qu'on s'arrête à l'un ou à l'autre point de vue, on obtient pour le paragraphe 19-22, deux séries d'idées différentes. Nous les présenterons toutes deux, en montrant pourquoi nous préférons le second point de vue au premier.

*τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται*, « attend l'apparition des fils de Dieu. » Cette *ἀποκάλ. τ. υἱῶν τοῦ θεοῦ* se rapporte à *τὴν μέλλ. δόξαν ἀποκάλ. εἰς ἡμᾶς*, v. 18 : comme la gloire qui doit apparaître, sera le partage des fils de Dieu, il suit que l'apparition de la gloire (*τὸ τὴν μέλλ. δόξ. ἀποκαλυφθῆναι*) des fils de Dieu, est en même temps une apparition des fils de Dieu : ils seront manifestés par le fait même d'être revêtus de la gloire. Ceci fait allusion au grand jour de la Parousie, jour suprême du jugement, où les enfants de Dieu seront mis en possession de la gloire céleste (cf. Col. 3,4. 1 Jean 3,2). De là, « car l'attente de la création attend... » *ἀποκαρδοχία τῆς κτίσεως* est une forme rhétorique (= *ἡ ἀποκαρδοχοῦσα κτίσις*, cf. 1 Pier. 3,20) destinée à mettre en relief l'idée d'attente et d'attente prolongée et persévérante, qui est le fondement de l'argumentation (*Frommann*, p. 47); elle revient au fond à, « car la création dans l'attente, attend l'apparition des fils de Dieu. »

Qu'est-ce que cette attente ? A quoi Paul fait-il allusion ? — Les commentateurs qui entendent *κτίσις* du monde matériel, voient ici une prosopopée de la nature. Cette forme poétique n'a rien en soi qui la fasse repousser, et elle se justifierait suffisamment par des exemples tirés de l'A. T. (Voy. Deut. 32,1. Esaïe 55, 12. Jér. 47,6. Hab. 2,11. Ps. 98,8, etc.) et par le goût de Paul pour les personnifications (5,12. 7,8. 10,6. 1 Cor. 12, 16. etc). Cependant nous devons faire observer, qu'admettre une prosopopée, c'est réduire à néant une idée qui est ici essentielle, savoir l'idée d'attente et d'aspiration de la *κτίσις* elle-même

à un état meilleur. Comme, de fait, la nature n'attend, ni ne gémit, ni ne souffre, quoi qu'en dise *Olshausen* p. 313.314, on n'a plus qu'une forme poétique dont Paul revêt la pensée que la nature aussi sera exaltée à l'apparition des fils de Dieu, et si l'on remplace l'image par l'idée qu'elle doit exprimer, le contexte se trouve altéré. Il se réduit à ceci : « Car j'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas comparables à la gloire qui nous doit advenir, car la nature sera certainement restaurée, exaltée, lors de l'apparition des fils de Dieu. » Or en quoi le fait de cette restauration de la nature, confirme-t-il notre assurance de cette gloire qui nous doit advenir? Que nous importe que la nature ait ou non une restauration <sup>1</sup>. L'idée d'attente, de gémissement et de souffrance n'est point simplement une forme imagée et poétique, c'est une idée essentielle, une réalité, que Paul relève, en sorte qu'il s'agit ici d'êtres qui attendent, gémissent et souffrent réellement. *Kriais*, la création, désigne donc les créations humaines, l'humanité. Paul nous la représente comme ayant conscience d'être faite pour un état plus relevé que celui dans lequel elle se trouve ; elle est travaillée par le désir de cet avenir, et elle l'attend : « la création dans l'attente, attend l'apparition des fils de Dieu. » Si Paul désigne cet avenir par les mots « d'apparition des fils de Dieu » (cont. *Usteri*, obj. 2, Nachtrag, p. 399. *Olsh.* p. 315. *Mey.* obj. 2, p. 373. *Hodge*, p. 176, *Zahn*, p. 522), c'est qu'il sait, lui, que c'est alors que l'humanité sera revêtue « dans la personne des fils de Dieu » <sup>2</sup> de cet état de gloire, c.-à-d. d'immortalité bienheureuse, de félicité

<sup>1</sup> On a remarqué avec raison que cette idée de déchéance ou de corruption de la nature actuelle et de restauration à venir ne se retrouve nulle part dans les écrits de Paul. Tout ce qu'avancent *Reiche*, p. 210, *Usteri*, p. 402, *Mey.* 374, ne saurait affaiblir la gravité de ce fait.

<sup>2</sup> Nous disons « dans la personne des fils de Dieu, » car nulle part Paul ne prétend que l'humanité irrégénérée puisse jouir de cette gloire. Il pense qu'à ce dénouement suprême, la grande masse des hommes (11, 25. 32) voire même les Juifs se seront convertis (11, 25) et seront devenus fils de Dieu, en sorte que l'attente de l'humanité se trouvera réalisée ; elle participera à la promesse, à la félicité éternelle (cont. *Reiche*, p. 191. obs. c. p. 222. *Mey.* p. 379.)

glorieuse et éternelle, qu'elle attend; mais il est clair que, par cette expression, Paul présente d'une manière déterminée pour le temps et pour la forme, un avenir qui est vague et indéterminé dans la conscience de l'humanité. Paul s'exprime en chrétien.

Cette explication donnée, on peut dire que la parole de l'apôtre exprime parfaitement ce qui se passe dans l'humanité. Jamais elle n'a perdu la conscience de ses destinées, et en tout temps elle a manifesté ses aspirations vers une condition future supérieure, ses besoins d'immortalité. Ce sentiment émerge des profondeurs de l'âme humaine dans les croyances populaires sur la vie à venir; il a été souvent exprimé par les meilleurs d'entre les païens, comme on le peut voir dans le « Phédon, » de Platon, dans la « Cyropédie, » de Xénophon, et dans les ouvrages de Cicéron, de Sénèque, etc.<sup>3</sup>. « L'espérance de l'immortalité est gravée profondément dans le cœur de l'humanité, comme la conscience de Dieu et de la loi morale » (*Krehl* p. 283). Paul en appelle à cette attente universelle, comme confirmant l'assurance que le chrétien doit avoir de cette gloire qui lui doit advenir.

Les γ. 20.21 donnent la raison (γάρ) de cette attente. Pour les commentateurs qui admettent une prosopopée, c'est le motif pour lequel la nature sera renouvelée, car l'attente n'est qu'une forme poétique.

γ. 20. Τῇ γὰρ ματαιότητι ἣ κτίσις ὑπετάγη, « car la création a été assujettie à la vanité. » *Μάταιος*, vain, frivole, se dit prop. de ce qui est nul, vide, sans solidité (1 Cor. 15,17. Jacq. 1,26.

<sup>3</sup> Ex vita ita discedo, tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo. Com-morandi enim natura deversorium nobis, non habitandi locum dedit. O præclarum diem, quum ad illud divinum animorum concilium cœtumque proficiscar, quumque ex hac turba et colluvione discedam! Cic. *de senectute*, 23. Iuvabat de æternitate animarum quærere, imo mehercules credere: cre-debam enim me facile opinionibus magnorum virorum, rem gratissimam promittentium magis quam probantium. Dabam me spei tantæ. — Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice; non est enim animo suprema, sed corpori... Dies iste quem tamquam extremum formidas, æterni natalis est. Senec. ep. 102.

Tite 3,9), ou sans effet (Es. 30,7), et se trouve lié à *ψευδής*, qui se dit de ce qui est sans vérité (Prov. 30,8. Ps. 4,3. Jonas 2,9). De là, *insensé* (1 Cor. 3,20. Cf. Ps. 34,11. Malach. 3,14. Sap. 13,1). Il se disait particulièrement des idoles, de leur culte et de leurs adorateurs (voy. 1,21). *Ματαιότης*, se dit de tout ce qui n'a que le souffle, et met en relief, non la fragilité, la caducité (= *φθορά*, *Chrys. Théod. Théoph. Calv. Crell, Klee, Rück. Benecke, Kælln. Glæckl. DeW. Hodge, Reuss, Godet, etc.*), ou l'instabilité (*Crell, Grot. Turr. Flatt, Reiche, Lange*), ou la folie, la perversité, la corruption (*Zwingl. Fritzs.*); mais le manque de solidité (*Krehl*). Il diffère de *φθορά* (voy. v. 21), bien qu'il s'y lie, et se rend par *vanité, nullité, néant* (Ps. 4,3. 37, 13. 39,5. 51,9. 61,10. 143,8, etc.). — *ὑπετάγη* a le sens passif, « elle a été assujettie, » non le sens moyen (= « elle s'est soumise, » *Beng. Fritzs. Lange*), comme cela est confirmé par *οὐχ ἐχοῦσα* et par *διὰ τὸν ὑποτάξαντα*. L'aor. ne présuppose pas un état qui ait précédé celui-ci, et dans lequel la *κτίσις* n'aurait pas été dans cette position (cont. *Zahn*, p. 518); il allusionne à l'acte historique qui l'a assujettie, non à l'état, qui exigerait le parfait *ὑποτέταχται* (= « elle a été et est soumise » = *ὑποκείται*, subst. cf. 1 Cor. 15,17). Que signifie cette déclaration, la création a été assujettie à la vanité, c.-à-d. à ce qui est vain, sans solidité? — Ceux qui entendent *κτίσις* de l'univers (*Bèze, Grot. Fritzs. Olsh.*), ou de la nature (*Dam. Ecum. Calv. Estius, Beng. Usteri*, p. 373.401. *Scholz, Benecke, Glæckl. Hodge, Mey. Thol. Philip. Rupprecht, Lange, B.-Weiss*, p. 429, *Reuss, Godet, Gifford*, etc. de même *Heng. Zahn*, p. 532) pensent que Paul enseigne que « Dieu a assujetti la nature à la vanité, » c.-à-d. à la fragilité, à l'instabilité, qui l'a rendue périssable, et ils rapportent ceci, non à l'acte même de la création, mais à la condamnation prononcée, Gen. 3,17-19, quand Dieu dit à l'homme : « Puisque tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais fait cette défense : Tu n'en mangeras pas ! le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de travail que tu en tireras ta nourriture tous les jours



de ta vie; il te produira des racines et des ronces et tu mangeras de l'herbe des champs : c'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain...» Cette interprétation est inadmissible. Dans Paul, il s'agirait non du sol seulement, mais, selon ces docteurs, de la *nature* entière; — et il y a loin de cette malédiction faite en vue du travail de l'homme, où il s'agit d'un sol ne donnant plus de fruit spontanément, mais auquel l'homme devra l'arracher par le travail (voy. Gen. 3,18), à la parole de Paul qui parle d'un assujettissement à la vanité (*ματαιότητι*), à la corruption (*φθορᾷ*, v. 21). La déclaration de Paul a une tout autre portée et rien ne trahit une allusion à ce passage de la Genèse. Ces commentateurs prétendent que cette malédiction du sol emporte avec elle la malédiction de la nature entière et inclut tous les désordres qu'on y peut signaler (*Zahn*, p. 532). Mais il est impossible de rien découvrir dans l'A. T. où il soit parlé d'un bouleversement amené dans la nature par le péché d'Adam, ni de citer aucun passage qui rappelle une beauté passée de la nature primitive<sup>1</sup>. Au contraire, l'A. T. enseigne positivement (Ps. 19 et 104. Job 38-41) et dans un grand nombre de passages, que la création, telle que nous la voyons, manifeste la grandeur et la gloire de Dieu; et Paul est de cet avis, Rom. 1,20. En réalité, le grand argument auquel on a recours, ce sont les déclarations des rabbins juifs professant que la chute d'Adam a porté la perturbation jusque dans le monde matériel, et que la restauration messianique sera une exaltation de la nature et des cieux mêmes<sup>2</sup>. Outre qu'il est fort improbable que ces idées

<sup>1</sup> *Hodge* cite des passages (Es. 24, 6. Jér. 12, 4) qui n'ont rien à faire avec la chute. Ils établissent une liaison si immédiate entre les péchés des habitants et la stérilité de la terre, qu'ils sont la négation même d'un trouble apporté dans la nature par le péché d'Adam. D'ailleurs que pourrait bien être cette magnificence originelle de la nature, qui est actuellement disparue? — L'éclat plus brillant du soleil? L'absence des poisons, des orages, des animaux malfaisants, des bêtes féroces, des déserts de sable, etc.? Tout cela n'est qu'imagination pure, et les commentateurs seraient bien embarrassés de faire une critique sérieuse et raisonnable de la nature actuelle.

<sup>2</sup> Voy. *Usteri*, p. 401. *Thol.* 1856, p. 423. *Hodge*, p. 182. *Immer*, p. 350. *Comp. Eisenmenger*, Entdeck. Judenthum, II, p. 824.

appartiennent aux Juifs du temps de Paul, nous ne reconnaissons à cet argument aucune valeur quelconque. De quel droit attribue-t-on à Paul de semblables théories? — Quand on entend *κτίσις* des créatures humaines, cette parole « Dieu a assujetti l'humanité à la vanité, » signifie que l'humanité dans sa condition terrestre est assujettie à une terre où tout ce qu'elle rencontre est pour elle sans solidité; en sorte qu'elle ne peut s'appuyer ni compter sur rien ici-bas : tout y est *vain* pour elle, tout laisse au dedans d'elle le sentiment de l'insuffisance, de la non-satisfaction de ses aspirations (cont. *Reiche*, obj. *b*, p. 222). Cette *ματαιότης* des choses terrestres, de la vie même et de sa gloire, est exprimée plus d'une fois dans l'A. et dans le N. T. (1 Jean 2,17. 1 Pier. 1,24. Comp. Ps. 39,6. 89,48. 103,15. Es. 40,6.7. Sir. 14,19. Jacq. 1,10.11. 4,14. 2 Cor. 4,18, etc.). L'Ecclésiaste a pour thème, « tout est vanité. » L'expérience a donné aux hommes le sentiment bien prononcé du néant de tout ce qui est terrestre, et plus les hommes ont jeté en leur cœur de profonds regards, plus ils l'ont ressenti douloureusement. On retrouve en tout temps et en toute nation des auteurs qui ont exprimé dans leurs écrits ce sentiment universel.

*ὄχι ἐχοῦσα*, non pas « malgré elle » (= *ἀνοῦσα*, *Reiche*, *Olsh. Hodge*, *Mey. Frommann*), mais, « non de son gré, de sa volonté propre; » ce qui ne signifie pas, « non par sa propre faute » (*Godet*). Cette négation, jetée en avant, a pour but de ténoriser que la volonté de la *κτίσις* n'y est absolument pour rien, et de faire saillir la positive *ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, « mais à cause, c.-à-d. par la volonté de (*διὰ*, acc. Jean 6,57. 1 Pier. 2,13. *Winer*, Gr. p. 373) celui qui l'y a soumise » : c'est lui, et lui seul qui l'a voulu et fait ainsi. « Non quia ipsa voluit, sed quoniam Deus voluit qui subiecit » (*Fritzs.*). *Ὁ ὑποτάξας*, c'est Dieu, le Créateur — non Adam (*Chrys. Dam. Théoph. Schneckenb. Zahn*, p. 521), — ni le diable, l'instigateur du péché d'Adam (*Hammond, Leclerc, Wolf, Godet*). Paul aurait pu se passer de faire cette remarque incidente; pourquoi relève-t-il cette idée avec

tant de soin ? C'est évidemment pour déclarer que la volonté de la *χρῆσις* n'est absolument pour rien dans cette position, et faire d'autant mieux ressortir la pensée que ses gémissements, ses soupirs et ses espérances d'un meilleur avenir ont pour seule et unique cause la volonté de Dieu qui l'y a assujettie<sup>3</sup>. On ne peut dire plus positivement que cet état n'est pas la suite d'une faute que la *χρῆσις* déplore, ni d'une punition qu'elle subit; et ils sont en pleine opposition avec la déclaration formelle de Paul, les commentateurs (*Aug. Théoph. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Usteri, Estius, Scholz, Rück. Reiche*, p. 192, *Olsh. Hodge*, p. 180, *Mey. Fritzs. Thol. Philip. Rupprecht, Heng. Arnaud, Reuss, Zahn*, p. 532, *Godet, Gifford*, etc.) qui prétendent rapporter cet assujettissement à la sentence qui suivit le péché d'Adam, et veulent l'en faire dépendre<sup>4</sup>. Il n'y a pas un mot qui, de près ni de loin, rappelle ce fait ou y allusionne. Tout au contraire, cet assujettissement a eu lieu à la création et par la création même : Dieu l'a faite ainsi<sup>5</sup>. L'expression même de *χρῆσις*, dont Paul se sert, qu'on y voie la nature ou l'humanité, est très bien choisie pour indiquer qu'il s'agit de la création telle que Dieu l'a faite, non telle qu'elle a pu devenir plus tard : c'est dans ce dernier cas que le mot serait impropre ou réclamerait l'adjonction d'un adjectif explicatif<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> On voit que l'explication de ces mots est parfaitement simple, et ne demeure pas « toujours forcée, » comme l'affirme *Usteri*, Nachtr. p. 400. *Néander*, p. 635, prétend que « Paul ne pouvait pas, dans son idée, affirmer que l'humanité fût soumise par Dieu à l'esclavage de la vanité, sans l'avoir mérité. » Néander, dans ce cas, prête à Paul des idées que Paul n'a pas.

<sup>4</sup> *Fritzsche*, p. 161, commentant *ὑπεράγειν*, reconnaît que cet aor. passif se rapporte à l'acte même de la création; mais il tourne la difficulté en donnant à *ὑπεράγειν* le sens moyen, « s'est assujettie; » ce qui est inadmissible. Quant à l'argument que *Fritzs. Mey.* obj. 3 p. 373 etc., tirent de la mort physique, pour rapporter ceci à la faute d'Adam, nous avons montré (Rom. 5, 12) que c'est une erreur.

<sup>5</sup> *Meyer*, p. 377, dit que c'est « historiquement faux, » et cite Gen. 1, 31. — Nullement; il est écrit : « Cela était très bon, » non dans un sens absolu; mais dans un sens relatif, pour indiquer que c'était précisément ce qu'il fallait pour le but de Dieu.

<sup>6</sup> C'est donc à tort que *Néander*, p. 635, prétend que Paul aurait dû désigner ici l'humanité par *κόσμος* (de même, cont. *Usteri*, Nachtr. p. 399. *Mey.* obj. 1, p. 373).

Notons encore que si *κτίσις* désigne la nature, *οὐχ ἔκοῦσα* n'est plus qu'une forme poétique qui ne correspond à rien <sup>7</sup>. Il n'a de valeur et de sens qu'autant que *κτίσις* désigne l'humanité.

γ. 21. *ἐπ' ἐλπίδι* se lie, non à *ἀπεκδέχεται* (Arnaud) ni à *ὑποτάξαντα* (Vulg : qui subiecit eam in spe. Chrys. Aug. Dam. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Calv. Estius, Corn.-L. etc. Ch.-Fr. Schmid, Glæckl. Olsh.), mais à *ὑπετάγη*, car le sentiment d'espérance doit appartenir à l'être soumis : c'est une sorte de compensation à son assujettissement même. *Ἐπί*, dat. indique la forme sous laquelle le *ὑποτάσσεσθαι* a eu lieu, une circonstance accompagnante (voy. *ἐπί*, 5, 14). De là, « a été soumise... avec l'espérance que... » Remarquez que la notion d'espérance ne convient qu'aux créatures humaines, et que l'appliquer par prosopée à la nature c'est lui ôter toute réalité. Zahn, p. 251, n'échappe à cette juste remarque qu'en refusant de déterminer l'être à qui appartient cette espérance. — *ὅτι καὶ αὐτῇ ἡ κτίσις* : les commentateurs qui relient *ἐπ' ἐλπίδι* à *ὑποτάξαντα*, ainsi que Rück. Schneckenb. Thol. 1842 [autrement, 1856] Lange, Hofm. Godet, etc., ont voulu commencer ici la phrase et traduisent : « parce que, (= *διότι*, ⚡ D F G) ou car elle aussi, la création, serd affranchie..., » en sorte que Paul déclarerait qu'en effet la création sera délivrée. Mais rien n'appelle ce brisement, qui laisse *ἐπ' ἐλπίδι* sans objet, d'autant plus qu'il s'agit ici, non de l'espérance en général, mais de l'espérance de la gloire des fils de Dieu. Il faut traduire : « avec l'espérance qu'elle aussi, la création, c.-à-d. elle, comme les enfants de Dieu, — et non, « elle, la création inintelligente, non moins que les hommes » (Godet), comparaison qui est en dehors du contexte — sera... »

<sup>7</sup> Calvin (de même Rupprecht, Gifford) dit : « Vu qu'il n'y a nul sentiment en telles créatures, certes il faut prendre le mot de *vouloir* pour une *inclination naturelle*, par laquelle tout ce qui est en nature tend à se maintenir et acquérir perfection. » Mais qui ne voit que, par l'opposition *οὐχ ἔκοῦσα* et *διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, Paul oppose, non une *inclination naturelle*, mais une *volonté* à une volonté. Calvin fausse évidemment la pensée de Paul. *Οὐχ ἔκοῦσα* ne veut pas dire, *contrairement à sa vraie nature et à sa vraie destination* ; il veut dire que ce n'est pas de sa propre volonté, qu'elle n'en est pas l'auteur.

*Κτίσις* est répété pour bien accentuer cette parité entre la création et les enfants de Dieu. Cette manière n'est pas rare (Luc 24, 15. Marc 6, 17. Voy. Krüger, Xén. Anab. 1, 7, 7: *ὑμῶν δέ, τῶν Ἑλλήνων, καὶ στέφανον ἕκαστῷ χρυσοῦν δώσω*) — *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* : Paul avait dit *ὑπετάγη*, de là l'expression *ἐλευθερωθ. ἀπὸ τ. δουλείας*, « elle sera affranchie de l'esclavage : » les images se correspondent. *Φθορά* (opp. à *ἀφθαρσία*, 2, 7. 1 Cor. 15, 42. 50) indique l'état périssable de tout ce qui se corrompt, se décompose, périt, *corruption, mort*, Gal. 6, 8. Col. 2, 22. 2 Pier. 2, 12. Paul remplace *ματαιότης* v. 20 par *φθορά*, qui est pour les créatures humaines (*κτίσις*) la forme la plus saisissante de la *ματαιότης* des choses d'ici-bas, et en même temps la plus personnelle. Les hommes sont assujettis à la *vanité*, c.-à-d. à un monde où tout ce qui est terrestre est par cela même *sans solidité*, incapable de satisfaire la soif de bonheur qui est en eux. Mais cette *ματαιότης* apparaît surtout dans le fait que rien n'est permanent et immortel autour d'eux et qu'eux-mêmes passent : ils dépérissent et meurent. *Φθορά* remplace d'autant plus heureusement ici *ματαιότης* que la *δόξα τ. τέχνων τ. θεοῦ*, à laquelle Paul l'oppose, n'est autre chose que l'immortalité (*ἀφθαρσία*) bienheureuse. *Δουλεία τῆς φθορᾶς*, « l'esclavage de la corruption, » non pas « un esclavage misérable » (*Bœhm. Rosenmüll. Kælln.*); mais (gén. appos.) la corruption qui est un esclavage, Paul en ayant parlé comme d'un assujettissement (*ὑπετάγη διὰ τ. ὑποτάξαντα*, v. 20) — *εἰς* répondant à *ἀπὸ*, indique, non un temps (= au moment de, à l'arrivée de, *Grot.*) ni une cause (= *διὰ* acc. *Dam.*), mais ce à quoi arrive la *κτίσις*, après avoir été délivrée de la *δουλ. τ. φθορᾶς*. *Constructio prægnans* = *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ... καὶ κατασταθήσεται εἰς...* — *τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέχνων τοῦ θεοῦ* : Paul aurait pu dire simplement *εἰς τὴν δόξαν τ. τέχν. τ. θεοῦ*, « pour la gloire des enfants de Dieu; » mais comme il a parlé d'esclavage et de libération, il suit à l'image en représentant cette gloire comme un état de liberté : « elle sera affranchie de l'esclavage de la

*corruption*, » c.-à-d. de la corruption qui est un esclavage, pour arriver à la liberté de la gloire, non pas « à la liberté glorieuse » (Luth. Turr. Rosenm. Bæhm. Kælln. Reuss. Maunoury,) ni « à la liberté qui appartient à la gloire » (Godet); mais (gén. appos.) « à la gloire des enfants de Dieu, » c.-à-d. (voy. δόξα v. 18) à la félicité éternelle, à l'immortalité (ἀφθαρσία) bienheureuse, qui est une liberté, par cela même qu'on n'est plus soumis à la corruption, qui est une servitude. Paul aurait pu dire τὴν ἀφθαρσίαν τ. τέχν. τ. θεοῦ (1 Cor. 15, 42. 50. 52. 53), mais il a préféré l'expression δόξα dont il a usé jusqu'ici, et qui va mieux dans son raisonnement, puisque c'est elle qui lui a servi de point de départ v. 17. 18. Notons en passant que *πίσις* ne peut désigner ici la nature, car elle ne saurait posséder la δόξα τ. τέχνων τ. θεοῦ, l'immortalité bienheureuse, et les commentateurs, pour échapper à cette difficulté, ont dû dire qu'elle aurait cette δόξα « à sa manière » (Calv. Kop. Flatt, Klee, Reiche, Mey. Thol. Philip. Hofm. etc. Rück. = εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ...); ce qui est arbitraire et répugne au contexte, parce que δόξα τ. τέχνων τ. θεοῦ est qqch. de précis et de bien déterminé.

Voici donc le motif de l'attente de la création : « *En effet, la création a été assujettie à la vanité — non de son gré, mais par la volonté de Celui qui l'y a soumise — avec l'espérance qu'elle aussi, la création, sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu.* » Comment entendre cette dernière parole ? D'après les commentateurs qui voient dans *πίσις* « la Nature, » Paul enseignerait que la nature, maudite et bouleversée ensuite de la chute d'Adam, serait réintégrée dans son état primitif et glorieusement restaurée et exaltée lors de la Parousie. L'idée d'espérance que Paul lui prête, — comme celle d'attente v. 19, de soupirs et de douleurs v. 22 — n'est qu'une forme oratoire résultant de la propopée. Nous objectons qu'une pareille doctrine ne se trouve nulle part dans Paul, ce qui est extrêmement grave, et, quoi qu'on en dise, elle n'appartient ni à l'Ancien Testament ni au

Nouveau. Les passages de l'A. T. que les commentateurs citent<sup>1</sup>, ne sont que des images poétiques destinées à peindre la prospérité et la paix du peuple juif fidèle et béni, images qui se retrouvent aussi bien pour les temps historiques du peuple que pour les temps messianiques ; mais qui n'enseignent point la restauration d'une nature déchue, ou, comme dit Hodge, « une palingénésie de toute la création. » Le Ps. 102, 27, comme la parole de Jésus, « le ciel et la terre passeront » (Mth. 5, 18, cf. Luc 16, 17. Mth. 24, 35, cf. Marc 13, 31. Luc 21, 33) ne l'enseignent pas davantage. On ne saurait y voir une allusion, même éloignée, dans l'*ἀποκατάστασις πάντων* mentionnée dans le N. T. Il s'agit, en effet, d'une restauration nationale religieuse que les Juifs attendaient du futur Elie (Mth. 17, 10-12. cf. Marc 9, 12) et que les disciples avaient espérée de Jésus (Act. 1, 6. cf. Luc 24, 21). Pierre (Act. 3, 19-24. cf. Mth. 19, 28) parle aussi « des temps de rafraîchissement » et de « la restauration universelle ; » mais il entend par là ces temps où le royaume de Dieu, fondé par Jésus, sera arrivé à sa consommation : la restauration des rapports brisés par le péché entre le Créateur et la créature sera alors réalisée ; toutes choses auront été remises dans leur état normal et primitif, la communion de l'homme avec Dieu. C'est par la conversion du monde qu'elle s'opère et la nature est hors de cause. Quant aux scènes eschatologiques de l'Apocalypse (ch. 21), c'est une description poétique qu'on ne saurait prendre à la lettre, et d'après laquelle les cieux, la terre et la nature actuelle, loin d'être restaurés, sont *détruits* pour être *remplacés* par de nouveaux cieux et une nouvelle terre<sup>2</sup>. Si les rabbins juifs ont rêvé d'une nature restaurée, comme ils ont

<sup>1</sup> Ils en citent un grand nombre (Ps. 72, 16. 102, 26-27. Es. 4, 2. 11, 6-9. 25, 8. 29, 17. 30, 26. 32, 15. 16. 35, 1-10. 65, 17-25. 66, 22. Osée 2, 21-22. Amos 9, 13-15. Joël 4, 18) mais ils ne s'accordent guère entre eux que sur Es. 11, 6-9. 65, 17-25. Ps. 102, 27. Le langage des prophètes est si poétique, que l'on peut voir (Es. 51, 16. 65, 17) l'expression « *créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre,* » employée pour désigner une restauration dans la nation.

<sup>2</sup> Le même point de vue se retrouve plus accentué encore, 2 Pier. 3, 10-13, épître pseudonyme de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle.

rêvé d'une nature déchue, c'est leur affaire, et rien ne nous autorise à prêter ce point de vue à saint Paul.

Tout s'explique infiniment mieux, quand on entend *xrîous* des *créatures humaines*, de l'humanité. Paul a dit que « la création [les créatures humaines] dans l'attente, attend l'apparition des fils de Dieu, » et en voici la raison : « *En effet, les créatures humaines ont été assujetties à la vanité, à une terre où tout est pour elles sans solidité, où tout ce qui est terrestre ne laisse au dedans d'elles que le sentiment de l'insuffisance et de la non-satisfaction de leurs aspirations, où la vie elle-même dépérit et s'éteint. Elles y ont été assujetties, non de leur gré, mais par la volonté du Créateur qui les y a soumises, en sorte que ce fait est complètement indépendant de leur volonté; elles n'y sont absolument pour rien — et elles ont été assujetties à la vanité, avec l'espérance qu'elles aussi, les créatures humaines, seront affranchies de l'esclavage, c'est à savoir de la corruption, de ce dépérissement et de cette mort, qui est leur lot, et le lot de tout ce qui les entoure, pour avoir part à la liberté, c'est à savoir à la gloire, l'immortalité bienheureuse, des enfants de Dieu.* »

Telle est la pensée de Paul. Seulement, il faut remarquer, comme nous l'avons déjà vu au v. 19, que Paul parle des espérances de l'humanité avec une phraséologie chrétienne, ce qui ne saurait étonner chez un chrétien qui parle à des chrétiens. Cette observation prévient quelques objections (cont. *Usteri*, Nachtr. p. 399). Paul aurait pu dire simplement : « Car la création [les créatures humaines] dans l'attente, attend un *glorieux avenir* : en effet, la création [les créatures humaines] a été assujettie à la vanité — non de son gré, mais par la volonté de Celui qui l'y a soumise — avec l'espérance qu'elle... sera affranchie de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à un *céleste avenir*. » Mais Paul sait que ce céleste avenir n'est autre au fond que *la gloire*, l'immortalité bienheureuse, qui sera le partage des enfants de Dieu à la fin du monde. De là sa phraséologie : « Car



la création [les créatures humaines] dans l'attente, attend *l'apparition des fils de Dieu* : en effet, la création a été assujettie à la vanité... avec l'espérance qu'elle sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour avoir part à *la liberté de la gloire des enfants de Dieu*. » Par ce langage, Paul précise et détermine ce qui, en réalité, est flottant et vague dans la conscience de l'humanité ; ce n'est qu'une forme résultant de l'exposé et du point de vue de Paul. Une seconde modification s'est produite dans le même sens. En parlant de cette espérance de l'humanité, Paul ne fait pas abstraction de sa qualité de chrétien et de ses espérances. Il les laisse percer par le *καὶ αὐτῇ ἢ κτίσις*, « avec l'espérance qu'elle aussi, la création,... » c.-à-d. elle, comme les enfants de Dieu. En s'exprimant ainsi, Paul ajoute quelque chose qui n'est pas dans la pensée de l'humanité, et la présente comme se distinguant des chrétiens (qui font pourtant partie intégrante de l'humanité, de la *κτίσις*) et ayant conscience qu'elle *espère aussi bien qu'eux* la possession de cette gloire. Cette distinction n'est qu'une manière de s'exprimer de Paul, manière que le sentiment chrétien provoque instinctivement. Cette distinction apparaît d'une manière plus explicite encore au v. 23, où, sans rétrécir le sens de *κτίσις*, qui désigne toujours les créatures humaines, l'humanité, Paul met en relief la partie chrétienne (voy. v. 23 : *καὶ αὐτοὶ τ. ἀπαρχ. τ. πν. ἔχοντες*).

La phraséologie ainsi expliquée, la pensée n'offre plus de difficulté. Paul affirme que les créatures humaines attendent de plus hautes destinées que celles qu'elles trouvent sur cette terre. Assujetties ici-bas à la vanité, au dépérissement et à la mort, par la volonté même du Créateur, elles portent en elles l'espérance d'une immortalité bienheureuse. En parlant ainsi, Paul ne prétend point que l'humanité doive arriver telle qu'elle est à la réalisation de cette espérance (cont. *Rück. Néand.* p. 636. *Hodge*, p. 177. Voy. 19 note 2) : ce point est en dehors de son sujet. Voulant confirmer (*γάρ* v. 19) l'assurance que *nous*, chrétiens, *devons avoir de cette gloire*, l'immortalité bienheureuse, *qui doit*

*nous advenir*, Paul observe qu'elle est l'objet de l'attente de toutes les créatures humaines, attente qui repose uniquement sur une volonté de Dieu, qui, en assujettissant les créatures humaines à la vanité et à la mort (*ματαιότητι καὶ φθορᾷ*) leur a donné en même temps l'espérance de plus hautes destinées. Il n'a pas à envisager sous quelles conditions cette espérance et cette attente seront réalisées, mais à les constater comme fondées sur la volonté de Dieu. Tout chrétien sait que Dieu ne trompe pas.

ῥ. 22. *Οἶδαμεν γάρ* : Paul appelle en témoignage (*γάρ*) de cette attente et de cette espérance de la création (v. 19-21), un fait connu de ses lecteurs et de lui. Il parle au point de vue de la conscience humaine (*Thol. 1842, Krehl, Heng. = nous*, qui sommes hommes et, comme tels, avons éprouvé ce que la *πίσις*, les créatures humaines éprouvent, *nous savons que*), non au point de vue d'une connaissance (= *γινώσκουμεν γάρ*), qu'auraient les chrétiens sur la déchéance de la nature par suite du péché d'Adam et sur sa restauration future (*Reich. Mey. Hofm. Gifford*), connaissance résultant de leur contemplation de la nature elle-même (*Godet*), ou de leur instruction chrétienne (*Fritzs. Thol. 1856*), ou de l'A. T. et subsidiairement, pour les judéo-chrétiens, des doctrines rabbiniques (*Usteri, p. 401*), ou de quelque livre fort estimé (*Ewald*). — *ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενδύζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν* : *Στενδύζειν*, *soupirer, gémir*; *ὠδίνειν*, prop. *souffrir les douleurs de l'enfantement*, puis (fig.) *gémir, souffrir de vives douleurs*. La plupart des commentateurs appuient sur *ὠδίνειν*, comme si la création était dans l'enfantement. A tort; car la femme enceinte souffre, parce qu'elle est en travail et va donner le jour à un être; mais ici la création n'enfante rien; elle attend sa restauration du dehors (cont. *Zahn, p. 525.534, Godet*). Elle éprouve seulement de vives douleurs de l'état où elle est réduite. La composante *σύν* fait difficulté. Les uns (*syr.-pesh. Chrys. Théoph. Crell*) n'en tiennent aucun compte, ou lui donnent un sens intensif (*Seml. Ch.-F. Schmid, Cram. Ernesti, Michaelis, Kœlln.*).

D'autres y voient une idée de sympathie (= gémit avec les hommes, *Glæckl. Fritzs.* : ce qui est arbitraire; ou gémit avec les enfants de Dieu, *Ecum. Erasm. Luth. Calv. Kop. Bæhme, Scholz, Reiche, Rupprecht, Ewald, Reuss* : ce qui ne se peut à cause de la réflexion suivante, οὐ μόνον δέ... ἀλλὰ καί). D'autres enfin l'expliquent par le collectif πᾶσα (= unà : toutes les créatures soupirent ensemble, *Bèze, Estius, Grot. Beng. Morus, Flatt, Klee, Thol. Rück. Olsh. DeW. Hodge, Mey. B.-Crus. Philip. Heng. Kæster, Lange, B.-Weiss*, p. 429, *Hofm. Walther, Immer*, p. 350, *Godet, Gifford*) ce qui ne répugne point au contexte; toutefois nous croyons plutôt que συν indique que ces gémissements et ces douleurs sont intérieurs, à cause de ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, v. 23 = συστενάζομεν (voy. συν, 2,15). De même *Ps.-Ans. Ammon, Krehl.* — ἀχρι τοῦ νῦν, non pas « en ce temps-ci, » (*Kop. Rosenm. Næssell, Flatt*), ni « encore à présent » (*Hofm.*), mais « jusqu'à présent, » c.-à-d. qu'elle n'a pas cessé de gémir et gémit encore actuellement, sans allusionner à la « rédemption déjà accomplie » (cont. *Godet*), ni indiquer que la fin soit proche (cont. *Beng. Reiche*). — De là, « car nous savons que toute la création gémit et souffre intérieurement jusqu'à présent. » Pour les commentateurs qui voient dans κτίσις, la nature, ces gémissements et ces souffrances ne sont que poésie et poésie pure, car la nature ignore ces douleurs et ne pousse aucun gémissement<sup>1</sup>. Or, s'il y a qqchose d'évident, c'est que Paul parle ici de douleurs et de gémissements réels, comme cela ressort clairement du ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν appliqué aux chrétiens dans le verset suivant. Κτίσις désigne nécessairement les créatures humaines. Travailées par le sentiment de la vanité des choses terrestres, même des joies de ce monde, et de la passagèreté de la vie, elles ressentent, en effet, ces douleurs, et tous les hommes ont plus d'une

<sup>1</sup> Restreindre ces gémissements et ces douleurs aux souffrances des animaux (*Zahn*, p. 524), ce n'est plus parler des souffrances de la κτίσις; et encore moins de la πᾶσα ἢ κτίσις; c'est restreindre la κτίσις au monde des animaux, comme l'ont fait plusieurs commentateurs, pour cette raison même.

fois laissé échapper des soupirs de leur cœur. Les auteurs anciens ont bien souvent exprimé cette pensée <sup>2</sup>.

γ. 23. Οὐ μόνον δέ, scil. πᾶσα ἡ κτίσις συστενδύζει, (voy. 5,3) « et non seulement toute la création soupire » — ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοί, ἐν ἑαυτοῖς στενδύζομεν \* : On a vu dans αὐτοὶ τ. ἀπαρχ. τ. πν. ἔχοντες et dans καὶ ἡμεῖς αὐτοί deux classes de personnes (les chrétiens et les apôtres : *Orig. Ecum. Ps.-Ans. Mél. Crell, Pryzpt. Limb. Wolf, Flatt, Kælln.*; les chrétiens et Paul : *Kop. Reiche, Umbr.*; les chrétiens commençants et les chrétiens avancés : *Benecke, Glæckl.* etc.); à tort, car il faudrait lire αὐτοὶ οἱ τὴν ἀπαρχ... ἔχοντες (67. 77. 87). Καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες désigne les chrétiens, et καὶ ἡμεῖς αὐτοί est une reprise de καὶ αὐτοί faite pour le mieux déterminer en y ajoutant ἡμεῖς (*Krehl*); il

\* Usteri (2 éd.) cite Soph. Fragm.: ὁ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος, ὡς οὐδὲν ἴσμεν, πλὴν σιαῖσιν ἰοικότες, Βᾶρος πέρισσόν γῆς ἀναστραφόμενοι. Hom. Hymn. à Apoll. Pyth. 354. 355 : Νήπιοι ἄνθρωποι, δυστήλιμοι, οἱ μελεδῶνας Βούλεισθ' ἀργαλίους τε πόνους καὶ στεῖνεα θυμῷ. Plus tard (5 éd.) ayant changé d'avis sur le sens de κτίσις, il dit (p.400) que: « de semblables gémissements ne peuvent se trouver que chez les meilleurs des païens, non dans la multitude plus ou moins abruti. » Sans doute, et ce sont précisément ces nobles âmes qui sont les meilleurs interprètes des vrais et intimes sentiments de l'humanité. Elles ressentent d'une manière consciente ce qui, au fond, les travaille toutes intérieurement, mais d'une manière inconsciente.

\* Ainsi lisent *Elz. Griesb. Reiche, De W. Thol.* éd. 1842. *Umbreit, Godet.* Les mss. présentent une grande variété de leçons :

- a) x. αὐτοὶ οἱ τὴν — x. ἡμ. αὐτοί, 67. 77, 87, etc.  
 x. αὐτοὶ τὴν... — ἡμ. x. αὐτοί,  $\aleph$  A C, 47. 80. copt. Dam. *Lachm. Tisch.* 8.  
 x. αὐτοὶ τὴν — x. ἡμ. αὐτοί, K L P, Chrys. Ecum. Théoph.  
 x. αὐτοὶ τὴν — x. αὐτοὶ ἡμ., 13.  
 x. αὐτοὶ τὴν — x. ἡμ. Matthæi 1.  
 x. αὐτοὶ τὴν — ἡμ. αὐτοί, Matthæi f.  
 x. αὐτοὶ τὴν — x. αὐτοί, B. Epiph. Méth. *Tisch.* 7. Rück. *Mey. Philip. Heng. Thol.* 1856. *Hofm. Volk. Reuss.*
- b) x. ἡμ. αὐτοὶ τὴν — x. ἡμ. αὐτοί, Théod. *Olsh.*  
 x. ἡμ. αὐτοὶ τὴν — ἡμ. αὐτοί, clar. boern.  
 x. ἡμ. αὐτοὶ τὴν — x. αὐτοί, 31. 73. vulg. Or. Aug. Ruf.  
 x. ἡμ. αὐτοὶ τὴν — αὐτοί, D F G. *Fritzsche.*  
 x. ἡμ. αὐτοὶ τὴν — ἐν ἑαυτ. syr.-psh. arm.  
 x. ἡμ. τὴν — ἡμ. αὐτοί, Ambrosiast.

On peut remarquer 1<sup>o</sup>, que x. αὐτοὶ οἱ τὴν... ἔχοντες est évidemment une correction; 2<sup>o</sup>, que καὶ αὐτοὶ... καὶ αὐτοὶ sont certainement primitifs; 3<sup>o</sup>, que

désigne, non les apôtres (*Grot. Zyro*), mais les chrétiens, comme Paul et ses lecteurs (*Luth. Bèze, Calv. Turr. Klee, Krehl, Kæster, Frommann*) : cela ressort, soit de *ἡμεῖς*, dont c'est le sens ordinaire (v. 18), soit des traits caractéristiques, *νόθεοσ. ἀπεχδεχόμενοι*, v. 23, et *τῆ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, v. 24. Remarquons en passant (cont. *Flatt, Rück. Reiche, Mey. Fritzs. Philip., Kæster, Godet, Gifford, etc.*) que cela n'oblige pas de restreindre *πᾶσα ἡ κτίσις*, à la création, l'humanité non chrétienne. Paul désigne dans *πᾶσα ἡ κτίσις* toute l'humanité y compris les chrétiens; seulement il met ceux-ci particulièrement en relief, comme ceci : « *et non seulement toute l'humanité gémit, mais aussi — ceux qui, dans cette humanité, devraient faire exception — les chrétiens eux-mêmes gémissent ;* » cette forme n'exclut pas, elle distingue et met en relief. D'autre part, quel sens ce rapprochement avec les chrétiens peut-il avoir, s'il faut entendre par *κτίσις* la *nature*? Comment comprendre cette communauté de sentiments entre eux et la nature irraisonnable? La nature gémit-elle donc réellement?—*τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*: le participe est concessif = *bien que, quoique* (voy. 1, 32). *Ἀπαρχή*, prop. *prémices*, les premiers fruits de la terre ou du bétail (= *תְּשֻׁבָה*, *ἀπαρχαὶ τοῦ σίτου*, « les prémices du blé, » le premier blé, Deut.

la confusion vient de *ἡμεῖς*. Il doit être originel, car il figure dans la plupart des variantes; mais où le placer? voilà la question. Nous pensons qu'on doit le mettre à la seconde place et lire *καὶ αὐτοὶ τὴν... καὶ ἡμεῖς αὐτοί...* parce que c'est là qu'il est embarrassant. Mis à cette place, *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* est une reprise de *καὶ αὐτοί*, faite pour le mieux déterminer en lui ajoutant *ἡμεῖς*. Paul a mal enfourché sa phrase en commençant par l'indéterminé *καὶ αὐτοί*, et la reprise *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* a été nécessitée par la clarté; il aurait dû dire dès l'abord *ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί* et tout eût été clair (= *ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί... ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν*); il n'y aurait pas eu besoin de reprise. Cette forme défectueuse a provoqué les variantes qui labourent le texte: les uns ont exprimé *ἡμεῖς* en commençant (*καὶ ἡμεῖς αὐτοί* ou *καὶ ἡμεῖς*) et, cela fait, ils ont laissé le second *καὶ ἡμεῖς αὐτοί*, parce qu'il est primitif ou ils l'ont modifié de diverses manières, parce qu'il est redondant, et même l'ont supprimé. Les autres ont conservé *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* (ou *ἡμεῖς καὶ αὐτοί* ou *καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς*) en finissant, ce qui est le texte primitif; toutefois quelques-uns l'ont raccourci (*καὶ ἡμεῖς, καὶ αὐτοί, ἡμεῖς αὐτοί*) ou même supprimé, parce que ce n'était qu'une reprise, que, dans ce cas-là, rien n'appelait.

18,4. 26,2. Ex. 23,19, etc.). Il s'emploie figurément, ainsi Epénète est dit ἀπαρχή τῆς Ἀσίας, « les prémices de l'Asie, » (16,5), parce que c'est le premier des convertis appartenant à l'Asie, comp. 1 Cor. 16,15. Christ est appelé ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων, « les prémices de ceux qui dorment » (1 Cor. 15,20), en ce sens qu'il est le premier ressuscité, les autres viendront après (= πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Col. 1,18). Ἀπαρχή se rapproche ainsi de πρῶτος, 1 Cor. 15,23 : ἀπαρχή Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ. Sir. 24,9 : πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπαρχήν (= προτέρων πάντων, 1,4) ἔκτισέ με. Comme l'on présentait à Dieu les premiers fruits de la terre et du bétail, et qu'on choisissait parmi les prémices ce qu'il y avait de mieux, ἀπαρχή s'est employé pour désigner les plus beaux produits, *le choix, la fleur*, soit au propre (= חֶלֶב, ἀπαρχή ἐλαίου, σίτου, Nomb. 18,12), soit au figuré (Jacq. 1,18). Voy. la remarque du Scoliaste d'Euripide, dans Oreste v. 96 (Schleusner, Dict. Art. ἀπαρχή). — Maintenant dans quel sens faut-il entendre ici ἀπαρχή ainsi que le gén. τοῦ πνεύματος. 1° Le sens qui s'offre le premier est celui du gén. partitif : « *mais nous-mêmes aussi, quoique nous ayons les prémices de l'Esprit, nous soupirons...* » L'Esprit est le don promis et fait à tous ceux qui ont foi en Jésus. Paul et ses lecteurs — non pas seulement les apôtres (Grot.) — appartenant aux premiers temps du christianisme « *ont ainsi les prémices de l'Esprit,* » par comparaison avec la masse de ceux qui viendront plus tard et qui recevront aussi le Saint-Esprit (Orig. Erasm. Wettst. Turr. etc. Reiche, Kælln. Olsh. DeW. Mey. Zyro, Heng. Kæster, Frommann, Gifford). Par cette expression de « *prémices,* » Paul fait entendre qu'il s'agit d'un don nouveau, don qui semblerait devoir tarir ces soupirs, et pourtant, qui ne les a pas éteints, tant la vanité des choses d'ici-bas et leur passagèreté se font sentir profondément à l'âme humaine. 2° (gén. subj.) : « *mais nous-mêmes aussi, quoique nous ayons les prémices de l'Esprit,* c.-à-d. les prémices de ce don qui est l'Esprit, *nous soupirons...* » Paul fait allusion à ces χάρισματα (1 Cor. 12,4. Gal. 3,2. 5,22), qui sont le partage des chrê-

tiens, et les appelle des « *prémices* » en comparaison de la *gloire* que l'Esprit doit leur donner au dernier jour (*Turr. Fritzs.*). Mais ce n'est pas l'Esprit qui donne cette gloire, c'est Dieu (v. 30). — D'autres (*Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Corn.-L. Seml. Klee, Thol. Philip. Maunoury*) pensent que c'est en comparaison d'une effusion infiniment plus abondante qui sera faite aux chrétiens, lorsqu'ils seront revêtus de la gloire (= ἀρραβών, *Théod. Bèze, Estius*). Mais il est parlé de l'attente de la δόξα, non d'une effusion plus abondante de l'Esprit, on ne sait donc pas pourquoi Paul parlerait des « *prémices de l'Esprit*, » quand il devrait parler des *prémices de la gloire*, ou s'il voulait parler en ce sens des « *prémices de l'Esprit*, » il aurait dû parler de l'attente de la *plénitude de l'Esprit*. De plus, par cette mention d'un don incomplet, dont on n'a que les *prémices*, il justifierait par cela même les gémissements persistants des chrétiens, ce qui va à fin contraire de son but. Enfin, il s'agit ici, bien moins d'avoir « *les premiers dons*, » par comparaison avec la *plénitude* qui viendra plus tard, que d'avoir « *le don* » même, par opposition à la *κτίσις*, qui ne l'a pas. Quelques-uns (*Pél. Crell, Limb. Rosenm.*) ont entendu ἀπαρχή de l'excellence des dons : « *Nous-mêmes aussi, quoique nous ayons les prémices de l'Esprit*, c.-à-d. les plus beaux dons de l'Esprit, *nous soupirons...* » Mais il ne s'agit pas ici d'avoir les plus beaux ou les moins beaux dons de l'Esprit, il s'agit d'avoir le don de l'Esprit par opposition à la *κτίσις* qui ne l'a pas. 3<sup>o</sup> (gén, appos.) : « *Mais nous aussi, quoique nous ayons les prémices de l'Esprit*, c.-à-d. l'Esprit en tant que *prémices* (*Beng. Reuss, Zahn, p. 527, Volk. Godet*), — et *prémices de quoi*? *Prémices de la gloire à venir* (*Keil. Rück. Hodge, B.-Crus. Rupprecht, Lange, Hofm. Engelhardt, Winer, Gr. p. 495*). Mais pourquoi ne pas dire tout de suite τὴν ἀπαρχ. τῆς δόξης ἔχοντες? car nulle part il n'est parlé du don de l'Esprit comme élément de cette gloire. Paul dit toujours que l'Esprit en est « *les arrhes, le gage* » (ἀρραβών, 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Cf. Eph. 1, 14), mais jamais « *les prémices*. » Il n'y a donc aucun motif plau-

sible pour ne pas laisser au gén. son sens ordinaire. — ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, « nous gémissons, » non « entre nous » (Bèze, Schultness, Fritzs.), mais « au dedans de nous. » (Vulg: intra nos = συστενάζομεν). Ἐν ἑαυτοῖς est plus explicite que le préfixe σου, qui, d'ailleurs, aurait prêté à l'équivoque (συστενάζομεν = nous gémissons avec la κτίσις et comme elle). Le chrétien soupire, gémit aussi de la vanité et de la passagèreté de toutes choses ici-bas (comp. 2 Cor. 5,1-5), parce qu'il a un sentiment plus conscient que la κτίσις, de ses désirs et de son avenir. — υἰοθεσίαν \* ἀπεκδεχόμενοι : L'article manque (cf. Hébr. 1,14) ; il est rendu moins nécessaire par l'apposition qui suit (voy. Winer, Gr. p. 111). Paul veut dire qu'il attend l'adoption en général et spécialement la délivrance ; de là, « attendant — le chrétien souffre, gémit en silence ; il ne se plaint pas, il attend — l'adoption » dans sa réalisation historique, lors de la Parousie : les chrétiens savent qu'ils sont fils de Dieu (v. 15). — τὴν ἀπολύτρωσιν (voy. 3,24) τοῦ σώματος ἡμῶν : apposition explicatrice. Paul relève un détail de l'adoption qui est particulièrement intéressant ici, c'est le fait qui vient mettre un terme à nos gémissements (comp. 2 Cor. 5,1-9), « la délivrance de notre corps. » La plupart des commentateurs voient ici un gén. subj. : « la délivrance de notre corps, » c.-à-d. que notre corps soit délivré — de quoi ? de la corruption (Théod. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Crell, Episcop. quæst. 59, Grot. Przypt. Seml. Morus, Flatt, Rück. Köelln. Glæckl. De W. Mey. Thol. B.-Crus. Philip. Heng. Kæster, Arnaud, Lang. Hofm. Maun. Godet, Gifford). Mais pourquoi ne pas dire simplement τὴν ἀπολ. ἀπὸ τῆς φθορᾶς ? Pourquoi taire ce dont il doit être délivré, qui est l'idée essentielle. D'ailleurs, il s'agit, non de délivrer notre corps ; mais nous-mêmes. Le gén. est objectif (cf. Hébr. 9,15) : « attendant

\* L'omission de υἰοθεσίαν dans DFG, it. Ambros. provient d'une négligence de copiste ou plutôt d'une correction facilitée par τὴν ἀπολύτρ. On a cru voir une contradiction entre υἰοθεσ. ἀπεκδεχόμενοι et ἐλθ. πν. υἰοθεσ. v. 15 : les anciens Pères mettaient déjà en garde contre cette pensée.



la délivrance, » c.-à-d. d'être délivrés de notre corps (*Chrys. Calv. Leclerc, Turr. Ammon, Reiche, Olsh. Fritzs. Krehl, Zyro, Ewald. Walther, Reuss*). Godet accuse cette pensée d'être anti-biblique. A tort; Paul n'a en vue ici que le corps actuel : étant délivrés de notre corps terrestre, mortel, nous sommes délivrés de la vanité et de la corruption auxquelles nous sommes assujettis ici-bas, et qui provoquent nos gémissements. Cela n'exclut aucunement le fait que cette délivrance ait lieu par une transformation de notre corps mortel, terrestre, en un corps immortel, céleste (Phil. 3,21. 2 Cor. 5,1-3. Comp. 1 Cor. 15,35-54). Paul ne touche à ce sujet, comme au v. 11, que par un mot, qui est juste, le contexte ne l'appelant pas à de plus amples détails.

γ. 24. La preuve (γάρ) que « le chrétien attend, » c'est qu'il ne possède pas encore, il espère : τῇ γάρ ἐλπίδι ἐσώθημεν, « en effet, c'est en espérance que nous sommes sauvés » (spe, non re : *Crell*). Le salut nous a été donné (aor. passif, ἐσώθημεν) — comment? τῇ ἐλπίδι, sous la forme de l'espérance; c'est une μελλούσα δόξα : nous ne la possédons pas encore. L'accent repose sur τῇ ἐλπίδι opp. à la possession. Il ne faut pas traduire : « c'est par l'espérance que nous sommes sauvés » (*Chrys. Scholz, Rück. Kælln. DeW. B.-Crus. Heng. Walther*), car l'espérance n'est pas le moyen du salut; d'ailleurs cela ne va pas au contexte — ἐλπίς δὲ βλέπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς, « or une espérance qu'on voit, c.-à-d. dont l'objet est devant les yeux, ce n'est pas une espérance. » — δ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ\* ἐλπίζει; « car ce que l'on voit, l'espère-t-on encore? » Si donc le chrétien avait déjà devant les yeux l'objet de son espérance, on ne pourrait pas dire qu'il espère et attend. — γ. 25. εἰ δὲ δὸν βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεχδεχόμεθα, « mais s'il est vrai — et cela est vrai;

\* *Kai* est omis par DFG, it. vulg. syr.-psh. qqes Pères et par *Lachm.* A tort; on l'a négligé parce qu'on n'en a pas compris la valeur. *Kai* s'ajoute aux interrogatifs τίς, ποῦ, πῶς, ποῖος pour donner de la vivacité à l'interrogation (= donc, encore) : τί ἐλπίζου; qu'espère-t-il? τί καὶ ἐλπίζου; qu'espère-t-il encore? qu'espère-t-il donc? 1 Cor. 15, 29. Xén. Anab. 1, 8, 16. 7, 7. 10, etc. (voy. *Fritzs.* h. l. *Hartung*, Partikellehre, I, p. 137).

*εἰ*, ind. — *que nous espérons ce que nous ne voyons pas* ; eh bien ! (comme Paul l'a dit plus haut) *nous l'attendons*, » — et il ajoute *δι' ὑπομονῆς*, non « avec persévérance » (Rück. Kælln. Mey. Thol. Philip. Heng. Ewald, Reuss, Godet), mais « avec patience, » sans nous plaindre (Crell, Scholz, Reiche, Fritzs. B.-Crus.). En disant comment le chrétien attend, Paul fait sentir en même temps comment il doit attendre. C'est en opposant aux souffrances du temps présent (*παθήμ. τ. νῦν καιροῦ*, v. 18), non l'impatience ou la plainte, mais « une patience, » qui souffre et supporte avec un effort soutenu et puissant (voy. *ὑπομονή*, 2,7). Cette observation est un retour indirect au v. 18, qui a servi de point de départ à tout le paragraphe, et une excellente transition à l'observation qui suit.

γ. 26. Paul annonce un second motif pour attendre avec patience (voy. v. 18) : c'est un secours. *Ὡσαύτως*, « de même, pareillement » — *δέ* « et, d'autre part » : l'espoir de la gloire à venir fait que nous attendons avec patience, c'est une aide au milieu des souffrances du temps présent ; *de même, d'autre part*, l'esprit vient à notre aide — *καὶ τὸ πνεῦμα*, « l'esprit aussi... » quel esprit ? Les Pères et les commentateurs anciens et modernes l'entendent objectivement de l'Esprit de Dieu, du Saint-Esprit ; un petit nombre seulement (Zwingl. Socin, II, p. 442. Crell, Przypt. Limb. Benecke, Reiche, Kælln. Heng.) l'entendent subjectivement de l'esprit qui anime le chrétien. Cette question ne peut être résolue que par l'examen des détails qui suivent. — *Καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ\* ἡμῶν* : *Ἀντιλαμβάνεσθαι τινος*, *venir en aide à, aider, secourir qq'un*, Luc 1,54. Act. 20,35. Sir. 2,6.3,12.12,4.29,9, etc ; *συναντιλαμβάνεσθαι τινι* a la même signification ; seulement, *σύν* indique qu'on se joint à qq'un (voy. *σύν* 2, 15) par une communauté d'action

\* Cette leçon, seulement probable aux yeux de Griesb. est adoptée par Lachm. Tisch. et par tous les commentateurs d'après l'autorité prépondérante de  $\aleph$  A B C D, minn. vulg. syr.-psh. arm. ar.-erp. éth. Les *Elz. Beng. Scholz* lisent *ταῖς ἀσθενείαις* « à nos faiblesses, » c.-à-d. dans les différents cas où, nous nous sentons faibles, 2 Cor. 12, 5. 9. 10.

(= una et, una cum, Luc 10, 40. Ex. 18, 22. Nomb. 11, 17: *συναντιλαμβ. μετά τινος*. Ps. 88, 22). Ainsi l'entendent *Calv. Bèze, Mey. Fritzs. Thol. B.-Crus. Philippi*. La difficulté, c'est qu'au lieu d'une personne, il y a une chose (*ἀσθενεία*), en sorte que l'idée exprimée par *σύν* s'y applique mal, et c'est peut-être pour ce motif que *Seml. Reiche* n'ont vu dans *σύν* qu'un renforcement, et que d'autres (*Vulg. : adjuvat. Ps.-Ans. Crell, Limb. Rück.Kælln.Olsh.*) l'ont négligé. Toutefois il est facile de voir que *συναντιλαμβ. τῆ ἀσθενεία ἡμῶν* revient à *συναντιλαμβάν. ἡμῶν ἐν τῇ ἀσθεν. ἡμῶν* ou *ἡμῶν* ou *ἡμῶν ἀσθένεσι* — *τῇ ἀσθενεία ἡμῶν*, « à notre faiblesse, » en général (*Rück. Mey.*) plutôt qu'à telle faiblesse spéciale, comme à nos défaillances dans la prière (*Beng.*), dans la foi (*Thol. 1842*), dans la vie morale (*Zwingli*) ou dans la patience (*Godet*). Le chrétien se sent souvent faible par lui-même en face des souffrances auxquelles il est exposé dans les temps actuels (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*); il a besoin d'aide et de secours.

*Τὸ γὰρ τί προσευξόμεθα* \* *καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν* : *Τὸ* fait de la proposition entière le régime de *οὐκ οἶδαμεν* (*Winer, Gr. p. 103*) « nous ne savons pas... » quoi? — *τί προσευξόμεθα καθὸ δεῖ* : *Προσεύχεσθαι*, prier (neut.) *Mth. 6, 5.6.7*, etc. *τινί* ou *πρός τινα* adresser sa prière à, prier qq'un, *1 Rois 8, 28. Mth. 6, 6. 1 Cor. 11, 13*; *τί*, demander qqch. par des prières, *Phil. 1, 9*. De là, *τί προσευξόμεθα*, « ce que nous devons demander. » *Καθὸ δεῖ* dépend de *προσευξόμεθα* : *Καθὸ* = *κατὰ τοῦτο δ* (très voisin de *καθώς*, selon comme, suivant la manière que) signifie prop. « selon ce que, » c.-à-d. dans la mesure que, à raison de, à proportion de, *2 Cor. 8, 12. 1 Pier. 4, 13*. De là, « selon ce qu'il faut, dans la mesure qu'il faut, » non « dans la mesure du be-

\* *Griesb.* approuve seulement, et *Matthæi, Tisch. 7. Reiche, Fritzs.* adoptent la leçon *προσευξόμεθα* (D, qqes minn. *προσευχόμεθα* FG). Les deux formes sont usitées (*Winer, Gr. p. 280*), en sorte que l'une a provoqué l'autre. *Fritzs.* préfère *προσευξόμεθα* comme étant plus rare; cependant cette rareté n'est pas assez grande pour nous déterminer à laisser *προσευξόμεθα* qui est beaucoup mieux documenté.

soin » (*Mey. Gifford*) mais dans la mesure de ce qu'on doit (*δεῖ*) observer en demandant. Ce détail ne se rapporte pas tant à la forme due, c.-à-d. aux paroles convenables (*Kælln. Fritzs. Thol. Philip. Maunoury*, = *πῶς ἤ τί λαλήσητε*, *Mth. 10, 19*) qu'au fond même de la prière (*Chrys. Grot. Rück. Beneck. Reiche, Krehl, Hengel*). Dans les circonstances graves de la vie, dans les *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* (v. 18), le trouble s'empare quelquefois de nous, en sorte que nous ne savons que demander pour demander comme on doit le faire. Le chrétien peut se laisser aller à dépasser dans ses demandes la juste mesure. C'est le résultat de sa faiblesse ; mais voici le secours : *ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα* (voy. v. 16), non « le même esprit » (= *τὸ αὐτὸ πν.* *Chrys. Scholz*), — ni « l'esprit lui-même, le Saint-Esprit en personne » (*Vulg. : ipse spir. Orig. Pél. Ecum. Ps.-Ans. Luth. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Crell. Grot. Seml. Mey. Fritzs. Thol. Philip. Heng. Reuss, Maun. Gifford*, etc.), — mais « lui, l'esprit » (*Hofm. Immer*), non pas pour dire, « lui, l'Esprit-Saint sans nous, tout seul » (*Immer*, p. 298. 315. cf. 7, 25) ; mais « lui, l'esprit, » dont nous parlons ; c'est le *πν. υἰοθεσίας* — *ὑπερευαγγαλίαν*\* : *Ἐντυγαλίαν τινὶ περὶ τι*, prop. « aller trouver qq'un pour lui parler ou lui demander de ; » puis, généralement, *συνεμιθεῖν μετὰ τινος* ou *μετὰ τινος* (Act. 25, 24) *ὑπὲρ τινος*, en faveur de qq'un ou de qqchose ; de là, *παρὰ τινος*, parler pour, intercéder pour (v. 34. Hb. 7, 25. Jos. Antt. J. 14, 10. 13) opp. à *κατὰ τινος*, porter plainte contre, accuser (11, 2. 1 Macc. 8, 32. 10, 61, etc.). Dans *ὑπερευαγγαλίαν* (*ἀπαξ λεγ.*) comme dans *ὑπεραποκρίνεσθαι*, *ὑπεραπαγορεύειν*, etc. le préfixe *ὑπὲρ* indique qu'il s'agit de parler pour, en faveur de ; en sorte que *ὑπερευαγγαλίαν* = *ἐντυγαλίαν ὑπὲρ ἡμῶν*, signifie « parler pour nous, intercéder » — *στεναγμοῖς ἀλαλήτοις* : *Ἀδελφός* (*ἀπαξ λεγ.*) signifie, a) *indicible, ineffable, inexprimable* (*Vulg. : ine-*

\* *Elz. Scholz* ajoutent *ὑπὲρ ἡμῶν*, qui est très suspect à Griesb. et omis par *Mill, Lachm. Tisch.* et la plupart des commentateurs modernes (*De W. Mey. Fritzs. Thol. Krehl, Philip. Heng. Hofm.*) d'après *Ⲛ\* B D F G, 67.* arm. qqes Pères : c'est une glose.

narrabilibus. *Orig. Pél. Mél. Luth. Calv. Estius, Corn.-L. Turr. Seml. Klee, DeW. Philip. Ewald, Hofm. Maunoury, = ἀνεκλάλητος*, 1 Pier. 1, 8 : *χαρὰ ἀνεκλ.* Ignat. ad. Eph. c. 19 : *φῶς ἀνεκλ.* une joie, une lumière indicible, qu'aucune expression ne saurait rendre). De là, *στεναγμοὶ ἀλλήλοισι* signifie, non pas des soupirs dont on ne peut rendre le sens par des mots, inexprimables (*Calv. Mey. Gess, Jahrb. d. deutsch. Theol. 1858, p. 743. Godet*), parce que l'objet, le bien, que ces soupirs appellent, est inconnu (*Gess*) ou surpasse la capacité de notre entendement (*Calv. Godet*) : *ἀλαλητός* n'a pas cette signification — mais des soupirs indicibles, inexprimables, c.-à-d. qu'aucune parole ne peut rendre, qui sont au-dessus de toute expression, des soupirs profonds, immenses = *μέγιστοι στεναγμοὶ, Ecum.* cf. Virg. *infandus dolor*. Or cela ne va pas au contexte, car la grandeur des soupirs n'explique pas pourquoi Dieu seul, en tant que celui qui sonde les cœurs, en comprend la signification. *b) Qui ne parle pas*; sens actif, comme *ἀκλαυστος*, « qui ne pleure pas, » *δοτέναχτος*, Eur. *Alcest. 173*. De même *λαλητός*, qui parle, qui a la parole, Job 38, 14. Sir. 18, 33. Ainsi *Fritzs. Thol.* Mais, dans ce cas, *στεναγμοὶ ἀλλήλοισι* signifierait des « soupirs qui ne parlent pas, qui n'ont pas la parole, » et non, comme ces commentateurs le pensent, « de muets soupirs. » Pour cela, il faut partir *c)* du sens passif, « non parlé, inarticulé, » comme *ἀκλαυστος*, « non pleuré, » *ἀκλαστος* « non rompu, » etc. De là « des soupirs inarticulés, » c.-à-d. qui ne s'expriment pas par des paroles, mais par des sons inarticulés, « de muets soupirs » (*Tert* : ineloquens. *Bèze, Crell. Grot. Limb. Wettst. Scholz, Kælln. Mey. Heng. Reuss, Gifford*), ce qui va très bien au contexte, qui représente le chrétien comme se bornant à soupirer, parce qu'il ne sait que demander ni dans quelle mesure, et Dieu, comme sondant les cœurs.

Voici donc l'aide que Paul mentionne : « *mais lui, l'esprit, intercède par de muets soupirs*; » ce qui évidemment ne peut se réduire à cette pensée que « l'Esprit nous enseigne à bien prier » (*Turr. DeW. Hodge*). La question, qui est cet Esprit? revient ici

d'autant plus impérieusement, que l'on se demande qui pousse ces muets soupirs, et qui ressent en réalité la douleur qu'ils expriment : est-ce le chrétien ou l'Esprit? Nous n'hésitons pas à répondre que c'est le chrétien : il se sent faible. Ces soupirs s'échappent de son cœur; ils expriment les sentiments qu'il ne peut et qu'il ne sait pas rendre par des mots. *Τὸ πνεῦμα* doit donc être entendu de l'esprit subjectif. *Meyer* (de même *Fritzs. Hofm. Immer*, p. 298. *Gess, Godet*) pose d'entrée que *τὸ πνεῦμα*, c'est le *Saint-Esprit* entendu objectivement, et prétend qu'aux termes mêmes de Paul ces soupirs appartiennent, non à l'homme mais à l'Esprit-Saint, qui, se logeant pour ainsi dire dans le cœur de l'homme, les pousse lui-même dans l'homme et pour l'homme. Les autres commentateurs qui entendent *τὸ πν.* du Saint-Esprit objectif, cherchent à concilier les deux points de vue. Ils entendent l'expression « l'Esprit intercède par de muets soupirs, » comme si Paul disait que l'Esprit intercède *en excitant dans l'homme* de muets soupirs (*Orig. Aug. : spir. sanct. in nobis gemit, quia gemere nos facit, Tract. VI in Joh. 2. Ps.-Ans. Corn.-L. Bèze : nos ad preces instigat, atque adeo veluti verba et suspiria nobis dictat. Rück. Olsh. Hodg. Philip. Ewald, Maun. Gifford, etc.*). Mais cela ne résout pas la question. Personne ne doute que ces soupirs ne s'échappent d'une poitrine d'homme; seulement on se demande qui ressent le besoin dont ces soupirs sont l'expression inarticulée, est-ce l'homme ou le Saint-Esprit? Si c'est « le Saint-Esprit, » on retombe nécessairement dans l'interprétation de *Meyer*; on a un Saint-Esprit souffrant (!) et soupirant au moyen de la poitrine humaine; ce qui n'a, comme dit *Philippi*, p. 371 « ni sens ni analogie biblique; » si c'est l'homme qui souffre et soupire, que devient l'intercession du Saint-Esprit? Elle se borne à provoquer des soupirs chez un chrétien souffrant, en sorte que c'est le chrétien, non le Saint-Esprit, qui intercède auprès de Dieu par ses soupirs. Décidément *τὸ πν.* ne désigne pas le Saint-Esprit.

γ. 27. Δέ, « d'autre part. » — ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας, « celui

qui scrute, sonde les cœurs, » non « les poitrines » : périphrase biblique fort ancienne (1 Sam. 16, 7. 1 Rois 8, 39, etc. καρδιογνώστῃς Act. 1, 24. 15, 8) et fort usitée pour désigner Dieu. Paul l'emploie parce que ces soupirs muets partent du cœur du chrétien, dont ils expriment les sentiments intimes, et non parce que le Saint-Esprit soupire par la poitrine du chrétien, dont il se fait un ὄργανον — οἶδε, non pas « connaît c.-à-d. approuve » (Ps.-Ans. Calv. Estius, Limb. Seml. Flatt, Kælln. Hodge) signification *prægnans* que n'a point οἶδα (cf. γνώσκειν, 8, 29, note 4); mais « sait, connaît; » ce qui est confirmé par le ἐρευνῶν qui précède et par le τι qui suit — τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, « quelle est la pensée (voy. φρόνημα, v. 5) de l'esprit, » non pas qu'excite ou qu'inspire le Saint-Esprit (gén. obj.); mais qui appartient à l'esprit (gén. subj.) c.-à-d. quelle est la pensée qui est là, d'une manière inconsciente, au fond du cœur du chrétien et que ses soupirs expriment. Le chrétien est trop faible et troublé pour s'en rendre compte et l'articuler. Cette interprétation est si évidente que Théod. et Olsh. après avoir vu jusqu'ici dans πνεῦμα « le Saint-Esprit, » déclarent qu'il doit s'entendre ici de l'esprit de l'homme — δευ.: plusieurs commentateurs lui donnent un sens causatif « parce que » (Ps.-Ans. Bèze, Limb. Kælln. De W. Hodge, Reuss, Godet, Gifford) ou un sens explicatif, « car » (Luth. Calv. Seml. Scholz, Philip.). Dans ce cas οἶδε est en général entendu *prægnanter* : « Celui qui sonde les cœurs, connaît (approuve) quelle est la pensée de l'Esprit, parce que ou car il intercède en faveur des saints. » Mais 1<sup>o</sup>, la cause du οἶδε τί τὸ φρόνημα est dans ceci que Dieu est « celui qui sonde les cœurs, » non dans le fait que « c'est une *intercession* faite comme Dieu le veut pour des saints. » 2<sup>o</sup> Il faut entendre οἶδε *prægnanter*, et même l'idée de « connaître » devient secondaire; c'est l'idée d'« approuver, exaucer » qui est primaire : ce que le langage n'autorise pas. D'autres commentateurs (Grot. Fritzs.) rattachent δευ. κατὰ θεόν, etc. à οἶδεν, et ils expliquent la construction par une attraction, comme Marc 1, 24. Jean 7, 27. 1 Cor. 16, 15 : οἶδατε τὴν οἰκίαν Στε-

φανᾶ, *δτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας*, ce qu'on ne saurait admettre, parce que cette attraction n'est qu'une transposition (= οἴδατε *δτι ἡ οἰκία Στεφ. ἐστὶν ἀπαρχή...*), ce qui n'est pas le cas ici. *Ὅτι κατὰ θεόν...* etc. est un second régime placé épexégétiquement ou en apposition après le premier (Phil. 2, 22. 1 Thess. 1, 5) : « Ce lui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'esprit, *il sait qu'il...* etc. » (*Rück. Mey. Thol. Heng. Hofm.*) — *κατὰ θεόν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων* : *Κατὰ θεόν* « selon Dieu, » c.-à-d. comme Dieu le veut, conformément à sa volonté (2 Cor. 7, 9-11 : *ἡ κατὰ θεόν λύπη*, la tristesse selon Dieu, c.-à-d. telle que Dieu la veut. 4 Macc. 15, 3. Rom. 15, 5 : *κατὰ Χρ. Ἰησ.* cf. *αἰτεῖσθαι κατὰ τὸ θέλημα τ. θεοῦ*, 1 Jean 5, 14). Il correspond à *καθὸ δεῖ* v. 26. Ainsi l'entendent *Ecum. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Estius, Crell, Grot. Limb. Flatt, Klee, Rück. DeW. Hodg. B.-Crus. Philip. Ewald, Gifford*. Ce détail n'a de valeur que si *πνεῦμα* est entendu subjectivement; il est bien superflu s'il s'agit du Saint-Esprit objectif. D'autres commentateurs (*Bæhm. Reiche, Fritzs. Krehl, Winer*, Gr. p. 374) traduisent « *par devant Dieu* » (in Deum quasi conversus, i. e. coram Deo = *κατέναντι*, 4, 17). Ils s'appuient des expressions *κατὰ πρόσωπον*, Luc. 2, 31. Gal. 2, 11. *κατ' ὀφθαλμόν*, Gal. 3, 1. *κατ' ὄμμα*, Eur. Andr. 1066; mais cette réflexion serait insignifiante ici. Comme on dit *ἐντυγχάνειν τινί*, pourquoi ne pas dire *τῷ θεῷ*? *Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων*, « *il intercède pour des saints* » (voy. *ἄγιοι*, 1, 7) de la poitrine desquels s'échappent ces soupirs. Pour bien comprendre cette proposition, il faut remarquer que Paul ne suit pas à la forme du commencement : il aurait dû dire : « Celui qui sonde les cœurs, sait quelle est la pensée de l'esprit, il sait qu'il intercède *selon lui* (*καθ' αὐτόν*) en faveur d'un saint, » c.-à-d. il sait que ces soupirs sont autant de prières qui lui sont adressées, comme il désire qu'on les lui adresse, pour qu'il soulage ce saint oppressé et gémissant. Au lieu de cela, il change le sujet et présente la proposition d'une manière indirecte et générale, comme sa propre réflexion (cf. 3, 25 : *εἰς ἐνδειξεν... ἀνοχῆ τοῦ θεοῦ*) :



« Celui qui sonde les cœurs, sait quelle est la pensée de l'esprit, *il sait* (observe Paul) *qu'il intercède selon Dieu pour des saints.* » Il veut ajouter la pensée que l'esprit n'intercède pas seulement d'une manière digne de Dieu, mais encore pour des gens qui sont dignes (*Reiche*). C'est pourquoi l'épexégèse (*ὅτι κατὰ θεόν...* etc.) n'est pas une simple explication (= savoir que... *Estius*), mais est en même temps une réflexion additionnelle.

Voici maintenant le passage tout entier : « *L'esprit aussi vient pareillement en aide à notre faiblesse : lorsque nous ne savons que demander, l'esprit intercède par de muets soupirs, et Celui qui sonde les cœurs connaît quels sont les désirs de l'esprit, il sait qu'il intercède selon Dieu pour des saints.* » Quel est cet esprit dont Paul parle ? En disant brièvement « *l'esprit,* » Paul montre qu'il s'agit d'un esprit connu, l'esprit dont il vient de parler v. 12-16. Or ce ne peut pas être le *πνεῦμα* opp. à la *σάρξ* v. 13, il faut donc que ce soit, ou le *πν. θεοῦ*, dont il a dit : « Tous ceux qui sont conduits par l'*Esprit de Dieu*, sont fils de Dieu » (v. 16), ou le *πνεῦμα*, que le chrétien a reçu (*ἔλάβομεν*, v. 15), ce *πν. υἰοθεσίας*, *cet esprit filial*, par lequel il crie à Dieu : « *Abba ! Père !* » et qui témoigne à son âme qu'il est bien enfant de Dieu (v. 16). Paul ayant parlé de ce *πν. υἰοθεσίας* en dernier lieu, et affirmé que le chrétien l'a reçu, il est tout naturel de penser que c'est de lui qu'il est question ici (de même *Hengel*), d'autant plus que Paul dit simplement *τὸ πνεῦμα*, et non *πνεῦμα θεοῦ* ou *πν. ἀγίου*. Paul nous déclare donc (v. 26) que « *cet esprit aussi vient en aide à notre faiblesse ;* » et cela doit être. Ce *πνεῦμα* est un esprit filial ; il consiste (voy. v. 15) dans ces sentiments de confiance filiale, d'amour d'enfant, qui animent le chrétien, au point que, dans toutes les circonstances, il se tourne vers Dieu pour l'implorer, comme un petit enfant, par le cri de Père ! Cet esprit est par cela même une puissance, une force dans notre faiblesse, et voici comment : « *Lorsque,* au milieu des épreuves si fréquentes dans les temps actuels, et par suite de notre faiblesse naturelle, notre cœur est oppressé, et que nous nous sen-

tons troublés, accablés, en sorte que *nous ne savons que demander, ni dans quelle mesure il convient de demander*, on ne voit point le chrétien se répandre en mouvements d'impatience, ou donner essor à des plaintes et à des murmures, encore moins à des paroles de désespoir, comme l'homme du monde, qui va jusqu'à maudire la vie. Tout cela irrite, mais ne soulage pas. L'esprit, le *πνεῦμα* qui anime le chrétien, ces sentiments de confiance filiale, principe vivant de communion avec Dieu, *lui vient en aide, il intercède par de muets soupirs*. On entend seulement s'échapper de la poitrine du chrétien oppressé, mais confiant et aimant, des soupirs profonds, inarticulés, qui expriment à son Père céleste, comme autant de prières muettes, les besoins de ce saint oppressé, mais patient — *et Celui qui sonde les cœurs sait quelle est au fond la pensée de l'esprit, c.-à-d. ce que le sentiment filial du cœur chrétien exprime par ces muets soupirs et désire en réalité — il sait (observe Paul) qu'il intercède, comme Dieu le veut, en faveur des saints,* » et il répond. Cet esprit, ces sentiments filiaux sont représentés comme agissant dans l'homme, parce qu'ils sont réels et vivants : c'est naturel et juste. L'expression « *il intercède* » (*ἐπερευγγάζει*) n'a pas besoin d'être accompagnée des mots « pour nous », comme s'il s'agissait d'un être étranger à nous, qui s'acquitte de cet office, et elle n'est pas trop forte, appliquée à cet esprit filial. Paul ne dit-il pas (Gal. 4, 6) que *cet esprit crie* : « Abba ! Père ! » tandis qu'il dit (Rom. 8, 15) que, « *mûs par cet esprit, nous crions* : Abba ! Père ! » Cette interprétation, qui est conforme soit au texte soit au contexte, l'est encore à l'expérience chrétienne. Qui n'a plus d'une fois éprouvé cette faiblesse et ce secours que Paul décrit si bien. Cependant elle a contre elle l'opinion des commentateurs qui, d'entrée (voy. *Estius, Rück. De W. Mey. Krehl, Philip.* etc. voy. v. 26) et pour ainsi dire à *priori*, décident que τὸ πν. désigne l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit objectif, sous prétexte que τὸ πνεῦμα doit être quelque chose de supérieur à la conscience humaine ; tandis qu'on voit que πν. *υἱοθεσίας* n'appar-

tient qu'à la conscience chrétienne et provient du *πνεῦμα θεοῦ* (voy. v. 15). Du reste, nous avons montré, v. 26, qu'il est impossible, d'entendre ici τὸ πν. du Saint-Esprit objectif, sans réduire ce secours et cette intercession au fait de *provoquer* dans le chrétien des soupirs inarticulés, ou sans y voir, comme *Mey.* et *Fritzs.* qui serrent le texte de plus près, une sorte de « possession » de l'Esprit-Saint, pour laquelle ils sont réduits à chercher une analogie dans la possession des démoniaques par le démon.

**Littérature.** *Jac. Arminii*, Opp. theologica. Lugd. Batav. 1629. — *Sim. Episcopii* paraphrasis cap. VIII ep. ad Rom. a versus 28 usque ad finem. Opp. theolog. T. I, p. 389. Amstel. 1650. — *J. A. Gadolini*, Rom. 8,28-30 explicandi periculum. Helsingf. 1834<sup>1</sup>.

γ. 28. Paul passe (δέ) à un troisième motif d'encouragement (voy. v. 18) : c'est la considération générale que, pour ceux qui aiment Dieu, toutes choses concourent à leur bien (v. 28), parce qu'ils savent que, pour eux, la fin de tout, c'est la félicité éternelle, à laquelle Dieu les conduit (v. 29.30). — Paul fait appel à la conscience chrétienne de ses lecteurs : *οἴδαμεν*, « nous, chrétiens, nous savons, » — *ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ \** *εἰς \** *ἀγαθόν* : *Οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν*, est une expression

<sup>1</sup> Le chanoine *Maunoury* (p. 169) fait précéder son commentaire de principes dogmatiques, qui doivent servir de règle dans l'interprétation des ch. VIII. IX, et faire cadrer l'interprétation du texte avec le dogme romain. Il distingue une double prédestination, une prédestination à la grâce et une prédestination à la gloire ou au salut : par la première qui est entièrement gratuite, Dieu destine à tous les hommes certaines grâces, qui leur en prépareront d'autres, s'ils en profitent ; par la seconde, qui est accordée à ceux qui l'ont *méritée* en usant bien de la première, Dieu prédestine les *justes* à la gloire, c.-à-d. au salut, et veut le leur donner comme une récompense de leur mérite. — Cette double prédestination est inconnue à saint Paul, qui ne connaît que la prédestination à la gloire, au salut. Cette distinction n'est qu'un moyen de tortiller autour des textes pour introduire indûment le semi-pélagianisme romain dans la doctrine du salut.

\* *Lachm.* lit πάντ. συνεργ. ὁ θεὸς εἰς τὸ ἀγαθ. Le ὁ θεός (A. B. Orig.) est une addition provenant des versets suivants où θεός est sujet (voy. *Fritzs.* comm.) — τὸ (L, pl. minn. Clém. Orig. Ephr. etc.) est une addition qui n'est point nécessaire ; il a contre lui la plupart des manuscrits.

qui désigne d'une manière générale les hommes pieux (Ps. 97, 10); mais ici, comme on le voit par l'apposition *τοῖς κ. πρόθ. κλητ.*, elle désigne spécialement les chrétiens (de même 1 Cor. 2,9. Jacq. 1,12. 2,5), et avec raison, puisqu'ils possèdent « l'esprit filial » (*πν. υιοθ.*). Cette périphrase est choisie de manière à indiquer que l'amour de Dieu est la condition de ce qui suit, et afin de l'accentuer, Paul a mis *τ. ἀγαπ. τ. θεόν* en tête de la proposition — *πάντα*, « toutes choses, » partant, d'après le contexte, même les choses pénibles. Il ne faut pas restreindre *πάντα* aux choses malheureuses (cont. *Calv. Limb. Klee, Hodge, Thol.* 5. éd. 1856), car si telle eût été la pensée de Paul, il aurait dit, non *πάντα*, mais *παθήματα*. Il faut surtout se garder de l'étendre aux péchés (*Aug. de corrept. et grat. 9,24. Ps.-Ans. Estius*), ce qui serait un contre-sens : il s'agit uniquement des événements extérieurs. — *Συνεργεῖν τιμι*, prop. *agir de concert avec (συν) qq'un ou qq'chose* (Jacq. 2,22) : se dit de toute personne ou chose qui, par sa coopération directe ou indirecte, vient en aide (1 Macc. 12,1 : *ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ*, la circonstance lui vient en aide, le favorise. 3 Esdr. 7,2 : *συνεργοῦντες τοῖς πρεσβυτέροις τῶν Ἰουδαίων*, en venant en aide aux anciens des Juifs, en les favorisant. M. Antonin, de rebus suis, 4,42 : *πάντες εἰς ἐν ἀποτελεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παμκολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεσπιστάτως*. Marc 16,20. 1 Cor. 16,16. 2 Cor. 6,1) et se traduit par *coopérer, favoriser, concourir, contribuer à* — *εἰς ἀγαθόν*, « au bien, » en général; 2 Chr. 10,7. Esdr. 8,22. Hébr. 5, 14. Sir. 39,27 : *ταῦτα πάντα τοῖς εὐσεβέσιν εἰς ἀγαθὰ, οὕτως τοῖς ἁμαρτωλοῖς τραπήσεται εἰς κακά*. Theognis 163 : *πολλοὶ τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἐσθλῷ, οἷς τὸ κακὸν δοκέων γίγνεται εἰς ἀγαθόν*. De là, « toutes choses, même celles qui sont pénibles, concourent ou contribuent au bien de ceux qui aiment Dieu, » et la raison, c'est que Dieu ne veut que leur salut, leur bonheur éternel. Ceux qui aiment Dieu, ont pleine confiance en Dieu, et cette confiance a tout particulièrement sa raison d'être dans ce que Dieu a résolu et dans ce qu'il fait pour leur salut.

Pour mettre en relief cette raison, — et non parce qu'il sait que plusieurs ne persévéreront pas dans cet amour (*Aug.* de corrept. et grat. 9,23) — Paul ajoute en apposition (cont. *Hofm.*), comme caractéristique de ceux qui aiment Dieu, une désignation qui implique cette raison même ; il les appelle *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*. Quant à la construction, *τοῖς* se rapporte à *οὖσιν* (= *τοῖς οὖσιν κλητοῖς...* cf. 8,4 : *ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν*), non à *κλητοῖς* (= *οὖσιν, τοῖς κ. πρόθ. κλητοῖς, Hofm.*), car il faudrait simplement *τοῖς κ. πρόθ. κλητοῖς* ou *οἷνες εἰσιν οἱ κ. πρόθ. κλητοί*. — *Πρόθεσις* ne signifie pas proprement « volonté, bon plaisir » (= *θέλημα, βούλημα, εὐδοκία, benigna voluntas, Rosenm. Kop. Morus*), ni « décret, arrêté » (= *κρίμα, δικαίωμα, 11,33, δόγμα, βούλευμα, ψήφισμα*) ; mais « projet, dessein » (9,11 : *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ. Eph. 1,11 : προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος. 3,11 : κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰνῶων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χρ. Ἰησ. 2 Tim. 1,9 : κατ' ἰδίαν πρόθεσιν = βουλή, plan, conseil, dessein, cf. Eph. 1,11. Act. 20,27. Luc 7,30*). Ce projet ou dessein est de Dieu, comme Paul nous l'expose v. 29.30 : *ὅτι οὖς προέγνω...* etc. Les *κλητοί* sont donc tels, conformément à un dessein de Dieu, et non conformément à un dessein, c.-à-d. à *une bonne volonté de l'homme*, aux bons sentiments et dispositions qui l'animent, comme l'ont pensé la plupart des Pères grecs (*Clém.-Al. Orig. Chrys. Théod. Ecum. Théoph* : *κλητὸς γένηται ἀνθρώπος κατὰ πρόθεσιν, τοῦτ' ἔστι κατὰ οἰκείαν προαίρεσιν· οὐκ ἀρκεῖ γὰρ ἡ κλησις, ἐπεὶ πάντες ἀν ἐσώθησαν, πάντες γὰρ ἐκληθήσομεν, ἀλλὰ χρεια καὶ τῆς προαιρέσεως*) ainsi que *Pél. Ambrosiast. Grot. Hammond, Leclerc*, etc. qui, préoccupés de sauvegarder la liberté humaine, et voulant faire dépendre la prédestination des mérites de l'homme, prévus par Dieu, rapportent *πρόθεσις* à l'homme (= *κατὰ οἰκείαν προαίρεσιν* opp. *παρὰ πρόθεσιν*. cf. Act. 11,23) et donnent pour exemples le centurion Cornélius et les Béréens. Quant à ce dessein en lui-même, Paul en parle à diverses reprises dans ses lettres : Rom. 9,11. 16,25.26. 1 Cor. 2,7. Eph.

3,11. 2 Tim. 1,9 et particulièrement Eph. 1,4-11. C'est le dessein que Dieu conçut, avant la création du monde, non « de distribuer aux hommes des grâces de salut » (*Maunoury*), ce qui est fort vague; mais de sauver les hommes pécheurs par Jésus-Christ <sup>2</sup> : c'est le mystère tu (*σεσιγημένον*) ou caché (*ἀποκεκρυμμένον*) durant de longs siècles, mais révélé ou manifesté maintenant par la venue de Jésus-Christ (Rom. 16,25. 2 Tim. 1,9). Du reste, Paul va nous exposer ce projet de Dieu, v. 29.30. Quant à la raison dernière et suprême de ce projet, elle n'est point énoncée ici; mais nous pouvons dire qu'elle ne doit point être cherchée dans les mérites de l'homme (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν...* 2 Tim. 1,9. Rom. 9,11), puisque ce projet est en faveur des hommes pécheurs; elle est tout entière dans l'amour de Dieu : ce dessein est un pur effet de sa grâce (2 Tim. 1,9. Eph. 1,4-11. 2,4. Cf. Jean 3,16. Voy. 5,11, p. 418).

*τοῖς... κλητοῖς οὖσιν* (*Vulg* : qui vocati sunt sancti; le « sancti » est de trop) : *Κλητός, τή, τόν*, prop. « appelé à, invité à. » Comme il s'agit ici d'appeler, d'inviter à la gloire éternelle, au salut (voy. *πρόθεσις* plus haut, et *καλεῖν*, v. 30), *κλητός* employé absolument signifie « un appelé » par excellence, c.-à-d. un appelé qui a répondu à l'appel, un chrétien; de même *κλησίς*, « appel, vocation, » s'emploie pour désigner la vocation par excellence, l'appel au salut, la vocation chrétienne (voy. *καλεῖν*, v. 30). Pour bien saisir la valeur de l'expression, il faut en suivre la genèse. Dieu, avant la création du monde, a conçu le dessein, le projet (*πρόθεσις*) de sauver les hommes pécheurs, par Jésus-Christ; en conséquence, il appelle (*καλεῖ*) les pécheurs, il les invite à ce salut par la prédication de l'Évangile (voy. 10, 14-16. 2 Thess. 2,14). Tous les hommes qui entendent cette prédication

<sup>2</sup> Ce n'est point le projet d' « appeler les Gentils tout aussi bien que les Juifs, à la connaissance et au salut » (*Turr.*), et encore moins celui d' « amener les fidèles au salut par les souffrances » (*Episc. Hammond*). Tout cela est étranger à la pensée de Paul.

sont ainsi *invités* ou *appelés* à prendre part, par la foi, au salut qu'elle annonce et publie; ils sont des *κλητοί*, « *des appelés, des invités* »<sup>3</sup>. » Tous, il est vrai, n'acceptent pas l'invitation, ne se rendent pas à cet appel (*κλησις*); en sorte que, dans les multitudes qui l'entendent, il se fait entre ceux qui le repoussent, qui ne s'y rangent pas (voy. *δπακοή*, 1, 5. *δπακούειν*, 6, 17 et *οὐκ δπακούειν τῷ εὐαγγ.* 10, 16. 2 Thess. 1, 8. cf. Rom. 10, 21. — *ἀπιστεῖν* et *ἀπιστία*, 3, 3. — *ἀπειθεία*, 11, 30. cf. Act. 28, 24 : *οἱ μὲν ἐπειθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίσταν.* 1 Pier. 2, 7. 8. 4, 17. 1 Thess. 1, 6 : *δέχεσθαι τ. λόγον.* cf. 2, 13) et ceux qui l'acceptent avec foi (Hébr. 3, 1 : *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι.* Voy. v. 30, note 2, sur Act. 13, 48) une sorte de triage, *un choix, une élection* (*ἐκλογή*): ceux qui entendent l'appel et ont foi, sont comme tirés du milieu de la masse incrédule et choisis entre tous; ils forment la classe des « *élus* » (*ἐκλεκτοί*, voy. 8, 33). — D'où résulte, d'une part, que si l'on considère les *κλητοί*, en les opposant aux *ἐκλεκτοί*, ils désignent ceux qui ont été appelés, invités, et qui n'ont pas répondu à l'appel par la foi en Jésus-Christ; tandis que *ἐκλεκτοί* désigne les appelés qui ont répondu et ont eu foi, *les élus*, les chrétiens : c'est l'*ἐκλογή*, « *l'élite*, » mise à part et

<sup>3</sup> « Cet appel par la Parole, d'après *Godet*, p. 210, est toujours accompagné d'une action intérieure de l'Esprit qui tend à rendre la prédication efficace » — bien qu'elle n'y réussisse pas toujours. Et il ajoute : « Il faut donc reconnaître que quand l'apôtre parle dans ses épîtres de l'appel divin, il réunit toujours dans ce terme les deux notions d'appel extérieur par la Parole et d'appel intérieur par la grâce. » C'est une théorie théologique que *Godet* avance et qu'il déclare paulinienne sans le prouver et sans que rien dans notre passage l'indique. Nous nous bornerons à dire qu'elle nous paraît obscure, en ce sens que rien n'indique en quoi consiste cette action intérieure de l'Esprit tendant à rendre la prédication efficace. Nous concevons les choses différemment. L'appel fait par la prédication, et dont Paul parle, est extérieur; c'est une invitation gracieuse au salut faite par le prédicateur de l'Évangile. Toutefois, comme cet appel porte avec lui la révélation touchante de l'amour inouï de Dieu et de Jésus pour les pécheurs, cet amour est un attrait puissant exercé en même temps sur le cœur du pécheur pour le toucher et le gagner. Telle est l'action intérieure qui accompagne l'appel extérieur; malheureusement elle ne réussit pas toujours, mais elle n'en existe pas moins dans une prédication vraiment évangélique (voy. 5, 10, note 5).

tirée du milieu des autres ; ainsi Mth. 20,16. T. R. 22,14 : « *il y a beaucoup d'appelés (κλητοί), mais peu d'élus* » (ἐκλεκτοί). D'autre part, comme les ἐκλεκτοί sont en même temps et nécessairement des κλητοί, et même les κλητοί par excellence, puisque ce sont ceux qui ont répondu à l'appel, κλητός s'est employé d'une manière excellente et absolue pour désigner les chrétiens (1, 6. 7. 1Cor.1,2.24. Jud.1. Apoc.17,14. = οἱ κεκλημένοι Hébr.9,15<sup>4</sup>) et il est devenu, dans ce cas, l'équivalent et le synonyme de ἐκλεκτός, élu, entendu dans le sens susmentionné. La clarté exige même parfois de le traduire ainsi en français (1,1.1Cor.1,1.24 cf. 26) parce que notre mot d' « appelé » n'a pas cette signification *prægnans* <sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Avant que Χριστιανός eût cours, et eût été généralement accepté par les chrétiens, on désignait les chrétiens par les noms de μαθηταί, ἄγιοι, πιστοί, ἐκλεκτοί, etc. Remarquez Ap. 17, 14 : και οἱ μὲν αὐτοῦ [Ἄρριου] κλητοὶ και ἐκλεκτοὶ και πιστοί, où l'accumulation des mots montre leur synonymie en même temps que la nuance qui les distingue. Κλητοί désigne les chrétiens comme gens qui ont été appelés au salut, et qui ont répondu à l'appel ; ἐκλεκτοί comme gens qui sont sortis d'une multitude dans laquelle ils ont été triés, choisis ; πιστοί comme fidèles et croyants ; ἄγιοι, comme distingués du reste des hommes par la sainteté de leur vie ; μαθηταί comme ayant suivi l'instruction de Jésus, leur Maître. Notez en particulier que dans le passage de l'Apocalypse, κλητοί est placé avant ἐκλεκτοί, suivant l'ordre historique.

<sup>5</sup> Disons d'entrée, pour orienter nos lecteurs dans le sujet difficile où nous entrons, que le rapport que nous établissons ici entre l'appel et l'élection, et que nous renfermons tout entier dans ces limites, est compris bien différemment par les commentateurs. A les entendre, Paul enseignerait que Dieu dans son plan de salut a déjà fait son choix (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, 9, 11) et dressé, pour ainsi dire, le rôle des élus (ἐκλεκτοί), de ceux qu'il prédestine à la gloire finale, au salut ; en sorte que l'appel qui se fait sur la terre et l'élection qui le suit, ne sont que la réalisation historique et pratique de cette election des individus faite par Dieu de toute éternité. Cela posé, les commentateurs se divisent en deux classes principales. A) Selon les uns, Dieu (d'après Rom. 9, 11. cf. Eph. 1, 5. 9. 11) a dressé le rôle des élus sans tenir aucun compte des personnes choisies, mais en suivant uniquement et absolument sa volonté propre. En conséquence, « les appelés selon le projet de Dieu » (οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες) ou, dans le sens absolu, « les appelés » (κλητοί), ne sont autres que ceux que Dieu a élus de toute éternité, prédestinés et prédestinés (προέγνω et προώρισε) à être semblables à l'image de son Fils, c.-à-d. à la gloire, au salut. Dieu, pour les y conduire, les appelle (καλεῖ) d'une manière nécessairement efficace, puis les justifie et finalement les glorifie. Ainsi le salut est entièrement dû à la pure grâce de Dieu, sans mérite aucun de l'homme, ni passé, ni présent, ni futur ; il est absolument gratuit. Mais en



Augustin, par suite de son faux point de vue sur l'élection, est obligé d'admettre une distinction que le langage n'autorise pas. Il admet deux sortes d'appel (de prædestinatione sanctorum, 32. 34), l'un réel, que la volonté de Dieu rend efficace (*necessario efficax*); l'autre qui est de pure forme, parce que la volonté de Dieu le rend inefficace (*necessario inefficax*). Dieu adresse le premier à ceux qu'il a élus de toute éternité; le second, à ceux qu'il n'a point élus, aux réprouvés : « illos ita vocat, ut non possint non credere; hos ita vocat, ut non possint credere. » (De même *Ps.-Ans. Calvin*, Comm. 8, 30 et toute l'école prédestinatoire, *Usteri*, p. 293. *Rück*, p. 462. *Kælln. Olsh. De W. Hodge, Fritzs*, p. 305-307. 316. *Krehl, Reuss*, Th. chr. p. 108.

retour, d'après ce système, Dieu n'a pas voulu le salut de tous les hommes, mais seulement d'un petit nombre, les élus, et conséquemment il a abandonné du même coup tous les autres à la condamnation méritée par leurs péchés. Dans l'un et dans l'autre cas, la position est forcée : l'élu ne peut pas plus échapper au salut que le réprouvé à la condamnation, car la volonté de Dieu est absolue; l'appel chez les uns est nécessairement efficace, et chez les autres, il est nécessairement inefficace. La liberté humaine n'existe pas en pareille matière. Ce point de vue, ainsi que l'interprétation qui l'établit, appartient aux prédestinataires rigides, comme *Aug. Calvin*, au synode de Dordrecht, en 1618; il est devenu le dogme orthodoxe. Plusieurs commentateurs modernes, indépendants, prétendent, en se fondant sur l'interprétation des textes des ch. VIII et IX, que tel est bien l'enseignement de saint Paul (*Usteri*, p. 285. *Rück. Kælln. De W. Fritzs*, p. 305-307. 316. 317. *Krehl*, p. 325. 331. *Reuss*, Th. ch. p. 107. 110. 120. 126. *Baur*, Paulus, p. 640-643. 669. *Immer*, Neut. Th. p. 341) mais ils déclarent en même temps, que l'apôtre, se laissant entraîner par sa dialectique, s'est mis en contradiction avec lui-même, attendu que, dans maint autre passage, il affirme la liberté de l'homme dans l'œuvre de son salut. On se trouve donc ici en présence d'une spéculation impuissante à résoudre le grave problème de la liberté et de la grâce dans la question du salut, partant d'une théorie que la conscience chrétienne ne saurait adopter. — B) Selon d'autres commentateurs, en particulier les arminiens, Dieu a fait son choix dans sa volonté absolue, sans doute; mais en usant de sa *prescience* ou *préconnaissance* (*προγνωσις*), en sorte qu'il n'a mis sur le rôle des élus, et prédestiné (*προώρισται*) au salut que ceux qu'il a prévus devoir répondre par la foi à l'appel de sa grâce. Le fondement de la vocation est la disposition du croyant à l'accepter. En conséquence « les appelés selon le projet de Dieu » (*οἱ κατὰ πρόθεσιν*) ou, dans le sens absolu, « les appelés » (*κλητοί*), ne sont autres que ceux que Dieu a élus (*ἐλεκτοί*) de toute éternité dans son projet de salut. Ayant prévu ou connu d'avance (*προίγνω*) leurs bonnes dispositions, en un mot qu'ils auraient foi et persévéreraient, il les a prédestinés (*προώρισται*) au salut. Pour les y conduire, il les appelle (*καλεῖ*), certain, par sa prescience,

*Baur*, Paulus, p. 640. *B.-Crus. Lange, Immer*, Neut. Th. p. 339. 348. *Gifford*; comp. *B.-Weiss*, Bibl. théol. p. 389. 390. *Philip*. p. 377. 378). Cette énormité qu'on prête à Dieu dans l'appel, n'a certainement jamais abordé la pensée de Paul, en tout cas elle n'est jamais tombée de sa plume; elle accuse seulement la fausseté des systèmes qu'on lui prête<sup>6</sup>. Il n'y a qu'un seul et même appel, adressé de Dieu à tous les hommes par la prédication de l'Évangile, avec l'intention et la volonté que « tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tim. 1, 15. 2, 4. Tit. 2, 11); seulement, l'expérience montre que cet appel rencontre des cœurs bien disposés, qui, touchés de l'amour de Dieu, y répondent par la foi; tandis qu'il en rencontre d'autres qui ne sont pas touchés et se détournent (comp. Mth. 13, 3-9). Quand on n'admet pas ce double appel, on peut pousser la recherche plus loin et se demander pourquoi les uns cèdent à l'appel et ont foi, tandis que les autres s'y refusent et sont incrédules; en d'autres termes, comment la foi

qu'ils répondront par la foi à cet appel, puis il les *justifie*, et finalement les *glorifie* (*Flatt, Klee, Reiche, Mey. Heng. Ewald, B.-Weiss, Walther, Godet*, etc.). Dans ce point de vue, Dieu aurait voulu au fond le salut de tous les hommes; mais ayant connu d'avance leurs dispositions, il a, de toute éternité, dressé, d'après ces prévisions, le rôle des *élus*, et conséquemment celui des *réprouvés*. Les uns devront leur salut à sa grâce, sans doute; mais aussi à leur foi; les autres devront leur condamnation à leurs résistances propres, à leur incrédulité. Dans ce système, la liberté humaine reprend sa place, mais (contrairement à Rom. 9, 11. cf. Eph. 1, 5. 9. 11) l'élément subjectif humain intervient, comme un élément nécessaire, dans le plan de Dieu, et la gratuité du salut est fort compromise (voy. 8, 29, note 3). — Nous ne saurions reconnaître dans aucune de ces conceptions l'enseignement de Paul; elles nous semblent fausses dans leur base même. La pensée d'un projet de Dieu, dans lequel il aurait, avant la création du monde, dressé le rôle des élus, est à nos yeux le *πρώτον ψεῦδος* de ces systèmes. Ils sont tous deux également incapables de rendre raison des textes mêmes de l'épître, comme nous chercherons à le montrer dans notre commentaire. Voyez §, 33, note 1.

\* Pour la seconde classe de commentateurs, l'appel n'est nécessairement efficace ou nécessairement inefficace que parce que Dieu a prévu de toute éternité, d'après les dispositions des individus, qu'il en serait ainsi: Dieu n'a fait, pour ainsi dire, qu'enregistrer de toute éternité les réalités futures de l'histoire. Pour la première classe, au contraire, c'est Dieu qui par sa volonté propre rend l'appel nécessairement efficace ou nécessairement inefficace, en sorte que ce double appel est une véritable duplicité.

naît dans les cœurs. C'est là une question nouvelle, sur la solution de laquelle nous avons cherché à jeter quelque jour (Voy. 5,10, note 5).

En donnant à ces ἀγαπᾶσι τὸν θεόν, pour caractéristique, le fait qu'ils sont des κατὰ πρόθεσιν κλητοί, Paul n'a point pour but d'affirmer qu'ils sont appelés d'une manière efficace (*Aug. Mey.*<sup>7</sup>) ou sûre (*B.-Crus.*); ce dont il n'est pas question ici, — ni de nier qu'ils soient appelés en vertu de quelque mérite de leur part (*Calv. Philip.*): pensée juste au fond, mais hors de contexte, — ni d'indiquer que ce n'est pas fortuitement qu'ils sont appelés (*Flatt, Heng. Hofm.* κατὰ πρόθ. opp. κατὰ συντυχίαν). Paul n'a d'autre but que d'amener le développement qui suit; c'est pour cela qu'il a introduit κατὰ πρόθεσιν. De là, « nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux (pp : des étant des appelés) qui sont des appelés (par excellence, c.-à-d. des appelés qui ont répondu à l'appel, partant des élus) conformément à un dessein, » à un plan de Dieu. Paul a choisi cette caractéristique chrétienne et spécifique de « ceux qui aiment Dieu, » parce qu'elle lui permet de montrer à ses lecteurs que pour eux « toutes choses contribuent à leur bien, » car en leur qualité « d'appelés conformément à un dessein de Dieu, » ils sont sûrs que, malgré toutes les misères qui peuvent les atteindre, le dessein de Dieu est de les conduire à la gloire, à la félicité éternelle. Remarquons en même temps — et ceci est fort important — que, dans ce point de vue, Paul est appelé à ténoriser ce que Dieu fait pour l'avenir du chrétien, et nullement à parler de ce qui concerne l'œuvre personnelle du chrétien pour la réalisation de cet avenir. C'est la part de Dieu, qui

<sup>7</sup> *Augustin* dit : « non omnes vocati, secundum propositum sunt vocati. » (*Cont. duas epp. Pelagian. 2, 22. Cont. Julianum pelagian. 5, 14. De même Ps.-Ans.*) C'est une erreur. Il n'y aurait aucun appel quelconque si Dieu n'avait fait le projet de sauver les hommes en Christ, et c'est ensuite de ce projet que l'appel existe. Il faut dire au contraire : « omnes vocati, secundum propositum sunt vocati, » en ajoutant seulement que tous ne répondent pas à cet appel. Jésus disait déjà : « Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la Vie » (*Jean 5, 40*).

seule doit être racontée, non la part corrélatrice de l'homme, laquelle est ici hors de propos. De même *Godet*, p. 211.

ŷ. 29. ὅτι, non pas « car » (οἶδαμεν ὅτι... ὅτι... nous savons que... car... *Vulg.* : nam. *Zwingl. Scholz, Rück. Hodge, Mey. Fritzs. Hofm. Maun. Reuss, Gifford, etc.*), ni « parce que » (= nous savons que... parce que... *Corn.-L. Cocceius, Kælln. Ewald, Immer, p. 339. Godet, etc.*); mais « c'est que » (*Reiche, Heng.*) : il introduit l'exposé du projet (voy. 9, 2) — οὗς προέγνω καὶ προώρισε συμμόρφ. τῆς εἰκόνας... ἀδελφοῖς, οὗς δὲ προέγνω καὶ προώρισε τούτους καὶ ἐκάλεισε... etc. La construction va de soi : Paul dit *uno tenore* οὗς προέγνω καὶ προώρισε... ἀδελφοῖς; puis, comme il a développé un peu longuement l'idée προώρισε συμμόρφ. τῆς εἰκόνας... etc., il se relie à l'idée principale par une reprise, οὗς δὲ προώρισε, τούτους... etc. (de même *Vulg. Zwingl. Corn.-L.*). Cette construction toute naturelle est repoussée par l'unanimité des commentateurs. Nous ne savons en vérité pourquoi. *Rück. Fritzsche* prétendent que la reprise est incomplète, qu'il faudrait οὗς δὲ προέγνω καὶ προώρισε, τούτους... etc. Nullement : la reprise n'ayant pour but que de relier le fil des idées en vue de la clarté, Paul n'a besoin que de reprendre le dernier verbe (προώρισε) : faire autrement, c'eût été allonger hors de propos. *Fritzsche* dit que δέ ne va pas bien : c'est le contraire qui est vrai, puisque δέ est une particule de reprise (voy. 3, 22). Les commentateurs prétendent — ce qui est une erreur, selon nous — que προέγνω et προώρισε sont deux actes successifs et distincts, que Paul avance sous forme de *gradation* : c'est ce qu'il faudrait, non présupposer, mais démontrer. Les commentateurs partant de la forme de la construction du v. 30, veulent y harmoniser celle du v. 29, comme suit : οὗς προέγνω, (τούτους) καὶ προώρισε συμμόρφους... etc. Mais, 1°, ce procédé est irrégulier : il faut commencer par se laisser aller tout simplement au fil du discours, et, comme il ne choque en rien, on n'a pas à rechercher plus loin une symétrie que rien ne réclame, et pour laquelle, 2°, on introduit arbitrairement un τούτους. *Fritzsche*

répond qu'il est sous-entendu : « latet in οὐς. » Précisément, ce qui nous choque, c'est qu'il soit latent, quand il doit être exprimé, puisqu'il est accentué, et que sa présence seule peut donner à καί, dans καί προώρισε, le sens de « aussi, » au lieu de celui de « et. » Est-il latent dans ce qui suit ? Hengel est obligé d'avouer qu'il n'a jamais rencontré un exemple d'une construction semblable. 3° La synonymie de προέγνω et de προώρισε montre qu'il n'y a point ici de gradation (voy. plus loin) — οὐς προέγνω scil. ὁ θεός : Προγινώσκειν signifie 1° (R. γινώσκειν = connaître) *connaître antérieurement, déjà*, Act. 26, 5 : προγινώσκοντές με ἄνωθεν, » ils me connaissent de longue date (προ correspond à ἄνωθεν qui le précise); *connaître avant*, c.-à-d. avant d'autres, Sap. 6, 14; plus ordinairement *connaître, savoir d'avance* = præscire, 2 Pier. 3, 17. Justin.-M. Apol. 49; puis, *prévoir*, Sap. 8, 8. 18, 6 : προγινώσκειν τὸ μέλλον, « prévoir l'avenir. » D'où πρόγνωσις, *prescience*, Act. 2, 23. 1 Pier. 4, 2. Judith 9, 6. 11, 19. — 2° (R. γινώσκειν = décider, résoudre, en connaissance de cause, sachant bien ce qu'on fait; Plut. Timol. 5 : ἔγνω ζῆν καθ' ἑαυτὸν, il résolut de vivre seul. Jos. Antt. 1, 11, 1 : χαλεπήνας οὐδὲν ἐπὶ τούτους ὁ θεὸς ἔγνω — résolut, décida de — τιμωρήσασθαι τῆς ὑπερηφανίας αὐτοῦ. Alciphron. ep. 4, 25) prop. *décider d'avance pour*, c.-à-d. *destiner d'avance à, prédestiner à, choisir d'avance pour*, 11, 2 : οὐκ ἀπόσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέγνω, « le peuple qu'il avait prédestiné, choisi d'avance pour son peuple » (προ indique d'une manière indéterminée l'antériorité du choix sur l'exécution). 1 Pier. 1, 20 : Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δέ... « Christ, qui a été prédestiné, choisi avant la création du monde » (προ indique l'antériorité du choix sur l'exécution; il est précisé par πρὸ καταβ. κόσμ. <sup>1</sup>). Lequel de ces deux sens doit-on admettre ici ? — La

<sup>1</sup> C'est vainement que Mey. p. 392. Heng. p. 270. Thol. 1842. 1846. Godet nient cette signification (voy. 11, 2). Philip. p. 377, fait de même et traduit « præcognovit prævisione fidei; » mais comme il prétend que cette foi que Dieu prévoyait, c'est lui-même qui la donne, præcognovit revient à prædestinavit, et Philippi doit être mis au nombre des prédestinatifs. Quant à Fritzsche, il donne

plupart des Pères grecs (*Chrys. Théod. Ecum. Théoph.*) ainsi que *Ambrosiast. Pélage*, et ses partisans, les anciens luthériens, et parmi les modernes *Flatt, Klee, Reiche, Glœckl. Walther*, se sont rattachés au sens de « ceux que Dieu a sus d'avance » (*Vulg. : præscivit*), et ils ont rapporté cette prescience aux dispositions de l'homme, à sa foi, etc. comme suit : « ceux que Dieu a sus d'avance être dignes de l'appel » (*Théoph. Epiph. Rosenm. Morus, Ammon*) ou « devoir l'aimer » (*Flatt, Reiche, etc.*) ou « lui être dévoués » (*Ambrosiast. Klee*) ou « avoir la foi » (*Pél. Calov, Krehl*) etc. etc. <sup>2</sup> Pour échapper à ce complément explicite que cette traduction exige, et que le texte n'autorise pas, *Crell, Przypt. Beng. Kop. Scholz, Benecke, Mey. Thol.* 4 éd. 1842, *Philip. Heng. Ewald, B.-Weiss*, p. 385, *Godet* ont préféré le sens de « connaître d'avance ; » de là, « ceux que Dieu a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes... » etc. Tous ces commentateurs font ainsi reposer les différents actes de Dieu, *προώρισε συμμόρφ..., ἐκλέσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε* sur la prescience ou la préconnaissance de Dieu. Dans ce point de vue, Dieu prédestine au salut ceux que, dans sa prescience, il reconnaît devoir posséder les qualités qui permettent et justifient cette prédestination, et il réalise son but chez ces prédestinés, en les *appelant* (appel qui sera certainement entendu, puisqu'ils ont, comme Dieu l'a vu d'avance, les qualités qui y répondent), en les *justifiant* et en les *glorifiant*. Ainsi la prédestination au salut s'appuyant sur la prescience de Dieu, dépend des qualités préconnues de l'homme, c.-à-d. au fond d'un mérite personnel <sup>3</sup>.

à *προγινώσκων* (p. 201) un sens absolu que le langage n'autorise pas, en traduisant : « ceux que Dieu a destinés d'avance, c.-à-d. au sujet desquels il a pris une décision, il les a aussi prédestinés à... » etc. Il échappe ainsi à la tautologie (voy. plus loin); mais *οὐκ πρότερον* n'a plus de valeur.

<sup>2</sup> *Augustin*, dans son *Exp. quarumd. propp. ex ep. ad Rom.*, avait d'abord soutenu cette opinion; puis, à la suite des discussions avec *Pélage*, il l'a rétractée.

<sup>3</sup> C'est en réalité le pélagianisme ou le semi-pélagianisme qui rentre par la porte ouverte par l'arminianisme, et les docteurs prédestinatiens ne s'y sont pas trompés. Si Dieu ne prédestine que ceux dont il aura préconnu la

Nous repoussons cette traduction, 1<sup>o</sup> parce qu'elle introduit nécessairement dans le texte un complément qui n'existe pas. C'est évident quand on traduit *προγνωσκειν* par « *savoir d'avance* ; » ce n'est que voilé, quand on le rend par « *connaître d'avance*. » Quoi qu'en disent *Fritzsche* et *Hengel*, dans cette proposition : « ceux que Dieu a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à... etc., » il faut suppléer quelque chose (= ceux que Dieu a connus d'avance comme *dignes*, comme *réceptifs*, comme *l'aimant*, comme *propres à la Vie éternelle*, etc. Voy. *Ewald*, p. 394. *Mey.* p. 391. 393. *B.-Weiss*, p. 385), car Dieu connaît d'avance tous les hommes, et il ne les prédestine pas tous à la gloire. 2<sup>o</sup> Cette traduction est en pleine contradiction avec ce que Paul enseigne 9, 11. 16, où il déclare que le projet de Dieu (*ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ*) subsiste uniquement et absolument « en vertu de la volonté de Celui qui appelle, » et sans aucune considération — partant de prévision — de celui qui est appelé. Il ne sert donc de rien de réduire cette prescience ou préconnaissance à celle de

*foi*, il est évident que la prédestination est subordonnée aux dispositions « de celui qui court, » contrairement à ce qu'affirme saint Paul, 9, 16. On quitte évidemment l'enseignement paulinien, et il est bien difficile de ne pas voir apparaître quelque mérite dans ce fait que celui qui est prédestiné l'est en considération de ses bonnes dispositions, comme on statue un démérite chez celui qui est rejeté, puisqu'il l'est pour ses mauvaises dispositions. M. Godet fait de louables efforts pour éloigner cette conséquence, mais nous ne croyons pas qu'il y ait réussi, ni qu'on puisse y réussir. Il répond (II, p. 264) que « la prévision divine, sur laquelle repose l'élection, porte non sur une *œuvre* quelconque pouvant fonder un mérite en faveur de l'élu, mais sur sa *foi*, qui ne saurait être un mérite, puisque la foi consiste précisément dans le renoncement à tout mérite, dans l'humble acceptation du don gratuit. La foi prévue est donc autre chose que l'œuvre prévue. » Mais est-il possible d'arrêter la prévision de Dieu à l'acte pur d'avoir foi ? Non seulement les dispositions bonnes ou mauvaises de l'individu entrent déjà en considération dans cet acte, puisque ce sont elles qui expliquent pourquoi l'un a foi et l'autre n'a pas foi ; mais cette foi même, pour valoir à l'homme d'être prédestiné au salut, doit être, aux yeux prévoyants de Dieu, une foi sérieuse, réelle, c'est-à-dire, une foi opérante, sanctifiante, voire même persévérante — et voilà l'*œuvre* qui entre nécessairement en considération dans la prévision divine : « Dieu a prévu d'avance la fidélité parfaite de l'élu, » dit M. Godet lui-même (p. 221). Dès lors nous ne voyons pas trop comment l'idée de mérite peut être réellement bannie.

la foi (cont. *Philip.* p. 377.428.429. *Godet*, p. 213. 264). 3<sup>e</sup> Ce sens n'est pas dans l'esprit du contexte. Paul, parlant précisément du plan (*πρόθεσις*) de Dieu pour le bonheur de l'homme pécheur, doit partir de ce que Dieu a voulu pour l'homme, plutôt que de ce qu'il a vu en l'homme et a su d'avance de ses dispositions. En conséquence nous préférons traduire : « ceux que Dieu a décidés d'avance pour... c.-à-d. a destinés d'avance ou prédestinés à... » (de même *Aug. Ps.-Ans. Calvin* et les calvinistes, *Thol.* 3 éd. *Usteri*, p. 282. *Rück. Kælln. Olsh. DeW. B.-Crus. Krehl, Reuss, Baur, Paulus*, p. 640. *Hofm. Immer*, p. 339. 347). Seulement souvenons-nous que c'est le côté objectif du projet que Paul expose et qu'il n'a pas à envisager le côté subjectif correspondant.

Avant d'aller plus loin, nous devons dire que bon nombre d'exégètes revendiquent ici un sens particulier de *γινώσκειν* = *γινῶ*. Ce verbe, étant accentué par l'affection, se présente comme indiquant, non seulement la connaissance de quelqu'un, mais encore le bon vouloir envers lui (*Episcop* : *πρόγνωσις*, uti et non raro *γνώσις*, quum Deo tribuitur, fere semper significat, non *speculativam* notitiam, quæ in mente est, sed *affectivam*); en sorte que *γινώσκειν*, connaître, signifie aussi « approuver » et « aimer. » En conséquence *προγινώσκειν*, « connaître d'avance, » a le sens d'*approuver* = *approbare*, *aimer d'avance* = *prædiligere* (*Orig* : in dilectione habere; *Erasm.* Annot.; les sociniens : *Socin*, I, p. 559. *Crell, Schlichting*; les arminiens : *Arminius, Episc. Grot. Hammond, Limb. Leclerc*; les catholiques : *Estius, Corn-L. Maunoury*, ainsi que *Martyr, Cocc. Turr. Seml. Thol.* 1856, *Hodge, Arnaud*). On est surpris de voir des prédestinatiers et des antiprédestinatiers se donner ici la main et adopter pour *προγινώσκειν* cette signification d'« aimer d'avance, » et faire ainsi remonter *προώρισε, ἐξάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε* à la prédilection de Dieu. Cet accord n'est qu'apparent. Les prédestinatiers prétendent que cette *prædilectio* n'a d'autre fondement que la volonté absolue et inconditionnelle de Dieu; de là : « ceux que Dieu a pré-



*aimés* — et il aime qui il lui plaît d'aimer — *il les a aussi prédestinés à être conformes... etc.* » en sorte que la prédestination inconditionnelle est clairement enseignée et la grâce de Dieu entière, absolue. Les antiprédestinatisiens disent, au contraire, avec Origène : *ceux que Dieu a préaimés* — et il n'aime que les bons ; les autres, il ne les connaît pas (Mth. 7, 23), ou avec Arminius (p. 653<sup>a</sup>) : *ceux que Dieu a préaimés* — et il n'aime que ceux qu'il a prévus devoir avoir la foi — *il les a prédestinés à être conformes... etc.*; en sorte que les considérations personnelles à l'homme prennent place dans le *prædilexit* : la prédestination absolue est écartée ; la liberté humaine, sauvegardée. Rien n'est donc résolu, et le fond de la pensée de l'apôtre nous échappe. L'avantage que les uns et les autres trouvent à cette interprétation, c'est qu'elle les dispense de sous-entendre un complément, comme c'est nécessaire quand on traduit par *présavoir*, *préconnaître* ou par *prédestiner*. Notons que *γινώσκειν*, comme notre mot français « *connaître*, » est quelquefois, il est vrai, accentué de telle sorte qu'il donne à entendre plus qu'il ne dit, et laisse entrevoir une conséquence légitime, sans toutefois l'exprimer ; mais, dans ce cas même, il garde la signification de connaître<sup>4</sup>. D'ailleurs on n'arrive à ce sens *prægnans* que lorsque le contexte réclame cette accentuation, et rien absolument n'y provoque dans notre passage.

<sup>4</sup> Ainsi Ps. 1, 6 : « Car l'Éternel *connaît* les voies des justes, » il sait ce qu'elles sont — ce qui donne à entendre qu'il les bénit — « mais la voie des pécheurs mène à la ruine. » Ps. 144, 3 : « Éternel, qu'est-ce que l'homme que tu le *connaisses* ? » c.-à-d. que tu y fasses attention, que tu t'en soucies. Osée 8, 2 : « Mon Dieu, nous te *connaissions*, nous Israël ; » ce qui donne à entendre que, sachant bien ce qu'il est, ils savent qu'il est tout-puissant pour les délivrer. Osée 13, 5 : « Je *l'ai connu* dans le désert, dans une terre aride ; » ce qui donne à entendre qu'il n'a pas été indifférent au sort d'Israël, qu'il s'est soucié de lui et ne l'a pas délaissé dans le malheur, comme un inconnu ou un étranger. Amos 3, 2 : « Je vous *ai connus* vous seuls parmi toutes les familles de la terre ; » c.-à-d. qu'il ne s'est soucié que d'eux ; les autres ont été pour lui comme des inconnus, il les a ignorés. On voit par ces exemples que *γινώσκειν*, *יָדַעַת* garde toujours le sens de *connaître*. On expliquerait de même 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9.

Nous revenons donc à la signification de *prédestiner à, choisir d'avance pour*, et nous traduisons : « ceux que Dieu a choisis d'avance pour, a prédestinés... » à quoi ? — Notre construction rend la réponse facile, car *προέγνω* a le même régime que *προώρισε*; de là, « ceux que Dieu a prédestinés et prédésignés pour être semblables à l'image de son propre Fils, » c.-à-d. pour être glorifiés comme lui, pour posséder comme lui la gloire éternelle, le salut. Le préfixe *προ* rattache *προ-έγνω*, *προ-ώρισε* au projet de Dieu, et indique leur antériorité sur l'exécution (*προ-έγνω*. *προ-ώρισ.* puis *ἐκάλεισε*, *ἐδικαίωσε*, etc.). Cette antériorité, comme nous le savons d'ailleurs (Eph. 1,5. 3,14), remonte, avec le projet, avant la création du monde (= *πρὸ αἰώνων*, *Reiche, Krehl, Thol. B.-Crus. Ewald, Lange*, etc.; non = ante vocationem, *Mey. Heng.*). — Comme les commentateurs qui retiennent cette signification de *προγινώσκειν* (*Aug. Ps.-Ans. Calv. Ecol. Bèze, Martyr*, etc., *Usteri, Rück. Kælln. De W. Olsh. Krehl, B.-Crus. Hofm. Reuss*) repoussent cette construction pour admettre une gradation entre *προέγνω* et *προώρισε συμμόρφ. τῆς...* etc. (voy. plus haut), ils sont obligés de traduire : « Ceux qu'il a choisis d'avance (ou élus), il les a aussi désignés d'avance ou prédestinés à être semblables à l'image de son propre Fils. » Or, ce choix, cette élection (*πρόγνωσις*) étant une élection au salut, et cette prédestination « à être conformes à l'image de son Fils, » étant une prédestination à la gloire éternelle, c.-à-d. au salut, il s'ensuit qu'à la place d'une gradation, on n'a plus, en réalité, comme dit *B.-Weiss*, qu'« une pure tautologie. » Pour échapper à cette conséquence, la plupart de ces commentateurs (*Calv. Ecol. Bèze, Martyr*, etc. *Kælln. Olsh. Krehl*) sont contraints de se rapprocher de l'opinion des antiprédestinés, et d'entendre par cette « ressemblance à l'image de son Fils » une ressemblance particulière qui ne comporte pas la gloire éternelle, le salut, par ex. une ressemblance à la perfection de Jésus, ou à sa sainteté, ou à ses souffrances, etc. (voy. plus loin). On a ainsi, d'abord, une prédestination ou élection au salut (=

προέγνω), puis une sorte de seconde prédestination (= προώρισε) à quelque chose de spécial (= συμμόρφ. τ. εἰς...), ayant pour résultat ou pour but (= εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν προτότοκ...) de conduire les élus à la réalisation de la prédestination au salut, Jésus étant leur frère aîné<sup>5</sup>. Cette échappatoire est si visiblement inadmissible, que plusieurs d'entre ces commentateurs ont préféré recourir à quelque *distinguo* subtil entre προέγνω et προώρισε. Rückert, p. 462 (de même DeW. Källn. Reuss, Comm. p. 83) rapporte προέγνω à la pensée d'appeler certains individus au salut d'une manière générale, et προώρισε à celle de les appeler au salut sous la forme spéciale συμμόρφ. τ. εἰς... « distinctio plane ridicula, » dit Fritzsche, — et nous avons vu (p. 187, note 1) comment lui-même cherche à y échapper. Hofmann, p. 348, rapporte προέγνω à la détermination des personnes, et προώρισε à celle de l'objet auquel Dieu les prédestine. Tout cela est sans fondement, et n'a d'autre cause qu'une mauvaise construction de la phrase.

καὶ προώρισε: Ὀρίζειν, *fixer, déterminer, arrêter d'une manière fixe* (voy. 1,3.4). De là, προορίζειν, en parlant des choses, *fixer, déterminer, arrêter d'avance* (= præfinire. Act. 4,28 : ποιῆσαι... ὅσα ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι, « pour faire tout ce que ton conseil avait arrêté de faire » : προ précisé par βουλή, indique l'antériorité de l'idée, du plan, sur l'exécution. 1 Cor. 2,7 : [σοφίαν] τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισε ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν, « cette sagesse cachée que Dieu avait arrêtée, c.-à-d. dont il avait arrêté les plans, de toute éternité, pour notre gloire » : προ est précisé par πρὸ τῶν αἰώνων) — et en parlant des personnes, *destiner d'avance, prédestiner, ou désigner d'avance*, Eph. 1,5 : καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους... προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν, « nous

<sup>5</sup> Calvin a soin de remarquer que προέγνω, « il a choisi d'avance ou élu, » se rattache à l'élection; mais que προώρισε, « il a prédestiné, » se rapporte ici, non à l'élection pp. dite, mais à une prédestination particulière, « au décret de Dieu, par lequel il a ordonné aux siens de porter la croix. » Tout cela est contraire au contexte et fort arbitraire.

ayant désignés d'avance pour ses fils adoptifs » : *προ* est précisé par *καταβολῆς κόσμ.* Eph. 1,11 : *ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ ἐκκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργούντος...* « c'est aussi en lui que nous avons été faits héritiers, ayant été désignés d'avance, d'après le dessein de Celui qui...; » *προ*, précisé par *κατὰ πρόθεσιν*, indique l'antériorité du dessein sur l'exécution. Il résulte de là que *προγινώσκειν*, « *prédestiner à, choisir pour,* » et *προορίζειν*, « *prédestiner, désigner d'avance,* » n'impliquent pas deux actes différents et successifs (cont. *Mey. Philip. Hofm. Immer*, Neut. Theol. p. 339.347), mais sont deux expressions synonymes, que Paul a réunies pour exprimer plus pleinement sa pensée<sup>6</sup>. Elles ne forment aucune gradation, en sorte que le sens même des mots confirme notre construction.

*συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*; double accusatif dépendant de *προέγνω* et de *προώρισε* (voy. 3,25). Pas n'est besoin de sous-entendre *εἶναι* (Eph. 1,4) ou *εἰς τὸ εἶναι* (*Vulg.*: fieri. *Erasm. Grot. Turr. Kop. Flatt, Klee, B.-Crus.*). — *Σύμμορφος* (= conformis: *Vulg.*), *qui a la même forme, conforme, semblable*, avec le dat. (Phil. 3,21) ou le gén. (voy. Kühner, Gr. II, p. 172). De là, « *pour être semblables au portrait, à l'image (εἰκών, 1,23) de son Fils.* » Paul aurait pu dire sans irrévérence (cont. *Reiche*) « *pour être semblables à son Fils,* » mais il a préféré, « *pour être semblables à l'image de son Fils,* » parce que cette phraséologie — comme l'expression *σύμμορφος* — indique mieux qu'il compare, non une personne à une personne, mais un état à un état : Christ dans son état de gloire céleste — sa

<sup>6</sup> Ces expressions synonymes ne diffèrent que par une nuance. *Προγινώσκειν*, par suite du radical *γινώσκειν*, *décider, résoudre* en connaissance de cause, rappelle un acte de l'intelligence; *prédestiner à, choisir pour*, par le fait d'une résolution prise en sachant bien ce qu'on fait. *Προορίζειν*, de *ὀρίζειν*, *fixer, déterminer, arrêter*, indique plutôt un acte de la volonté, en sorte qu'il exprime la volonté ferme et bien arrêtée de Dieu : ce qui explique pourquoi Paul l'a ajouté à *προγινώσκειν*. *Προστοιμάζειν* qui signifie aussi *destiner d'avance à, prédestiner à* (9,23) présente, par le fait du radical *ἵτοιμος*, la nuance qu'il y a entre celui qui est destiné à et ce à quoi il est destiné, quelque chose qui cadre et fait qu'ils se conviennent.

possession d'un corps glorieux (*Théod. Aug.* de civit. Dei, 22,16, *Rück. Olsh. Fritzs. Mey. Heng. Ewald, Philip.* cf. 1 Cor. 15, 49. Phil. 3,21) est un détail hors de considération ici — est l'image à laquelle nous serons semblables; il est le portrait de ce que nous serons (cf. 2 Cor. 3,18; c'est le *συν-δοξασθῆναι*, 8, 17; = *φανερῶσεσθαι ἐν δόξῃ*, Col. 3,4), et au v. 30, Paul nous indique comment Dieu y fait parvenir ceux qu'il a désignés d'avance pour cette gloire finale, qui n'est autre que la félicité éternelle envisagée sous son côté glorieux (voy. *δόξα*, 3,23. 5,2). Il n'est jamais parlé de « prédestination à la grâce » (cont. *Maunoury* p. 198). — Rien de plus contraire au contexte que d'aller chercher cette image dans la perfection de Christ (*Scholz, Olsh.*), dans sa sainteté (*Ecum. Przypt. Turr. Beng. Bæhme, Krehl, Arnaud, Maunoury*) ou dans une conformité de souffrances (*Ecol. Calv. Martyr, Bèze, Episc. Grot. Hammond, Limb. Seml. Hodge, etc.*); comme si Paul disait que Dieu les a prédestinés à être saints ou à porter la croix comme Christ, pour ajouter ensuite comme *but final* : « afin que Christ soit l'ainé... etc. » Il s'agit ici, non d'une prédestination particulière à la sainteté ou à la souffrance; mais du sort final des prédestinés, de la prédestination au salut. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, « en sorte qu'il soit aîné au milieu d'un grand nombre de frères. » Tel est, en effet, le résultat final (*Crell, Scholz, Reiche, Kælln. Ewald, Baur*, p. 640, *Reuss*, comm. p. 82) : le Christ glorifié au milieu d'une foule de chrétiens glorifiés avec lui. Paul notifie sans doute la place prééminente de Christ par le titre d' « aîné, » mais il veut aussi attirer l'attention sur la « multitude » de frères qui l'entourent : c'est le *συν-κληρονόμοι δὲ Χριστοῦ* et le *συν-δοξασθ.* du v. 17, qui reparaissent sous cette forme. En présentant Jésus comme aîné, Paul n'a voulu indiquer autre chose que « Christ tient, comme dit *Calvin*, le premier et le souverain lieu entre tous les enfants de Dieu » (*Aug. B.-Crus. Philip. Heng.*). La plupart des commentateurs (*Vulg. : ut. Aug. Pél. Ambrosiast. Ecol. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Grot.*

*Cocceius, Turr. Beng. Klee, Rück. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Heng. Arnaud, Lange, Hofm. Maunoury, Immer, Neut. Th. p. 347, Godet, Gifford*) veulent voir dans cette dernière réflexion un *but final* (= *afin que*; voy. *εἰς τό, inf. 1, 20*). Cela nous paraît inadmissible, parce que c'est ici une incidente qu'on pourrait supprimer sans altérer la suite des idées; et que, dans tout le paragraphe, c'est, non la glorification du Christ, mais celle du chrétien (*συνδοξασθῶμεν, v. 17*) qui est donnée comme le but de la dispensation évangélique: la suite même le fait voir.

γ. 30. *οὗς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε, « ceux, dis-je, qu'il a désignés d'avance, il les a aussi appelés. »* Δέ n'est point progressif (= « or, » *Godet*); il indique une reprise (voy. 3,22). Dans la construction admise par tous les commentateurs (voy. v. 29), il faudrait *καὶ οὗς προώρισε*, comme *καὶ οὗς ἐκάλεσε*. — *Καλεῖν, appeler*, dans tous les sens, *inviter* (Luc 5,32 : *καλ. εἰς μετάνοιαν*, appeler à la repentance, inviter à se repentir. Col. 3,15 : *εἰς εἰρήνην*, appeler à la paix, à vivre en paix, cf. 1 Cor. 7,15. Gal. 5,13 : *ἐπ' ἐλευθερίᾳ*, appeler à la liberté, à la saisir. Eph. 4,4. 1 Thess. 4,7). Il se dit particulièrement de la vocation chrétienne, sous des formes diverses; 1 Thess. 2,12 : *καλ. εἰς τὴν θεοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν*. 1 Cor. 1,9 : *εἰς κοινωνίαν τ. Ἰ. Χρ.* Gal. 1,6 : *ἐν χάριτι Χρ.* 1 Tim. 6,12 : *εἰς τ. αἰών. ζωῆν*. 1 Pier. 5,10 : *εἰς τ. αἰών. αὐτοῦ δόξαν*. Enfin il s'emploie d'une manière absolue, « *appeler*, » en parlant de la vocation chrétienne (9,24. 1 Cor. 7,15-24. Gal. 1,15. 5,8. 1 Thess. 5,24. Hébr. 9,15, etc.) qui est la *κλησις* par excellence (Eph. 4,1. Phil. 3,14. Hébr. 3,1). Cet appel se fait par la prédication de l'Évangile (10,14-21. 1 Thess. 2,12. cf. v. 4.9. 2 Thess. 2,14). Dieu appelle les hommes pécheurs à prendre part aux grâces évangéliques, qui leur sont annoncées, en sorte que *καλεῖν*, par lui-même, n'indique pas si l'appelé, l'invité, accepte ou refuse l'invitation, écoute ou repousse l'appel (Mth. 9,13. 22,3. 4.8.9): c'est le contexte qui le donne à connaître. Cependant on peut

remarquer que Paul n'emploie *καλεῖν* qu'en parlant de chrétiens ou à des chrétiens, en sorte que *καλεῖν* se rapporte toujours à un appel qui a été entendu : c'est le cas ici. De même *κλητός* employé absolument désigne « un appelé par excellence, » c.-à-d. un appelé qui a répondu, un chrétien (voy. v. 28). On n'est pas autorisé pour cela à prétendre que l'appel n'est pas général (cont. *Rück.* p. 464) : l'appel s'étend aussi loin que la prédication elle-même, — ni à conclure que Paul parle d'un appel nécessairement efficace (voy. *κλητός*, v. 28). — *Καὶ οὗς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσε*, « et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, » c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels (voy. *δικαιοῦν*, 1,17). La condition *sine qua non* de cette justification, c'est la foi (1,17. 3,21, etc.), non le baptême (*Pél. Maunoury*). Paul n'a pas à la mentionner ici, puisqu'il n'envisage que le côté objectif de l'œuvre. — *οὗς δὲ ἐδικαίωσε τούτους καὶ ἐδόξασε*, « et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » Paul met *δέ* au lieu de *καί*, parce que c'est l'acte final; il le relève ainsi en l'opposant légèrement à toute la série qui a précédé. *Δοξάζειν*, glorifier, mettre en possession de la gloire (*μέλλ. δόξα*, v. 18), de la félicité éternelle (voy. v. 17). C'est là un fait à venir (8,17.18. 21. cf. 5,2. 9,23); comment donc peut-il dire « il les a glorifiés » au lieu du futur, « il les glorifiera » ? Nous examinerons plus loin cette question; qu'il nous suffise, pour le moment, de dire que la difficulté créée par ce passé est telle que, malgré l'évidence du contexte, plusieurs commentateurs (*Chrys. Théod. Pél. Théoph. Erasm.*, et parmi les modernes *Heng. Hofm.*) ont cru devoir rapporter *ἐδόξασε* à une gloire dans ce monde, la gloire que donnent au chrétien son adoption et les dons du Saint-Esprit : ce qui est inadmissible. Notons seulement que cette glorification a sous elle, comme condition subjective, le changement que la foi doit amener dans le chrétien, la vie nouvelle, la sanctification (*ἀγιασμός*), telle que Paul l'a exposée 6,1-8,11, et qu'il a comme résumée 8,12, quand, s'adressant à des chrétiens, il a dit : « Ainsi donc, mes frères, nous ne sommes point rede-

vables... etc. » Paul, par suite de son point de vue objectif, n'a pas à en parler ici.

Voici donc le dessein (*πρόθεσις*) de Dieu et son développement, tel que doivent l'avoir devant les yeux *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες* — « *c'est que ceux que Dieu a prédestinés et désignés d'avance pour être semblables à l'image de son Fils, en sorte qu'il soit l'aîné d'un grand nombre de frères, ceux, dis-je, qu'il a désignés d'avance, il les a aussi appelés, — ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, — ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.* » Tel est le plan de Dieu à leur égard, et certainement c'est un puissant motif pour supporter les *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ*, car tout aboutit finalement pour eux à la félicité éternelle. Saint Paul n'a-t-il pas dit, v. 18, que « *les souffrances du temps présent ne sont rien au prix de la gloire qui nous doit advenir.* »

Ce paragraphe présente de graves difficultés.

Voilà tout d'abord une suite d'actes, qui forment une série continue, dont les différents termes sont *prédestination et prédésignation* à la gloire éternelle, *appel, justification et glorification*. Ces termes sont seuls mentionnés, et ils sont liés entre eux de manière à former une progression continue et liée dans toutes ses parties, qui semble ne permettre l'intercalation d'aucun terme nouveau. Tous ces actes sont des actes de Dieu.

Ces considérations ont fait croire que ces termes se tiennent de telle sorte que le précédent amène nécessairement le suivant, et que la fin dépend uniquement et absolument du commencement; en sorte que l'homme qui a passé par le premier anneau, doit, par un développement nécessaire et irrésistible de la grâce de Dieu, passer successivement par tous les anneaux de la chaîne, et arriver ainsi de la prédestination à la glorification. La possession de la gloire à venir ou du salut, serait le résultat d'une progression dont le premier terme, comme tous les autres, appartient à Dieu d'une manière exclusive, inconditionnelle et absolue. A ce compte, ceux que, dans son projet, Dieu a prédestinés et prédésignés à être semblables à l'image de son Fils,



c.-à-d. à la gloire éternelle, il les appelle, les justifie et les glorifie (*Aug. Calv. et toute l'école prédestinatiennne, Usteri, Rück. Kœlln. DeW. Fritzs. Olsh. Hodge, B.-Crus. Krehl, Reuss, Philip. Baur, Hofm. Immer*). — D'où suit, d'autre part, que tous ceux qui n'ont pas été prédestinés à la gloire éternelle sont nécessairement et infailliblement condamnés. C'est l'autre face nécessaire de la même vérité, quoiqu'elle ne soit pas exprimée par saint Paul.

Quelque spécieux que soit ce point de vue, il est à nos yeux profondément erroné. En effet, nous avons eu soin de remarquer, que plusieurs termes de cette série supposent, pour se réaliser et se poser successivement en l'homme, des phénomènes humains correspondants, des corrélats tels que, s'ils n'existent pas en lui, les termes de la série sont disjoints et la chaîne est rompue. Ainsi l'appel suppose que l'homme y répond et a répondu ; il a pour corrélatif en l'homme *la réceptivité* (le sentiment de son état de péché et de condamnation, etc. 1,18-3,20). — La justification a pour condition *sine qua non*, *la foi* (*πίστις*, 3,21 — 5,11), — et la glorification présuppose *la sanctification* (*ἀγιασμός*, 6,1 — 8,17). Ainsi cette progression continue, qui n'admet pas de termes nouveaux à intercaler, en tant qu'elle renferme les actes successifs de la grâce de Dieu pour amener le pécheur au salut, présuppose néanmoins, pour se réaliser, une autre série, continue aussi, qui a des termes corrélatifs, et qui renferme les actes où s'exprime la liberté de l'homme. Si les termes de la première sont *prédestination à la gloire, appel, justification et glorification*, les termes corrélatifs de la seconde sont *réceptivité, foi, sanctification*.

Il est vrai que ces commentateurs prétendent que les termes de la première série sont entendus et posés par Paul de telle manière, qu'on est contraint d'admettre que les termes de la seconde série sont, aussi bien que ceux de la première, des actes internes exclusivement et absolument divins : la réceptivité et l'irréceptivité viennent de Dieu qui rend l'appel nécessairement

efficace ou nécessairement inefficace; la foi, c'est Dieu qui la donne; la régénération et la sanctification sont l'œuvre exclusive du Saint-Esprit. Cependant on a droit d'être surpris, dans ce cas, de ce qu'aucun des termes de la seconde série, qui sont, au même titre que ceux de la première, les actes divins par lesquels Dieu conduit infailliblement les prédestinés au salut, ne soit mentionné dans le paragraphe, et que l'apôtre se contredise d'une manière si évidente, et renverse en trois lignes ce qu'il a enseigné jusqu'ici dans son épître sur la foi (3,21 — 5,11) et sur la sanctification (6,1 — 8,17), où l'élément subjectif est si apparent. Nous n'avons qu'un mot à répondre; c'est que ce point de vue prêté à Paul est complètement dénué de fondement. Nous avons suivi, pas à pas et mot à mot, tout le développement de ces versets, et nous avons démontré, sans rien forcer, en adoptant même la traduction la plus prédestinatienne, que jamais de pareilles pensées n'ont abordé l'esprit de Paul.

Les deux séries doivent être maintenues. Du reste, notre commentaire l'a montré, elles ne répugnent en rien l'une à l'autre; au contraire, elles se présupposent et se complètent. Si Paul n'envisage ici que la première série, ce n'est point qu'il méconnaisse la seconde, cela tient uniquement au point de vue où il s'est placé. Pour fortifier les chrétiens contre les *παθήματα τ. νῦν καιροῦ*, il leur rappelle que « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, » spécialement de ceux qui, comme eux, sont *des appelés*, des élus, *conformément à son plan*, ce plan qui a pour but et fin leur bonheur éternel. Il est évident que, dans l'exposé de ce plan, il doit parler de l'œuvre de Dieu pour leur salut et mettre en relief la série des actes par lesquels sa grâce les conduit à la gloire éternelle, en passant sous silence la seconde série, car rien ne l'appelle à relever la partie subjective et humaine. Il s'est assez expliqué jusqu'ici sur ce point, et il ne fait pas un traité.

Cependant une nouvelle difficulté se présente, et, au premier coup d'œil, elle paraît fort grande, presque insoluble; c'est ce

partitif, « ceux que Dieu a prédestinés. » Il a confirmé Aug. Calv. et un grand nombre de commentateurs dans la pensée que Paul parlait d'une prédestination ou choix (*πρόγνωσις*) et d'une prédésignation (*προορισμός*) s'appliquant aux *individus*, en sorte qu'ils ont considéré la prédestination comme synonyme de l'élection (*προγνωσκειν = εκλέγεσθαι*, Eph. 1, 4<sup>1</sup>): Dieu n'aurait pas voulu le salut de tous les hommes, mais seulement d'un certain nombre d'entre eux, *de ceux qu'il a prédestinés*, autrement dit, selon eux, *élus* <sup>2</sup>. Dans son plan de salut (*πρόθεσις τοῦ θεοῦ*, ou ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ, 9, 11), il aurait fait de l'humanité deux parts, l'une prédestinée au salut, l'autre à la damnation, *des élus et des réprouvés*. Tous les individus dont les noms figurent dans le nombre des élus, sont nécessairement sauvés; tandis que tous ceux dont les noms sont absents de ce catalogue, sont nécessairement condamnés. L'appel est nécessairement efficace pour les premiers; il est infailliblement inefficace pour les seconds.

<sup>1</sup> Cependant on aurait dû remarquer que Paul ne dit jamais *προ-εκλέγεσθαι*, comme il dit *προ-γινώσκειν*, *προ-ορίζειν*, *προ-ετοιμάζειν*. L'élection est toujours présentée comme ayant lieu dans ce monde par le moyen de l'appel (voy. 8, 28, 33).

<sup>2</sup> On s'appuie souvent en faveur de ce point de vue du passage Act. 13, 48: *καὶ ἐπίστευσαν, ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, « et tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle, crurent. » On ne fait pas attention que ces mots sont dits en opposition à la parole répréhensive de Paul, *ἐπειδὴ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς*. L'auteur oppose ceux qui ne veulent rien avoir à faire avec la vie éternelle, ne s'en jugeant eux-mêmes pas dignes, à ceux en qui tout était disposé, ordonné (*ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι*) pour l'embrasser, par le fait même des besoins et des dispositions de leur cœur. *Τάττειν* signifie proprement *mettre en ordre, arranger, disposer*, et se dit, soit des choses extérieures, soit des sentiments intérieurs; Aggée, 1, 5: *τίθετε τὰς καρδίας ὑμῶν εἰς τὰς ἰδοὺς ὑμῶν*. 2 Macc. 6, 21: *οἱ πρὸς τῷ σπλαγχνισμῷ τεταγμένοι*, ceux qui étaient disposés à la commisération. Dans le sens d'*arrêter, fixer, déterminer*, il ne s'emploie qu'en parlant des choses; Mth. 23, 16. Act. 15, 2, 23, 23. Le contexte et le langage s'accordent pour qu'on traduise: « et tous ceux qui étaient disposés — par leurs sentiments intérieurs — pour la vie éternelle, crurent. » Ce n'est qu'ainsi que s'explique l'absence de *ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, et même du *προ-τεταγμένοι* qui auraient dû figurer tous deux dans l'explication contraire, ainsi que la présence du parfait participe passif (*ἦσαν τεταγμένοι*) à la place de l'aoriste passif *ἐτάχθησαν*. Ce passage met bien en relief la nécessité de la réceptivité pour que la prédication de la parole de Dieu (v. 46) soit reçue.

Pour résoudre cette difficulté, et pénétrer jusqu'au fond de la pensée de Paul, examinons de quelle manière il a exposé le projet de Dieu. Est-ce d'une manière générale, *in abstracto*, ou en tenant compte de l'application même, de sa réalisation dans le temps, *in concreto* ? — Un fait qui frappe dès l'abord, c'est cette suite d'aoristes (*προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε*) que Paul emploie. Il semble qu'il aurait dû dire : « Ceux qu'il a prédestinés à être semblables à son Fils, il les appelle, — ceux qu'il a appelés, il les justifie, — et ceux qu'il a justifiés, il les glorifiera. » Telle est la suite naturelle des temps quand on parle du projet de Dieu. La prédestination précède tout (*προ*); elle se rattache au projet même. L'appel et la justification, comme moyens d'exécution, tombent dans le temps présent. La glorification appartient au temps à venir. Comment donc expliquer cette suite d'aoristes, en particulier *ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε* pour *καλεῖ, δικαιοῦ*, et *ἐδόξασε* pour le futur *δόξασει* ? Les commentateurs, passant en général sur les aoristes *ἐκάλεσε* et *ἐδικαίωσε*, ont réduit la question à l'explication de *ἐδόξασε* pour *δόξασει*. On a essayé de toutes les manières possibles (voy. *Rück.* p. 466) pour faire sortir un futur de cet aoriste, jusqu'à celle du *præteritum propheticum*, mais sans y parvenir; parce qu'il est impossible qu'un aoriste, placé ainsi à la suite d'autres aoristes formant un sorite, puisse jamais remplacer un futur (de même *Hengel*). Il est bien évident que tous ces aoristes se tiennent comme les anneaux d'une seule et même chaîne, en sorte qu'ils exigent une explication qui les embrasse tous ensemble, non un seul isolément. Envisageons donc la difficulté en face. Plus d'une fois déjà (1, 19. 21. 23. 24. 25. 26. 28. 3, 3. 7. 5, 15. 17. 20. 21. etc., etc.), nous avons fait la remarque que l'aoriste premier grec, correspondant au passé indéfini français, s'emploie en parlant d'un fait qui a eu lieu, mais qui se reproduit. Ajoutons à ces exemples, qu'on pourrait multiplier à l'infini, un passage qui mettra notre pensée en lumière. Il est tiré d'Isocrate à Démonicus : τὸ γὰρ τελευτῆσαι πάντων ἢ Περρωμένη κατέκρινε, τὸ δὲ καλῶς ἀποθανεῖν

ἴδιον τοῖς σπουδαίοις ἢ Φύσιν ἀπένειμεν, « car le Destin a condamné tous les hommes à mourir, et la Nature n'a accordé qu'aux gens de bien la prérogative de mourir avec honneur. » Les aoristes κατέκρινε, ἀπένειμεν indiquent qu'il ne s'agit pas d'un arrêt porté ou d'une prérogative accordée en un temps passé et une fois pour toutes, soit par le Destin, soit par la Nature : il faudrait καταέκρισε et ἀπονέμηκε; mais qu'il s'agit d'une condamnation et d'une prérogative, qui ont été se réalisant dans les individus, qui continuent et qui continueront à se réaliser. Il s'agit d'un fait qui va se reproduisant, en sorte que l'aoriste κατέκρινε, a condamné, implique en lui le « condamne et condamnera, » comme ἀπένειμε, « a accordé, » implique le « accorde et accordera, » à chaque fois que le cas se présente et se présentera. Ils mentionnent cette condamnation et cette grâce, non comme un arrêt prononcé une bonne fois, dans le passé, par le Destin et par la Nature, mais telles qu'elles apparaissent dans le développement historique, qui a manifesté, et qui manifeste et manifestera successivement dans les individus, l'arrêt du Destin et la grâce de la Nature. Il en est de même dans notre passage où Paul se sert des aoristes. Il s'agit non d'actes faits « en une fois et avant le temps » (cont. Reuss, p. 120); il faudrait les parfaits προέγνωκε, προώρισε, etc.; mais d'actes qui se reproduisent, comme si Paul disait: « Ceux que Dieu a prédestinés (qu'il prédestine et prédestinera au fur et à mesure que le cas se présente et se présentera) il les a aussi appelés (les appelle et les appellera), — ceux qu'il a appelés (qu'il appelle et appellera) il les a aussi justifiés (les justifie et les justifiera), — et ceux qu'il a justifiés (qu'il justifie et justifiera), il les a aussi glorifiés (les glorifie et les glorifiera). Paul parle de ce qui a déjà eu lieu pour une foule de chrétiens, mais en donnant à entendre par l'emploi des aoristes, que ces faits passés vont se reproduisant chez les chrétiens présents et chez les chrétiens futurs. On ne saurait nier que la pensée soit juste et conforme au contexte <sup>3</sup>. Il résulte donc de la présence de ces aoristes que

<sup>3</sup> Le français n'a pas de temps de verbe qui rende exactement la valeur

Paul expose le projet au point de vue historique, et présente les faits tels qu'ils se sont passés dans l'histoire, mais tels aussi qu'ils se passent et se passeront. Il déroule devant ses lecteurs le plan de Dieu, non tel qu'il est en Dieu, abstraction faite de la manière dont il se réalise ici-bas; mais *in concreto*, tel que le développement historique le manifeste, et qu'il est expérimenté par les hommes pécheurs qui sont entrés dans les voies de la grâce.

Ce point de vue nous explique comment Paul fait figurer en tête ces mots partitifs si embarrassants au premier coup d'œil : « *ceux que Dieu a prédestinés*, » sans qu'il soit besoin pour cela d'imaginer que ce partitif se retrouve tel quel dans le plan de Dieu, considéré en lui-même, ni, par suite, de se figurer que Dieu y a dressé le catalogue de ceux qui sont prédestinés à la gloire éternelle et de ceux qui sont prédestinés à la damnation, des élus et des réprouvés. Le projet de Dieu (*πρόθεσις τοῦ θεοῦ*) conçu par sa pure grâce, produit de sa volonté absolue, libre, indépendante de toute considération des individus (voy. 9,11), est le dessein ferme et arrêté « de sauver les pécheurs par Jésus-Christ » (voy. v. 28). Il ne renferme rien d'individuel, ni élection des uns, ni réprobation des autres. Au contraire, il est certain que dans ce plan, envisagé en Dieu et abstraction faite de sa réalisation historique, Dieu veut — c'est saint Paul qui l'affirme 1 Tim. 1,15. 2,4. Tite 2,11. comp. 2 Pier. 3,9. 1 Jean 2,2. Ezéch. 33,11 — que « *tous les hommes soient sauvés*; » il leur destine à tous le salut en Jésus-Christ. En conséquence de ce projet conçu de toute éternité (1 Cor. 2,7. Eph. 1,4), tu ou caché durant de longs siècles, mais révélé ou manifesté par la venue de Jésus-Christ (Rom. 16,25. 2 Tim. 1,9), Dieu ouvre à l'humanité, qui a encouru la condamnation par ses péchés (Rom. 1,18 — 3,20), une voie nouvelle de justice et de salut, celle que Paul a appelée « *la justice qui vient de Dieu, par la foi en Jésus-Christ* » (3,21);

de ces aoristes, en sorte qu'une traduction est impuissante à exprimer exactement la pensée; elle laissera nécessairement subsister quelque obscurité.

en sorte que se trouvent impliqués dans ce plan, par la volonté même de Dieu, qui trace à son gré la voie, certains desiderata ou conditions, qui doivent se réaliser en l'homme pour qu'il parvienne au salut, en particulier la foi en Jésus-Christ. Dès lors, quand on voit ce plan se dérouler dans le monde, on ne tarde pas à remarquer qu'il ne se développe ici-bas et ne devient une réalité concrète, qu'en opérant un *triai*ge (ἐκλογή) dans l'humanité par suite des conditions impliquées dans le plan lui-même; de là l'expression ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ, « le plan de Dieu procédant par choix » (voy. 9,11). Ceux qui sont réceptifs et ont foi se séparent de la multitude incrédule pour suivre l'appel (κλήσις) que cette multitude repousse et rejette <sup>4</sup>, et cette prédestination au salut, qui, dans le plan, envisagé *in abstracto*, comprenait tous les hommes, ne devient une réalité historique que pour les âmes réceptives, pour les hommes qui ont foi : ils sont seuls, de fait et historiquement, ceux que vise le projet dans sa réalité concrète, « les prédestinés. » Le projet de Dieu, envisagé *in concreto*, prend donc nécessairement quelque chose de partitif.

Paul s'adressant ici particulièrement « à ceux qui aiment Dieu (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν), à des appelés conformément au projet de Dieu » (appelés qui ont répondu à l'appel), pour les affermir contre les souffrances du temps présent et leur montrer que « toutes choses concourent finalement à leur bien, » leur expose le projet de Dieu au point de vue historique, *in concreto*,

<sup>4</sup> Ils sont triés du milieu de la multitude, choisis, de là leur nom d'*élus* (ἐκλεκτοί, voy. v. 33). On peut se demander, il est vrai, pourquoi, parmi les hommes à qui l'appel est également adressé par la prédication de l'Évangile, les uns ont foi, les autres, non; — comment, dans l'acte d'avoir foi, se comportent les deux éléments de la liberté humaine et de la grâce divine, de telle sorte qu'on puisse toujours affirmer que l'homme est sauvé par la grâce de Dieu, sans qu'il y ait mérite de sa part. Ces questions qui ne se posent point dans le système théologique d'*Augustin* et de *Calvin*, s'imposent à notre point de vue. Elles sont, il est vrai, en dehors de notre sujet; mais notre pensée théologique n'aura de repos que lorsque ces questions seront résolues. Voy. en conséquence 5, 10. note 5.

en sorte qu'il est parfaitement fondé à dire que « ceux que Dieu a prédestinés — car historiquement et *in concreto*, ce sont ceux-là seulement qui ont répondu à l'appel, qui sont les prédestinés, et eux sont de ce nombre — et désignés d'avance pour être semblables à l'image de son Fils, c.-à-d. pour jouir de la gloire éternelle, il les a aussi appelés, — que ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, — que ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés <sup>5</sup>. » Il ne résulte donc point de ces paroles qu'il y ait des hommes que Dieu, dans son projet, envisagé en lui-même, n'ait pas prédestinés à la vie éternelle, en d'autres termes qu'il ait damnés de toute éternité; et c'est un fait remarquable et remarqué de tous les commentateurs, que Paul ne parle jamais de prédestination à la condamnation. Les doctrines prédestinatien-nes n'ont jamais pu rendre compte de cette lacune. Enfin, d'après ce que nous avons dit, *προέγνω, προώρισε, ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε* sont les actes historiques par lesquels passe le pécheur qui a foi pour parvenir au salut. *Ἐκάλεσε, ἐδικαίωσε, ἐδόξασε*, étant les moyens d'exécution, ne comportent pas le préfixe *προ*, d'autant plus qu'ils ont sous eux une autre série d'actes subjectifs, qui doivent se poser en même temps et sans lesquels eux-mêmes ne se poseraient pas. Quant à *προέγνω* et *προώρισε*, alors même que, historiquement, ils se produisent ici-bas dans le temps, comme ils expriment l'intention de Dieu telle qu'elle est exprimée dans le projet, qui vise tous les hommes qui ont la foi, Paul emploie le préfixe *προ*, pour faire ressortir, même dans l'exécution pratique, l'antériorité de l'intention et de la volonté de Dieu renfermée dans le projet, sur l'exécution elle-même.

<sup>5</sup> Dans le projet en lui-même, ils ne sont prédestinés et prédésignés que d'une manière générale, Dieu destinant le salut à tous les pécheurs par la foi en Jésus-Christ; mais, dans la réalisation historique du projet, « ceux qui ont foi en Christ » apparaissent individuellement, en sorte que les prédestinés et les prédésignés au salut se trouvent déterminés, sous la forme particulière de tels et tels (voy. 8, 33. note 1), et composent alors la catégorie des élus.



γ. 31. *Τὶ οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; Πρὸς*, acc. s'applique ordinairement à la personne à laquelle ou à l'adresse de laquelle on parle, rarement à une chose (Luc 14,6. Xén. Anab. 2,1.10. 6, 14.28. Plut. Péloπ. 1). De là, « *que dirons-nous donc à l'adresse de, par rapport à ces choses, c.-à-d. là-dessus, à ce propos?* » (Vulg : ad haec.). Ces mots n'introduisent pas, comme d'ordinaire (voy. 3,5), une objection; ils servent ici de transition à une dernière réflexion que suggère à Paul tout ce qui vient d'être dit. L'amour de Dieu si éclatant est une assurance parfaite du salut : quand on a Dieu pour soi, on a tout, et l'on est victorieux de tout. L'enthousiasme saisit l'apôtre, et sa parole est un dithyrambe, un chant de victoire — *Εἰ δὲ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν*, « *si Dieu est pour nous*, » — et il est vraiment (*εἰ*, ind.) pour nous, témoin les dispensations dont il vient d'être parlé — *τίς καθ' ἡμῶν*; « *qui sera contre nous?* » Parole de défi : « *l'Éternel est avec moi, que craindrai-je?* » Avoir Dieu pour soi, c'est avoir pour soi le Tout-Puissant. On peut défier tout ce qui s'élève contre soi : on est assuré de la victoire.

γ. 32. Pour mettre en relief que « *Dieu est pour nous*, » Paul rappelle le témoignage le plus émouvant de son amour. *Ὅσπερ* (= qui quidem), *γε* relève *ὅς* = « *lui, oui, lui qui* » (Kühner, Gr. II, p. 400). En mettant le sujet avant *πῶς οὐχί...* etc., Paul l'accentue d'autant mieux et fait ressortir l'impossibilité exprimée par *πῶς οὐχί...* etc. — *τοῦ ἰδίου υἱοῦ* n'est point mis par opposition ou par comparaison avec *υἱὸς θεός* (cont. *Orig. Théoph. Paræus, Estius, Cocceius, Wettst. Klee, Reiche, Olsh. Hodge, Thol. Fritzs. B.-Crus. Philip.*), car on ne saurait prêter à Paul l'intention de dire qu'il n'a pas épargné son propre Fils, plutôt que des fils adoptifs. Il n'est point non plus l'équivalent pur et simple du pron. possessif (cont. *Crell, Heum. Rosenm. Kop. Bæhme, Usteri*, p. 194), car, placé en tête de la proposition, il a une certaine emphase. Le pron. relève la possession, et *ἰδίου* relève le particularisme de la possession (Jean 5,18 : *πατέρα ἰδίου*. Act. 2,6. Rom. 11,24. 14,4. 1 Cor. 3,8, etc. De même dans les passages cités à

l'encontre, 1 Cor. 7,2. Eph. 5,22. Tite 2,5. 1 Pier. 3,1). C'est pour ce motif qu'on les trouve réunis (Gen. 14,14 : *τοὺς ἰδίους οἰχογενεῖς αὐτοῦ*). Ὁ *ἑαυτοῦ υἱός*, « son Fils, » le Fils qui lui appartient à Lui-même, v. 3; ὁ *ἴδιος υἱός*, « son propre Fils, » le Fils qui lui appartient exclusivement, en propre. En relevant le particularisme de la possession, Paul relève la grandeur du témoignage d'amour que Dieu nous a donné. Le même sentiment aurait pu s'exprimer par des formes différentes, comme *υἱός ὁ ἀγαπητός*, cf. Gen. 22,12; ὁ *μονογενής*, cf. Hébr. 11,17; Paul a préféré cette forme-là. — *οὐκ ἐφείσατο*, « n'a pas épargné » (scil. *ὡς μὴ φονεῦσαι*) : « Deus paterno suo amori quasi vim adhibuit, » Beng. Il est dit à propos d'Abraham, Gen. 22,12 : *νῦν γὰρ ἔγνω, ὅτι φοβῆ σου τὸν θεόν, καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ*. Beng. B.-Crus. Philip. Hofm. Godet, Gifford croient à une allusion, et Olsh. à une allusion typique. Rien ne trahit un tel rapprochement dans l'esprit de Paul : il ne dit pas *ἀγαπητοῦ*, et *οὐκ ἐφείσατο* est une expression fort usitée (Act. 20,29. Rom. 11,21. 2 Cor. 13,2. 2 Pier. 2,4. 1 Sam. 15,3. 24,11. 2 Chr. 36,17. Lam. 3,42). On n'en voit pas d'ailleurs l'utilité. — *ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*, « mais l'a livré à la mort pour nous tous. » Cette positive après la négative, relève la grandeur de l'amour en montrant le sacrifice dans toute sa grandeur. Ὑπὲρ, « pour, en faveur de, » non « à la place de » (Kop. Hodge, voy. 5,6). Ἡμῶν, « nous »; cette application immédiate à Paul et à ses lecteurs n'exclut pas l'universalité du sacrifice. Πάντων, « tous, » ne signifie pas, soit d'origine juive, soit d'origine païenne (Heng.); il indique que chaque chrétien a également part à ce don et à l'amour qu'il témoigne. Παρέδωκεν αὐτόν, non pas « l'a donné » (= ἔδωκε, Jean 3,16. Benecke, Thol.: largitus est, quum sibi retinere posset); mais « l'a livré, » scil. *εἰς τ. θάνατον* (voy. 4,25), ce qui cadre mieux avec *οὐκ ἐφείσατο*, et exprime mieux l'amour de Dieu, en concentrant le don dans son point culminant et le plus émouvant, la mort. — Πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ὑμῖν χαρίζεται; « comment donc ne nous ac-

*cordera-t-il pas toutes choses avec lui ?* » Il est impossible que celui qui nous a aimés au point de faire en notre faveur le sacrifice de ce qu'il a de plus cher, ne nous donne pas toutes choses avec lui. Le reste n'est plus qu'un accessoire. *Kaí* va avec *πᾶς*, « *comment encore, comment donc* » (voy. *τί καί*, v. 24. *Philip. Heng. Hofm.* etc.), non avec *σὺν αὐτῷ* = « *comment ne nous accordera-t-il pas toutes choses avec lui aussi ?* » (*Kælln. DeW. Mey. Krehl*) ce qui laisse supposer qu'il pourrait nous les donner sans lui : ce qui est inadmissible. *Τὰ πάντα*, « *toutes choses*, » non pas l'univers, la *κληρονομία τ. κόσμου* (*Hofm.*); seulement, l'article détermine ces choses : ce sont toutes les choses dont le chrétien peut avoir besoin pour triompher de ce qui ferait obstacle à son salut.

Voici donc la réflexion que cette dispensation évangélique (v. 29.30) suggère à Paul, sa conclusion finale ; c'est que l'amour de Dieu rend vainqueur. « *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?* » C'est le défi qu'aucun obstacle, d'où qu'il vienne, puisse compromettre la félicité du chrétien. Le don de Christ est un témoignage d'amour si immense, qu'il est le gage de tous les dons (v. 32). Le salut du chrétien est assuré; telle est la pensée que Paul développe vivement et avec enthousiasme dans les versets suivants : plus d'accusation devant Dieu, v. 33 ; plus de condamnation, v. 34 ; plus rien qui puisse nous séparer de l'amour de Dieu, v. 35-39.

γ. 33. *Τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ ;* « *qui accusera les élus de Dieu ?* » Cette dénomination des chrétiens est choisie de manière à indiquer déjà l'inanité de toute accusation. *Ἐγκαλεῖν τινι* (Act. 19,38. 23,28) *περί τινος* (Act. 23,29. 26,7), ou *κατὰ τινος* (Soph. Phil. 328; le scoliaste de Thuc. 1,26, comme *κατηγορεῖν κατὰ τινος*, Luc 23,14), *porter plainte contre, accuser qq'un* = *in jus vocare* — *ἐκλεκτοὶ θεοῦ*, non « *les bien-aimés de Dieu* » (*Grot. Kop. Klee*), ni « *les élus par Dieu* » (gen. aucl. *Rück. Kælln. Fritzs. Reuss*, Th. chr. p. 109), mais plutôt « *les élus de Dieu*, » qui appartiennent à Dieu, qui sont siens (gen. poss. cf.

ἐκλεκτοὶ Χριστοῦ) : ἐκλεκτός est devenu substantif, comme Col. 3, 12. Mth. 24,31, etc. Ἐκλέγεσθαι pp. choisir (Luc 6,13. 10,42. 14,7. Jean 6,70. 13,18. 15,16.19. Act. 1,2.24. 15,22.25. 1 Cor. 1,27. Jacq. 2,5) *élire* (Act. 6,5), indique par son radical (ἐκ-λέγ.) une séparation d'avec d'autres qui sont laissés, ce qui le distingue de προγινώσκειν (voy. 8,28) et de αἰρεῖσθαι (2 Thess. 2,13). Cette expression est usitée en parlant du peuple hébreu, pour indiquer l'acte par lequel Dieu le sépara des autres nations pour en faire son peuple, en un mot le *choisit* (= רָבַב, Deut. 7,6. 14,2. 18,5. Esaïe 41,8.9. 44,1.2, etc. Act. 13,17), et c'est en leur qualité de membres de la nation élue que les Hébreux sont appelés οἱ ἐκλεκτοὶ θεοῦ, *les élus de Dieu* (1 Chr. 16,13. Esaïe 42,1. 45,4. 65,9.15.23. Ps. 105,6.43. 106,5. Sap. 4,15. Sir. 46,1) et la nation elle-même, *la race choisie, élue*, τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν, Es. 43,20. Pour les chrétiens, il en est autrement, parce que le procédé de l'élection est différent (voy. 9,13) et essentiellement individuel (cont. Hofm. Schriftbew. I, p. 223. 225). Nous avons vu (v. 28 κλητοί, et v. 30 καλεῖν) que Dieu, par la prédication de l'Evangile, *appelle* tous les hommes au salut par la foi en Jésus-Christ. Les uns sont incrédules à l'appel de Dieu et le repoussent; les autres ont foi et le serrent dans leur cœur. Il se fait ainsi dans l'humanité une sorte de triage, un choix, *une élection* (κλησίαι καὶ ἐκλογή, 2 Pier. 1,10, κλητοί opp. à ἐκλεκτοί, Mth. 20,16. T. R. 22,14). Ceux qui ont foi, sont choisis, tirés de la masse incrédule pour appartenir à Dieu, et sont appelés *élus*, ἐκλεκτοί (Mth. 24,22.24. cf. Marc 13,20.22. Rom. 16,13. 2 Tim. 2,10. 1 Pier. 1,1. Apoc. 17,14), les ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Luc 18,7. Col. 3,12. Tite 1,1) et même les ἐκλεκτοὶ Χριστοῦ (Mth. 24,31. cf. Marc 13,27). Ils forment un peuple mis à part, *une race choisie, élue*, γένος ἐκλεκτόν, 1 Pier. 2,9. Cette élection chrétienne (ἐκλογή, 1 Thess. 1,4. 2 Pier. 1,10) a sa raison subjective dans la réceptivité de l'homme qui a foi; et sa raison objective dans le projet même de Dieu où la foi entre comme condition : Dieu a conçu le projet de sauver les hommes; il veut

leur salut à tous; mais ce projet implique une condition que l'homme doit réaliser, la foi. En conséquence c'est un projet « procédant par choix » (*ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, 9,11). Dieu ne sauve pas les hommes *in globo*; il ne retient que ceux qui ont la foi, et c'est de cette manière que cette élection, qui se manifeste ici-bas, remonte à Dieu et à son projet.

Les commentateurs sont d'autre avis. Ils ne voient dans cette élection pratique que l'effet et la manifestation historique d'une élection décrétée par Dieu « avant la création du monde » (Eph. 1,4) et consignée dans son *projet*, où il a dressé le rôle des élus. Prédestinatis et arminiens diffèrent notablement, il est vrai, sur le procédé suivi (voy. 8, 28. not. 5. 8, 29 : *προέγνω*. 8,30); mais n'importe; ils s'accordent pour placer cette élection à la base du projet, et ne voir dans ce qui se passe ici-bas que l'effet voulu et la réalisation historique du projet qualifié de « décret ».

Cet enseignement a lieu de nous surprendre. D'abord, parce que — quoi qu'on en dise — il n'y en a pas un mot dans l'épître aux Romains : il n'en est parlé ni 8,28, où Paul expose le projet et où une pareille mention était certainement en place; ni au ch. IX, où il est bien parlé d'un *projet procédant par choix* (9,11) mais dans un sens qui cadre complètement, non avec le point de vue des prédestinatis et des arminiens, mais avec le nôtre. Ensuite, si réellement Dieu, de toute éternité, a dressé le rôle des élus, il faut croire qu'il a voulu, non le salut de tous les hommes, mais seulement d'un certain nombre. Or cela est contraire à la déclaration expresse de saint Paul que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tim. 2,4. 1,15. Tite 2, 11). Bien mieux, par le fait qu'il a dressé le rôle des élus, Dieu aurait du même coup dressé celui des réprouvés : la prédestination des premiers au salut ne se peut comprendre qu'avec la prédestination des seconds à la damnation; c'est l'autre face nécessaire du même acte. Or une semblable théorie a si peu abordé l'esprit de Paul qu'il ne parle jamais, ni dans l'épître

aux Romains ni nulle part ailleurs, d'élection ni de prédestination à la damnation, ce qui serait inexplicable, attendu qu'un fait semblable aurait nécessairement transformé et singulièrement abrégé ses raisonnements. Il ne resterait plus qu'à admettre que Paul est un logicien bien superficiel et bien inconséquent. Et, en effet, la plupart des commentateurs modernes indépendants, qui, en vertu de leur interprétation des textes, se croient obligés d'attribuer à Paul cette théorie, sont contraints, d'autre part, de mettre à la charge de l'apôtre une contradiction flagrante avec ses autres enseignements et avec son point de vue moral (voy. 8,28, note 5). « *Melius Paulus sibi consensisset, si Aristotelis, non Gamalielis alumnus fuisset,* » dit *Fritzsche* (II, p. 550). On ne saurait nier que tous ces faits donnent singulièrement à réfléchir, et inspirent de bien grands doutes sur la vérité de cette théorie attribuée à Paul. Néanmoins les textes paraissent à ces commentateurs si précis et si nets, que le doute, à leurs yeux, n'est pas possible. Ils se prévalent tout particulièrement des ch. VIII et IX de l'épître aux Romains et de quelques passages des autres épîtres, 1 Cor. 1,27. 2 Thess. 2,13. Eph. 1,4. Quant aux premiers, nous ne les trouvons pas recevables : nous venons de le montrer pour le ch. VIII ; nous le montrerons de même pour le ch. IX. Quant aux seconds, nous en donnons l'explication en note, afin que rien ne manque à notre démonstration <sup>1</sup>. On verra bien ce qui reste de cet *horrible decretum* qu'on a si longtemps abrité sous l'égide de Paul.

<sup>1</sup> Mettons d'abord hors de cause 1 Cor. 1, 27, où il est parlé de l'élection telle qu'elle se produit historiquement ici-bas, partant à notre point de vue. Quant à 2 Thess. 2, 13, on ne parvient à s'en prévaloir qu'en traduisant ἀπ' ἀρχῆς par « dès le commencement du monde » : ce qui est fort contestable. L'expression elliptique ἀπ' ἀρχῆς se détermine toujours par le contexte (comp. Luc 1, 2. Jean 15, 27. 1 Jean 2, 14. 24, etc.) et nous ne savons pas voir ici, dans le contexte, rien qui nécessite une semblable interprétation, d'autant plus que le verbe αἰρεῖσθαι, qui est employé dans ce passage, ne donne pas, comme ἐκλέγεσθαι, l'idée d'un triage, d'une élection. Après avoir parlé « d'hommes perdus, qui n'ont pas ouvert leur cœur à l'amour de la vérité, » et « qui tombent sous le jugement de Dieu, parce qu'ils n'ont pas cru à la vérité et qu'ils ont pris plaisir à la méchanceté, » Paul rappelle la conduite

Revenons à notre texte. « *Qui accusera les élus de Dieu ?* » — Qui Paul désigne-t-il par ce *τίς*, car ordinairement ce sont nos péchés qui nous accusent devant Dieu ? *Τίς* est indéterminé, et ne fait pas allusion à telle personne plutôt qu'à telle autre, au diable, par exemple (Ap. 12, 10. cf. Job 1, 6. Zach. 3, 1. *Orig. Théod. Ewald*), aux tribunaux (*Grot.*), ou aux Juifs hostiles (*Krehl*), etc. C'est ici un défi porté à tout ennemi de notre salut (*Hodge, Philip.*), quel qu'il soit et d'où qu'il vienne. — A cette question, Paul répond, *θεὸς ὁ δικαίων*. Notez le rapprochement de *θεοῦ* et de *θεός*. Il ne dit pas *θεός δικαιοῖ*, Dieu fait dans

tout autre des Thessaloniens, lorsqu'au commencement de son évangélisation, il est venu leur prêcher l'Évangile. « Pour nous, dit-il, nous bénissons Dieu à votre sujet, de ce qu'il vous a choisis (*ἐλάτο*) dès le commencement » — *de notre prédication de l'Évangile (ἀπ' ἀρχῆς* scil. *τ. εὐαγγελίου*; dans le même sens qu'il dit aux Philip. 4, 15 : *ἐν ἀρχῇ τ. εὐαγγελίου*) — « pour vous sauver par la sanctification de l'esprit et par la foi en la vérité (deux traits opposés précisément à ce qu'il a dit des hommes perdus) en vous y appelant par *notre Évangile*. » Au reste, ce passage serait vite abandonné s'il n'existait une déclaration de Paul, qui a toujours paru trancher la question d'une manière nette et incontestable; nous voulons parler de Eph. 1, 4, où Paul dit que « *Dieu nous a élus en Christ avant la fondation du monde.* » Que répondre à une semblable affirmation ? — Nous répondons qu'il faut encore voir *comment* l'apôtre entend ce fait; et pour le savoir, nous nous mettons en présence de Eph. 1, 3-5. — Paul débute par bénir Dieu de tout ce qu'il a fait pour nous en Christ, v. 3 : « *Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés de toutes sortes de bénédictions spirituelles (se rapportant au domaine de l'esprit, du πνεύμα) dans les lieux célestes (où il habite, où ces bénédictions ont été résolues et d'où elles nous viennent) en Christ* » (dans la personne duquel nous pouvons les trouver, parce que c'est en lui et par lui qu'elles ont été réalisées). — De là, Paul passe à ces bénédictions spirituelles, et nous découvre le plan de Dieu pour le salut des hommes. Reste à savoir à quel point de vue il se place pour nous exposer ces bénédictions. Est-ce au point de vue du plan de Dieu, envisagé en Dieu, *in abstracto*, et sans considération de la manière dont il se réalise dans le monde — ou bien, au point de vue historique, *in concreto*, c.-à-d. en l'envisageant dans sa réalisation parmi les hommes ? L'application qu'il s'en fait à lui et aux Ephésiens (= il nous a comblés) et l'emploi de l'aoriste (*ἔξελέξατο*) témoignent que Paul se place à ce second point de vue. Cette observation négligée par les commentateurs est la source de leur erreur. Si Paul avait dit : « *Il nous a élus en Christ avant la fondation du monde,* » en parlant du plan de Dieu envisagé en soi et *in abstracto*, cela signifierait sans nul doute que, avant la fondation du monde, Dieu a dressé le rôle des élus. Dans ce rôle se trouveraient Paul, les chrétiens d'Ephèse avec un grand

le moment présent, l'acte de justifier, ou, en considérant le présent comme présent de durée, « Dieu les justifie » — ni θεός (ἐστί) δικαιῶν, qui indique une durée dans l'action, « Dieu est occupé à justifier » — comme βαίνει, il marche; ἔστι βαίνων, il est en marche; — mais il dit θεός (ἐστί) ὁ δικαιῶν, « Dieu est celui qui justifie, » indiquant par là que Dieu s'en acquitte comme d'une fonction qui lui est dévolue (Mth. 10,20. Jean 5,32. Phil. 2,13. Voy. Fritzsche, p. 212). Celui devant qui la plainte serait portée est précisément celui qui les justifie, les tient pour justes (voy. δικαιῶ, 1,17). Toute accusation est vaine. La réponse ainsi est victorieuse et complète.

ῥ. 34. A cette question en succède une seconde : Τίς ὁ κατα-

nombre d'autres; et tous ceux dont les noms n'y sont pas inscrits, seraient voués à la réprobation éternelle. Mais, dans ce cas, il ne fallait pas dire ἐξελέξατο, puisqu'il s'agit d'un acte passé, accompli une fois pour toutes et parfait; il fallait nécessairement le parfait ἐκλέξαται. L'aoriste ἐξελέξατο indique qu'il s'agit d'un fait qui va se reproduisant (voy. 8, 30 p. 202) et nous transporte au développement historique, tel qu'il a lieu ici-bas. De là, « il nous (vous, Ephésiens. et moi, c.-à-d. nous, chrétiens, qui avons entendu son appel et avons eu foi, πιστεύσαντες, v. 13) a élus (nous élit et nous élira, car il s'agit d'un acte qui va se répétant à chaque fois que l'appel est et sera entendu = ἐξελέξατο) en lui (en Christ, qui est celui en qui et par qui le plan de Dieu se réalise ici-bas, le fondement de notre élection par la foi en lui) avant la fondation du monde (par le fait que le plan de Dieu réalisé par cette élection remonte à la création) ». — Et voici comment la pensée doit être entendue. Dieu a conçu, avant la création du monde, le projet de sauver les hommes — tous les hommes pécheurs — en Jésus-Christ. Ce projet renferme *implicitement* une condition, la condition de la foi en Jésus-Christ; en sorte qu'aux termes mêmes du projet, Dieu ne sauve pas les pécheurs en bloc, mais individuellement, par suite de la condition requise pour le salut. Ce projet se réalise historiquement sous la forme d'appel (κλήσις) et de choix (ἐκλογή); c'est un projet procédant par choix (ἢ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις). Tout homme qui répond, par la foi en Jésus-Christ, à l'appel qui lui est adressé pour le salut, est comme tiré, choisi (ἐκλεγθῆ.) du sein de la masse demeurée incrédule, c'est un élu (ἐκλεκτός). Tout homme qui repousse ces grâces de Dieu et demeure dans l'incrédulité, est réprouvé. On peut donc bien dire que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tim. 2, 4. 1, 15. Tite 2, 11); qu'il a le projet de les sauver tous. Mais d'autre part, comme le salut est conditionné à la foi, on peut bien dire que Dieu choisit pour le salut, dans son projet même, non des individus dont il dresse le rôle et dont il consigne les noms (ce que prétendent les commentateurs); mais ceux qui ont la foi; et comme le développement historique du plan de Dieu, sa réali-



*xpίνων*; « *quel est, ou plutôt, sera celui qui les condamne = qui les condamnera?* » Cette question n'est point superflue (cont. *Mey.*); elle complète la pensée en mettant en relief l'amour de Jésus, comme la première a mis en relief l'amour de Dieu. *Meyer* méconnaît le mouvement oratoire. Paul ne dit pas *τίς κατακρινεῖ*; comme *τίς ἐγκαλέσει*; parce qu'il n'y a que Dieu, ou, suivant Paul (voy. 2,16), il n'y a que Jésus, qui ait qualité pour condamner (*Lange*). — Voici la réponse : *Χριστός\* ὁ ἀποθανών*, « *Christ est celui qui est mort, ou Christ est mort,* » mort pour eux; seulement Paul ne dit pas encore « pour eux, » parce que sa pensée n'est pas achevée — *μᾶλλον δὲ καὶ\* ἐγεροθείς* (scil. *ἔστί*), « *ou mieux, qui est aussi ressuscité* » : *Μᾶλλον δέ*, « *ou plutôt,* » pour mieux

sation ici-bas, manifeste les individus qui ont la foi, partant ceux que Dieu vise réellement dans son projet, Paul est bien fondé à dire, en parlant de lui et des chrétiens d'Ephèse, et, en fait, de tous les hommes qui ont entendu l'appel de Dieu et ont foi : « *Il nous a élus (ἐξελέξατο) en Christ avant la fondation du monde, pour être saints et parfaits devant Lui.* L'histoire montre d'une manière définie et concrète ce qui est dans le plan de Dieu d'une manière abstraite et indéfinie. — Cette conséquence de l'élection (« être saints et parfaits devant Lui ») se réalise par l'adoption : « *nous ayant désignés d'avance* — (*προόρισας* : l'aoriste indique qu'il s'agit toujours de la réalisation historique de cette désignation pour chaque chrétien; et le « *d'avance,* » *προ*, rattache le fait historique au plan conçu à la création du monde, en ce sens que le projet désigne d'avance pour le salut ceux qui auront la foi; c'est en se réalisant dans l'histoire que le plan montre quels sont finalement les individus à qui il s'applique : l'histoire, nous le répétons, définit et rend concret ce qui se trouve dans le plan, mais ne s'y trouve que d'une manière abstraite et indéfinie) — *par amour* (l'amour est le principe et le mobile de tout le projet), *pour l'adoption* (pour faire de nous des enfants, pour nous adopter comme ses enfants), *par l'entremise de Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté* (et non d'après le mérite propre d'aucun de nous; quel mérite pourraient avoir en cela des pécheurs?) — *à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite en son bien-aimé.* » On peut remarquer que cette interprétation s'accorde parfaitement avec les déclarations de l'épître aux Romains, et que cette élection prétendue des prédestinés, dans laquelle Dieu, de toute éternité, aurait fait de l'humanité deux parts, l'une d'élus, l'autre de réprouvés, n'a jamais existé dans les pensées de saint Paul. On pouvait bien s'en douter, puisqu'il ne parle jamais d'élection à la réprobation.

\* *Tisch.* 8 lit *Χριστός Ἰησοῦς*, d'après *Ν A C F G L*, qqes minn. vulg. copt. arm. éth. et qqes Pères. *Lachm.* [*Ἰησοῦς*], *Hengel* hésite, *Lange* admet. L'expression brève est plus conforme à la vivacité du mouvement, et les mss. tendent toujours à allonger. — *Kai* est suspect à *Fritzs. Philip.*; il est

dire, *bien mieux*, » est un correctif : on se reprend pour exprimer plus exactement sa pensée (Gal. 4,9. Eph. 5,11) : *καί* indique que Paul l'amende en y ajoutant qqchose qui la présente dans sa plénitude. Il retient la première idée (*ἀποθανών*), mais il la complète par l'adjonction d'une seconde (*ἐγερθείς*), qui va s'exaltant : *ὅς καί \* ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὅς καί ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*. Les *καί* qui suivent (*ὅς καί... ὅς καί...*) se relieut au précédent et forment un *crescendo*, qui n'a d'autre but que de relier entre eux les trois faits *ἐγερθῆναι, ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ εἶναι, ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν*, et d'amener ainsi au terme final de l'intercession pour les chrétiens. La mort qui est le témoignage le plus éclatant de l'œuvre de Christ, n'en est pas le dernier mot. Il y a plus, cette œuvre s'achève par l'intercession pour nous : *ἐγερθῆναι* et *ἐν δεξιᾷ τ. θεοῦ εἶναι*, sont les moyens qui permettent l'intercession, car il s'agit ici, non de relever l'honneur accordé de Dieu à Jésus, mais de ce que Jésus fait pour les élus. Par le premier (*ἐγερθῆναι*) il est rendu à la vie ; par le second (*ὅς καί ἔστιν ἐν δεξιᾷ τ. θεοῦ*, Eph. 1,20. Col. 3,1. cf. Mth. 26,64. Marc 16,19. Act. 2,33. 7,56. Hébr. 1,3. 1 Pier. 3,22), il est placé près de Dieu, et ainsi il peut achever son œuvre : il intercède pour nous (*ὅς καί ἐντυγχάν. ὑπ. ἡμῶν*, cf. Hébr. 7,25. 9,24. 1 Jean 2,1). Logiquement, Paul aurait dû dire « *pour eux*. » L'intercession est présentée comme liée à la mort de Jésus : l'amour qui lui a fait consommer le sacrifice sur la terre, l'accompagne près de Dieu, et l'intercession le présente comme toujours vivant et actif auprès de lui (cf. *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, 5,10). C'est à cette pensée sommaire qu'il faut s'en tenir, car Paul n'enseigne nulle part une intercession (oralis intercessio) proprement dite.

omis par *Lachm. Tisch.* 8, d'après **N A B C**, qqes minn. copt. arm. éth. Orig. Did. Dam.; tandis qu'il est maintenu avec raison par *Griesb.* d'après **DEFGKL**, bcp. minn. it. vulg. syr.-ph. Irén. Cyr. Chrys. Théod. Ambrosiast. Hil. Ce *καί* exprime une idée nécessaire au sens. — Quant au *καί* suivant (*ὅς καί ἔστιν...*), *Lachm. [καί]* et *Tisch.* 8 omet, d'après **N\* A C**, qqes minn. vulg. goth. et Peres; autorités d'autant plus insuffisantes que **N\* A C** portent précédemment *ἐκ νεκρῶν*, qui est évidemment une glose et atteste un texte retouché.

Nous traduisons donc : « *Qui accusera les élus de Dieu ? — Dieu les justifie!... Qui les condamnera ? — Christ est mort! Bien mieux, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous!* » Cette forme est vive et dramatique. — Paul développe la pensée que le salut du chrétien est assuré. Or ce que le pécheur peut craindre, c'est l'accusation portée devant Dieu pour ses péchés, et la condamnation. Eh bien ! le chrétien, l'élu de Dieu n'a rien à craindre : « *car qui accusera les élus de Dieu ?* Paul ne répond pas : « Personne, » ce que la question comporte ; il va plus loin, il montre Dieu comme étant celui-là même qui les justifie : « *Dieu les justifie!* » Et à la question : « *Qui les condamnera ?* » il répond par cet autre fait dans lequel se concentre, comme dans sa fleur, l'amour de Christ ici-bas : « *Christ est mort!* » Celui-là même qui est notre juge et prononce la sentence, a poussé l'amour jusqu'à mourir pour nous. Mais il y a plus, l'œuvre de Christ, comme son amour, ne s'arrête pas à la mort et ne s'ensevelit pas dans le tombeau : « *il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous!* » Chaque réponse est un cri de triomphe. Notre passage est en général ponctué ainsi par *Luth. Calv. Martyr, Bèze, Socin, de J. Ch. servatore, II, 21, Crell, Grot. Hamm. Cocceius, Limb. Wolf, Heum. Wellst. Böhme, Flatt, Klee, Benecke, Glæckl. Hodge, Fritzs. Philip. Ewald, Volkmar, Lange, Godet, Elz. Tisch.* D'autres ponctuent et traduisent comme suit : « *Qui accusera les élus de Dieu? Dieu, qui les justifie?... Qui les condamnera? Christ, qui est mort; bien mieux, qui est ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous?...* » (*Aug. de doctr. chr. 3,3, ep. ad Simplic. 3, 94. 5, Beng. Seml. Kop. Cram. Reiche, Kælln. Olsh. De W. B.-Crus. Krehl, Walther, Reuss, Griesb. Knapp, Lachm.*). Cette ponctuation multiplie trop les interrogations, ce qui donne au discours qqchose de tendu, et nuit plutôt à sa vivacité. De plus, chaque question faisant déjà pressentir une réponse négative, cette manière de présenter interrogativement Dieu et Christ, comme si réellement ils eussent pu *accuser* et

*condamner les élus*, a qqchose d'étrange. *DeW.* en convient quand il dit que ce n'est qu'une forme oratoire. Enfin, cela même donne à la réponse qqchose de sarcastique (*B.-Crus. Krehl*) ou d'ironique (*DeW.*) qui n'est pas en harmonie avec l'élévation des pensées. *Thol.* hésite entre ces deux ponctuations. *Meyer, Hengel, Gess*, p. 185, reviennent à la construction suivie par *Vulg. Orig. Chrys. Théod. Pél. Ecum.* ainsi que par *Erasm. Estius, Corn.-L. Turr. Gifford*, et traduisent : « *Qui accusera les élus de Dieu ? — Dieu est celui qui les justifie : qui est celui qui les condamnera ?* (Evidemment personne ne saurait les condamner, quand Dieu les justifie). Quant à Christ, voici : *Christ est celui qui est mort ; bien mieux, qui est ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous : qui nous arrachera à l'amour de Christ ? Sera-ce...* » etc. Cette construction rompt la symétrie, puisque la seconde question se forme sur la réponse à la première question, et pas même exactement. Puis, après la première question et sa réponse, on ne sait pas pourquoi il est question de Christ : la liaison manque. Enfin, quand Paul a dit : « *Qui accusera les élus de Dieu ? — Dieu est celui qui les justifie ;* » tout est dit et l'on ne voit pas pourquoi il ajoute encore : « *Qui est celui qui les condamnera ?* » pour ne rien dire de plus.

γ. 35. Après avoir dit, plus d'accusation devant Dieu (v. 33), — plus de condamnation (v. 34), Paul, de plus en plus exalté par le sentiment que l'amour de Dieu et de Christ exerce sur le cœur du chrétien, jette au monde ce dernier cri de défi, qui est un dernier cri de triomphe : *Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* \* : entraîné par la forme précédente (*τίς ἐγκαλ. τίς ὁ*

\* *Χριστοῦ* surprend, parce qu'il s'est agi jusqu'ici de l'amour de Dieu pour nous, qu'il en est question dans ce qui suit et qu'à la fin seulement, Paul rappelle que cet amour de Dieu est en Christ (v. 39). C'est à ce fait qu'on doit la variante *θεοῦ* (N, minn. et Pères, *Fritzs. Thol.*), ce qui apparaît clairement dans le ms. B, qui porte *τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χρ. ἰησ.* comme au v. 39. On comprend que Paul ait pu parler de l'*ἀγάπη Χριστοῦ* à la place de l'*ἀγάπη θεοῦ*, parce que leur amour est un, comme leurs personnes, et que c'est en Christ, comme dit Calvin, que « Dieu, par manière de dire, nous a ouvert son

καταρρ.), Paul poursuit en disant τῆς, et en ayant sans doute, au premier moment, dans l'esprit l'idée de personnes. Cependant, un peu plus loin, il énumère des choses (θλίψις, στενοχωρία, etc.), ce qui lui est plus facile que des noms de personnes; mais les personnes sont ici derrière les choses. — Le gén. Χριστοῦ est-il subjectif = « l'amour de Christ pour nous »? (*Dam. Ecum. Erasm. Mél. Martyr, Bèze, Estius, Crell, Episcop. Grot. Limb. Beng. Seml. Mey. Hofm. Volkm. Reuss, Godet. Gifford*) — ou bien est-il objectif = « l'amour que nous avons pour Christ »? (*Orig. Chrys. Théod. Aug. Pél. Ambrosiast. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. paraph. Corn.-L. Cocceius, Heum. Rosenm. Morus, Kælln. Ewald*). Il est subjectif, et cela résulte, a) de χωρισει ἡμᾶς ἀπὸ, qui indique qu'on nous sépare de qqchose qui est hors de nous. L'amour pour qu'un diminue, s'éteint; mais on ne peut pas dire qu'on nous sépare de notre amour. b) Jusqu'ici (v. 31-34), il a toujours été question de l'amour de Dieu et de Christ pour nous, c) et il en est de même plus loin (v. 37-39). — Suit le détail de ce qui pourrait nous détacher de l'amour de Christ: θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα; « Sera-ce l'affliction ou la détresse (voy. 2,9) ou la persécution, ou la faim, ou la nudité (le manque de vêtements nécessaires, 2 Cor. 11,27; γυμνός, Act. 19,16. Jacq. 2,15) ou le péril ou le glaive, c.-à-d. la mort par le glaive, la décollation. » Tout cela est pris dans l'expérience personnelle de l'apôtre (comp. 2 Cor. 11,23-27) ou dans l'histoire (Act. 12,2), non dans celle des chrétiens de Rome. Ce sont les παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ, auxquels il fait allusion v. 18, dont les chrétiens étaient menacés.

γ. 36. Paul continue le développement de sa pensée au moyen d'une citation qui peint la situation indiquée par μάχαιρα. Ce n'est point une parenthèse (*Vulg. Elz. Griesb. Flatt, Fritzs.*

œur et ses entrailles. » Paul a été conduit, sans s'en apercevoir, à ce changement, par sa réponse à τῆς ὁ κατακρίνων, dans laquelle il mentionne Christ, et oublie que Χριστὸς ἀπέθανε, μᾶλλον δέ... ὑπὲρ ἡμῶν, qui rappelle l'amour de Christ, ne figure là que comme témoignage de l'amour de Dieu; mais un peu plus loin il revient à son point de vue primitif.

*Ewald*), car le discours n'est point interrompu. Ce n'est point une prédiction (*Erasm. Estius, De W. Fritzs. Philip.*), mais une application au temps présent, en sorte que καθὼς γέγραπται, « comme il est écrit, » revient à « comme dit l'Écriture » (cf. 2, 24). La citation est tirée de Ps. 44,23, conformément aux LXX — ὅτι ἔνεκεν\* σοῦ, « car à cause de toi, » — ensuite de la profession que nous faisons de ton nom, — s'applique à Dieu, dans l'original ; ici, à Christ et par Christ à Dieu — θανατούμεθα ἡμέραν, « on nous met à mort, » non pas « chaque jour, tous les jours » (*Erasm. Calv. Estius, Grot. Turr. Klee, Reiche, Glæckl. Hodge, Krehl*); mais « tout le jour, » c.-à-d. à chaque heure du jour, partant tout le jour, on égorge qq'un d'entre nous (= on ne cesse pas de... cf. 10,21, Esaïe 65,2). Cette interprétation est confirmée par ce qui suit : ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς, « on nous a tenus, considérés (aor.) comme (voy. λογίζ. 4,3) des brebis d'égorgement, » c.-à-d. destinées à être égorées. L'hébreu porte « des brebis de boucherie, » c.-à-d. destinées à l'abattoir.

Comment Paul peut-il attribuer à l'affliction, à la détresse, etc., la puissance de nous séparer de l'amour de Christ pour nous ? Ce n'est certainement pas en éloignant Christ de nous, parce qu'il nous voit souffrants et persécutés pour son nom. Ce n'est pas non plus en ébranlant notre foi dans l'amour de Christ, et en nous faisant accroire, parce que nous souffrons, que Christ ne nous aime pas (*Calv. Rück. De W. B.-Crus. Hofm.*). C'est en nous faisant rompre avec Christ, le renier, pour échapper à ces calamités : elles nous détachent de lui et par suite « nous séparent de son amour. » Paul, dans son enthousiasme, les défie de produire cet effet. Sa pensée est claire ; seulement il y a une petite incohérence de forme. Quand il dit : « Qui nous séparera

\* *Elz. Heng.* lisent ἐνεκα, malgré l'autorité prépondérante des instruments. Comme Paul ne se sert jamais de ἐνεκα, on pourrait croire que ἐνεκεν est une correction faite d'après les LXX ; mais comme les LXX présentent la double variante (ἐνεκεν et ἐνεκα), il est plus vraisemblable que ἐνεκα provient des LXX mêmes.

de l'amour de Christ pour nous? » on s'attend à ce qu'il va citer des choses qui ont de l'influence sur Christ et son amour; au lieu de cela, il met en avant des choses qui ont de l'influence sur le chrétien et sur son amour pour Christ, en sorte qu'il y a entre la forme de la question, d'une part, et les interrogations qui suivent, ainsi que la réponse v. 37, d'autre part, une sorte d'incobérence. C'est à ce défaut de forme qu'on doit ces hésitations sur la manière dont cette séparation doit s'entendre, ainsi que l'interprétation objective de ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ.

γ. 37. Voici la réponse : ἀλλά, « mais, » indique que c'est le contraire qui a lieu. Bien loin de nous séparer de l'amour de Christ ou de Dieu pour nous, c'est dans ces calamités mêmes que nous le ressentons le plus vivement : il nous communique la force d'en triompher. — ἐν τοῖς πᾶσι, « dans toutes ces choses, » c.-à-d. dans ces calamités énoncées v. 35.36. — ὑπερνικῶμεν : ce n'est point assez pour Paul de dire, « nous sommes vainqueurs, » nous triomphons de toutes ces souffrances qui sont impuissantes à nous séparer de l'amour de Dieu; son sentiment est d'autre mesure, il s'écrie : « nous sommes vainqueurs et au delà, plus que vainqueurs » (voy. sur le préfixe ὑπέρ, 5,20). C'est une victoire au superlatif. Quel dédain Paul exprime ici pour les παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ. On sent en lui l'étoffe d'un martyr. — διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος\* ἡμᾶς, « par, par le moyen de celui qui nous a aimés. » C'est lui, c'est son amour qui nous soutient, nous anime et nous rend vainqueurs. L'aoriste = qui nous a aimés, nous aime et nous aimera (voy. ἐκάλεσε, v. 30). Qui est-ce que Paul désigne? Dieu (*Chrys. Théod. Théoph. Grot. Beng. Flatt, Klee, Reiche, Koelln. Olsh. DeW. Heng.*) ou Christ (*Ecum. Erasm. Rück. Mey. B.-Crus. Krehl, Philip. Thol. 1856, Ewald, Lange, Gifford*)? En soi, ce peut être l'un aussi bien que l'autre.

\* Les instruments occidentaux (DEFG, it. vulg. Tert. Cypr. Lucif. etc.) lisent διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς, « nous sommes plus que vainqueurs à cause de celui qui nous a aimés » (*Müll. Seml. Fritzs. Thol.*). L'idée de cause est trop froide pour le sentiment : par lui vaut mieux.

Si l'on consulte le contexte, on est embarrassé : d'après ce qui précède immédiatement, v. 34-36, c'est Christ ; d'après ce qui suit, v. 39, c'est Dieu. Nous nous rattachons à ce qui est immédiat, et nous pensons que, dans le sentiment immédiat de Paul, c'est Christ ; mais l'amour de Dieu n'est pas exclu ; il y est inclus, car Paul y revient en terminant et en les unissant tous deux au v. 39 par l'expression ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

γ. 38.39. Paul confirme (γάρ) son assurance, qu'on ne saurait nous séparer de l'amour de Christ et de Dieu — sentiment qu'il a énoncé et développé v. 35-37 — par l'expression de sa conviction que rien au monde ne le peut : Πέπεισμαι δτι, « je suis persuadé, convaincu, j'ai la conviction que » (14,14. 15,14. 2 Tim. 1,5. 12). Suit une accumulation tendant à exprimer que rien, absolument rien, sur la terre ni au ciel, ne peut nous séparer de l'amour de Dieu. Mais, au lieu du simple mot « rien, » Paul, emporté par son sentiment, amplifie l'idée et accumule tout ce que sa pensée peut imaginer, à tort ou à droit, pouvoir se placer entre Dieu et nous. Ainsi, après avoir défié (v. 35) les réalités qui se rencontrent d'ordinaire, il s'élève jusqu'au possible et à l'impossible. Il faut donc se garder de presser les termes et de les déterminer plus que l'apôtre ne l'a fait ; il faut s'abandonner au mouvement esthétique et à la pensée que ce mouvement doit exprimer. — οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, « ni la mort ni la vie. » Ces deux grands faits qui ont tant de puissance sur les affections humaines, n'en ont point sur l'amour de Dieu : que nous mourions ou que nous vivions, nous sommes également aimés (Fritzs.). La mort est nommée la première par réminiscence du v. 36. Il en est autrement 1 Cor. 3,22. Cette opposition abstraite ne doit pas être ramenée au concret = « aucun être vivant ou mort » (Kop.), ou « ni la mort même ignominieuse, ni la vie même désirable » (Limb.), ou « ni la crainte de la mort, ni l'espérance de la vie » (Jér. Théoph. Estius, Grot. Turr. Klee, Philip. Walter), ce qui est un non-sens appliqué à l'amour de Dieu pour



nous. — οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί\* : Paul emploie un certain nombre de mots ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες, θρόνοι, pour désigner les puissances célestes, il parle même d'ἀρχάγγελοι (1 Thess. 4,16). Sont-ce là des classes distinctes et hiérarchiques ou des désignations plus ou moins synonymes, désignant une seule classe d'êtres supérieurs? Les Juifs, il est vrai, avaient admis diverses classes d'anges; mais tout ce que nous pouvons connaître par la théologie rabbinique n'éclaircit rien, parce que leur classification ne cadre en rien avec ce qu'enseigne Paul (voy. *Eisenmenger*, *Endeckt. Judenthum*, II, 347,

\* Le texte est fort labouré; cependant les mss. sont d'accord sur οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐπιστάτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε ἕψωμα... etc. Le désordre est causé par les mots οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε δυνάμεις qui varient de place et de nombre. 1° Plusieurs instruments ajoutent à οὔτε ἀρχαί les mots οὔτε ἐξουσίαι, ou avant [D E, ἐξουσία] minn. ou après (C, pl. minn. Ephr. Bas. Antioch. Ambrosiast. Aug. Ruf.). — 2° D'autres ajoutent οὔτε δυνάμεις après ἀρχαί (K L, pl. minn. vulg. syr. goth. Orig. Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Aug.). Ainsi lisent les *Elzevirs*; mais la plupart des instruments le placent après μέλλοντα (⌘ A B C D E F G, minn. it. vulg. [fortitudo] syr. copt. éth. Orig. Ens. Ephr. Cyr. Dam. Hil. Jér. Aug. Ruf. Fulg.). — 3° Parmi ces instruments, plusieurs portent les deux mots ἐξουσ. et δυνάμεις, mais diversement combinés, soit pour la place, soit pour le nombre (D E G, sangerm. et clar. Orig. Ephr. Bas. Aug. etc.) : additions pour être complets. — En jetant les yeux sur ce tableau, on voit que ἐξουσία est inauthentique; c'est une addition provenant de passages où il accompagne ἀρχαί (Eph. 3, 10. 6, 12. Col. 1, 16. etc.). Quant à οὔτε δυνάμεις, il est vraisemblablement authentique, car il se rencontre dans tous les documents (sauf *Matthæi* f. Clém.-Al.). Il doit figurer après μέλλοντα (*Griesb. Lachm. Scholz, Knapp. Tisch.*). Mais un grand nombre d'exégètes le rejettent (*Thol. Fritzs. B.-Crus. Philip. Heng. Reuss*) ou inclinent au rejet (*De W. Ewald*) ensuite des observations suivantes : 1° Paul groupe ses notions deux à deux, en sorte que οὔτε δυνάμεις seul gâte la symétrie. Il paraît surnuméraire, d'autant plus que, 2° placé entre des notions dont l'une se rapporte au temps, l'autre à l'espace, il rompt une relation toute naturelle, pour introduire 3° une pensée qui n'est pas seulement déplacée, mais encore obscure et énigmatique. C'est une addition provenant de passages parallèles, comme 1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1 Pier. 3, 22. — Ces remarques, justes en elles-mêmes, ne suffisent pas pour accepter le retranchement. Si οὔτε δυνάμεις n'est pas primitif, on ne comprend pas quel motif a pu le faire introduire seul, et après μέλλοντα : sa place était marquée près de ἀρχαί. Si, au contraire, il est primitif, on comprend très bien qu'étant seul, difficile à comprendre et mal placé, on l'ait déplacé, ou complété en ajoutant ἐξουσίαι, ou même retranché. Tout le désordre vient de lui et se trouve ainsi expliqué.

*Bartholocci*, Bibliotheca magna rabb. I, 267. *Fritzs.* p. 226). Nous sommes donc réduits aux inductions que nous pouvons tirer des noms mêmes, et des lettres de Paul. Ἄγγελοι, *les anges*, avec ou sans θεοῦ ou κυρίου, est le nom de genre; il désigne d'une manière générale les êtres célestes, comme des messagers porteurs des volontés divines. Tous les autres noms sont empruntés à nos idées de gouvernement. Ἀρχαί (R. ἀρχω) désigne « *les principautés*, » c.-à-d. les commandants, les chefs, ceux qui sont à la tête, qui commandent et gouvernent; ἐξουσίαι, *les puissances autorisées*, « *les autorités*, » ceux qui ont des pouvoirs constitués; δυνάμεις, « *les puissances*, » celles qui ont la force; κυριότητες, « *les seigneuries*, » ceux qui dominent et sont les maîtres; θρόνοι, « *les majestés*, » ceux qui règnent et portent le sceptre. Si nous examinons les différents passages où ces mots se rencontrent, nous pouvons observer que ἀρχαί et ἐξουσίαι vont toujours ensemble (Col. 1, 16. 2, 10. 15. Eph. 3, 10. 6, 12) et n'indiquent guère deux classes différentes d'anges. Δυνάμεις s'y joint assez ordinairement comme troisième (1 Cor. 15, 24. Eph. 1, 21. 1 Pier. 3, 22), sans qu'on puisse dire qu'il indique une classe nouvelle, inférieure ou supérieure. Enfin κυριότητες et θρόνοι sont rares (Eph. 1, 21. Col. 1, 16) et ne figurent que dans des passages où Paul accumule les noms, pour épuiser la notion de puissances célestes. Nous inclinons à croire que ces noms n'indiquent pas proprement une hiérarchie céleste, mais désignent plutôt les puissances célestes sous une variété de points de vue ou peut-être de fonctions, en sorte que οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί signifie « *ni les anges en général, ni les principautés en particulier.* » Il en nomme deux par symétrie, non par opposition (comme θάν. opp. ζωή) = « *ni les anges, ni les puissances démoniaques* » (*Wolf. Beng. Kælln. Reuss, Volkmar, Hofm. Godet*). D'autres (*Glém.-Al. Estius, Crell, Cocceius, Limb. Reiche, B.-Crus.*) pensent qu'il ne s'agit que de mauvais anges, — plusieurs cependant voient dans ἀρχαί des puissances terrestres hostiles (*Grot. Wettst. Turr. Flatt. B.-Weiss*, p. 460), — parce que

Paul leur attribue un désir malfaisant, dont de bons anges sont incapables. Mais le langage exigerait la présence d'une épithète indiquant que ce sont de mauvais anges; puis, c'est méconnaître le point de vue de Paul, qui énumère, non pas ce qu'il *croit*, mais ce qui peut être *imaginé* pouvoir se mettre entre Dieu et nous, et accumule le possible et l'impossible. Or ici, les *ἄγγελοι καὶ ἀρχαί* entourent déjà Dieu, et ont près de lui des positions acquises; il se représente hypothétiquement, cela va sans dire (cf. Gal. 1,8), la possibilité qu'ils se mettent entre Dieu et nous, de là, son *οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί — οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα*: *Τὰ ἐνεστώτα* désigne prop. *les choses qui sont là, imminentes* (1 Cor. 7,26, cf. 2 Thess. 2,2 = instantia: *Vulg. Mey. Kælln.*); puis, *les choses présentes* (= *τὰ παρόντα*, 1 Cor. 3,22. Gal. 1,4. Sext. Empir. adv. Math. II: *ὁ χρόνος διαιρεῖται εἰς τε τὸν παρῶν καὶ τὸν ἐνεστώτα καὶ εἰς τὸν μέλλοντα*) opp. à *τὰ μέλλοντα*, *les choses qui vont ou doivent arriver, les choses à venir, l'avenir* (1 Cor. 3,22). De là, « *ni les choses présentes, ni les choses à venir*, » désignent, non *le temps* en général (*Thol. Reiche, Fritzs. Krehl, Philip.*), ni les maux présents ou futurs, en particulier (*Grot. Limb. Heum. Rosenm. Kop. Cram. Flatt, Klee*); mais, à cause du pluriel, les événements que le temps amène et qui le remplissent (*Seml. Morus, Boehme, Rück. Mey. B.-Crus.*). Les événements changent souvent les affections des cœurs, ils ne peuvent rien sur l'amour de Dieu. — *οὔτε δυνάμεις*: si cette expression se trouvait après *ἀρχαί*, elle désignerait « *les puissances célestes*; » mais, isolée comme elle l'est et à cette place, elle désigne « *les puissances*, » quelles qu'elles soient, tout ce qui a quelque puissance, dans le sens le plus embrassant du mot (*Mey.*). Il est bien certain que cette expression est ici gênante et obscure.

γ. 39. *Οὔτε ὑψωμα οὔτε βάθος: ὕψωμα*, prop. *boulevard, forteresse* (2 Cor. 10,5. Iudith 10,8.13,4.15,9), et fig. *orgueil* (Job 24,24), — vient de *ὑψόω*, et signifie littéralement « *ce qui a été élevé, ce qui est haut*. » Il est synonyme ici de *ὑψος*, *le haut, la*

*hauteur*, opp. à *βάθος*, *le bas*, *la profondeur*. De là, « *ni hauteur, ni profondeur* » désigne ici, non « *l'espace* » en général (*Reiche, Krehl, Philip.*), ni « *aucune dimension de l'espace* » (*Thol. Mey.*), ni « *le ciel et l'enfer* » (*Reuss, Hofm.*); mais aucune distance (*Fritzs.*), même la plus grande, car *ὑψωμα* et *βάθος* sont les extrêmes opposés. La distance refroidit souvent les affections et sépare les cœurs (loin des yeux, loin du cœur); elle ne peut rien sur l'amour de Dieu, fût-elle du ciel à l'hadès. Au lieu de s'en tenir à l'idée générale, les commentateurs ont voulu spécifier *ὑψωμα* et *βάθος* et sont tombés dans une foule d'interprétations arbitraires. — *οὔτε τίς οὐκ ἕτερα*, « *ni aucun autre objet créé* (voy. *τίς*, v. 19), c.-à-d. rien au monde, absolument rien — *δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ*, « *ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu* » pour nous — *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, amour « *qui est en Jésus-Christ notre Seigneur* » (Eph. 1,6. 4,32, etc.). L'amour de Christ est en même temps le témoignage de l'amour de Dieu, qui nous a donné son propre Fils, son Bien-Aimé (5,6-8), et c'est dans la personne de Christ que se manifeste pour nous tout l'amour de Dieu. « *Dieu est la source d'amour; et de Christ, elle découle sur nous.* » *Calvin.*

---

### III. POSITION D'ISRAEL EN FACE DE L'ÉVANGILE

(IX, 1 - XI, 36).

§ 1. Douleur de Paul à la pensée d'Israël en dehors des grâces évangéliques. — Dieu n'a point failli à ses promesses, car il est libre dans son plan de salut. — Les gentils ont obtenu la justice par la foi; Israël s'est heurté contre le Christ. (IX, 1 — 33.)

**Littérature.** *Jac. Arminii* analysis cap. 9 epist. ad Rom. Opp. theologica. Lugd. Batav. 1629. — *Wolfg. Franz*, expl. c. 9 ad Rom. Opp. de interpr. Wittenberg 1619. — *Gomarus*, Opp. theol. Amst. 1645. — *Acta Dordr. Remonst.* 1620. — *S. Episcopii* paraphrasis cap. IX ep. ad Rom. Opp. theol. T. I, p. 394. Amst. 1650. — *Feuerborn*, diss. in cap. 9. Giessæ 1652. — *Mich. Cobabi*, diss. in 9 cap. Rost. 1661. — *Jac. Batalerii* explan. veri sensus c. 9. Amst. 1664. — *Joh. Schrœderi* analysis c. 9. 1708. — *Spener*, Erkl. des 9 Cap. 1708. — *Dan. Whitby*, quat. diss. in 9 cap. 1710. — *Chr. Mith. Pfaff*, comm. in 9 cap. Tub. 1726. — *G. Zeltnerus*, de absol. decreto evang. Altorf 1725. — *Winckler*, Aufloes. d. Zweifelsknoten im Cap. 9-11. Stollberg 1735. — *J. A. Næsselt*, interpr. c. 9. Opp. ad interpr. Scrip. S. pert. fasc. 1. Halæ 1785. — *Chr. F. Schmid*, de ep. ad Rom. consilio atque argumento, 1830. — *Winzer*, progr. in Rom. IX, 1-5. Lips. 1832. — *J. T. Beck*, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Erkl. d. 9. Cap. Stuttgart 1833. — *Stuedel*, Abhandl. üb. Röm. 9; in der Tüb. Zeitschrift, 1836. — *Haustedt*, Prädestinationslehre nach Paulus, in Pelt's theol. Mitarb. 1838. — *Meyer*, Ein Aufsatz üb. den Gedankengang in Röm. 9-11. ibidem. — *Rückert*, Magazin f. Exegese u. Theol. d. N. T. 1. Band. Leipz. 1838. — *W. Krummacher*, Exeget. Bemerkungen, etc. dans Stud. u. Krit. 1844, p. 458. — *Weiss*, Prädestinationslehre d. Ap. Paulus; in d. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857. — *Lamping*, Pauli de prædest. decreta. Leovard. 1858. — *Beyschlag*, d. paulin. Theodicee, Rom. 9-11. Berlin, 1868.

Paul a terminé sa prédication du christianisme, de ce qu'il appelle proprement « son Evangile » (2,16. 16,25). C'est une voie de salut qu'il a présentée d'abord sous son côté objectif, « la justice qui vient de Dieu par la foi en Jésus-Christ » (1,17-5,21); puis sous son côté subjectif, comme principe d'affranchissement du péché et de vie nouvelle (6,1-8,17). Il a clos cette exposition en montrant le chrétien vivant dans l'attente du bonheur éternel, soutenu par l'assurance de l'amour de Dieu (8,18-39).

Tout à coup, sans transition aucune, Paul passe, par un brusque mouvement esthétique, de la joie enthousiaste d'un cœur chrétien, assuré de l'amour de Dieu, au sentiment douloureux que lui cause la pensée que sa nation est en dehors de toutes ces bénédictions : le peuple élu semble n'être plus qu'un peuple rejeté. Ces deux sentiments se lient étroitement et bien naturellement chez un homme, qui, né juif et devenu chrétien fervent, possède un cœur aussi chaud et aussi dévoué que Paul. L'affection pour ses compatriotes et le sentiment national sont vivants en lui, de là, son chagrin, sa profonde douleur.

Ce nouveau développement se lie donc à ce qui précède par un mouvement esthétique fort naturel. Paul ne l'y relie pas *logiquement*, car aucune particule ni aucune forme logique ne l'y rattachent. On peut même remarquer que les VIII premiers chapitres forment un ensemble complet et parfaitement clos, où la question de l'Evangile est traitée pour elle-même, et non en regard de ce qui suit (cont. *Baur*), tandis que les chapitres IX, X, XI, à leur tour, non seulement abordent un sujet essentiellement différent, mais encore composent un ensemble où le sujet est traité d'une manière indépendante, à ce point que ce développement a son exorde, sa tractation et sa péroraison. Cette absence de liaison apparente a fait considérer ces trois chapitres comme une sorte d'*appendice*. Mais la gravité de la question traitée et l'ampleur des développements attestent une importance trop grande, pour ne pas croire que nous sommes en

face d'une partie constitutive de l'épître, en sorte que, pour comprendre comment elle fait corps avec elle, il faut chercher à pénétrer plus profondément dans la pensée qui a présidé à son organisme.

Quelque naturelle que soit l'émotion qui saisit Paul et qui sert de transition, rien dans ce qui précède ne semblait appeler logiquement et nécessairement l'apôtre à aborder un pareil sujet; et si, en écrivant aux Romains, il sent le besoin, après avoir exposé l'Évangile, de s'expliquer sur le fait que le peuple juif, la nation privilégiée, se trouve en dehors des grâces évangéliques, il faut qu'il s'y trouve poussé par un intérêt bien grave à ses yeux, surtout si l'on en juge par l'étendue et l'importance de la tractation. Quel est cet intérêt? D'où peut venir ce besoin?

Depuis *Baur*, qui le premier a attiré l'attention sur ce point — et à juste titre, — on a cru en trouver l'explication dans une situation particulière de l'Église de Rome, dans un état intérieur assez grave pour que Paul jugeât nécessaire de réagir ou tout au moins de s'expliquer. Mais nous avons démontré que ce point de vue ne reposait sur aucune réalité historique et qu'il devait être abandonné (Introduction, § 5. But de l'épître, p. 62-78).

L'intérêt qui pousse Paul à aborder cette question et lui en fait une sorte de nécessité, c'est l'intérêt de son évangélisation.

L'incrédulité d'Israël est en réalité une protestation nationale, permanente et vivante contre l'Évangile que Paul prêche. Cette protestation, qui ne saurait être indifférente aux païens, était particulièrement sensible aux Juifs domiciliés à l'étranger, qui tenaient à leur nationalité et à leur religion : ils regardaient à leur nation (Act. 28,22). On sait combien ce sentiment patriotique et religieux est puissant, et Paul a appris par expérience quel obstacle il oppose à l'évangélisation. La nation ne croit pas à ce Messie ; elle a repoussé Jésus et l'a crucifié. Tel est l'argument que Paul a rencontré partout chez les Juifs établis à l'étranger (comp. Act. 28,22. 13,27), et contre lequel il doit lutter, parce que, pour un grand nombre, c'est la raison suprême et décisive.

Il devait être tout particulièrement puissant chez les Juifs de Rome, qui formaient une colonie nombreuse et avaient avec la mère patrie des relations fréquentes et suivies.

On reconnaît déjà, dans la première partie de l'épître, à des traces non équivoques, que dès le début cette pensée de l'incrédulité juive préoccupe l'apôtre, qu'elle influe sur son exposition de l'Évangile et même qu'il ne peut se retenir d'en parler (voy. Introduction, p. 48), tant le fait est grave à ses yeux. Eh bien ! le moment est venu de s'expliquer clairement et nettement sur ce point, et de montrer, comme il n'a pu s'empêcher de le dire, que « *si quelques-uns n'ont pas cru, leur incrédulité n'annule pas la fidélité de Dieu* » (3,3). Il faut affermir les chrétiens de Rome, soit les ethnico-chrétiens, soit surtout les judéo-chrétiens, contre cette protestation nationale d'Israël incrédule ; c'est pour l'apôtre des gentils, en face des chrétiens de Rome et de la masse juive qui s'y trouve, le complément naturel de sa prédication de l'Évangile ; il faut enlever l'obstacle. Bien plus, c'est pour lui personnellement, pour son activité future, une sorte de nécessité. Paul n'ignore pas combien, par suite de ses succès dans l'évangélisation, son nom est odieux aux Juifs et quelle haine ils professent ouvertement contre lui, depuis Corinthe jusqu'à Jérusalem (Rom. 15,31. Gal. 5,11. 6,12. comp. Act. 20,3.23. 21,11.21. 28. 23,12. 24,5. 25,7.8. 28,17). Son ardeur à convertir les Juifs et à prêcher l'Évangile aux gentils est représentée comme une hostilité contre sa nation, contre le temple et contre Moïse (Act. 21,21. 25,8) : c'est un apostat, un ennemi, on le dit du moins. Paul tient avec raison à dissiper cette réputation que la malveillance juive lui fait dans tous les pays, car son activité apostolique en serait singulièrement entravée. Il faut donc s'expliquer, prévenir et renverser ces préventions ; c'est nécessaire à ses projets futurs. Tel est le sentiment qui pousse Paul et qui a dicté les chap. IX, X et XI.

Il ne s'agit pas ici d'un problème à résoudre (*Mey. Reuss*, Th. ch. p. 115. *Godet*) : Paul ne fait pas un traité ; ni d'une apologie



de son apostolat ou de sa mission parmi les gentils (*Th.-Schott, Mangold, Sabatier, Beyschlag*), car son apostolat n'est point en cause, et rien, dans ces pages, ne trahit une pensée semblable. Il s'agit d'un fait historique extrêmement grave sur lequel Paul doit s'expliquer : l'intérêt de l'Évangile et de son évangélisation est seul en jeu.

Dans la tractation d'une question si délicate, Paul s'exprime avec une entière franchise. On sent qu'il souffre de dire ce qu'il va dire, et il use dans la forme de ménagements infinis.

γ. 1. Paul proteste d'abord de la sincérité de ses sentiments pour Israël. Il ne veut pas qu'on croie, comme tant de Juifs l'en accusent, qu'il éprouve la moindre inimitié contre sa nation (cf. 10,1.2); bien au contraire, il donnerait son bonheur éternel s'il pouvait les sauver à ce prix. Ces paroles ne sont point une précaution oratoire (*captatio benevolentiae*), elles expriment un sentiment profond et véritable. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, « je dis la vérité, et ce en Christ, » c.-à-d. comme le doit un chrétien, un homme en communion avec Christ (voy. 6,11. cf. 2 Cor. 2,17. Eph. 4,17. 1 Thess. 4,1, etc.). Ἐν Χριστῷ n'est point, *hebraicè* une formule de serment = « par Christ, au nom de Christ » (*Erasm. Calv. Estius, Grot. Limb. Wolf, Beng. Seml. etc. Flatt, Scholz, Reiche, Kælln. Schrader*) si l'on dit כּוּבְרַנְי = ὀμύειν ἐν, *jurere par* (Jer. 5,7, etc. Mth. 5,34. 23,16. Ap. 10,6), il n'en résulte pas qu'ἐν seul puisse avoir ce sens. « Les Grecs disent bien ὀμύουσι κατὰ τῶς, (Esaïe 62,8. Amos 8,14) et l'on ne dit pas κατὰ Διὸς pour πρὸς Διὸς » (*Fritzs.*). Si Paul avait voulu dire qqchose de pareil, il aurait dit ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ (cf. Gal. 1,20. 1 Tim. 5,21 = « devant Christ, » *Reuss*). — οὐ ψεύδομαι ; la négative ajoutée à la positive, d'après l'usage grec, pour accentuer plus fortement (1 Tim. 2,7. cf. 2 Cor. 11,31. Gal. 1,20) : « je ne mens point. » — Et il appuie la vérité de sa parole par la déclaration : συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου, « ma conscience m'en rend témoignage. » Ce n'est point une parenthèse (*Elz. Griesb.*). Le préfixe συν ne signifie pas « *mecum,* »

« de concert avec ma propre déclaration » (*Estius, Turr. Thol. Klee, Glæckl. De W. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Heng. Ewald, Philip. Godet, Gifford*); il indique qu'il s'agit d'un témoignage intérieur (*Krehl*, voy. 2,15. 8,16). — ἐν πνεύματι ἀγίῳ ne se rapporte pas à οὐ ψεύδομαι, soit qu'on l'entende comme formule juratoire correspondante à ἐν Χριστῷ (*Estius, Kop. etc. Flatt, Reiche, Kælln.*) ou autrement (= ὡς ἐν πν. ἀγίῳ ὄν. *Winzer, Fritzs.*); il est ajouté épexégétiquement : « ma conscience m'en rend témoignage, et ce dans le Saint-Esprit. » Cet esprit nouveau, qui est donné au chrétien et qui l'anime (voy. 5,5), est la base, le fondement de ce témoignage que lui rend sa conscience. Paul ajoute ce détail pour relever la pureté et la sincérité du témoignage de sa conscience (de même 14,17) et non pour indiquer que ce témoignage vient, non de lui, mais d'un mouvement de l'Esprit-Saint en lui, comme Mth. 22,43. Luc 2,27. Marc 12,36.

γ. 2. Ὅτι, « c'est que, » introduit la protestation dont Paul affirme la vérité (= j'affirme que, 2 Cor, 1,18. 14,10. Gal. 1,20. *Winer, Gr. p. 418*). — λόπη μοί ἐστι μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῆ καρδίᾳ μου, « j'ai un grand chagrin et une douleur incessante au cœur. » Paul n'en dit pas la cause : c'est l'exclusion d'Israël du royaume des cieux, par suite de son opposition inintelligente au Christ et de son refus d'entrer dans les voies du salut. Comme ce fait renferme une accusation d'incrédulité, Paul, par délicatesse, laisse le lecteur deviner par ce qui suit.

γ. 3. La preuve (γάρ) de la grandeur de son chagrin, c'est que son amour pour eux est immense; il payerait leur salut du sien propre. Ἡχόμην, non « je souhaitais » (*Vulg. Pél. : optabam aliquando, quum persequeretur Christum. Corn.-L. jam pridem optavi et continuo opto*), ni j'ai souhaité (*Luth.*) ou j'avais souhaité (*Heum. : optaveram, quum adhuc a Christi religione essem alienus. Krehl*). Un souhait passé justifierait mal sa douleur présente, surtout quand il s'agit d'être séparé de Christ. « Je souhaiterais » (ἀν manque, comme 7,7. voy. h. l.); seulement, comme le souhait est irréalisable, Paul a mis l'ind. au lieu de

l'opt. De même Gal. 4,20 : ἤθελον δὲ παρεῖναι, « que je voudrais être auprès de vous. » Act. 25,22 : ἠβουλόμην καὶ αὐτὸς τὸν ἀνθρώπον ἀκοῦσαι, « je voudrais bien aussi entendre cet homme. » Agrippa paraît ne pas croire la chose possible. Marc 14,5. Paul n'exprime pas le souhait d'une manière hypothétique (*Ecum. Erasm. Estius, Kop. Rück. Olsh. Arnaud, Godet*), comme s'il disait : « Je souhaiterais (si cela était permis ou possible) d'être... » mais comme cela n'est pas possible, il s'abstiendrait de souhaiter. Le souhait est positif. Seulement l'indicatif (ἠρόχόμην), au lieu de l'optatif, indique chez Paul le sentiment que son souhait est irréalisable. Il exprime cette nuance : Je sais bien que mon souhait n'est pas réalisable, mais s'il était réalisable, mon amour ne reculerait pas, il irait jusque là. — ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ \* ἀπὸ \* τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα : Αὐτὸς ἐγὼ (voy. 7,25) dans le texte des Elz. se rapporte à ἠρόχόμην, car moi-même (pour ἐγὼ αὐτός), oui, moi, qu'on suppose un ennemi d'Israël, je souhaiterais d'être moi, plutôt qu'eux, anathème. Dans notre texte, il se rapporte à ἀνάθεμα : « je souhaiterais d'être moi-même, » oui, moi pour ma personne (αὐτὸς ἐγὼ), c.-à-d. moi qui personnellement n'ai rien de plus cher que Christ et mon salut, je souhaiterais d'être anathème... » Ἐγὼ (non le αὐτός, cont. Rück. DeW. Mey. Hofm.) est appelé par l'opposition avec ὑπὲρ τῶν ἀδελφ. μου, et αὐτός indique ce qui le concerne personnellement. Cette forme rend très bien le sentiment de Paul. — ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, « pour mes frères, » — et il les spécifie par τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, « mes parents selon la chair ; » ce sont les Juifs, ses compatriotes, descendant comme lui d'un même père, Abraham. Il les distingue de ses nouveaux frères, οἱ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ. L'article (ἀδελφ. τῶν κατ. σάρκ.)

\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch.* et les commentateurs, d'après l'autorité prépondérante des mss. *Griesb.* tient la leçon pour probable. Les *Elz.* lisent ἠρόχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα (C K L, tous les minn. verss. et Pp.) : transposition rendue évidente par le désordre de ces mots dans les verss. et dans les Pères. — ὑπό, leçon occidentale (D E G), est une correction ou une faute de copiste. Les prép. ἀπό et ὑπό s'échangent souvent dans les mss.

manque, parce que *συγγενής* est intimement uni à *κατὰ σάρκα* (cf. 1 Cor. 10,18. voy. *πίστις ἐν*, 3,25). *Υπέρ*, non « à la place de » (*Thol. Rück. Glöckl. Olsh. B.-Crus. Krehl, Philip.*), mais « pour, en faveur de » (= pour les sauver, *Flatt, Köelln. Mey. Fritzs. Heng. Hofm.*), d'autant plus que Paul se place ici au point de vue de l'amour qui se sacrifie (voy. *ὑπέρ*, 5,6). — *Ἀνάθεμα* ou *ἀνάθημα* désigne dans les auteurs profanes tout ce qu'on vouait aux dieux, *offrande, don, ex-voto* (les LXX et le N. T. n'emploient *ἀνάθημα* que dans ce sens, 2 Macc. 9,16. Luc 21,5) de *ἀνατιθέναι*, *pendre, suspendre*, puis *consacrer, vouer* : on pendait dans le temple ce qu'on consacrait. Dans la Bible, ce mot se prend, en général, en mauvaise part et s'écrit *ἀνάθεμα*. On peut, en effet, vouer qqchose ou quelqu'un à la colère de Dieu et à ses châtimens, *exécrer, maudire* = *abominari*. De là, *ἀνάθεμα* a signifié, 1° *sentence d'exécration, de malédiction, parlant d'extermination*, =  $\square\Gamma\Gamma$ , Josué 7,15. Zach. 14,11; 2° *extermination*, Deut. 13,15. 20,17, etc. 3° *un être ou un objet voué à l'exécration, à l'extermination*, Deut. 7,26. 13,17. Josué 7,1. 11.13. 6,17, etc. et *ἀναθεματίζειν*, *prononcer l'anathème contre, exécrer, vouer à l'extermination, exterminer*, Nomb. 21,2. Deut. 20,17. 13,15. Josué 6,20. 8,26. 1 Macc. 5,5, etc. Ce mot n'a pas changé d'acception dans le N. T. Gal. 1,8.9. 1 Cor. 16,22 : *ἀνάθεμα ἔστω*, « qu'il soit anathème, » c.-à-d. maudit, voué à l'exécration et au châtiment de Dieu. 1 Cor. 12,3 : *λέγ. ἀνάθεμ.* *Υἱοσ.* « exécrer Jésus, » le maudire. Act. 23,12.14 : *ἀναθεματίζειν ἑαυτόν* (inf.) s'engager par un serment d'exécration à faire qqchose, c.-à-d. appeler sur sa tête l'ire et les châtimens de Dieu, au cas où on ne le ferait pas. — *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* : *Ἀπὸ* se rattache à *ἀνάθεμα εἶναι*, et indique la séparation (cf. 2 Cor. 5,6. 11,3. 2 Thess. 1,9. Ps. 17,22 : *ἀσεβεῖν ἀπὸ τ. θεοῦ*). De là, « je souhaiterais d'être moi-même maudit, voué à l'exécration, loin de Christ » (*Calv. Thol. Rück. Winz. Reich. Olsh. DeW. Fritzs. Krehl, Philip. Gifford*). L'amour de Paul pour ses frères est si réel et si grand qu'il consentirait à être séparé de Christ, comme un

maudit, si la conversion et le salut d'Israël pouvaient être à ce prix. On ne peut rien dire de plus; c'est même trop aux yeux de bien des commentateurs. L'amour leur paraît franchir ici ses légitimes limites, parce que le fait d'être maudit et séparé de Christ, renferme nécessairement en soi le renoncement à la vie avec Dieu. « Il n'y a sans doute, dit *Krehl*, qu'une âme noble, qui soit capable d'un tel souhait; mais la vérité demande qu'on reconnaisse que ce souhait blesse le sentiment chrétien, on pourrait même dire la raison. » Pour adoucir le souhait et le rendre acceptable, les uns (*Jér. ad Algas. quæst. 9. Mor. Flatt, Scholz, Næsselt*: *mortem violentissimam non detrectare*) réduisent *ἀνάθεμα* au sens de « extermination, mort, » et font *ἀπό* synonyme de *ἐπό*; de là, « *morte devoveri a Christo.* » On compare ce souhait à celui de Moïse, Ex. 32,32. D'autres pensent qu'*ἀνάθεμα* peut désigner « un homme voué à l'extermination, » mais dévoué en propitiation pour d'autres = *piaculum, victima piacularis = ἁθάρμα*. Ils rappellent le dévouement de Décius et de Codrus à Athènes, ainsi que l'expression rabbinique לֹא אֲנִי כִפְרֶתֶךָ « que nous te servions d'expiation! » (*Buxt. Lex. talm. p. 1078*) souhait du plus ardent amour. De là, « *je souhaiterais d'être une victime expiatoire (Wettst.) offerte par Christ (Bretsch. Dict. Ewald) ou en l'honneur de Christ* » (*Turr.*). D'autres commentateurs cherchent une solution dans les usages rabbiniques et ecclésiastiques. Le *קָרָם* ou *ἀνάθεμα* était l'expulsion au second degré de la synagogue, l'expulsion avec malédiction (*Winer, Realw. art. Bann*). L'*ἀνάθεμα* a passé dans l'Eglise chrétienne, où il a désigné l'appel de la colère de Dieu sur un homme, et par suite l'excommunication (voy. *τῷ ἀναθέματι συνδέειν τινά; ἀνάθεμα καθυποβάλλειν*, *Suic. Thes. eccles. I, 270*). De là, « *je souhaiterais d'être expulsé, banni de la communion de Christ* » et de ses grâces (*Bèze, Corn.-L. Klee, Rück. 1 éd. Glæckl. Heng.*), ou en prenant le sens ecclésiastique, sans (*Théoph. B.-Crus.*) ou avec la synecdoque de *Christ* pour l'Eglise dont il est la tête (*Grot. Hammond, Limb. Seml.*), « *je souhaiterais d'être excommunié de*

*l'Eglise.* » Le vice de toutes ces explications, c'est de donner à *ἀνάθεμα* un sens étranger à Paul et à l'Écriture. Force est donc de revenir au premier sens et d'envisager la difficulté en face. *DeW. Krehl* n'y savent pas de solution. *Fritzsche* dit : « *Honeste unum hominem impium esse quam multos sceleratos malueris, magnumque tuum erga alios amorem bene (?) eo ostendes, quod temet ipsum malle impium (!) et miserum esse, quam caros amicos impietatis pœnas subire declares.* » C'est inacceptable. *Hengel* pense que « ces sortes de choses se disent dans un mouvement d'exaltation de l'âme où le sentiment domine la raison et s'emporte en expressions qui dépassent la mesure. » C'est une manière esthétique de dire : « Je donnerais tout pour qu'il en fût autrement » (*Reuss, Hofm.*). Cette explication est insuffisante. La difficulté s'explique en retenant purement et simplement la valeur esthétique de l'expression et en n'allant pas au delà. L'apôtre, en faisant ce souhait, n'a en vue que *son bonheur* qu'il sacrifierait pour ses frères, et nullement *le devoir*, qu'il ne sacrifie pour personne et pour aucun motif. Il donnerait pour eux ce qu'il a de plus cher, cette félicité éternelle qu'il puise dans la communion de Christ, si cela pouvait les amener à être chrétiens. Son souhait comme sa pensée s'arrêtent là. Mais voici les commentateurs qui observent que ce souhait implique le sacrifice du devoir, qu'il blesse la conscience chrétienne. Nous répondons avec *Thom. d'Aq.* que Paul, dans sa pensée, n'a point étendu son souhait au devoir; qu'il a pour ainsi dire séparé *in abstracto* le bonheur et le devoir, comme cela est naturel et compréhensible dans un pareil souhait (*Thol. Reiche, Philip.*).

γ. 4. Après avoir témoigné de sa vive affection et du profond chagrin qu'il ressent à l'endroit de « ses frères selon la chair, » Paul se laisse aller à relever leurs glorieux privilèges. Cette franche et loyale reconnaissance est une manière délicate et digne, non de justifier une douleur qui n'a pas besoin de justification, après la manière dont elle vient d'être exprimée (cont. *Godet*); mais de faire sentir combien l'intérêt qu'il porte au

salut de ses frères est sincère et fondé. On serait mal venu après cela de l'accuser, dans ce qu'il devra dire contre Israël, d'être mû par un sentiment d'animosité ou de dénigrement à l'égard de sa nation. — *οἷτινες εἰσιν Ἰσραηλῆται*, « eux qui (voy. 1,25) sont Israélites. » *Ἰουδαῖος* fait allusion à la religion (voy. 2,17); *Ἰσραηλιτης*, à la nationalité. On le dérivait du nom d'Israël donné à Jacob (Gen. 32,28), et les Hébreux s'en faisaient honneur, parce que ce nom exprimait un sentiment de dignité nationale, c'était la nation choisie parmi toutes les nations, le peuple de Dieu (11,1. 2 Cor. 11,22). — Suit une énumération des privilèges dont Dieu a honoré son peuple : *ὧν (scil. εἰσιν) ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι* : *Ἡ υἰοθεσία* pp. *l'adoption*, 8,15. Le mot ne se trouve pas dans l'A. T.; quant au fait, il est mentionné pour la première fois Ex. 4,22 : « Israël est mon fils, mon premier-né. » Cf. Deut. 14,1. Jér. 31,9.10. etc. (voy. 1,4). *Υἰοθεσία* exprime une union spirituelle entre Dieu et Israël, union fondée sur l'amour : en Dieu, c'est l'amour paternel, l'amour qui donne et protège; en Israël, c'est l'amour filial, l'amour qui reçoit et qui obéit; de là, les dénominations de père et de fils. La *υἰοθεσία* dans l'A. T. n'offre pas de différence spécifique avec la *υἰοθεσία* dans le N.; tout ce qu'on peut statuer, c'est une différence de degré, en ce sens que la relation de Dieu et d'Israël repose sur un fondement légal, tandis que la nouvelle alliance a pour fondement la grâce, ce qui influe nécessairement sur les sentiments (voy. 8,15). De plus, il s'applique aux rapports de Dieu avec le peuple et non avec les individus. *Υἰοθεσία* est envisagé ici sous son côté objectif, comme prérogative accordée de Dieu, non sous son côté subjectif, comme sentiment filial d'Israël. — *Ἡ δόξα*, « la gloire, » cette illustration qu'Israël doit aux privilèges et aux délivrances de toute sorte dont Dieu l'a honoré (*Théod. Estius, Corn.-L. Calov. Wolf, Seml. Mor. Bencke, Kælln. Glæckl. Fritzs. Maunoury*), ou à sa possession de la Loi et à sa connaissance de Dieu (*Orig. Chrys.*), ou au fait

même de l'adoption (= ἡ δόξα τῆς υἰοθεσίας, hendiadys, *Klee, Schrader*). *Koppe* y voit la félicité éternelle, comme 3,23. Cependant on peut remarquer que, dans cette énumération, il s'agit de privilèges spéciaux accordés à Israël, ce qui fait écarter l'idée de « la gloire » en général. La plupart des commentateurs (*Ecol. Limb. Turr. Heum. Carpz. Rosenm. Cram. Næsselt, Thol. Scholz, Rück. Winzer, Reiche, Olsh. DeW. Hodge, Mey. B.-Crus. Krehl, Philip. Volkm. Hengel, Godet, Gifford*) entendent δόξα de la gloire par excellence, la gloire du Seigneur (= כְּבוֹד־יְהוָה, LXX; δόξα Κυρίου. 2 Pier. 1,17 : μεγαλοπρέπειης δόξα) représentée par cette lumière flamboyante et éclatante au sein de laquelle Dieu habite (1 Tim. 6,16, cf. Ps. 104,2) et qui symbolise l'éclat que les perfections infinies de Dieu jettent sur sa personne invisible. La présence de cette gloire était le symbole, non de l'apparition (*Hofm.*), mais de la présence de Dieu. Cette gloire avait accompagné Israël au désert, où elle était apparue voilée d'une nuée (Ex. 13,21. comp. 14,19. 16,10. 19,16.18. comp. 24,17. Nomb. 14,10. Deut. 1,33, etc.). Elle remplissait le lieu très saint, vers l'arche, qui est le trône de Dieu (Ex. 25,8. 29,43. 40,35. Lévi. 26,41. Nomb. 12,5. 31,15. etc. 1 Rois 8,10. Ps. 26,8. 2 Chr. 7,2. Ap. 15,8) au-dessus du propitiatoire et des chérubins (Ex. 25,22. Lévi. 16,2. Nomb. 7,89. comp. 1 Sam. 4,4. Hébr. 9,5). Les rabbins lui avaient donné le nom de « *schékina* » (= שְׁכִינָה de שָׁכַן, c.-à-d. habitation = inhabitatio, præsentia numinis. Le privilège auquel Paul fait allusion en disant qu'à eux appartient « la gloire, » est donc celui de la présence de Dieu au milieu d'Israël. *Bèze, Grot. Hammond* entendent ἡ δόξα de l'arche de l'alliance, en se fondant à tort sur 1 Sam. 4,2. — Καὶ αἱ διαθήκαι\*, non « les tables de la loi » (*Bèze, Piscat. Balduin, Grot. Seml. Rosenm.*), ni l'A. et la N. alliance (*Théod. Aug. Jér. Calov, Wolf*, cf. Gal. 4,24); mais « les alliances. »

\* Lachm. lit ἡ διαθήκη, d'après B D E F G, vulg. Correction : le pluriel embarrassait. Les mss. occidentaux D E F G lisent de même ἡ ἐπαγγελία au lieu de αἱ ἐπαγγελία.



Paul désigne ainsi l'ancienne alliance ; il emploie le pluriel (Eph. 2,12. comp. Sap. 12,21. 18,22. Sir. 44,11. 2 Macc. 8,15. comp. 1 Macc. 2,20) parce que Dieu l'a itérativement traitée avec les patriarches et avec le peuple. — *καὶ ἡ νομοθεσία*, non pas « l'acte de donner la Loi » (allusion à Ex. 25. *Ewald*, ou aux scènes imposantes du Sinaï, *Wolf*, *Seml. Rück. Kælln. Glæckl. Mey. B.-Crus. Philip.*), acte qui appartient à Dieu, non aux Israélites ; mais « la législation, » le corps entier des lois, *les lois, la Loi*, dans le sens le plus embrassant du mot (2 Macc. 6,23 = *οἱ νόμοι, τὸ σύστημα τῶν νόμων*). Paul a préféré *νομοθεσία* à *νόμος*, parce qu'il rappelle mieux le donateur, le *νομοθέτης*, et les souvenirs glorieux attachés aux origines du don (Ps. 147,20. Act. 7,53. Gal. 3, 19. Hébr. 2,2). Cette prérogative (voy. 2,17) est célébrée par Sirac 24,23. — *καὶ ἡ λατρεία*, « le culte. » Le culte du vrai Dieu, établi suivant les ordonnances de Jehovah. (Ex. 25, etc. cf. Hébr. 9), était une des grandes prérogatives d'Israël. — *καὶ αἱ ἐπαγγελίαι*, « et les promesses » par excellence, c.-à-d. les promesses relatives au Messie, faites déjà à leurs pères (voy. 15,8. 4,14.16. cf. Gal. 3,16.21) et l'objet constant de l'attente d'Israël. C'est, dans les circonstances présentes, le point délicat.

**Littérature** sur le γ. 5 : *Herm. Schultz*, dans *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1868, p. 452. — *Grimm*, dans *Hilgenf. Zeitschrift*, 1869, p. 311. — *Smith*, *the scripture testimony to the Messiah*, 1847, 4 éd. II, p. 370 (voy. encore *Reiche*, II, p. 269).

γ. 5. Après les choses, les personnes qui font la gloire d'Israël : celles sur lesquelles repose l'économie juive, puis celle en qui cette économie atteint son plein épanouissement. — Paul soutient l'énumération par la répétition du relatif : *ὧν* (scil. *ἐίσων*) *οἱ πατέρες*, « à qui appartiennent les Pères » par excellence, savoir, comme 11,28, Abraham, Isaac et Jacob (voy. Ex. 3,6. 13. 15. 4,5. comp. Mth. 22,32. Act. 3,13. 7,32) — *καὶ ἐξ ὧν* (scil. *ἐστίν*) ὁ *Χριστός*, « et desquels descend, sort l'Illustre par excellence, le Christ, le Messie. » Paul désigne le personnage promis

par son titre, sans envisager la personne en qui la promesse s'est réalisée. Certainement, à ses yeux, le Messie *in concreto*, c'est Jésus; mais il parle ici *in abstracto*. Il faut donc traduire, « *desquels est issu le Christ, le Messie,* » et non, « *desquels est issu Christ* » (cont. *Calv.* et les versions de *Martin, Osterwald, De Sacy, Rilliet, Arnaud*), comme si Paul parlait de la personne même de Jésus-Christ. Ἐξ ὧν se rapporte, non à *πατέρες*, mais aux Israélites: il s'agit ici des prérogatives d'Israël — τὸ κατὰ σάρκα, « *du moins pour ce qui tient à la chair.* » Τὸ est restrictif (Act. 2,30, T. R. Clém.-R. 1 Cor. 32 : ἐξ αὐτοῦ ὁ Κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα; de même Rom. 12,18. 16,19, T. R.) et indique que cette descendance s'entend selon la chair, c.-à-d. au point de vue physique (κατὰ σάρκα, v. 3, cf. τοῦ γενομένου ἐκ σπέρμ. Δαυὶδ κατὰ σάρκα, 1,3. Act. 2,30). — ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας Ἀμήν. Le texte est certain (voy. *Fritzs.* h. l. *Tisch.* 8). La conjecture de *Schlichting*, καὶ ὧν (scil. ἐστὶ) ὁ ἐπὶ πάντων θεός... admise par *Crell, Whiston, Whitby, Taylor*, n'a aucune raison d'être. La difficulté est tout entière dans l'interprétation, qui a provoqué quatre ponctuations différentes.

1° On laisse la phrase suivre *uno tenore* (ὁ ὢν = ὅς ἐστι, Jean 1,18. 3,13. 12,17. 2 Cor. 11,31) et l'on ponctue comme les *Elz*: καὶ ἐξ ὧν (scil. ἐστὶ) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας Ἀμήν. La proposition ὁ ὢν ἐπὶ πάντων... etc. est en apposition à *Χριστός*, et c'est à lui que s'adresse la doxologie. C'est la plus ancienne construction, celle des Pères grecs, des Pères latins (voy. cont. *Wettst.* le Comm. de *Fritzs.* p. 263), des catholiques romains, des luthériens, des réformés, de la plupart des sociniens (*Catéch. de Racov. Crell, Præpt. Limb.*) et des commentateurs modernes.

Maintenant déterminons le sens et la valeur de cette proposition. Ἐπί, gén. indique l'autorité et le gouvernement exercé sur qq'un ou sur qqchose. De là, εἶναι ἐπὶ τινος, avoir autorité sur, être à la tête de, avoir l'intendance, la direction de, régir, gouverner; Act. 8,27 : εἶναι ἐπὶ πόσεως τῆς γάζης, avoir l'inten-

dance de tout le trésor, être ministre des finances. 12,20 : ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος, l'intendant de la chambre à coucher, le chambellan. Eph. 4,6 : ὁ ἐπὶ πάντων (qui a autorité sur tout, qui gouverne tout) διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῖν. Gen. 44,4 : ὁ ἐπὶ τῆς οἰκίας, l'intendant de la maison, celui qui est à la tête de la maison, qui l'administre et la gouverne. Arrien, Exp. Al. 3,5.4. Dem. de cor. 309, 9, ed. Reisk : διαφθεῖρειν τοὺς ἐπὶ τῶν πραγμάτων, corrompre ceux qui sont aux affaires, qui en ont la direction (voy. Bernhardy, Synt. p. 247. Winer, Gr. p. 351). Καθιστάσαι ἐπὶ τινος, mettre à la tête de, donner la direction, le gouvernement de, Gen. 39,5. Dan. 2,48. 6,1.3. etc. Mth. 24,45. Luc 12,42. Act. 6,3. — Πάντων est, non masculin (*Iren.* adv. hæ. 3,16, *Orig. Aug. Erasm. Bèze, Grot. Limb. Turr. Beng. Seml. Thol. Fritzs. B.-Crus. Heng. Lange, Hofm. Walther, Volkm. Gess*, p. 206), mais neutre, comme Eph. 4,6 : ὁ ἐπὶ πάντων. Col. 1,17. Comp. Mth. 11,27. 1Cor. 15,17. De là, « ...et desquels est issu, du moins pour la chair, le Messie, qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement. Amen !

On doit remarquer que Paul, en désignant le Messie comme ὁ ὢν (= ὅς ἐστι) ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός... etc. ne dit pas qu'il est ὁ ἐπὶ πάντων θεός, Dieu, la personne du Dieu gouvernant tout, souverain (= ὁ παντοκράτωρ θεός) comp. Mth. 11,27. 1Cor. 15,27. Voy. *Hippol. cont. Noët*, 6. *Ephiph.* hæ. 57,9. « θεός est un simple attribut grammatical » (*Godet*), par lequel Paul déclare que le Messie est dieu, qu'il a la nature divine (*naturaliter deus*); il affirme, comme disent les théologiens, sa divinité. C'est en ce sens que l'entendent *Turr. Flatt, Usteri*, p. 325, *Scholz, Thol. Benecke, Néand.* Pfl. p. 616, *Olsh. Philip. Hofm. Walther, Gess*, p. 208. *Godet, Gifford*, ainsi que les Pères grecs et les Pères latins. *Schultz*, p. 485 à 503, l'entend *nuncupativè*, comme un titre exprimant la dignité divine accordée au Messie. — Cependant des commentateurs (*Calv. Kop. Klee, Hodge*) passant sur l'absence de l'article <sup>1</sup>, et se prévalant de ce que le Messie n'est pas

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas de savoir si, d'une manière générale, θεός sans article

simplement dit *θεός*, mais est déclaré *ἐπὶ πάντων θεός*, « Dieu sur toutes choses, c.-à-d. Dieu souverain » (= *θεός παντοκράτωρ*) ainsi que de la présence d'une doxologie (*εὐλογία. εἰς τ. αἰῶνας*, cf. 2 Cor. 11,31), ont prétendu que le Messie était déclaré la personne même du Dieu souverain, Jehovah (= *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, Eph. 4,6). Ils identifient ainsi la personne du Messie avec la personne de Dieu, en réalité le Fils avec le Père. Cette interprétation, du reste, est fort ancienne. Les monarchiens (Noët et Praxéas), Sabellius et ses partisans, l'ont soutenue, et bien des chrétiens du peuple, incapables d'une distinction aussi délicate, ont professé cette identification (voy. Orig. cont. Celse 8,14. Eus. Hist. E. 8,11), mais en général les Pères de l'Église l'ont combattue. Voy. Ignace epp. interp. aux Philip. 7, aux Tarsiens 2 et 5. Hippol. cont. Noët c. 2. c. 6. Orig. cont. Celse 8,14. Const. App. 6,26. Epiph. hær. 57,2.9. Ancorat. 69.

On fait valoir en faveur de cette construction et interprétation : a) la facilité de la liaison, attendu que *ὁ ὦν* (= *ὅς ἐστι*) se rapporte ordinairement à ce qui précède. En effet, la phrase suit *uno tenore*, sans rien de brusque ; mais en retour elle est défectueuse, et la fin est singulièrement trainante. — Si on lie *ὁ ὦν ἐπὶ πάντων* à *θεός*, comme on le fait d'ordinaire, « parce qu'il serait étonnant que la notion principale, *θεός*, se trouvât en apposition au participe » (*Reiche, Schultz*, p. 483), et qu'on traduise : « ...le Christ, qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement » (*Calv. Martin, Osterwald, De Sacy, Arnaud, Segond*), alors *ἐπὶ πάντων* aurait dû nécessairement figurer après *θεός* (= *ὁ ὦν θεός ἐπὶ πάντων εὐλογητός...*), d'autant plus que *θεός* a l'accent ; d'ailleurs rien de plus trainant que ces deux appositions l'une

peut désigner la personne de Dieu, Jehovah. Cela ne fait pas question, et *Κλε* pouvait s'épargner la peine d'accumuler des exemples. Il s'agit ici du mot *θεός* figurant comme attribut par le v. *être*. Dans ce cas, la présence ou l'absence de l'article, loin d'être indifférente, a une grande valeur, comme on le peut voir Jean 1, 1. C'est bien différent de dire *ὁ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι*. 2 Cor. 3, 17, ou *πνεῦμα ὁ θεός*, Jean 4, 24, et *ὁ ὦν* (= *ὅς ἐστι*) *ἐπὶ πάντων θεός* ou *ὁ ὦν* (= *ὅς ἐστι*) *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*.

sur l'autre. Si, pour échapper à cette difficulté, on ne lie pas  $\delta \omega \nu \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \alpha \theta \epsilon \acute{\omicron} \varsigma$ , et qu'on traduise : «...le Christ, lui qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement » (Rilliet, *Vers. de Lausanne*, 1875, *Turr. Néand.* Pfl. p. 616. *Kahnis*, *Dogm.* I, p. 450. *Hofm.* *Schriftb.* I, p. 144, *Godet*, *Gifford*), alors on s'étonne que l'idée principale  $\theta \epsilon \acute{\omicron} \varsigma \epsilon \acute{\upsilon} \lambda \omicron \gamma \eta \tau \acute{\omicron} \varsigma$  se trouve en apposition au participe et se traîne à la fin de la phrase d'une manière insoutenable. La forme abrupte, telle que la présente l'interprétation suivante, vaut certainement mieux, d'autant que c'est plus ou moins le cas dans les doxologies et que la construction de la proposition est excellente. *b*) Le contexte. Paul, disent ces commentateurs, voulant faire ressortir l'honneur qu'il y a pour le peuple juif d'avoir donné naissance au Messie, a dû présenter sa personne sous le jour le plus éclatant. En conséquence, après avoir mentionné sa descendance *quant à la chair* ( $\tau \acute{\omicron} \kappa \alpha \tau \acute{\alpha} \sigma \acute{\alpha} \rho \chi \alpha$ ), il relève *par opposition* sa nature divine et sa grandeur en ajoutant  $\delta \omega \nu \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \theta \epsilon \acute{\omicron} \varsigma \epsilon \acute{\upsilon} \lambda \omicron \gamma \eta \tau \acute{\omicron} \varsigma$ ... (comp. 1,3). Voyons cela de près. Quel est le but de Paul dans ces v. 4.5 ? — Il veut relever les gloires d'Israël, en rappelant les prérogatives par lesquelles Dieu l'a distingué des autres peuples. L'une de ces prérogatives, la plus haute, c'est d'avoir donné naissance à l'illustre par excellence, *au Messie, pour ce qui concerne la chair*, bien entendu. C'est là, en effet, un immense honneur, et c'est en cela que consiste son privilège. La limitation  $\tau \acute{\omicron} \kappa \alpha \tau \acute{\alpha} \sigma \acute{\alpha} \rho \chi \alpha$  appelle-t-elle réellement une antithèse, que Paul ait senti le besoin de protester, pour ainsi dire, en relevant le côté divin du Messie ? Ces commentateurs l'affirment. *Cocceius*, *Néander*, *Hodge*, *Philip. Godet*, etc. déclarent même que c'est évident. Pour nous, nous sommes frappé du contraire. Le  $\tau \acute{\omicron} \kappa \alpha \tau \acute{\alpha} \sigma \acute{\alpha} \rho \chi \alpha$  n'est qu'un détail tout naturel (cont. *Schultz*, p. 479), qui, sans rabaisser en rien l'honneur fait à Israël, précise le fait en le renfermant dans sa juste limite : comp. *Act.* 2,30. T. R :  $\delta \tau \iota \acute{\omega} \mu \omicron \sigma \epsilon \upsilon \nu \acute{\alpha} \omega \tau \tilde{\omega} \delta \theta \epsilon \acute{\omicron} \varsigma \epsilon \kappa \kappa \alpha \rho \rho \acute{\omicron} \upsilon \tau \tilde{\eta} \varsigma \omicron \sigma \phi \acute{\upsilon} \omicron \varsigma \acute{\alpha} \nu \tau \omicron} \upsilon$ ,  $\tau \acute{\omicron} \kappa \alpha \tau \acute{\alpha} \sigma \acute{\alpha} \rho \chi \alpha$ ,  $\acute{\alpha} \nu \alpha \sigma \tau \tilde{\eta} \sigma \epsilon \upsilon \nu \tau \acute{\omicron} \nu \chi \rho \iota \sigma \tau \acute{\omicron} \nu$ . Clément-Romain (1 Cor. 32) énumérant les dons de Dieu

— et ceci n'est point une citation — dit : ἐξ αὐτοῦ [τοῦ θεοῦ] ὁ Κύριος Ἰησοῦς, τὸ κατὰ σάρκα. Si Paul avait voulu, comme on le prétend, relever l'honneur fait à Israël de donner naissance au Messie, en relevant la grandeur et la dignité du personnage, il aurait dû, sur toutes choses, passer sous silence τὸ κατὰ σάρκα; car exalter la grandeur du Messie au moment même où, en mentionnant l'honneur de lui avoir donné le jour, on a soin de stipuler que c'est pour la chair uniquement (τὸ κατὰ σάρκα), ce n'est pas relever l'honneur fait à Israël; loin de là, c'est l'amoin-drir, le rabaisser par le contraste même. Le contexte n'appelle donc aucune opposition. D'ailleurs, par sa forme incidente, cette limitation (τὸ κατὰ σάρκα) ne réclame ni rectification ni pensée opposée ou simplement complémentaire (cont. Schultz, p. 487), témoin les deux exemples susmentionnés (comp. τὸ, 12, 18. 16, 19 T. R.); et cela même est confirmé par l'absence de toute particule adversative et de toute expression antithétique<sup>2</sup>. Bien plus : on ne peut s'empêcher de remarquer que l'expression ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογ... formant la prétendue antithèse de τὸ κατὰ σάρκα, est bien singulière, car l'antithèse de σάρξ c'est πνεῦμα; en sorte que pour exprimer le contraste entre l'origine juive du Messie et son origine divine et supérieure, on devait s'attendre, au moins, à qqchose comme κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ θεοῦ... (Jean 8, 42) ou κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα ὀρισθείς... etc. comme 1, 3. Mais vouloir opposer à τὸ κατὰ σάρκα les expressions ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός, c'est statuer une antithèse où il n'y en a point. Godet prétend que, dans τὸ κατὰ σάρκα, « σάρξ comprend la nature humaine dans sa totalité; » nous pensons, au contraire, que σάρξ ne signifie jamais l'homme, l'homme tout entier (corps et âme), même au point de vue de la faiblesse et de l'infirmité de sa nature (voy. 1, 3, note 1), et le signifiait-il, cela ne pour-

<sup>2</sup> Voy. encore Hengel, h. l. On objecte que, dans le passage 1, 3, il n'y a point de particule adversative. Cela doit être, puisque l'opposition qu'on veut statuer ici n'existe pas là. Dans 1, 3, les deux propositions se complètent pour décrire le *υἱὸς αὐτοῦ* dont Paul parle; elles ne s'opposent pas l'une à l'autre.

rait s'admettre pour l'expression τὸ κατὰ σάρκα, qui a pour antithèse τὸ κατὰ πνεῦμα. Quant à l'affirmation de *Godet* que « l'Écriture oppose fréquemment la chair (la nature humaine dans sa faiblesse) à Dieu, comp. Esaïe 31, 3, » c'est là une erreur que le passage même d'Esaïe aurait dû dissiper, puisque, loin d'opposer σὰρξ à θεός, il oppose, au contraire, σὰρξ à πνεῦμα et ἄνθρωπος à θεός (voy. encore 1, 3. note 1. b). — Enfin, si l'on examine la proposition ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός... etc. on trouve (vide supra) que l'idée qui a l'accent et qui forme, comme l'observe *Godet* p. 253, « le point culminant de l'antithèse, » c'est θεός; en conséquence il devrait être accentué et figurer en tête (= ὁ ὢν θεός ἐπὶ πάντων...) Paul, en ne le faisant pas, nous laisse bien voir que cette antithèse n'existe pas dans son esprit<sup>3</sup>. En conclusion, rien dans le texte n'appelle à relever le côté divin et supérieur de la personne du Messie, ni n'en décele la pensée chez l'apôtre.

Nous allons plus loin, et nous prétendons 1°, que le contexte est contraire à cette interprétation. Comment comprendre une doxologie ainsi conçue adressée ici au Messie? Paul rappelle-t-il les bienfaits du Messie, qu'il se sente mû à lui adresser les paroles de « *béni éternellement* »? Nullement. S'il avait l'intention de relever le privilège d'Israël en mettant en relief ce qu'il y a de grandiose et de divin dans le Messie, il devait se servir d'une doxologie *ad hoc*, comme  $\bar{\omega} \eta \delta\acute{o}\xi\alpha \kappa\alpha\iota \tau\acute{o} \chi\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{o}\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau. \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ , et non d'une doxologie où il donne effusion à sa reconnaissance.

<sup>3</sup> Hofmann pense « qu'il y a ici une double opposition indiquée par la nature des choses, l'une entre  $\epsilon\bar{\iota}\varsigma \omega\bar{\nu}$  et  $\epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ , et l'autre entre τὸ κατὰ σάρκα et θεός. » C'est de la fantaisie pure (voy. *Mey. Comm.* p. 417) : une opposition entre  $\epsilon\bar{\iota}\varsigma \omega\bar{\nu}$  et  $\epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  n'a jamais existé, et, supposé qu'on pût trouver une opposition entre σὰρξ et θεός, ce que nous ne croyons pas (voy. 1, 3. note 1, b), on n'en peut trouver aucune entre τὸ κατὰ σάρκα et θεός, d'autant plus que Hofmann reconnaît que « τὸ κατὰ σάρκα renferme déjà en soi son opposition. » Il prétend que l'opposition existe en ce sens que Paul énonce, « à propos du Christ, quelque chose qui forme une puissante opposition avec cette origine physique. » Non seulement cette opposition n'existe pas, mais encore elle irait à fin contraire de la pensée de Paul, car plus l'opposition serait puissante, plus serait amoindri le privilège des Israélites, puisque le Messie ne serait issu d'eux que τὸ κατὰ σάρκα.

Philippi, p. 408, voit dans cette bénédiction une manière de protester contre la négation blasphématoire des Juifs à l'endroit de la divinité de Jésus-Christ (comp. Mth. 12,24. Jean 8,48). C'est inadmissible. Quand Paul cite, comme dernier et plus haut privilège d'Israël, de donner naissance au Messie, il envisage le Messie, non *in concreto* dans la personne de Jésus, mais *in abstracto*, et à ce point de vue les Juifs, bien loin de blasphémer contre le Messie, l'ont béni d'avance, en sorte que cette protestation serait ici un contre-sens. Le contexte est bien décidément contraire à cette interprétation ; mais en retour il est très favorable à l'interprétation qui rapporte cette doxologie à Dieu. Elle est d'autant mieux en place, qu'en bénissant Dieu de toutes ces distinctions que Paul s'est complu à énumérer, il témoigne encore par là de la sincérité de ses sentiments pour Israël : bien loin de regretter ce qui a été fait pour lui, et de se montrer hostile à ses frères selon la chair, il ne regrette rien, il en bénit Dieu. Cette doxologie vient à propos et a ainsi toute sa valeur (cont. *Hofm. Schultz*, p. 480, *Godet*). 2° Cette doxologie rapportée à Christ serait d'autant plus surprenante que, dans les passages mêmes où Paul exalte le plus la personne de Jésus-Christ (Col. 1,15-17. Phil. 2,6-11. 2 Cor. 4,4. Eph. 1,20-22. 1 Cor. 15,25. etc.), il n'use pas de doxologie en son honneur. Les doxologies que ses lettres renferment (1,25. 11,36. 16,27. 2 Cor. 11,31. Gal. 1,5. Eph. 1,3. 3,20. Phil. 4,20. 1 Tim. 1,17. 2 Tim. 4,18 : *Κύριος* désigne Dieu, comme v. 14) se rapportent toutes et toujours à Dieu. On cherche, il est vrai, à atténuer ce fait, en alléguant — ce qui est déjà différent — des doxologies rapportées à Christ par d'autres auteurs sacrés, mais on ne trouve en réalité que Ap. 1,6<sup>4</sup>. L'argument subsiste donc dans son

<sup>4</sup> Dans Ap. 5, 13, la doxologie se rapporte d'abord à Dieu, puis à Christ, qui lui est associé. On ne peut donc pas la citer proprement comme une doxologie adressée à Jésus-Christ. Quant à 2 Pier. 3, 18, chacun sait que cette épître pseudonyme est un produit de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Enfin, on cite à tort Hébr. 13. 21. 1 Pier. 4, 11, parce que la doxologie se rapporte au personnage principal, c.-à-d. à Dieu, non à *δὲς Ἰ. Χριστοῦ*, qui n'est là que d'une manière incidente.



entier et l'allégué se retourne en faveur de l'interprétation qui rapporte la doxologie à Dieu. — 3° Paul ne donne jamais à Jésus le titre de θεός<sup>5</sup>. Cette remarque est d'autant plus importante que Paul déclare (1 Cor. 8,5) « qu'il y a, soit dans le ciel, soit sur la terre, des êtres qu'on appelle dieux, *comme effectivement il y a plusieurs dieux et plusieurs Seigneurs.* » Ainsi, à ce point de vue déjà, il aurait pu donner à Jésus l'épithète de θεός. Néanmoins, bien loin de le faire, il déclare qu' « *il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ,* » les distinguant ainsi fort nettement (cf. Eph. 4,5.6). Quand il rapproche Dieu et Christ, c'est pour appeler l'un, « *Dieu, notre Père,* et l'autre, « *Jésus-Christ, notre Seigneur* » (1,7. 1 Cor. 1,3. 8,6. 15,57. 2 Cor. 1,2. 4,5. Gal. 1,3. Eph. 1,2. 4,5.6. Phil. 1,2. 2 Thess. 1,2. 2 Tim. 1,2). Il dit même de Dieu qu'il est « *le Dieu et le Père* » de Jésus-Christ (voy. 15,6). Avec de tels points de vue et un tel langage, il serait surprenant qu'il donnât au Messie l'appellation de θεός, d'autant plus qu'il en parle ici *in abstracto*.

II° Ces réflexions nous amènent à croire que cette doxologie doit se rapporter à Dieu, en conséquence nous ponctuons,

<sup>5</sup> On cite à tort Eph. 5, 5. 2 Thess. 1, 12. Tite 1, 3. 3, 4, ainsi que 1 Tim. 3, 16 (θεός ἰσχυρότης, correction pour ὄς ἰσχυρός.). Le seul passage controversable, c'est Tite 2, 13. Calvin, qui n'est pas suspect en cette matière, ne rapporte pas ὁ μὴ γὰρ θεός à Jésus. Luther a corrigé sa première traduction pour revenir à ce même point de vue (voy. Protestanten-Bibel, Leipz. 1872). Avec raison : « *Elle a paru, nous dit saint Paul, la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes ; elle fait notre éducation, pour que, renonçant à l'impiété et aux passions mondaines, nous vivions dans le siècle présent, en attendant la réalisation de notre bienheureuse espérance, et l'apparition de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ.* » Ainsi, après l'apparition de la grâce de Dieu, source de salut, qui a déjà eu lieu, viendra l'apparition de la gloire de Dieu, et cela dans l'apparition même de notre Sauveur Jésus-Christ, qui, en effet, doit venir, comme il l'a annoncé, « dans la gloire du Père » (Mth. 16, 27. Marc 8, 38). Paul dit « la gloire du grand Dieu » (cf. Ap. 19, 17. T. R. 1 Tim. 1, 11) pour relever par cette épithète que cette gloire sera prodigieuse, en un mot convenable à la grandeur de Dieu. Remarquons que, si ὁ μὴ γὰρ θεός est appliqué à Jésus, c'est une identification des personnes, le sabellianisme. Rien n'est plus contraire à l'enseignement de Paul (voy. Fritzs. Comm. p. 267. Mey. Comm. p. 415).

comme *Erasmus* l'a proposé le premier dans ses annotations (de même codd. e. L. 5, 47. voy. Tisch. 8) : ...τὸ κατὰ σαρκὰ Ὁ ἄν ἐπὶ πάντων θεός, εὐλογητός (scil. ἔστω ou εἶη) εἰς τοὺς αἰῶνας Ἀμήν. Ἔστω ou εἶη est sous-entendu, comme Gen. 9,26. 14,20, 1 Sam. 25,32. etc. Luc 1,68. 2 Cor. 1,3. Eph. 1,3. 1 Pier. 1,3. De même *Lachm. Tisch.* et les commentateurs *Erasm. Annot. Bucer, Socin, Wettst. Seml. Böhme, Rück. Winzer, Reiche, Köelln. Glæckl. Schrad. Mey. Fritzs. Krehl, Baur, Paulus*, p. 624, *Zeller*, Jahrb. 1842. *Ewald, Heng. Beyschlag*, p. 27, *Volkman*. Paul commence par exprimer le profond chagrin que lui causent l'incrédulité et l'éloignement d'Israël : « *Je dis la vérité, en Christ, je ne mens point ; ma conscience, que le Saint-Esprit anime, m'en rend le témoignage : j'ai un grand chagrin et une douleur incessante au cœur, car je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin de Christ, pour mes frères, mes parents selon la chair.* » Ce chagrin est d'autant plus sincère et profond que Paul sait la grandeur d'Israël ; il ne méconnaît aucun des privilèges dont Dieu l'a honoré : « *eux qui sont Israélites, à qui appartient l'adoption, la gloire, les alliances, la Loi, le culte et les promesses ; à qui appartiennent les patriarches, et desquels est issu le Messie, du moins pour la chair. Que celui qui gouverne toutes choses, Dieu, soit éternellement béni ! Amen.* » Après avoir énuméré les prérogatives qui ont illustré Israël, et dont la dernière et la plus haute est de donner naissance au Messie, Paul termine par un mouvement de reconnaissance envers Dieu, qui a accordé tant d'honneur à sa nation. La doxologie est bien en place et parfaitement appropriée au sujet <sup>6</sup>. Paul a soin de dési-

<sup>6</sup> Cont. *Flatt, Rück. Philip. Schultz*, p. 481, *Godet*. La doxologie ne se relie pas au sentiment de chagrin que ressent Paul, mais aux bienfaits dont Israël a été l'objet et en particulier à celui de donner naissance au Messie. Ces prérogatives, alors même qu'Israël est demeuré incrédule à l'endroit de Jésus-Christ, n'en sont pas moins de grands bienfaits et ce sentiment s'exprime tout naturellement par la doxologie. Paul n'a aucune raison de n'en pas bénir Dieu pour son peuple. Ajoutons (cont. *Schultz*, p. 473) que la doxologie ne renferme aucune opposition quelconque, ni apparente ni cachée avec *Χριστός τὸ κατὰ σάρκα*.

gner Dieu par l'épithète *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, « celui qui est à la tête de toutes choses, qui gouverne tout, » soit parce que ces privilèges sont autant de bienfaits de son gouvernement, soit pour faire pressentir qu'étant celui qui a la haute main sur toutes choses, il est le Maître, en sorte que c'est à l'homme de se soumettre à sa volonté, non à l'homme de lui dicter ses décrets : cette idée fait le fond de tout le développement qui suit. Le contexte est excellent. On doit même remarquer, avec *Krehl*, que le v. 6, commençant par les mots : « Je n'entends point que la parole de Dieu ait failli, » montre que les prérogatives ont dû être présentées comme un bienfait de Dieu, ce qui n'est vrai que si la doxologie est rapportée à Dieu, car c'est là seulement que cette pensée se rencontre. Nous avons dit que des commentateurs font *πάντων* masculin (= « qui est au-dessus de tous, » c.-à-d. de tous les patriarches, *Erasm. Bèze, Grot.*; ou de tous les Israélites, *Lange* ; ou de tous les Israélites, les patriarches et le Messie, *Hengel* ; ou qui gouverne tous les hommes, c.-à-d. qui pourvoit au salut de tous, des païens et des Juifs, *Fritzsche*), mais rien n'indique qu'il faille le restreindre à la catégorie des hommes et de certains hommes : le contexte n'y est pas favorable.

On objecte contre cette construction 1<sup>o</sup>, que *ὁ ὢν* ne peut commencer une proposition nouvelle; qu'il doit se rapporter à ce qui précède. C'est une erreur. Voy. *Mth. 12,30. cf. Luc 11,23. Jean 3,31. 8,47. 18,37. Paul* pouvait dire *ὁ θεός, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, εὐλογητός...*, ou en inversant *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεός εὐλογητός...* Dans le premier cas, l'accent repose sur *ὁ θεός* ; dans le second, sur *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* (de même, *Rom. 16,25.27. 1 Cor. 3,7. Jean 5,37*) et cette seconde forme est précisément celle qui convient au contexte. En mettant en avant « celui qui gouverne tout, » Paul accentue l'idée que tous ces bienfaits viennent du gouvernement de Dieu, et il fait déjà pressentir qu'il en dispose comme il lui plaît; que c'est aux hommes de se soumettre à sa volonté souveraine, non à eux de lui dicter la leur (cont. *Cocceius, Næssell, Flatt*). *Ων* n'est point superflu (cont. *De W. Gifford*):

« puisqu'on dit ὁ θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, εὐλογητός... on dit tout aussi bien ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς εὐλογητός... » (Fritzs.). Dans Eph. 4,6 : εἰς θεὸς καὶ πᾶτερ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων, le ὢν est tout simplement sous-entendu. — « Il est difficile, dit Godet, p. 251, de comprendre dans notre passage le but du participe ὢν (= *qui est, qui est réellement*), appliqué à Dieu ; la forme ὁ ἐπὶ πάντων θεός (sans ὢν) eût été parfaitement claire. » Cette difficulté nous apparaît d'autant moins que dans l'expression ὁ ἐπὶ πάντων θεός, le ὢν n'est que sous-entendu (cf. Eph. 4,6. Gen. 44,4. Act. 12,20) et que Paul ne veut pas faire de ἐπὶ πάντων un qualificatif (= παντοκράτωρ θεός, Dieu souverain) ou un titre (Gen. 44,4. Act. 12,20), mais veut indiquer une position active permanente, « *celui qui est à la tête de tout, qui gouverne toutes choses,* » puisque toutes ces prérogatives d'Israël sont affaires du gouvernement de Dieu. On ne saurait non plus reprocher le manque d'article à θεός, puisque c'est le résultat de l'inversion qui a déjà déterminé θεός par ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (comp. de même Rom. 16,25.27 : τῷ δὲ δυναμένῳ... μόνῳ σοφῷ θεῷ. 1 Cor. 3,7 : ἀλλ' ὁ ἀξάνων θεός. Jean 5,37). — 2° Kop. Næssell, Flatt, DeW. B.-Crus. Schultz, Godet trouvant le passage trop brusque, réclament absolument une particule de transition, par ex. δέ, comme Phil. 4,20. 1 Tim. 1,17; à tort, selon nous. La doxologie se rapportant à Dieu, qui n'a pas été nommé jusqu'ici, ne se relie à ce qui précède que par le sentiment de reconnaissance qui la dicte et qu'elle exprime; elle rompt nécessairement et brusquement le fil des idées, en conséquence aucune particule logique de transition n'est nécessaire. De même Rom. 9,1. comp. Mth. 11,15. Rom. 11,36. 2 Cor. 1,3. Eph. 1,3. — 3° « Comment, dit Godet (cf. Gifford), n'être pas surpris de cette fin si brusque et sous forme négative, au moins pour le sens, d'une énumération aussi magnifique que celle qui précède; car il y a évidemment une limitation et comme une négation dans ces mots, « *du moins* quant à la chair. » Cette restriction va au rebours du mouvement qui a inspiré jusqu'ici tout le pas-

sage. C'est une chute qui, après l'ascension graduelle des lignes précédentes, le termine d'une manière brusque et choquante, » Cette surprise provient de l'erreur, que l'incidente, τὸ κατὰ ἄδοξα, réclame une antithèse; ce qui ne saurait être admis (voy. plus haut). Paul, en disant : « *desquels est issu le Messie, du moins pour la chair,* » mentionne la prérogative d'Israël telle qu'elle est réellement, historiquement (comp. Act. 2,30. Clém. R. 1 Cor. 32) et cet honneur ainsi exposé et renfermé dans ses justes limites n'a au fond rien de négatif; il est assez grand, au contraire, pour clore dignement l'énumération des privilèges du peuple de Dieu. Ce n'est certes pas « une chute, » quand, après cette énumération, Paul bénit Dieu de tant de gloires accordées à Israël. — 4° *Godet* ajoute : « L'élan de reconnaissance qui inspirerait, en terminant, cette doxologie, serait en désaccord complet avec l'impression de douleur intime qui forme le fond de tout le passage. En effet, les privilèges énumérés n'ont été accumulés de la sorte que pour justifier cette impression douloureuse, et voilà que tout à coup l'apôtre éclaterait en un chant de louange à l'occasion de ces avantages qu'Israël a rendus stériles par son incrédulité ! » Tel n'est pas le but de cette accumulation. Nous l'avons déjà noté au commencement du v. 4. Paul, qu'on accuse si volontiers d'hostilité contre sa nation, a protesté de la sincérité de son affection en exprimant (v. 1.2.3) la douleur intense qui lui serre le cœur au point qu'il donnerait son bonheur éternel pour le salut de ses frères. Puis, pour montrer combien cet intérêt qu'il porte à leur salut est sincère et fondé, il énumère, avec une franchise qui l'honore, les gloires dont ils ont été les objets, et loin de rien regretter, il bénit Dieu qui les leur a accordées. On ne pourra pas le taxer d'hostilité contre Israël quand, un peu plus loin, il parlera avec la même franchise de leur rébellion. Tout cela est d'un naturel parfait et le contexte n'offre aucun désaccord. — 5° La principale objection est dans la place du mot ἐβλογητός. On fait remarquer (*Cocceius, Kop. Cram. Flatt, Thol. Hodge, Philip. Schultz, Godet* etc.) que

dans les doxologies, *εὐλογητός, εὐλογημένος* (תכרך, ברוך) sont constamment en tête : « Nous ne savons pas, dit *Hodge*, qu'il y ait un seul exemple de l'arrangement contraire. » Comme le remarque *Kællner*, « la place des mots n'est pas chose mécanique, mais elle résulte des pensées et du ton de celui qui parle. » En conséquence, comme dans les doxologies, le mot « *béni* » a le ton, parce que c'est l'idée principale, il figure en tête (Gen. 9,26. 1 Sam. 25,32. 2 Sam. 18,28. 1 Rois 5,7. 8,15. Ps. 105,48. etc. Luc 1,68. 2 Cor. 1,3. Eph. 1,3. 1 Pier. 1,3. etc.). Cependant on comprend que, dans certains cas, assez rares il est vrai, ce soit *la personne* même à qui la bénédiction s'adresse, qui ait le ton et soit principalement considérée. Dans ce cas, le nom précède : 1 Rois 10, 9 : *γένοιτο Κύριος ὁ θεὸς σου εὐλογημένος, ὄς...* 2 Chr. 9,8 : *ἔστω Κύριος ὁ θεὸς σου εὐλογημένος*. Ps. 112,1.2 : *ἀνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου, εἶη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον*. Job 1,21 : *ὁ Κύριος ἔδωκε, ὁ Κύριος ἀφείλετο... εἶη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον*<sup>1</sup>. *Tholuck* (cf. *Gifford*) repousse ces exemples sous prétexte que l'auxiliaire (*γένοιτο, εἶη*) précédant, le sujet *Κύριος* doit suivre. Mais pourquoi l'auxiliaire précède-t-il seul, sinon parce que le sujet a l'accent. Qu'est-ce qui empêchait de dire *εἶη εὐλογημένον* ou *εὐλογημένον εἶη τὸ ὄνομα Κυρίου* ? Du reste, voici un passage où l'auxiliaire est sous-entendu et dans lequel le nom précède. Ps. 67,20 : *Κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητός Κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν καὶ κατευδάσει ἡμῶν ὁ θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν*. Ce passage est embarrassant, aussi a-t-on essayé de s'en défaire. On argumente de ce que les LXX ne traduisent pas fidèlement l'hébreu : comprenant mal le texte, ils ont mal coupé le verset, et n'ont plus fait qu'une traduction où ils ont rendu des mots par des mots ; en sorte qu'on ne peut établir là-dessus aucune conclusion (*Schultz*, p. 471). Il y a là de l'exagération. Que les LXX n'aient pas compris le passage et en aient mal rendu la pensée, c'est certain, et le phénomène est fréquent. Le passage est fort difficile et de nos

<sup>1</sup> *Flatt* prétend à tort que, dans plusieurs passages où *εὐλογητός* précède, l'accent est sur la personne. Voy. là contre *Fritzsche*, *Comm.* p. 274.

jours encore les commentateurs et les traducteurs ne sont pas d'accord. Qu'ils aient mal coupé le verset, c'est aussi notre avis ; en conséquence nous nous appuyons, non sur l'hébreu, mais sur le grec. Mais, dit-on, ce n'est qu'une pure traduction de mots par des mots. Nullement ; la traduction est fort intelligible ; elle a un sens voulu par le traducteur, qui dans ce but a répété *εὐλογητός*. Elle signifie : « *Que le Seigneur soit béni, oui, soit béni le Seigneur chaque jour, et le Dieu de notre salut nous fera prospérer.* » Le traducteur a mis d'abord l'accent sur la personne bénie, puis sur l'idée de bénédiction, qui lui était également chère. En conséquence nous ne voyons pas pourquoi ce passage ne viendrait pas corroborer ceux que nous avons cités plus haut. Rien ne sert de dire, comme *Flatt*, que l'un des *εὐλογητός* est inauthentique, ni de traduire, comme *Hodge*, « le Seigneur est béni. » — Après avoir énuméré les prérogatives dont Israël était fier, Paul ne termine pas, comme on aurait pu s'y attendre, par l'exaltation de son peuple ainsi distingué de Dieu ; il glorifie, au contraire, en le bénissant, *Celui* qui, gouvernant toutes choses, a fait les dons et les promesses. L'accent repose donc sur *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, voilà pourquoi il est jeté en avant. On a en même temps la raison de l'inversion (*ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* — au lieu de *ὁ θεός ὁ ὢν ἐπὶ πάντων...*), et la confirmation de notre interprétation.

III° *Erasme* avait encore proposé de mettre le point après *πάντων* (de même Cod. 71). On partage ainsi le différend en donnant au Messie l'épithète *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* (cf. *Mth.* 11, 27) et à Dieu la doxologie (*Locke, Clarke, Ammon, etc. DeW. B.-Crus. Reuss*). Dans ce cas, *εὐλογητός* devrait précéder *θεός* ; d'ailleurs cette manière de relever le Messie en disant qu'il gouverne tout (= *παντοκράτωρ*) est sans rapport aucun avec le contexte. *Wettstein* traduit « *qui est au-dessus de tous,* » c.-à-d. le Seigneur de tous, des Juifs et des gentils ; ce qui ne va pas mieux.

IV° Enfin, comme pour épuiser toutes les combinaisons, *Mo-*

rus (de même Gess, p. 208) lit : Χριστός... ὁ ἐπὶ πάντων — θεὸς — εὐλογητὸς εἰς τ. αἰῶνας, et voit là trois qualifications successives du Messie : « il est au-dessus de tous (= κύριος πάντων, cf. Mth. 28,20) — il est Dieu (cf. Jean 1,1) — il est béni éternellement. » Cette dislocation est unanimement rejetée et avec raison : il faudrait au moins καὶ répété.

γ. 6. Οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ : Δέ, adversatif, « mais, toutefois. » — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ se rapporte spécialement, non « aux promesses par lesquelles Israël avait été déclaré le peuple de Dieu » (Godet), dont il n'a pas été question ; mais aux promesses messianiques (ἐπαγγελία, v. 4) faites de Dieu à Israël, sous l'expression générale de ὁ λόγ. τ. θεοῦ, afin de bien accentuer ce qui est ici en cause, « la parole donnée de Dieu. » C'est un contre-sens que de voir ici (Grot.) dans « la parole de Dieu » les menaces que Dieu a prononcées çà et là dans la Loi (Lév. 26,14. Deut. 27,15. 28,15, etc.) contre les Israélites rebelles. — Ἐκπίπτειν, comme διαπίπτειν (Josué 21, 45. opp. παραγίνεσθαι ; Judith 6,9) et πίπτειν (Josué 23,14. opp. ἤκειν ; 2 Rois 10,10. opp. ποιεῖν) signifie être ou rester sans effet, ne pas aboutir, tomber à terre, opp. à être accompli, exécuté (voy. Kypke II, p. 173). De là, « la parole de Dieu est restée sans effet, inexécutée, est tombée à terre, a failli. » — οὐχ οἶον ὅτι est embarrassant. Plusieurs (Aug. Grot. Wolf, Turr. Heum. Seml. Rosenm. Morus, Bæhme, Benecke, Ewald) traduisent, « non, il n'est pas possible que la parole de Dieu ait failli » (= οὐχ οἶον τε δὲ ἐκπεπτωκέναι τ. λόγ. τ. θεοῦ) ; à tort, parce qu'il manque τέ, qui se rencontre même avec δέ (Ælien, V. H, 4,17), et que οἶον τε est toujours suivi de l'inf., jamais de ὅτι. Fritzsche part d'une remarque de Photius, conservée par Ecumenius : « Non seulement Paul dit que la parole de Dieu n'a pas failli (οὐχ ἐκπέπτωκεν), mais qu'elle est « bien loin d'avoir failli (ἀλλ' οὐδὲ οἶον ἐκπέπτωκεν) c.-à-d. mais elle n'a pas même approché de faillir ou de paraître avoir failli ; » en conséquence il résout οὐχ οἶον δὲ ὅτι dans οὐ τοιοῦτόν ἐστιν ὅτι, « la chose n'est pas telle que, » et il cherche à mon-



trer que cette expression est employée dans le sens d'une forte négation (= bien loin de, tant s'en faut que, pas le moins du monde). Ainsi Polyb. 3,82.5 : οὐχ οἶον (= οὐ τοιοῦτόν ἐστιν ὅτι) προσεῖχε τοῖς λεγομένοις, ἀλλ' οὐδ' ἀνείχετο τῶν ἀποφαινομένων ταῦτα, « bien loin de faire attention à ce qu'ils disent, il ne supporte pas même ceux qui expriment ces pensées. » 18,18.11 : οὐχ οἶον δὲ τῶν ἐξ αὐτῆς τῆς Καρχηδόνας ἀπέσχετο μόνον, ἀλλὰ καὶ καθόλου τῶν ἐκ τῆς Λιβύης οὐδὲν ἐπιμιχθῆναι πρὸς τὸν ἴδιον εἴασε βίον (Fritzs. Comm. p. 279). Comme dans tous ces passages οὐχ οἶον est joint à un temps fini, Fritzsche pense qu'il y a eu confusion de deux constructions οὐχ ὅτι et οὐχ οἶον <sup>1</sup>. Paul prenant οὐχ οἶον dans le sens de « multum abest, » aurait ajouté ὅτι. De là, « mais tant s'en faut que la parole de Dieu... » (de même DeW.). Nous préférons l'explication de Winer, Gr. p. 555, que Fritzsche ne repousse qu'à cause du contexte. L'expression οὐχ οἶον ὅτι est, comme οὐχ ὅτι : « non que <sup>2</sup>, » une expression elliptique = οὐ τοῖον δὲ (ἐστὶ ou λέγω) οἶον τοῦτο ὅτι... — non tale (est ou dico) quale, hoc est excidisse... « cela n'est pas tel quel, savoir que... c.-à-d. cela n'est pas ou je ne le dis pas dans le sens que <sup>3</sup>... » (De même Erasm. Luth.

<sup>1</sup> Selon Meyer, la confusion serait entre οὐχ οἶον avec un temps fini, et οὐχ ὅτι, non que (= οὐκ ἔρω ὅτι), en sorte que, au lieu de dire οὐχ οἶον δὲ ἐκπέπτωκεν, Paul a dit οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν...; ce qui revient à οὐ τοῖον δὲ λέγω, οἶον ὅτι..., je ne parle pas de telle manière que, en ce sens que...

<sup>2</sup> Hengel part aussi de l'expression elliptique οὐχ ὅτι, non que... = τοῦτο λέγων, οὐ λέγω ὅτι... et pense que οὐχ οἶον δὲ ὅτι = τοῖον δὲ λέγων οἶον τοῦτο ἴσθι, οὐ λέγω ὅτι..., ce qui se peut contracter en τοιοῦτον δὲ λέγων, οὐ λέγω ὅτι, puis en οὐ τοιοῦτον ὅτι, et en remplaçant τοιοῦτον par οἶον, comme cela se fait quand il s'agit de qqch d'extraordinaire ou de singulier (2 Cor. 12, 20. Phil. 1, 30, etc.), on a οὐχ οἶον ὅτι.

<sup>3</sup> Si Paul avait dit simplement οὐχ ὅτι (Vulg : non autem quod exciderit. Limb. Arnaud), cela aurait signifié « non pas que... » c.-à-d. je ne dis pas que la parole de Dieu... En mettant οὐχ οἶον ὅτι, il dit : « la nature de mes paroles ou des choses n'est pas telle qu'on puisse dire que... » Fritzs. cite une scolie de Bast dans Grégoire (Corinth. et al. gramm. libros de dialectis, etc.) éd. Schæfer, p. 105 : κατὰ τοῦτο οὖν τὸ σημαινόμενον νοεῖται καὶ τὸ πρὸς βίαν ἔχουσαν, οἶον ὅτι αἱ ἀρεταὶ πόνο καὶ βία καὶ ἐπιμονὴ κτάνται, « c'est donc, d'après ce que nous venons de montrer, que s'entend le πρὸς βίαν ἔχουσαν, il s'entend (= tel quel, savoir que...) dans le sens que les vertus s'acquièrent par le travail, par la force et par la persévérance. »

*Estius, Thol. Reiche, Glæckl. Kælln. Olsh. Hodge, B.-Crus. Krehl, Lange, Godet.*) Cette manière de commencer la phrase par une négation (*οὐχ οἶον*) montre clairement que Paul tient à contredire une idée extrêmement grave à ses yeux, une affirmation de ses adversaires (comp. Gal. 1,1).

Après avoir relevé tous ces privilèges accordés à Israël et en avoir même béni Dieu, Paul aborde immédiatement le sujet qu'il a en vue par une négation : « *Toutefois je ne dis pas cela en ce sens que la parole de Dieu ait failli,* » c.-à-d. toutefois, en m'exprimant ainsi, en reconnaissant tous ces privilèges accordés à Israël, je n'entends pas que la parole de Dieu, les promesses messianiques qu'il lui a faites, n'aient pas abouti. C'était sans doute l'affirmation des Juifs incrédules à l'Évangile, l'allégué du peuple forclos des grâces évangéliques. Ils prétendaient que les promesses leur ayant été faites à eux, le peuple élu et béni, la parole de Dieu n'est réellement tenue qu'autant qu'Israël, la nation privilégiée, est faite participante des bénédictions promises — sinon, comme c'est le cas pour le Christ et l'Évangile que Paul prêche, la parole de Dieu est restée inexécutée, elle n'a pas abouti (comp. 3,3).

Tel est le thème dont Paul part, contrairement aux prétentions des Juifs incrédules, actuellement en dehors des grâces évangéliques, le point par lequel il aborde le fait surprenant du peuple de Dieu, porteur des promesses, éliminé du royaume de Dieu, qui passe à d'autres, à des païens. Il va réduire à sa juste valeur, c.-à-d. à la valeur d'une rébellion d'Israël, cette grande protestation nationale contre Jésus, le Messie †.

† Il ne s'agit donc pas de « montrer, par opposition aux Juifs qui prétendent au salut par droit de naissance et par le mérite de leurs œuvres, que Dieu, dans ses miséricordes, n'est pas lié à de telles conditions » (*B.-Weiss*, p. 394, *Socin*) : c'est trop restreindre le sujet — ni d'établir que « Dieu avait décidé de rejeter son ancien peuple, en tant que distingué entre les autres par une alliance particulière, et d'étendre l'appel de l'Évangile à tous les hommes indifféremment » (*Hodge* II, p. 295) : Paul déclare que Dieu n'a point rejeté son peuple (II, 1). — Il ne s'agit pas davantage de résoudre *théoriquement* — et moralement (*Rück.*) — le problème de la non-participation d'Is-

Pour prouver que la parole de Dieu n'a point failli, Paul montre qu'il ne suffit point de descendre matériellement d'Israël pour être Israël, ni même d'être issu d'Abraham pour être enfant d'Abraham. Dieu dans son plan de salut procède *par choix*, témoin Isaac préféré à Ismaël et Jacob à Esaü. Dans *ce plan* qui procède par choix, Dieu est *absolument libre* : il dépend de sa volonté seule de décider par quelle voie on peut obtenir ses grâces (9,6-24). — S'il arrive, ensuite de la vocation adressée également aux Juifs et aux païens, que ces derniers sont devenus les objets de sa miséricorde, tandis qu'Israël est sous le coup de sa justice et qu'une minorité juive seulement est sauvée, cela n'a rien d'extraordinaire, témoin les déclarations d'Osée et d'Esaië (9,25-29). D'ailleurs la raison de ce fait est simple : les gentils, par la foi, sont entrés dans la voie de la justice, tandis qu'Israël, en s'obstinant à chercher la justice par la Loi, ne l'a point trouvée et est allé se heurter contre le Christ (9,30-33). Ce triste résultat est dû tout entier à la faute d'Israël, à *son ignorance* de la vraie voie pour parvenir à la justice (10,1-13), à *son indocilité* et à *sa rébellion* (10,14-21). Ce n'est pas Dieu qui a rejeté son peuple, c'est Israël qui a repoussé Dieu, en sorte que, comme au temps d'Elie, une minorité seulement est restée fidèle, la masse *s'est aveuglée* (11,1-10).

Tel est le contexte; abordons maintenant le texte même.

*Γάρ, « en effet, »* annonce la preuve que la parole de Dieu

raël aux grâces évangéliques, lui, le peuple élu, à qui les promesses ont été faites, et de « lever cette contradiction criante » (*Rück. Olsh. Mey. Thol. Philip. Beyschlag*, p. 26, *Immer*, Hermén. p. 251. *Neut. Theol.* p. 240. 336, *Reuss*, *Comm.* p. 86. Cf. *Théol. chr.* p. 115), car le thème de Paul est de montrer que *la parole de Dieu n'a pas failli* : c'est Israël qui a failli. — Il s'agit bien moins encore de le disculper d'un tort commis envers Israël par le fait qu'il se trouve exclus du salut messianique, tandis que les païens prennent la place laissée vide par le peuple élu (*Baur*, p. 342, *Schwegler* I, p. 237, *Hilgenfeld*, p. 314) — ni de dissiper les scrupules des lecteurs sur la pratique missionnaire de Paul, qui entreprend la grande mission des païens quand le peuple de la promesse n'a pas encore été gagné à la foi (*Holtzmann*, p. 781; de même, avec des nuances, *Thiersch*, *Th.-Schott*, *Mangold*, *Sabatier*, *Seydler*). Toute la tractation de Paul est étrangère à ce point de vue.

n'est pas restée inexécutée. — οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ (scil. ὄντες, Jean 8,47. 1,13) οὗτοι Ἰσραήλ, « tous ceux qui descendent, sont issus (matériellement, physiquement) d'Israël, ne sont pas pour cela Israël, » le peuple de Dieu, l'Israël à qui appartiennent les promesses et l'héritage. Ainsi les Juifs qui s'imaginent que la parole de Dieu n'a pas abouti, parce que eux, la postérité physique d'Israël, l'Israël matériel, n'en jouissent pas, sont dans une profonde erreur. Paul ne distingue point ici, dans la nation israélite, un faux et un vrai Israël (cont. Godet).

ῥ. 7. οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέχνα : le sujet est le même que précédemment, οἱ ἐξ Ἰσραήλ, « et même, parce qu'ils [les descendants d'Israël] sont la postérité naturelle, physique, d'Abraham ; ils ne sont pas tous enfants » (d'Abraham, non pas « de Dieu, » *Théod. Morus, Glæckl.*), c.-à-d. enfants dans toute la force du mot, enfants en titre, héritiers de la promesse faite à Abraham et à sa postérité. — Paul le prouve par une déclaration des Écritures. La forme de la construction est brisée par la citation (de même 15,3.21) : ἀλλὰ ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοὶ σπέρμα, « mais c'est en Isaac — dans la personne d'Isaac — qu'une postérité te sera (καλεῖν, voy. Grimm, Dict.) nommée (non pas « élue, » *Klee, Glæckl.*), que tu seras dit avoir postérité. » Bien qu'Ismaël soit, comme Isaac, la postérité naturelle, physique, d'Abraham, néanmoins Isaac seul sera tenu pour « postérité d'Abraham, » sa postérité en titre, partant héritier des promesses faites à cette postérité. La citation, tirée de Gen. 21,12, est conforme aux LXX et à l'hébreu. Paul la tisse dans son discours (comme Gal. 3,11.12), sans y ajouter καθὼς γέγραπται. La parole scripturaire est assez connue pour que ses lecteurs reconnaissent immédiatement qu'il cite l'A. T. et que le σοὶ se rapporte à Abraham.

ῥ. 8. τοῦτ' ἔστιν, « c'est-à-dire » : Paul dégage le principe impliqué dans ce fait — οὐ τὰ τέχνα τῆς σαρκός, « ce ne sont pas les enfants de la chair, » ceux qui sont enfants par pure descendance charnelle (= τέχνα κατὰ σάρκα, Gal. 4,23). — ταῦτα τέχνα

τοῦ θεοῦ, « qui sont enfants de Dieu, » c.-à-d. les enfants héritiers des promesses de Dieu — ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (= τέκνα διὰ τῆς ἐπαγγελίας, Gal. 4,23 opp. à τέκνα τῆς σαρκός), « mais ce sont les enfants de la promesse, » c.-à-d. les enfants qui sont nés à Abraham ensuite de la promesse de Dieu de lui donner une postérité — λογίζεται (voy. 4,3) εἰς σπέρμα, « qui sont tenus pour, considérés comme postérité, » c.-à-d. comme la postérité en titre, la vraie postérité.

γ. 9. Paul confirme (γάρ) qu'il a raison de dire « les enfants de la promesse » — ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος, non pas, « car voici la parole de la promesse » (*Flatt, Klee, Scholz, Heng. Ewald, Lange, etc.*), mais « car cette parole-ci est la parole d'une promesse, » c.-à-d. car ce sont bien ici les termes d'une promesse : ἐπαγγελίας n'a point d'article, et, comme idée principale, il est jeté en avant — Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός, « je viendrai à cette époque-ci, à cette même époque, et Sarah aura un fils. » Citation de Gen. 18, faite librement d'après les LXX, en mêlant les expressions appartenant soit au v. 10, soit au parallèle v. 14. L'hébreu porte תַּעֲבֹדָה תְּחִיָּה, tempore redivivo, c.-à-d. à cette même époque, l'an prochain : le temps passé est un temps mort, mais il revit l'année suivante (cf. 2 Rois 4,17). Les LXX traduisent κατὰ (εἰς v. 14) τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας.

On voit par ces deux citations relatives à Isaac que c'est lui, non Ismaël, qui est la postérité héritière des promesses, parce qu'il est l'enfant de la promesse, et de là ressort la vérité du principe, que pour être la postérité bénie d'Abraham il ne suffit pas d'en descendre matériellement.

γ. 10. Paul confirme son principe par un fait plus frappant encore que le premier. On aurait pu arguer des circonstances défavorables de la naissance d'Ismaël; cela ne se peut pas pour Esaü et Jacob — Οὐ μόνον δέ est elliptique. Ordinairement on sous-entend les mots qui précèdent immédiatement (voy. 5,3); mais ici, il ne précède aucune expression qui puisse ou doive

être reprise. *Kop. Reiche* proposent οὐ μόνον δὲ (Σάρρα εἶχε λόγον ἐπαγγελίας) ἀλλὰ... *Fritzs. Winer*, Gr. p. 543, *B.-Crus. Krehl* : οὐ μόν. δὲ (ἐπηγγελμένη ἦν παρὰ τ. θεοῦ, οὐ ἐπαγγελίαν ἔλαβε παρὰ τ. θεοῦ) ἀλλὰ... *Meyer* : οὐ μόν. δὲ (Σάρρα λόγον οὐ ῥῆμα θεοῦ εἶχεν) ἀλλὰ... mais ces formes ne répondent pas à l'idée. Paul n'ajoute pas une promesse ou une parole adressée à Rébecca, à une promesse faite à Sarah; mais il ajoute un fait bien frappant, le choix qui eut lieu lors de la grossesse de Rébecca, à un autre fait, le choix qui eut lieu entre Ismaël et Isaac. Puisque ce qui précède ne fournit pas une expression précise, il faut s'en tenir à une expression indéterminée rappelant sommairement le fait, comme « *et non seulement il en fut ainsi de Sarah* (non « d'Abraham, » *Aug. Calv. Klee, Hengel*, ni « d'Isaac, » *Limb.*; vu le corrélatif Rébecca), *mais Rébecca aussi...* » C'est au fond le sentiment de *Erasm. Bèze*<sup>1</sup>, *Corn.-L. Kælln. Godet*, d'après la *Vulg* : non solum autem illa (scil. id experta est) sed et Rebecca... de *Zwingl. Scholz, Rück. Thol. DeW. Hodge, B.-Crus. Philip. Lange* (= οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ...) *Grot. Næsselt, Flatt, Glæckl. Olsh. Lange*, (= οὐ μόν. δὲ Σάρρα δεικνυσι τοῦτο, ἀλλὰ...) — ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα, ἐξ ἐνός κοίτην ἔχουσα, Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν : Ἐξ ἐνός, « *d'un seul homme, ou d'un seul et même homme,* » est jeté en avant, comme détail important : il fait ressortir la parité d'origine des deux enfants en accentuant la circonstance qu'ils ont un seul et même père. — *Κοίτη*, prop. *couche, lit*; puis *lit conjugal* (Hébr. 13,4); fig. et par euphémisme (comme *ἐνὴ, λέχος* chez les classiques) concubitus = מִשְׁכַּב, 13,13. Sap. 3,13.16. De là est venue (causa pro effectu) l'expression *κοίτην ἔχειν ἐκ τινος, concevoir, être grosse, enceinte de qq'un.* — Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, apposition à ἐξ ἐνός. C'est comme juif, non comme chrétien (cont. *Reiche, Fritzs.*) que Paul dit « *notre père.* » Paul s'attache à convaincre tout particulièrement ses lecteurs judéo-chrétiens par les faits

<sup>1</sup> *Bèze* a effacé de sa main, dans son exemplaire, ce qu'il dit en faveur du mot « Abraham, » et il revient à la traduction de la Vulgate.

de leur propre histoire — et ce qu'il dit là les intéresse tout spécialement, puisque c'est arrivé à « leur père. »

De là, « *et non seulement il en fut ainsi de Sarah, mais Rébecca aussi, ayant conçu d'un seul homme, Isaac notre père...* » On cherche vainement le verbe dont Rébecca est le sujet. *Kop. Flatt, Reiche, Kælln. Olsh. Meyer, Fritzs.* pensent que ce nominatif dépend des paroles sous-entendues après *οὐ μόνον δέ* : à tort ; dans ces propositions le sujet qui se trouve après *ἀλλὰ καὶ* dépend toujours de ce qui suit. On a pensé (*Hodge, Ewald*) résoudre la difficulté, en envisageant le v. 11 comme une parenthèse qui aurait amené une anacoluthie, en sorte que le *ἐβρέθη* *αὐτῆ* v. 12 se rattacherait au v. 10. Mais cela n'est pas admissible, parce que les v. 11.12 forment un tout indivisible. — Au lieu de continuer logiquement sa narration, Paul, emporté par sa vivacité, jette tout à coup, à la traverse, une réflexion dans laquelle, supposant déjà le fait connu, il ténorise la portée que le fait lui paraît avoir, afin que ses lecteurs aient bien le sentiment de la valeur du fait, au moment où il l'énoncera. La proposition reste ainsi en l'air, inachevée. Ce n'est pas proprement un nominatif absolu (*Philip.*) puisque Paul, au lieu de s'arrêter à *καὶ Πεβέξσα*, commence déjà la phrase ; c'est un brisement, une faute de style (*Rück. De W.*) dont on trouve ailleurs des exemples ; Eph. 2,1. 3,1.

γ. 11. Voici la réflexion que Paul jette à la traverse <sup>1</sup>. — *Γάρ*, la preuve que cela arriva aussi à Rébecca — *μήπω*

<sup>1</sup> Les Pères se plaignaient déjà de l'obscurité du paragraphe v. 11-22 : « Longum est si de his [Esaï et Jacob] interpretationes et ænigmata quæ scribit apostolus proferamus... Hæc supra nostram linguam sunt et supra auditum vestrum » (Orig. hom. 12 in Gen.). « Omnis quidem ad Rom. epistola interpretatione indiget, et tantis obscuritatibus involuta est, ut ad intelligendam eam Spir. sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum hæc ipsa dictavit; sed præcipue locus hic » (Jér. ep. ad Hedib. quæst. 10). Rappelons qu'Augustin, dans son « Expositio quarumd. propp. ex ep. ad Romanos, » a donné un commentaire de ce passage, qu'il a retiré plus tard dans son De prædestinatione sanctorum, et dans ses « Retractationes, » en déclarant s'être mépris.

γεννηθέντων a son sujet sous-entendu; ce qui arrive quelquefois, quand le lecteur peut y suppléer facilement par lui-même (voy. Winer, Gr. p. 548. Xén. Anab. 1,2.17. 2,1.3). On comprend qu'il s'agit des jumeaux de Rébecca, et l'on sous-entend τῶν τέκνων. *Μήπω* indique un « quoique » (= εἰ καὶ μήπω ἐγεννήθησαν); *οὐπω* indiquerait simplement le fait, « alors qu'ils n'étaient pas encore nés » (voy. 1,28. *Fritzs.* p. 295). Il faut donc traduire, non « avant qu'ils fussent nés, » comme font les commentateurs, mais « quoiqu'ils ne fussent pas encore nés » (de même *Olsh. Mey. Fritzs. Thol.* 1856). Paul relève ce trait, pour indiquer, comme plus haut, la nullité de toute prétention fondée sur le fait même de la naissance physique. — A ce trait, il en ajoute un autre : *μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον\**, « et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal. » Seconde et nouvelle considération qui semble bien superflue après la première, mais que Paul a jugé à propos de faire, pour relever d'une manière explicite la nullité de toute prétention fondée sur un mérite propre — *ἵνα*, « afin que, » non « de sorte que » (*Kop. Reiche*). Paul éclaire ces négations par l'indication positive du but et de l'intention de Dieu, et il met le but avant l'énoncé du fait (*ἐρρέθη αὐτῇ... etc.*) pour le mieux accentuer (cf. Mth. 17,27. Jean 1, 31. 14,31. Act. 4,17. 24,4, etc.). On doit donc se garder de considérer cette proposition comme une parenthèse (cont. *Vulg. Griesb. Flatt, Klee, Reiche, Reuss*). — *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ\*\** donne lieu d'entrée à deux points de vue fondamentalement différents, suivant ce qu'on entend par *πρόθεσις τοῦ θεοῦ*. A) Les uns y voient « le décret, l'arrêté de Dieu relatif à

\* *Elz. Matthosi, Reiche, Fritzs.* lisent *κακόν* (D E F G K L, la plupart des minn. etc.), tandis que *Σ A B*, 6 minn. Orig. Dam. lisent *φαῦλον*, que *Griesb.* approuve seulement, et que *Lachm. Tisch. Thol. Rück. Mey. Philip. Heng.* adoptent. *Κακόν* étant l'opposé ordinaire de *ἀγαθόν* (3, 8. 7, 19. 12, 21. 13, 3. 4. 16, 19) aura vraisemblablement remplacé *φαῦλον*, qui est plus rare. De même 2 Cor. 5, 10.

\*\* *Elz.* lisent *ἡ κατ' ἐκλογὴν τοῦ θεοῦ πρόθεσις*, leçon repoussée par les critiques et par les commentateurs unanimement.



Esau et à Jacob » (*Chrys. Théod. Jér. ad Hedib. quæst. 10. Socin, I, p. 141, Estius, Corn.-L. Crell, Episc. Grot. Hammond, Limb. Leclerc, Wolf, Wettst. Seml. De W. Hengel*), et rapportent ἐκλογή au droit de Dieu de choisir par lui-même, « d'élire » tels ou tels individus pour être son peuple, le peuple héritier des promesses. De là, « afin que l'arrêté de Dieu (relatif aux deux jumeaux) par élection (c.-à-d. statuant une élection entre Esau et Jacob) subsistât, s'exécutât — non en vertu des œuvres, mais par la volonté de Celui qui appelle — il lui [à Rébecca] fut dit : L'aîné... etc. Cette interprétation, qui change totalement la pensée de Paul dans tout le paragraphe (10-19), ne saurait être admise <sup>2</sup> : 1° parce que, s'il est parlé d'une élection (ἐκλογή) faite entre Jacob et Esau, il n'est jamais question d'une πρόθεσις τ. θεοῦ, d'un décret, d'un arrêté de Dieu relatif à ces jumeaux ; 2° que πρόθεσις signifie projet, dessein, plan, non « décret, arrêté » (voy. 8,28) ; 3° enfin, parce que l'exemple d'Esau et de Jacob est donné ici, non pour lui-même, mais comme un fait particulier appartenant à un plan général (voy. μένη au lieu de μείνη). Cette interprétation n'est en réalité qu'une tentative infructueuse

\* *Socin* — et ces commentateurs en général — pensent que Paul veut montrer que Dieu, dans le choix de son peuple, ne tient pas compte de la filiation charnelle, et donne pour exemple Isaac préféré à Ismaël et Jacob préféré à Esau. Nullement : ce qui est en question ici est beaucoup plus grave, c'est le plan même de Dieu pour le salut des hommes, plan qui a été réalisé en Jésus — et ce que Paul doit combattre, ce sont les prétentions des Juifs incrédules, qui disent que, si c'est là la réalisation des promesses, la parole de Dieu a failli, puisque Israël n'est pas mis en possession des promesses messianiques. Paul revendique l'absolue liberté de Dieu dans son plan de salut contre toute prétention humaine, d'où qu'elle vienne. Il est résulté de ce faux point de vue que la plupart de ces commentateurs (*Jér. Socin, Corn.-L. Crell, Episcop. Grot. Hammond, Limb. Leclerc, Wettst. Seml. de même Usteri, p. 267, Schrader*) ont pensé qu'Esau et Jacob, pères de deux peuples dont l'un a été rejeté, l'autre choisi, figuraient ici comme des types de réprobation et d'élection. Cette préférence de Dieu qui, abstraction faite de toute filiation charnelle, choisit pour son peuple le cadet, Jacob, et repousse l'aîné, Esau, figure la préférence actuelle, de sorte qu'Esau se trouve être le représentant des Juifs actuels qui se considèrent comme les seuls fils et héritiers légitimes et sont rejetés (!), tandis que Jacob est le représentant des Gentils et de la minorité juive, qui ont la foi, et sont adoptés comme peuple de Dieu (!).

d'échapper aux difficultés de l'enseignement de Paul. — B) Les autres pensent avec raison que *πρόθεσις τ. θεοῦ* désigne, comme 8,28, le dessein que Dieu conçut, avant la création du monde, de sauver par Jésus-Christ les hommes pécheurs (voy. 8,28). *Κατ' ἐκλογὴν* ainsi enchâssé est une sorte de qualificatif, et c'est une erreur grave que de rapporter *κατ' ἐκλογὴν* à *μένη* (= « afin que le propos ou l'arrêt de Dieu demeurât selon l'élection »), comme l'ont fait *Aug. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Calv. Maunoury, Walther* (trad.). Que signifie *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ*? — *Ἐκλογή* signifie 1° *choix, triage, élection*, 11,28. 1 Thess. 1, 4. Act. 9,15 : *σεῦδος ἐκλογῆς*, instrument de choix, c.-à-d. choisi 2 Pier. 1,10. C'est le sens ordinaire dans les auteurs classiques. 2° (abst. pour concret) l'élite = *οἱ ἐκλεκτοί*, 11,7 (voy. *ἐκλέγειν* et *ἐκλεκτός*, 8,33). En conséquence nous rejetons, comme non autorisées par le langage, les autres interprétations auxquelles on n'a eu recours que pour échapper à l'idée d'élection, comme celle *a*) d'*amour* (Zach. 1,17. Esaïe 65,15), d'où, « le projet bienveillant de Dieu, son plan d'amour » (*Kop. Næsselt, Mor. B.-Crus.*); *b*) de « libre choix » (Jos. B. J. 2,8.14, Psalt. Sal. 9,7. voy. Bretschn. Dict.) d'où, « le projet de Dieu d'après un choix libre, » c.-à-d. le libre projet de Dieu (*Turr. Carpz. Rosenm. Cram. Ernesti, Bœhme, Ammon, Scholz*). Les exemples allégués (Jos. B. J. 2,8.14. Psalt. Sal. 9,7) ne sont pas probants (voy. *Fritzs.* p. 299). — De là, 1° en donnant à *κατά* le sens de « selon, conformément à » (opp. *παρά*, contre, contrairement à), on traduit, « le projet de Dieu selon, c.-à-d. pris, arrêté conformément à l'élection » (*Estius, Klee, Kælln. Arnaud, Lange, B.-Weiss, p. 382, Reuss, Godet, Gifford, Winer, Gr. p. 182; de même Aug. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Calv. Walther, Maunoury*). Dans ce cas, si l'on entend par *πρόθεσις τοῦ θεοῦ* le dessein de Dieu de sauver les hommes, comme le font ces commentateurs, Paul enseignerait que ce projet est dominé par une élection antérieure, à laquelle le projet se subordonne, élection qui a été faite de certains hommes, tout en laissant les autres dans la ré-

probation. Il se trouverait ainsi que, dans la pensée même de Dieu, le projet n'a pas été de sauver tous les hommes, mais seulement certains hommes, les élus, lesquels, comme Paul va le dire, sont élus par Dieu, sans autre considération que sa volonté propre (*οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλὰ ἐκ τοῦ καλοῦντος*). Cette interprétation est inadmissible, car une élection de certains hommes pour le salut présuppose déjà en Dieu un plan (*πρόθεσις*) de salut, en sorte que l'élection ne saurait être antérieure au plan. D'ailleurs ce plan, ce projet (*πρόθεσις*), au dire de Paul (Eph. 3.11), est éternel.

2° D'autres, modifiant le sens de *κατά*, traduisent, « le projet de Dieu relativement à (voy. *κατά*, 1,3) l'élection » (Grot. Wolf, Kop. Rück. Glæckl. Hodge) ou « touchant l'élection » (Pél.). Krehl préfère le sens de « selon, » c.-à-d. tendant, amenant à, ayant pour but (1 Tim. 6,3. 2 Tim. 1,1. Tit. 1,1), et traduit, « le projet de Dieu ayant pour but l'élection, » ce qui revient à dire : « le projet d'élection. » Mais, dans l'un et dans l'autre cas, il faudrait au moins *κατά τὴν ἐκλογὴν* ; d'ailleurs le projet de Dieu est relatif au salut et l'a pour but (voy. *πρόθεσ. τ. θεοῦ* 8,28), non à l'élection, qui n'est que la forme sous laquelle le salut se réalise. Y aurait-il par hasard deux projets, l'un pour le salut, l'autre pour l'élection ?

3° Nous pensons que *ἡ κατ' ἐκλ. πρόθ. τ. θεοῦ* signifie « le projet de Dieu par choix, » c.-à-d. procédant par choix. Paul enseigne que le projet de Dieu de sauver les hommes est tel, que Dieu ne les sauve pas en bloc, mais que ce projet se réalise par un choix, par un triage qui a lieu au milieu des hommes ; c'est pour cela qu'il le caractérise de « projet par choix » (Reiche). Cette interprétation est parfaitement conforme à Rom. 8,28, et pleinement autorisée par le langage ; Polyb. 31,20.12 : *συμβαίνει δὲ τὰ πλοῖα ταῦτα κατ' ἐκλογὴν λαμβάνεσθαι ἐκ τῆς Καρχηδόνας*, etc. « on prend ces vaisseaux par choix, en procédant par choix : » 6,34... *εἰς ἕκαστος ἀνὴρ λαμβάνεται κατ' ἐκλογὴν*, « chaque homme est pris par choix. » 1,61 : *τούς τε ἐπιβάτας κατ' ἐκλογὴν ἀνδρας ἀπαραχωρήτους ἐκ τῶν πεζικῶν στρατοπέδων εἶχον*. Paul ne s'inquiète pas de savoir si le projet de Dieu a

pour cause, ou non, une élection antérieure à laquelle il se conforme, il indique simplement le mode sous lequel le projet s'exécute et se réalise. Cela va très bien au contexte : le choix que Paul va signaler, savoir Jacob préféré à Esaü, manifeste clairement ce caractère pratique du projet de Dieu. — *Cocceius, Usteri*, p. 267, *Beng. Olsh. Mey. Fritzs. Thol. Philip. Ewald, Beyschlag*, p. 36, *Immer*, p. 348 admettent la traduction, « le projet de Dieu par choix ; » mais ils l'interprètent comme signifiant, « le projet de Dieu qui stipule un choix » (*Cocc* : propositum in quo continetur electio. *Bengel* : propositum electivum. *Olsh.* p. 354 : *πρόθεσ. ἐκλέγουσα. Fritzsche* : decretum ita a Deo factum, ut simul hominum beandorum delectus fieret)<sup>3</sup>. De cette manière le projet de Dieu n'est pas dominé par une élection, un choix fait antérieurement ; mais il renferme lui-même le choix des individus, en sorte que le projet de Dieu n'est pas de sauver *tous* les hommes, mais ceux-là seulement qu'il a élus dans son projet, et qui, en vertu de ce projet qui les élit, sont choisis parmi les hommes. Cette interprétation est en pleine contradiction avec les déclarations formelles de Paul annonçant que Dieu veut le salut de tous les hommes (1 Tim. 1,15. 2,4. Tite 2,11) et que Christ est mort pour tous (2 Cor. 5,14.15. 1 Tim. 2,6. cf. Hébr. 2,9. 1 Jean 2,2), ainsi qu'avec les développements qu'il a donnés 8,

<sup>3</sup> Quoique ces commentateurs s'accordent sur la traduction (de même pour la traduction précédente : « le projet de Dieu conformément à l'élection »), ils diffèrent néanmoins sur le fond, en ce sens que les uns (*Mey. Ewald*) font procéder ce choix, stipulé dans le projet, de la préconnaissance de Dieu (*prævisio fidei*), tandis que les autres (*Cocceius, Usteri, Beng. Olsh. Philip. Immer*) le rapportent à la volonté pure et absolue de Dieu. *Beyschlag*, p. 36, énonce un point de vue particulier. Il admet cette interprétation de ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θεοῦ ; mais comme, selon lui, cette élection (ἐκλογὴ) est purement historique, il pense que le projet (πρόθεσις) doit l'être aussi : c'est le projet de Dieu de choisir par lui-même, d'élire tels et tels individus pour être son peuple préférablement aux autres. De même que Dieu n'a admis qu'une ἐκλογὴ parmi les descendants d'Abraham, de même fait-il au temps de la réalisation des promesses, au temps des apôtres, en ne prenant qu'une ἐκλογὴ parmi Israël, pour le fondement de l'Eglise chrétienne. — Mais il n'est jamais question, dans Paul, d'un semblable projet (πρόθεσις) ; partout il s'agit du projet éternel de Dieu pour le salut des hommes (voy. 8, 28).

28-30.33 <sup>4</sup>. — μένη, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλὰ ἐκ τοῦ καλοῦντος : *Μένειν*, en parlant d'une volonté, d'un dessein, d'une convention, signifie *subsister, tenir* ; puis, *s'exécuter, recevoir son exécution* 1 Cor. 13, 13, opp. ἐκπίπτειν, καταργεῖσθαι, παύεσθαι, *passer, cesser*. Ps. 33, 11, opp. ἀθετεῖσθαι, *être annihilé, être rendu vain* = מַנְיָ opp. נִינְיָ ; comp. Esaïe 7, 7 : οὐ μὴ ἐμμείνη ἡ βουλή αὐτῆ, οὐδὲ ἔσται. Xén. Anab. 2, 3. 24. Eur. Iph. T. 959. Arist. Eth. Nic. IX, 6 : τῶν τοιούτων μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταβρέϊ, ὡσπερ Εὐριπος. Le présent μένη après ἵνα, au lieu de l'aor. μείνη, indique que le projet en question est chose d'une exécution durable, permanente (15, 4. 1 Cor. 1, 27. 16, 16. 2 Cor. 12, 7. Gal. 1, 16, etc.) : il ne s'agit donc pas d'un arrêté concernant seulement Esau et Jacob.

οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλὰ ἐκ τοῦ καλοῦντος <sup>5</sup> ne se relie pas à πρόθεσις τοῦ θεοῦ (= πρόθεσις τ. θ. οὐσα ἐκ, « afin que le projet de Dieu subsiste, projet qui provient, dépend, non des œuvres, mais... » *Episc. Flatt, Rück. Reiche, Kælln. Glæckl. B.-Crus. Beyschlag*, p. 31, *Lange, Reuss, Godet*), car μένη serait mal placé, et il faudrait ἡ οὐκ ἐξ ἔργων. Il se rapporte encore moins à ἐρρέθη αὐτῇ (= « il lui fut dit, non ensuite des œuvres, mais par celui qui appelle... » *Vulg. Aug. de prædest. sanctorum*, 16. *Luth. Crell, Hofm. Maunoury*), car ni cette coupure ni cette relation ne se justifient. *Fritzsche* relie ces mots à κατ' ἐκλογὴν (= ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν, οὐκ ἐξ ἔργ. ἀλλὰ ἐκ τ. καλοῦντος πρόθεσις, « afin que le projet de Dieu, projet procédant par un choix qui ne vient pas des œuvres mais de celui qui appelle, subsiste,

<sup>4</sup> Ce qui fourvoie les commentateurs, soit prédestinatens, soit antiprédestinatens, c'est une fausse idée qu'ils se font de l'élection, par suite d'Eph. 1, 4, où Paul dit que « Dieu nous a élus en Christ avant la fondation du monde. » Voyez sur ce point 8, 33, note 1. Paul ne dit jamais προ-ἐκλίγεσθαι, comme il dit προ-γνώσκειν, προ-ορίζειν, προ-ετοιμάζειν.

<sup>5</sup> Après avoir restreint le projet de Dieu à l'arrêté concernant Esau et Jacob, *Hengel* est obligé d'admettre que cet arrêté subsiste et se continue (μείνη, non μείνη) dans leurs descendants, les Iduméens et les Israélites, et arrive finalement à éliminer οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλὰ ἐκ τοῦ καλοῦντος, comme étant une interpolation (!).

il lui fut dit...») Cette hyperbate est bien difficile à admettre, d'autant plus qu'aucune raison sérieuse n'empêche la liaison toute naturelle avec μένη (*Calv. Turr. Hodge, Mey. Ewald*) : « afin que le projet de Dieu, lequel procède par choix, subsiste, non en vertu des œuvres, mais par la volonté de Celui qui appelle, il lui fut dit... » Ainsi Paul enseigne que le but (ἔνα) de Dieu, dans le choix qu'il fit de Jacob préférablement à Esaü, a été de faire voir, non pas que « son projet arrêté conformément à une élection ou à l'élection, » — ni que « son projet relativement à l'élection, » — ni que « son projet qui stipule une élection, » — mais que « son projet, son plan de salut pour tous les hommes, lequel, dans la pratique, procède par choix (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις) subsiste, a son exécution, non par le principe des œuvres, c.-à-d. en vertu et ensuite du mérite de celui qui est appelé, choisi, mais uniquement en vertu, ensuite de la volonté de Celui qui appelle. » Paul désigne Dieu par la périphrase « Celui qui appelle, » pour faire sentir que la forme sous laquelle l'élection, le choix (ἐκλογή) se manifeste et se réalise, est celle d'une vocation, d'un appel venant de Dieu (cont. *Meyer*). C'est pour justifier cette observation qu'il avait eu soin de relever le trait μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον. *Fritzs. Heng. Hofm.* p. 241, etc. reprochent à cette construction le οὐ, au lieu de μή. Cependant le οὐ s'explique : Paul aurait pu dire simplement, ἔνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένη ἐκ τοῦ καλοῦντος ; mais comme il a à cœur de nier un autre principe, il l'introduit avec sa négation, en sorte que le οὐ ne nie pas μένη, il nie seulement et absolument ἐξ ἔργων (voy. *Kühner, Gr.* p. 406). Cela nous montre en même temps que l'expression tout entière, οὐ ἐξ ἔργων ἀλλὰ ἐκ τοῦ καλοῦντος est une incise, qui, tout en se rattachant à μένη, ne s'y relie pourtant pas si étroitement que la préposition ἐκ ne soit en place. Ἐξ indique qu'il s'agit ici d'un principe (voy. ἐκ, 1,17) ; il est absolument nécessaire avec ἔργων (voy. ἐξ ἔργων, 3,20. 4,1), et c'est par là qu'il a passé à τοῦ καλοῦντος (= ἐκ τοῦ θελήματος τ. καλοῦντος). Il n'est donc pas nécessaire, pour

résoudre ces petites difficultés, de considérer cette incise comme indépendante de *μένη*, et d'y voir comme une sorte d'épexégèse se rattachant d'une manière lâche au verset tout entier (= « et cela, non en vertu des œuvres, mais.... ») comme le veulent *DeW. Thol. Krehl, Philippi*.

γ. 12. ἐρρέθη \* αὐτῇ διὰ τὸ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι, se relie à ἵνα ἢ κατ' ἐκλογὴν... etc. qui a été jeté en avant : « afin que le plan de Dieu... subsiste... il lui [à Rébecca] fut dit : L'aîné sera assujetti au cadet. » La citation est introduite par *διὰ*, le *quod narrativum* (Kühner, Gr. II, p. 476) remplacé en français par deux points. Ὁ μείζων et ὁ ἐλάσσων, le plus grand et le plus petit (en parlant de deux) ou l'aîné et le cadet (Gen. 29, 16. 27, 6 = natu major, natu minor). La citation est conforme aux LXX et à l'hébreu; mais dans l'original il s'agit des peuples dont Esau et Jacob furent les pères, et ils sont considérés au point de vue de la force et de la grandeur : « l'un de ces peuples sera plus fort que l'autre, et le plus grand sera assujetti au plus petit. » Si l'histoire justifie cette domination des Israélites sur les Iduméens (voy. *Herzog*, Encyclopédie, article EDOM) elle ne montre pas qu'Esau ait été personnellement asservi à Jacob, son frère. On se demande donc comment Paul peut appliquer cette déclaration à Esau et à Jacob. C'est qu'il parle uniquement au point de vue de la promesse et des rapports théocratiques. Les Israélites furent les porteurs de la promesse, les héritiers en titre, non les Iduméens, en sorte que la domination théocratique appartient à Jacob, non à Esau. Ce fait, du reste, est indiqué dans l'A. T. par ce qui nous est raconté du droit d'aînesse et de la bénédiction paternelle perdus par Esau (Gen. 25, 33. 27, 29. 40). Cette même pensée est renfermée *implicitè* dans la citation de Gen. 25, 23, où la lutte des deux peuples est figurée déjà par la lutte de leurs deux pères dans le sein de

\* *Elz. Philip.* lisent ἐρρέθη, tandis que *Lachm. Tisch. Meyer*, etc. préfèrent ἐρρέθη, forme postérieure, très rare chez les Attiques, mais plus autorisée dans les épp. de Paul (voy. v. 26. Gal. 3, 16. De même Mth. 5, 27. 31. 33.)

Rébecca. C'est la position théocratique des Israélites, qui fut la cause de leur supériorité, et c'est parce que Jacob fut institué héritier des promesses préférablement à Esau que cette domination eut lieu.

γ. 13. Suit une parole de l'Écriture marquant, non la vérité historique (*Godet*), mais la cause de cet assujettissement : ce fut la pure volonté de Dieu, qui choisit l'un préférablement à l'autre. *Καθὼς γέγραπται*· Τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἐσαῦ ἐμίσησα, « *selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau.* » Citation de Mal. 1, 2.3 : Ἠγάπησα ὑμᾶς, λέγει ὁ Κύριος, καὶ εἶπατε; Ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς; — Οὐκ ἀδελφὸς ἦν Ἐσαῦ τοῦ Ἰακώβ; λέγει ὁ Κύριος· καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ τὸν δὲ Ἐσαῦ ἐμίσησα καὶ ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δώματα ἐρήμων, etc. Il s'agit dans l'original, non proprement d'Esau et de Jacob (cont. *Thol. Mey. Philip. Heng.*) mais des peuples frères par leurs deux ancêtres, comme cela ressort de αὐτοῦ (ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ). Paul, suivant à son même point de vue, applique cette parole aux individus. Le ἠγάπησα Ἰακώβ et le ἐμίσησα Ἐσαῦ sont présentés comme complètement indépendants de l'état moral à venir d'Esau et de Jacob ; c'est le fait uniquement de la volonté de Dieu. Quant à l'expression « j'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau, » on ne doit pas échanger l'opposition « d'aimer et de haïr » contre celle « d'adopter et de repousser » (cont. *Calv. Philip. Godet*) qui en est la manifestation et la suite (*Hofm.*). On ne doit pas non plus donner à *μισεῖν* le sens négatif de « ne pas aimer, » ou d' « aimer moins » (cont. *Estius, Grot. Kop. Næsselt, Flatt, Klee, Scholz, Steudel, Kælln. Hodge, Beyschlag*, p. 39, etc.) ce que le langage n'autorise pas. Seulement, on doit reconnaître que *μισεῖν* s'emploie quelquefois, soit dans l'A. T. (Gen. 29, 30. 31. Deut. 21, 15. Prov. 13, 24) soit dans le N., d'une manière hyperbolique, pour donner à la pensée une sorte de relief. Par exemple, « si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, » etc. (Luc 14, 26) est rendu dans le passage parallèle (Mth. 10, 37) par : « Celui qui aime son père ou sa mère



*plus* que moi, » etc. C'est la même pensée au fond, et si, au point de vue du langage, on n'a pas le droit de conclure que *μισέειν* signifie « aimer moins, » on a le droit de dire que *μισέειν* n'est là que pour donner à la pensée une forme paradoxale, qui la mette en saillie. Jésus ne prêche certainement pas la haine des parents, ni de sa propre vie (Jean 12,25); mais le sacrifice de cet amour, s'il doit être un obstacle à l'amour pour lui et à l'obéissance à sa volonté. *Μισέειν* n'a donc pas toujours une valeur absolue; il a parfois aussi une valeur relative (de même *Episc. Thol. Lange, Gifford*); en conséquence nous pensons que cette citation « j'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü, » appliquée ici à des enfants qui ne sont pas encore nés, est une expression hyperbolique destinée à donner du relief à la préférence accordée à Jacob, ce qui met en saillie l'absolu de la volonté de Dieu dans ce fait.

*Chrysostome, Théod. Aug.* (première manière) *Pélage, Ambrosiaster, Ecumenius*, etc. veulent que cet « amour » et cette « haine, » par suite cette préférence accordée à Jacob, en un mot ce choix, remonte à la *prescience* ou *préconnaissance* de Dieu, qui a prévu que l'un serait digne, l'autre indigne, ou tout au moins, que l'un aurait la foi, non pas l'autre. Ce sentiment est assez généralement partagé par les docteurs antipré-destinatiens, soit anciens, soit modernes, notamment par les arminiens.

Pour le justifier, on fait observer que Paul en disant, « quoi- qu'ils ne fussent pas encore nés et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal, » exclut sans doute du plan de Dieu toute considération tirée de la naissance et des actions, c.-à-d. des mérites de l'homme; mais il n'en exclut point par là la prévision de la foi (*prævisa fides*) des individus, attendu que la foi (bien qu'un acte de l'homme) « ne saurait être un mérite, puisque la foi consiste précisément dans le renoncement à tout mérite, dans l'humble acceptation du don gratuit : la foi prévue est tout autre chose que l'œuvre prévue » (*Godet*). — Nous nous bornerons à

remarquer qu'il n'est pas fait mention dans notre passage de cette prévision de la foi, pas plus qu'il n'en a été question au ch. 8, 28-30<sup>1</sup>. Rien dans le paragraphe ne l'indique ni ne la réclame; cette pensée est une pure importation des commentateurs. Si, comme ils le pensent, Paul enseigne que tout le plan du salut repose sur la prescience ou préconnaissance de Dieu, pourquoi donne-t-il pour cause à cet assujettissement de l'aîné au cadet la pure préférence de Dieu (« *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü* »), préférence qui surprend et qui choque, et ne dit-il pas tout simplement : « parce que Dieu a préconnu Jacob et Esaü ? » Qu'est-ce qui nous autorise à aller au delà de l'affirmation catégorique et suprême de Paul : « *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü* » ? Pour peu que Paul eût eu dans l'esprit la pensée qu'on lui prête, il aurait dû dire : « Afin que le plan de Dieu, qui procède par choix, subsiste, non en vertu des œuvres, mais en vertu de la foi » (ex credente : Aug. de prædest. sanct. 38). Il s'en est bien gardé, parce qu'il ne se contente pas d'opposer l'*acte*, qui est méritoire, à la *foi*, qui ne l'est pas; l'opposition, dans sa pensée, va au delà; il déclare le plan de Dieu indépendant de toute considération humaine quelconque, pour le faire dépendre uniquement et exclusivement de la volonté pure de Dieu. Il ne se borne pas à la négation, et « à poser simplement que ce n'est pas un *mérite* de Jacob qui a contraint Dieu à organiser son plan comme il l'a fait » (*Godet*); il va plus loin, et joignant la positive à la négative, il affirme catégoriquement que Dieu a fait son plan sans regarder à autre chose qu'à sa volonté propre et absolue. Ce point de vue est confirmé par les v. 16.18 (voy. *Beyschlag*, p. 32.33). Ajoutons que la plupart des commentateurs n'ont pas compris — et cette erreur se retrouve aussi chez tous les commentateurs prédestinatiens — que Paul parle ici, non d'un *plan d'élection* ou de l'*élection* elle-même; mais du

<sup>1</sup> Voy. sur cette prévision de la foi, par rapport au mérite de l'homme, 8, 29 note 3.

*plan de Dieu pour le salut des hommes, plan qui procède par choix ou élection (ενα ή κατ' έκλογην πρόθεσις τ. θεοῦ μένη).*

Maintenant considérons la suite des idées et le raisonnement.

La pensée de Paul se porte tout d'un coup sur la position d'Israël. Un sentiment douloureux s'empare de lui, et il ne peut s'empêcher d'exprimer tout le chagrin qu'il ressent ; il consentirait, s'il était possible, à se dévouer pour ses frères (v. 1-3), eux qui sont les objets des grâces les plus signalées de Dieu, à qui les promesses messianiques ont été faites et de qui doit sortir le Messie : privilèges, dont Paul rend grâces à Dieu (v. 4. 5).

Le motif de ce profond chagrin, Paul, par délicatesse, le laisse deviner, c'est qu'Israël est en dehors des voies du salut, privé des bénédictions messianiques, de cette justice qui vient de Dieu par la foi en Jésus, le Messie. Le prétexte dont se couvre Israël, pour repousser ces bénédictions, c'est que ces promesses ayant été faites à Abraham et à sa postérité, partant à Israël, comme Paul vient de le reconnaître, cette postérité doit être nécessairement mise en possession de ces bénédictions à elle promises, sinon la parole de Dieu n'a pas reçu son accomplissement. Paul s'élève contre cette pensée et réfute la prétention d'Israël. Il observe que tous ceux qui sont issus d'Israël ne sont pas pour cela le véritable Israël, et même que, pour être la postérité d'Abraham, ils ne sont pas tous enfants, héritiers des promesses ; qu'ainsi il ne suffit pas de descendre matériellement d'Israël pour être, *ipso facto*, sa postérité en titre. Témoin Isaac choisi pour être l'héritier des promesses, non Ismaël (v. 6-9). Un exemple plus frappant encore, c'est ce qui est arrivé à Rébecca. De deux enfants qui avaient même père, deux jumeaux, Esau et Jacob, l'un *a été appelé et choisi* pour l'héritage, non pas l'autre, et ce, *quoiqu'ils ne fussent pas encore nés et qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal*, afin que l'on vit bien que le *projet de Dieu* de sauver les hommes, *projet qui procède par élection*, a été arrêté de Dieu, indépendamment de tout privilège de naissance comme

de tout mérite de l'homme, mais *par la volonté seule de celui qui appelle* (v. 10-13). Il ne faut donc pas qu'Israël, et Israël surtout, qui n'est devenu le peuple de Dieu qu'ensuite de ce choix, argue de sa descendance matérielle pour se croire nécessairement héritier. On ne dicte pas à Dieu ses conditions ; il est parfaitement indépendant et libre dans *son projet* de salut. Telle est la réponse de Paul.

Ayons soin de remarquer que Paul ne dit pas, comme le pensent les commentateurs, soit prédestinatens, soit antiprédestinatens, que Dieu peut, indépendamment de toute considération autre que sa volonté, et ce sans injustice, choisir les uns pour le salut et les autres pour la réprobation. Il n'en est pas question. Il s'agit de la voie du salut en soi, du *plan de Dieu*, non du salut ou de la réprobation de tels et de tels individus. Dieu est libre dans son projet, c.-à-d. libre de choisir telle voie de salut préférablement à telle autre, sans considération autre que sa propre volonté ; telle est la thèse que Paul soutient contrairement aux prétentions des Juifs. La discussion roule, non sur le salut et la réprobation, mais sur ce que l'Évangile, la justice qui vient de Dieu par la foi, est, selon Paul, et n'est pas, selon les Juifs, l'accomplissement des promesses, parce qu'ils prétendent que, eux, la postérité d'Abraham, doivent nécessairement être compris dans ces bénédictions promises ; ils veulent dicter à Dieu une condition dans son *projet de salut*. Paul nie qu'en pareil sujet Dieu soit astreint à autre chose qu'à sa propre volonté. Ce thème est si réellement celui de Paul, que, dans la conclusion de tout le raisonnement (v. 30), l'apôtre reproche aux Juifs, non point de rechercher la réprobation plutôt que le salut, mais de s'obstiner à vouloir le salut par une voie (*ἐξ ἔργων νόμου*) qui ne le donne pas, et de repousser obstinément la voie (*ἐκ πίστεως*) par laquelle Dieu nous y fait arriver.

D'ailleurs, il faut prendre garde d'identifier ou de confondre, comme on le fait généralement, l'appel et l'élection dans l'ancienne alliance, avec l'appel et l'élection dans la nouvelle ; de

les transposer ou de conclure des uns aux autres : c'est une source de graves erreurs.

Dans l'ancienne alliance, l'élection est un choix *exclusif* ; l'appel s'y confond avec l'élection : Dieu choisit certains hommes, et n'appelle que les élus. Une fois que le christianisme devait être préparé — et le judaïsme est la préparation du christianisme — il fallait bien choisir un peuple plutôt qu'un autre, et un individu père de ce peuple plutôt qu'un autre. Le choix, l'élection est tout entière dans la main de Dieu. C'est ainsi qu'Abraham a été élu plutôt que tout autre homme, Isaac plutôt qu'Ismaël, Jacob plutôt qu'Esau, Israël plutôt que toute autre nation. Il n'y a en cela aucune réprobation (*decretum reprobationis*) pour ceux qui ne sont pas élus ; point de réprobation pour Ismaël, point de réprobation pour Esau. Ils ne sont point choisis pour être les porteurs de la révélation, les héritiers directs de la promesse : tout se réduit là<sup>2</sup>. Il n'y a pas plus d'injustice en cela qu'il n'y a d'injustice à ce qu'Adam ait été le premier homme plutôt que tout autre. C'est une nécessité : il faut bien commencer par un, et tous ne peuvent pas être cet un. Dans ce cas, Dieu n'appelle que ceux qu'il a choisis ; l'élection est nécessairement exclusive ; mais, pour cela même, elle n'appartient qu'à une économie nécessairement temporaire et préparatoire de l'économie universelle. Le peuple est choisi, non pour lui proprement, mais en vue de la bénédiction qui doit arriver par lui à tous les peuples et comme moyen nécessaire.

Dans la nouvelle alliance, l'élection est toute différente. Elle est précédée de l'appel (*κλησις*) à prendre part à l'Évangile ; cet appel est adressé à tous, car l'Évangile est destiné à tous les peuples (Mth. 28,19) et à tous les hommes (Marc 16,15) : Dieu veut

<sup>2</sup> Cela est si vrai qu'Ismaël ne fut pas privé de promesses (Gen. 16, 10, 17, 20) et fut l'objet de la providence de Dieu (Gen. 21, 17). Esau eut aussi une bénédiction, Gen. 27, 39. Rien n'est plus faux que cette dure parole d'Oshausen : « Nous devons repousser, comme contraires à l'intention de Paul, toutes les tentatives d'adoucir la rude pensée de l'apôtre et de ne pas considérer Esau comme le représentant des réprouvés » (!). *Osh.* p. 363.

le salut de tous (1 Tim. 1, 15. 2, 4. Tite 2, 11) ; l'appel est universel. Dans les populations où l'Évangile est prêché, c.-à-d. parmi les hommes *appelés*, par la prédication même de l'Évangile, à prendre part aux grâces évangéliques, se rencontrent des pécheurs qui repoussent cet appel, tandis que d'autres, au contraire, cèdent à cette invitation et y laissent aller leur cœur. Il se fait ainsi un triage, un choix, *une élection* (ἐκλογή) parmi les masses qui entendent l'appel, et l'on distingue ainsi, parmi les hommes, ceux qui sont appelés et ont repoussé l'appel, de ceux qui cèdent aux sollicitations de la grâce et sont *les appelés par excellence* (κλητοί), autrement dit *les élus* (ἐκλεκτοί, voy. 8, 28) <sup>3</sup>.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que l'appel et l'élection sont différents dans l'une et dans l'autre économie ; qu'on doit se garder de les confondre ou de les transposer, comme on l'a fait trop souvent, en appliquant, par exemple, à l'économie

<sup>3</sup> On peut sans doute, en présence de ce fait, se demander à qui et à quoi remonte cette élection. Est-elle le fait de la liberté de l'homme ou la manifestation d'une volonté antérieure et irrésistible de Dieu ? On peut, comme *Pélage*, prendre parti pour la liberté de l'homme qui, par sa propre volonté, a foi et s'attache à l'Évangile, ou bien est incrédule et le repousse, — ou, comme *Augustin*, se déclarer contre cette liberté et faire tout dépendre de la volonté absolue de Dieu, qui appelle les uns d'une manière efficace et les autres d'une manière inefficace (voy. 8, 28, p. 183), en sorte que tout ce qui se passe n'est que la réalisation historique d'une prédestination et d'une élection faite de toute éternité par Dieu, — ou bien enfin, et c'est à nos yeux la seule vraie position, on peut retenir les deux facteurs et en rechercher la synthèse (voy. 5, 10, note 5), — à moins que, comme *Krummacher* (Stud. Krit. 1844, p. 458), désespérant de la trouver ici-bas, on ne renonce à la chercher, et que, tout en reconnaissant dans les Écritures l'existence de ces deux facteurs inconciliables, on ne se contente d'affirmer que « cette contradiction apparente se résout (expérimentalement) d'une manière satisfaisante pour la foi humble du chrétien qui s'efforce de mettre à profit l'Écriture tout entière pour fonder et avancer sa vie nouvelle » (p. 470). — Ce que nous devons dire seulement ici, c'est que cette question théologique est complètement étrangère à notre passage. Il ne s'agit pas, dans notre texte, de savoir si l'élection résulte de la liberté de l'homme ou de la volonté indépendante de Dieu, car l'élection n'est point en cause ; il s'agit de savoir si *le projet de Dieu*, projet qui se réalise par voie d'élection, est conditionné à la naissance ou aux mérites de l'homme, ou bien si ce projet dépend entièrement et uniquement de la volonté de Dieu, qui ouvre telle voie de salut qui lui plaît, celle de la foi, par exemple.

chrétienne l'exemple d'Esau et de Jacob. Quoique l'appel et l'élection soient divers dans l'ancienne et dans la nouvelle économie, le projet de Dieu de sauver les hommes, projet qui, dans l'une et dans l'autre alliance, *procède par choix*, est un et unique, l'ancienne économie étant unie à la nouvelle, dont elle est la préparation. Il n'y a donc rien jusqu'ici, dans l'épître de Paul, qui justifie le dogme de la prédestination absolue.

Cela dit, revenons à notre texte.

γ. 14. Paul a fait comprendre qu'alors même qu'Israël, en tant que postérité d'Abraham selon la chair, ne participe pas aux bénédictions messianiques, cela n'infirme en rien la vérité de leur accomplissement en Jésus, le Messie, attendu que toute postérité d'Abraham n'est pas pour cela héritière (v. 6-9), et qu'après tout, Dieu, comme il appert par l'histoire d'Isaac et par celle de Jacob, est complètement libre et indépendant dans son projet de salut, lequel procède par élection (v. 10-13).

Pendant cette indépendance absolue de Dieu dans son *projet qui procède par élection*, prouvée et mise en relief par l'élection d'Isaac et de Jacob, surtout par la dernière, présente, au moins pour la forme, qqchse de choquant. Une impression de partialité, partant d'injustice, qui ne peut être dissimulée, entraîne Paul dans une argumentation subséquente. — *Τί οὖν ἐροῦμεν*; (voy. 3,5). Le « nous » est communicatif : Paul s'associe à ceux à qui cette objection paraîtrait naître de ce qu'il vient de dire, et il veut y répondre : « *Que dirons-nous donc ?* » — *μη ἀδικία παρὰ* (voy. 2,11) *τῷ θεῷ*; « *y a-t-il de l'injustice en Dieu ?* » A quoi se rapporte cette accusation d'injustice ? Est-ce simplement au fait de *l'élection d'Isaac* préféré à Ismaël, et surtout de *Jacob* préféré à Esau ? (*Mél. Zwingl. Corn-L. Scholz, Steudel*, p. 89, *Krehl, Heng. Hofm. Maunoury*) — ou bien à *l'élection elle-même*, dans laquelle Dieu prend l'un et laisse l'autre, sans tenir aucun compte de l'homme, de ses dispositions ni de ses efforts ? (*Aug. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Bullinger, Martyr*, la plupart des luthériens, *Bèze, Crell, Przypt. Limb. Kop.*

*Flatt, Thol. Usteri*, p. 267, *Klee, Rück. Reiche, Kælln. Olsh. De W. Hodge, Fritzs. B.-Crus. Philip. Ewald, Lange, B.-Weiss*, p. 384, *Volk. p. 34, Immer*, p. 337, *Reuss, Godet, Gifford*),<sup>1</sup> — ou bien au *projet de Dieu (Mey.)* qui, procédant par élection, donne lieu à des choix, qui, comme celui de Jacob en particulier, paraissent complètement arbitraires? Cette dernière alternative est la vraie, la seule vraie; car c'est le plan de Dieu qui est ici en cause, et ç'a été uniquement pour montrer que ce plan de Dieu procède par élection que les choix d'Isaac et de Jacob ont été mentionnés. C'est donc au *projet lui-même* — non à l'élection spéciale d'Isaac et de Jacob, ni à l'élection en général, qui en sont dépendantes, — que se rapporte l'accusation d'injustice, que ces choix semblent au premier coup d'œil manifester. D'ailleurs, d'un bout à l'autre du chapitre, c'est du projet de Dieu qu'il est question. C'est pour ne pas l'avoir remarqué que tous les commentateurs — qui du reste s'imaginent toujours qu'il s'agit, dans la pensée de Paul, d'une élection faite de toute éternité — ont fait ici fausse route et ont été contraints d'imaginer (comme nous allons le voir) que Paul, dans son embarras, interrompait le raisonnement pour se réfugier dans un argument d'autorité qui impose silence aux objectants<sup>2</sup>.

γ. 15. A cette question: « *Y a-t-il de l'injustice en Dieu?* » Paul répond qu'il n'y en a point: *μη γένοιτο* (voy. 3,4), « *loin de nous cette pensée.* » — Et il cherche à le montrer (*γράφ*). Les

<sup>1</sup> D'après Beyschlag, p. 40, Esaü et Jacob seraient des exemples *typiques* (de même *Arminius*, p. 783-786), et la préférence donnée à Jacob sur Esaü *signifierait* que Dieu, dans le temps actuel, préfère les païens aux Juifs, comme autrefois il a préféré Jacob à Esaü. L'accusation *d'injustice* porterait donc sur *l'élection* elle-même, — non en ce sens que, si Dieu était juste, il dût traiter de la même manière les Juifs et les païens, idée trop moderne de la justice de Dieu pour Paul et les Romains, — mais en ce sens que si Dieu, dans son appel et son élection pour le royaume de Dieu, préfère les païens aux Juifs, il commet une injustice semblable à celle de préférer le cadet [Jacob] à l'aîné [Esaü], il porte atteinte aux privilèges des Juifs. — Ce point de vue est complètement étranger à saint Paul, et entraîne Beyschlag dans une série d'idées qui sont en dehors du contexte.

<sup>2</sup> Si, dans l'esprit de Paul, l'accusation d'injustice avait porté sur l'élection d'Isaac ou de Jacob, ou sur l'élection elle-même, il aurait certainement ré-



commentateurs (*Krasm. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Hammond, Limb. Leclerc, Seml. Kop. Flatt, Usteri*, p. 268, *Thol. Klee, Rück. Reiche, Kœlln. Olsh. DeW. Hodge, B.-Crus. Krehl, Philip. Ewald, Arnaud, Lange, Volkm.* p. 34. *Immer*, p. 337. *Reuss, Godet, Gifford*), partant du faux point de vue que l'accusation d'injustice porte sur l'élection elle-même, sont forcés de reconnaître que Paul ne répond pas directement à l'objection, mais qu'il se borne à repousser l'accusation par l'*autorité* des Écritures. A les en croire, Paul éluderait la réponse et se contenterait, comme dit *Calvin*, « de réprimer par témoignages de l'Écriture les vilains aboiements des iniques, » attendu que « l'outrage ou l'aveuglement humain, selon *Olshausen* (p. 366), peuvent seuls poser cette question <sup>1</sup>. » Heureusement il n'en est rien. L'accusation d'injustice portant, comme nous l'avons dit, sur le projet de Dieu, qui procède par choix, Paul répond fort justement en mettant en avant une déclaration de Dieu à Moïse, disant « qu'il est souverainement maître de ses grâces. » Il s'agit effectivement ici de grâce, puisqu'il s'agit d'un projet de salut pour les pécheurs : là où il y a liberté complète, il ne saurait y

pondu comme nous l'avons fait nous-même v. 13, en montrant 1° qu'il ne faut pas confondre l'élection dans les deux économies ; 2° en expliquant ce qu'elle est dans l'ancienne économie et dans la nouvelle, et en montrant qu'en aucun cas, quoi qu'il paraisse au premier coup d'œil, il n'y a injustice. Paul l'aurait fait d'autant mieux qu'il n'admet pas, dans le projet de Dieu, une élection individuelle faite de toute éternité (voy. VIII, 30). — *Fritzsche* prétend que Paul répond directement à l'objection (p. 318) ; mais c'est pour ajouter — à propos de cette réponse où l'apôtre se borne à dire que Dieu fait miséricorde à qui lui plaît — cette réflexion : « *Levis et stomachosi hominis est, ut temere et Caio faveat et a Sempronio animo sit abalienato, non Dei sanctissimi, etc.* » (!)

<sup>1</sup> Dans ce point de vue, Paul se dérobe à l'objection, qui n'en subsiste pas moins tout entière, et en imposant silence par des déclarations scripturaires qui font tout dépendre absolument de Dieu, soit la miséricorde, soit l'endurcissement, il prête à Dieu, quoi qu'on en dise (cont. *Olsh.* p. 366), l'arbitraire le plus absolu et le plus révoltant. *Augustin, Calvin* et toute l'école prédestinatoire ont accepté cette théorie ; tandis que les antiprédestinataires ont cherché des échappatoires, qui faussent en réalité la pensée de Paul. Plusieurs docteurs ont déclaré que Paul, se laissant entraîner par la polémique, arrive ici à des affirmations qui contredisent ce qu'il enseigne ailleurs.

avoir injustice. — *Τῷ Μωϋσῆ γὰρ\* λέγει* (scil. ὁ θεός), « en effet, il dit à Moïse » — *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτειρῶ*: citation de Ex. 33,19, conforme aux LXX. Moïse demande à Dieu de lui faire voir sa gloire, afin qu'il connaisse qu'il a trouvé grâce à ses yeux. L'Éternel lui répond qu'aucun mortel ne peut voir sa face, mais qu'il fera passer devant lui toute sa bonté, « *car je suis gracieux* — bien gracieux (נְחַמְתִּי) — à qui il me plaira de faire grâce, et je fais miséricorde — bonne miséricorde (רַחֲמַתִּי) — à qui il me plaira de faire miséricorde, » c.-à-d. qu'il ne marchand pas sa grâce, il la donne richement à qui il lui plaît de l'accorder<sup>2</sup>. L'accent est sur les verbes נְחַמְתִּי, רַחֲמַתִּי. Dans la traduction, qui ne rend pas exactement l'original hébreu (voy. *Immer*, Hermén. p. 139. Neut. Th. p. 253.337), l'accent repose sur ὃν ἂν ἐλεῶ, et les temps de verbe sont renversés (*ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ*, au lieu de *ἐλεῶ ὃν ἂν ἐλεήσω*). Ἐλεεῖν et οἰκτεῖρειν se disent d'un être qui compatit aux souffrances des autres. Οἰκτεῖρειν (R. οἶ, οἶκτος) relève le sentiment qui point le cœur et arrache des larmes à la vue de la souffrance, *plaindre, s'apitoyer sur, compatir* (οἰκτιρμός, apitoiement, compassion ; οἰκτιρῶν, compatissant). Ἐλεεῖν, terme plus général, exprime plutôt l'intérêt que le malheur et la souffrance inspirent et qui provoque un secours actif, *prendre, avoir pitié de* (ἐλεος, pitié, miséricorde ; ἐλεημοσύνη, aumône). Ἄν provient de ce que ὃν est indéterminé = si quem, quemcunque (Viger. éd. Hermann p. 819. Hartung, Partikelleh. II, p. 293). De là, « *j'aurai pitié de qui j'ai pitié,* » c.-à-d. de qui me plaît, « *et j'aurai compassion de qui j'ai compassion,* » c.-à-d. de qui

\* *Elz. Griesb. Fritzs. Philip.* lisent τῷ γὰρ; mais *Lachm. Tisch. Meyer*, etc. lisent τῷ Μωϋσῆ γὰρ, d'après  $\aleph$  B D E F G P, 47. 116. Dam. Quant à la forme Μωϋσῆς ou Μωσῆς, voy. *Winer*, Gr. p. 44, *Fritzs.* p. 313.

<sup>2</sup> Cette pensée de l'original est mal rendue par un grand nombre de commentateurs, ainsi *Rück. Krehl* : « Je fais toujours ou constamment grâce à qui j'ai fait grâce. » *Scholz, Philippi, Gifford* : « Je fais grâce à qui je ferai grâce, c.-à-d. à qui je veux faire grâce. » *Lange* : « J'ai déjà fait grâce à qui je ferai grâce. »

bon me semble. La grâce de Dieu dépend entièrement de lui-même, non de celui qui en est l'objet; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit arbitraire, car il n'y a pas de caprice en Dieu; mais seulement que Dieu est entièrement libre dans ses grâces. Quand Dieu fait le *projet* de sauver les hommes, c'est à Lui de poser à l'homme les conditions de ses grâces, non à l'homme de les lui dicter. L'homme n'a qu'à se ranger aux conditions de Dieu et à entrer dans les voies que sa miséricorde lui ouvre pour son salut <sup>3</sup>.

γ. 16. Paul prend acte de cette déclaration pour conclure d'une manière générale (cont. *Beyschlag*, p. 42) et plus explicite, en joignant la négative à l'affirmative. — Ἄρα οὖν (voy. 5,18) οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, scil. ἐστί. Le sujet non exprimé ressort du contexte (comme 4,16) : c'est, non « l'obtention des promesses ou du salut » (*Erasm. Klee, Thol.* 4 éd. 1842, *Rück. Reiche, Köelln.*), ni « l'élection » (*Calv. Bèze, Maunoury*), ni « l'admission dans le royaume du Messie » (*Hodge*), ni « ce que l'on veut, le but pour lequel on court » (*Kop. Heng.*); mais « cette pitié, cette compassion de Dieu » (= τὸ ἐλεῆσθαι, τὸ οὐχ εἶρεσθαι ὑπὸ τ. θεοῦ, *Crell, Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Thol.* 1856. *Gifford*), car ceci est une conclusion tirée immédiatement du v. 15. De là, « ainsi donc, cela, c.-à-d. cette pitié, cette compassion de Dieu, ne dépend ni de celui qui veut, ni même de celui qui court, » c.-à-d. ni de la volonté, des désirs de l'homme, ni même de ses efforts <sup>4</sup>. εἶναι, gén. indique l'appartenance et la

<sup>3</sup> Pour échapper à la difficulté de ces versets, *Pélage* imagine que le contradicteur qui a formulé l'accusation d'injustice reprend la parole au verset 16, pour faire jaillir la fausseté de cette réponse que « Dieu fait miséricorde à qui bon lui semble » en disant (v. 16-18) : « ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut... » etc. Paul reprend la parole au v. 19, en résumant d'abord la pensée de son contradicteur : « Tu me diras : De quoi donc se plaint-il... » etc...; et il répond au v. 22 en montrant comment il entend l'action de Dieu : « Or si Dieu, tout en voulant... » etc. Cette conception se retrouve avec des nuances diverses dans *Orig. Chrys. Théod. Jér.* ad Hedib. quæst. 10. *Ambrosiast. Flatt, Mangold*, p. 134, etc.

<sup>4</sup> *Fritzsche*, p. 317, prétend que Paul, en disant que « cette compassion ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu seul, » se

dépendance (= penes aliquem esse), *appartenir à, être le propre de, dépendre de* (1 Cor. 10, 26. Bernhardy, Synt. p. 165. Matthiæ, Gr. p. 783). Les expressions *θέλειν* et *τρέχειν* embrassent tout ce que l'homme peut faire, la volonté et l'effort. *Τρέχειν* pp. « *courir* ; » puis, par une analogie que Paul aime à établir entre le stade et la vie humaine (1 Cor. 9, 24. 26. Gal. 5, 7. 2 Tim. 4, 7), il s'est dit figurément des efforts que l'homme fait, de la peine qu'il se donne dans sa carrière terrestre : *se donner de la peine, faire tous ses efforts, s'efforcer* (Gal. 2, 2. Phil. 2, 16 = *κοπιᾶν*) — *ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος \* θεοῦ*, « *mais de Dieu, qui prend pitié ;* » non « *de celui qui prend pitié, savoir Dieu* » (Bèze, Heng.). La miséricorde dépend de Dieu et de lui seul ; il la dispense comme il le trouve bon. L'homme ne peut y arriver par sa volonté ni par ses efforts ; il faut qu'il l'attende de lui, et, dans le cas où Dieu lui en ouvre la voie, l'homme doit la rechercher par la voie voulue de Dieu, comme cela a lieu dans son projet.

En réalité la réponse est faite. Dieu étant le maître absolu de ses miséricordes, il ne saurait y avoir injustice dans son *projet procédant par choix*, puisque c'est un plan de grâce, un projet de salut. Cependant, au lieu de s'en tenir là, Paul veut confirmer d'une manière inverse (*a contrario*) sa conclusion *ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ*, en s'emparant de ce que Dieu dit à Pharaon, à qui il ne fit pas miséricorde.

ἔ. 17. *λέγει γὰρ ἡ γραφή τῷ Φαραῶν*, « *en effet, l'Écriture, c.-à-d. Dieu dans l'Écriture (cf. 11, 2) dit à Pharaon.* » La parole est prêtée à l'écrit à la place de la personne qui parle dans l'écrit — *δτι*, quod narrativum (cf. 9, 12. 10, 5). — *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου, καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῆ* : citation d'Ex. 9, 16, différente des LXX dans les

met en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs, 9, 30. 1 Cor. 9, 24. — C'est que *Fritzsche* a tort de rapporter aux efforts que l'homme peut faire pour acquérir la vie éternelle ce qui n'est dit ici que du projet de Dieu.

\* *Lachm. Tisch.* lisent *ἐλεῶντος* (R. *ἐλεῶ*) d'après  $\aleph$  A B \* D E F G P, 89. Mais comme, au v. 18, il faut lire *ἐλεῖ* (*Lachm. Tisch.*) et qu'il est difficile d'admettre cette double forme, la plupart des exégètes préfèrent *ἐλεοῦντος*.

premiers mots : καὶ ἔνευεν τούτου διετηρήθης, ἔνα... Après la sixième plaie, le cœur du roi s'est montré inflexible, alors Dieu lui fait dire, en lui annonçant la septième plaie : « Si j'avais étendu ma main et que je t'eusse frappé par la peste, toi et ton peuple, tu aurais disparu de la terre ; mais je t'ai laissé subsister, afin de te faire voir ma puissance — de te la faire sentir — et de rendre mon nom célèbre dans toute la terre. » הָעִמְדָּתִי signifie, non « je t'ai fait persévérer, » c.-à-d. je t'ai rendu persistant, obstiné (*Fritzs. Rück.*), ni « je t'ai établi » (*Calv. Heng.*); mais « je t'ai laissé debout, » c.-à-d. je ne t'ai pas fait choir, périr, je t'ai laissé subsister, je t'ai conservé (cf. 1 Rois 15,4. Prov. 29,4) opp. à « tu aurais disparu de la terre. » Les LXX traduisent διετηρήθης, « tu as été conservé » vivant. Paul a préféré la forme active, parce qu'elle exprime plus vivement l'action de Dieu, et il a traduit ἐξήγειρά σε. Ἐξείρειν signifie 1<sup>o</sup>, réveiller, exciter; 2<sup>o</sup> susciter en parlant des personnes (Hab. 1,6. Zach. 11,16) et des choses (2 Sam. 12,11). On ne saurait donc traduire ἐξήγειρά σε par « je t'ai conservé » vivant (*Grot. Hammond, Limb. Wolf, etc. Kop. Rosenm. Næsselt, Morus, Bæhme, Klee*). *Fritzsche* traduit « je t'ai excité, » c.-à-d. d'après le contexte et l'histoire de Pharaon, « je t'ai excité à me résister, je t'ai rendu obstiné, » et il observe que cette traduction est nécessaire pour que Paul puisse conclure, v. 18, que « Dieu endureit qui il veut » (*Aug* : excitavi te, ut contumacius resisteres. *Pél. Ps.-Ans. Zwingl. Martyr, Bèze, Kælln. Olsh. DeW. Hodge, Heng. Walther, Reuss*), mais, comme le remarque *Philippi*, on dit bien εἰρειν ou ἐξείρειν τὰς ἀρέξεις, τὴν ἐπιθυμίαν, τὴν ὀργήν, τὸν θυμὸν, et même τὸ πνεῦμα (cf. 2 Chr. 36,22. Esdr. 1,1. 2 Macc. 13,4), mais on ne dit pas ἐξείρειν τινα sans indiquer à quoi (2 Macc. 13,4) ou contre qui (ἐπί τινα) l'on excite. On doit donc préférer la signification de « susciter » (= הָעִיר, הִקְיִין, הִקְיִים) qui n'est pas étrangère à הָעִמְדָּתִי (= ἰσθῆναι, Neh. 6,7. Dan. 11,11.13). « Je t'ai suscité, » non pas, « je t'ai fait naître » (*Bèze, Scholz, Reiche, Krehl, = feci ut existeres, Mth. 3,9*);

mais d'une manière générale, en faisant allusion à la position et au rôle de Pharaon, « je t'ai fait apparaître sur la scène du monde » (*Calv. Thol. Rück. Mey. Philip. Beyschlag*, p. 44, *Godet*). Comp. ἐγείρειν, Mth. 11,11. 24,11. 24. Luc 1,69. 3,8. 7,16. Jean 7,52. etc. D'autres (*Beng. Flatt, Benecke, Glæckl.*) préférèrent « je t'ai suscité comme roi; » mais ce sens restreint devrait être indiqué par l'adjonction de εἰς βασιλεία (Act. 13,22) ou de εἰς τὴν βασιλείαν. De là, εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, « c'est dans ce but que je l'ai suscité » : εἰς αὐτὸ τοῦτο = pour cela même, c.-à-d. tout exprès pour cela (non pas, « pour cela seulement, » *Philip.*) 13,6. 2 Cor. 5,5. Eph. 6,22, Col. 4,8, est plus fort que ἔνεχεν τούτου des LXX. Le rôle historique de Pharaon est assez connu de tous les lecteurs de l'épître pour que chacun comprenne que Paul fait allusion à l'obstination du roi, à son endurcissement à toutes les sommations à lui adressées au nom de l'Éternel, pour laisser partir les Hébreux, ce qui a amené sa mort dans les eaux de la mer Rouge. — Et voici ce but énoncé : ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου : Ὅπως, « afin que de cette manière » (LXX, ἵνα, afin que). Ἐνδείκνυμι, voy. 2,15. Ἐν σοί, « en toi, » c.-à-d. en ta personne, par la manière dont je te traiterai (cf. 1 Tim. 1,16). Τὴν δύναμίν μου, non pas « ma force » (LXX : τὴν ἰσχύν); mais « ma puissance, » ce que je peux. De là, « afin de faire voir en toi ma puissance, » c.-à-d. afin de montrer, par le châtement que je t'infligerai, comment je sais châtier ceux qui résistent opiniâtrément à ma volonté; afin de faire de toi un exemple. — Et ce but se subordonne à un but plus élevé : καὶ ὅπως διαγγελῆ τὸ ὄνομά μου, « et afin que de cette manière, c.-à-d. par ce châtement exemplaire, mon nom soit publié. » — Ὅνομά μου, « mon nom, » c.-à-d. ce que je suis, moi, Jehovah (cf. ὅτι ἐγὼ εἰμι Κύριος = יהוה, Ex. 7,5. 14,18. ὅτι οὐκ ἔστιν ὡς ἐγὼ ἐν πάσῃ τῇ γῆ, Ex. 9,14). Ἀπαγγέλλειν « annoncer » devant tout le monde; διαγγέλλειν se dit d'une annonce qui va de lieu en lieu jusqu'au bout. — ἐν πάσῃ τῇ γῆ, « dans tout le pays » (*Heng.*); mieux, « dans toute la terre » (cf.

Ex. 15,14.15. Jos. 2,9.10. 9,9). Ἐν indique le cercle dans lequel se colporte la nouvelle.

γ. 18. Paul rapproche cette dernière déclaration de ce qu'il a dit précédemment, pour conclure à nouveau, et sous deux faces différentes maintenant, à la complète indépendance de la volonté de Dieu, — et non qu'il n'y a pas d'injustice en Dieu (*Bèze*). Ἄρα οὖν, ainsi donc (cf. 5, 18) : c'est la reprise en conclusion des points acquis. Dans les deux propositions l'accent est sur οὖν θέλει, c.-à-d. sur la volonté indépendante et absolue de Dieu. — οὖν θέλει, ἐλεεῖ, « il prend pitié de qui il veut : » c'est la conclusion des v. 15.16. — οὖν δὲ θέλει, σκληρύνει, « et (= δέ, d'autre part) il endurecit qui il veut : » c'est la conclusion du v. 17. On pouvait s'attendre à ce que Paul dit : « et il châtie qui il veut, » car κολάζειν, non σκληρύνειν, est le contraire de ἐλεεῖν; cela cadrerait bien avec le v. 17, où Paul dit que « Dieu a suscité Pharaon afin de faire voir en lui sa puissance » par le châtement qu'il lui infligerait. Ce point de vue a souri à qqes commentateurs (*Carpz. Seml. Rosenm. Ernesti, Flatt, Thol. Glæckl.*) qui traduisent σκληρύνειν par « être dur envers, traiter durement. » Le langage ne s'y oppose pas absolument (Job 39,16 : ἀπεσκληρύνει τὰ τέκνα αὐτῆς, « l'autruche est dure envers ses petits ; » comp. Jer. Lament. 4,3. voy. *Thol. Comm.*), mais bien le contexte avec le v. 19. D'ailleurs σκληρύνειν signifie (pp.) rendre dur, raide, rude, etc. (fig.) rendre sourd à, obstiné, rétif, indocile (Κύριος ἐσκήρυνε Φαραὼ μὴ εἰδέναι αὐτὸν, *δπως...* Sir. 16,15), d'où σκληρύνεσθαι τὴν καρδίαν, s'endurcir le cœur, c.-à-d. devenir insensible, sourd à, ne pas se laisser toucher (Hébr. 3,8.15.4.7. Ex. 4,21.7.3. etc. voy. *σκληροκαρδία*, 2, 5) et σκληρύνεσθαι (Sir. 30,12) ou σκληρύνεσθαι τὸν τράχηλον, s'enraidir le col, c.-à-d. devenir rétif, indocile (Deut. 10,16. Néh. 9,17.29. 2 Chr. 30,8. etc.). De là « et il endurecit qui il veut. » Ce qui amène Paul à employer cette expression plutôt que κολάζειν ou qqe équivalent, c'est que, au fond, il vise déjà l'insensibilité d'Israël aux appels miséricordieux de Dieu (voy. 10,18-21) et qu'il y est plei-

nement autorisé par les déclarations positives et bien connues de l'A. T. relativement à Pharaon. Cependant la pensée est si choquante au premier abord, que l'on a cherché à l'adoucir (*Orig. Ecum. Théophyl. Erasm. Mél. Corn.-L. Crell, Episcop. Grot. Przyt. Limb. Kop. Klee, Scholz, Steudel, p. 61. B.-Crus. Maunoury, Gifford, etc.* <sup>1</sup>) en traduisant par « *il laisse dans son endurcissement*; » mais le v. 19 ne permet pas cet adoucissement, et *σκληρόνεν* n'a pas cette signification.

Envisageons de plus près la pensée de ce verset.

Elle présente deux faces; la première, « Dieu prend pitié de qui il veut. » Cette pensée suppose déjà qu'il s'agit d'hommes pécheurs et dépourvus de justice devant lui. A ce point de vue, la faveur de Dieu, sa miséricorde dépendent entièrement de sa volonté propre. Comme tout être libre, Dieu est libre dans ses grâces; elles dépendent de lui. Paul n'affirme pas autre chose.

Cependant, gardons-nous de confondre ici la liberté avec l'arbitraire, pour faire à cette affirmation des reproches immérités (cont. *Fritzsche, p. 318. Krehl, p. 331.332*). Quand Paul affirme que Dieu est libre et indépendant dans ses grâces, prétend-il que cette liberté soit capricieuse, n'ayant en soi ni loi ni règle? Veut-il dire qu'en fait, Dieu accorde ses grâces aveuglément et sans discernement, alors qu'il dépend de lui de les accorder à qui et comme bon lui semble? Pas le moins du monde. Cette interprétation va au delà de sa pensée et la dénature. (Voyez ce que nous avons dit à propos de l'élection d'Isaac et de Jacob, v. 13). Evidemment, ce bon plaisir de Dieu n'est jamais, comme trop souvent dans l'homme, une quinte, un caprice ou l'arbitraire.

<sup>1</sup> (*Théophyl.*) « Que signifie ce « *il endurecit*? » car il paraît absurde. De même que le soleil endurecit la boue, de même Dieu est dit endurecir le cœur de boue de Pharaon. Et comment? — Par sa longanimité: en usant de patience avec lui, il l'a rendu plus dur. De même qu'un homme qui a un méchant esclave, le rend plus méchant en le traitant avec bonté. Non pas que le maître lui enseigne la méchanceté, mais c'est l'esclave qui abuse de la bonté du maître, qu'il dédaigne, pour croître dans la méchanceté. » — C'est le point de vue subjectif, substitué au point de vue objectif (voy. 1, 24).



Tout ce que Paul déclare, c'est que cette volonté gracieuse ne reçoit pas ses conditions de la volonté ni des efforts de l'homme (οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος); c'est elle, au contraire, qui pose les conditions de ses faveurs (la foi, par ex.), et par conséquent c'est à l'homme de les rechercher par la voie que Dieu a ouverte et qui y conduit; non à l'homme d'imposer à Dieu la voie qu'il doit suivre, comme c'est la prétention d'Israël.

N'oublions pas que tout ceci, au fond, se rapporte *au projet de Dieu pour le salut des hommes, projet qui procède par choix*. Ce plan, par suite de certains choix mis en relief par Paul, est accusé d'injustice, et Paul l'en disculpe en répondant directement à l'objection, v. 15.16. Il aurait pu s'en tenir là, la réponse étant faite: mais la position d'Israël, endurcissant son cœur aux appels de Dieu et à ses grâces, le préoccupe; aussi, se laissant entraîner plus loin, introduit-il comme complément la parole adressée à Pharaon. Puis, il conclut à nouveau, v. 18, à la complète indépendance de la volonté de Dieu dans son projet, sous deux faces différentes, cette fois, en ajoutant « *Dieu endurecit qui il veut.* »

Présentée d'une manière aussi nue et absolue, cette affirmation est choquante, parce qu'elle semble nier la liberté de l'homme, en le mettant à la merci d'un être tout-puissant qui l'endurcit, en même temps qu'elle prête à Dieu un rôle contre lequel notre conscience religieuse proteste d'autant plus fortement que le sentiment religieux est plus développé en nous. Cependant, ce qui doit nous réconcilier avec cette pensée, c'est d'abord la considération que cette action n'est point arbitraire, mais qu'elle procède, au contraire, d'une volonté divine qui suit ses lois et son ordre, sans porter en réalité atteinte à la liberté de l'homme. Nous avons exposé la nature de cette action de Dieu, à propos des mots « *Dieu les a livrés à l'impureté,* » et nous renvoyons sur ce point à 1, 24. De plus, l'absolu de cette parole est plus apparent que réel; il tient au point de vue. Paul accentue ici le droit de Dieu et parle uniquement au point de vue religieux

objectif. Il envisage la volonté de Dieu comme étant la première et conditionnant par ses lois la volonté de l'homme, sans être conditionnée par elle. A ce point de vue l'endurcissement de l'homme apparaît comme une suite de l'action de Dieu. Mais, comme nous l'avons fait observer à propos de l'expression, « Dieu les a livrés à l'impureté » (voy. 1,24), il faut bien se garder de presser ce point de vue outre mesure, et ne pas conclure de ce que Paul s'exprime ainsi, en suivant au point de vue objectif où il se trouve, qu'il parle d'une manière exclusive, et qu'il nie pour cela le point de vue subjectif. Ce serait aller au delà de sa pensée et être victime de la forme et du point de vue, comme du reste nous ne tarderons pas à le voir (v. 20), et comme cela est pleinement confirmé dans l'application, 11,7-10. Nous trouvons le même phénomène dans l'A. T. qui affirme que Dieu *endurcit le cœur* de Pharaon (Ex. 9,12. 10,1.20. 14,8. cf. 4,21.7,3), et qui dit également (Ex. 7,13.14.22.8,15.28.9,7.34. 35, cf. 1 Sam. 6,6) que Pharaon *s'endurcit* lui-même (cf. 2 Chr. 36, 13. Ps. 95, 8). Paul parlant au point de vue subjectif et humain, aurait dit de même que l'endurcissement de Pharaon était son propre ouvrage, mais tel n'est point ici son point de vue.

Pour nous en convaincre pleinement, revenons au mouvement dialectique de la pensée.

Paul a devant lui des adversaires juifs, qui repoussent les bénédictions messianiques en Jésus, sous prétexte que les promesses ayant été faites à Abraham et à sa postérité, cette postérité doit être nécessairement mise en possession des bénédictions à elles promises, sinon la parole de Dieu est tombée là, elle n'a pas reçu son accomplissement. Paul répond qu'alors même qu'Israël, en tant que postérité d'Abraham selon la chair, n'a point part aux bénédictions messianiques, cela n'infirmé rien leur accomplissement en Jésus, attendu que toute postérité d'Abraham n'est pas pour cela sa postérité, c.-à-d. héritière des promesses (v. 6-9), et que Dieu, comme il appert par l'élection d'Isaac et par celle de Jacob, est complètement libre et indé-

pendant dans son projet de salut, lequel procède par choix ou élection (v. 10-13). La réponse est faite, et Israël, moins que personne, ne peut en contester la vérité, puisque c'est par cette élection même qu'il se trouve être le peuple élu.

Cependant cette liberté de Dieu si brièvement exprimée, et mise en lumière d'une manière si absolue par ces deux élections, surtout par la dernière, présente, pour la forme au moins, qqchose de choquant. Une impression d'injustice, qui ne se peut dissimuler, entraîne Paul à se poser l'objection : *Y a-t-il, dans ce projet procédant ainsi par choix, de l'injustice en Dieu?* (v. 14). Paul le nie formellement. La preuve c'est que Dieu est absolument libre dans ses grâces. Il exprime cette pensée au moyen d'une déclaration de Dieu à Moïse : « *Je ferai miséricorde à qui il me plaira, et j'aurai compassion de qui bon me semblera,* » et il conclut que la miséricorde de Dieu *dépend* entièrement de Dieu qui fait miséricorde (v. 15. 16). En réalité la réponse est faite. Dieu étant le maître absolu de ses miséricordes, son plan qui procède par choix ne peut être accusé d'injustice, puisque c'est un plan de grâce, de salut. Là où il y a liberté entière, il ne saurait y avoir injustice. Cependant, au lieu de se borner à cette considération, Paul, préoccupé de l'incrédulité obstinée d'Israël, veut confirmer *a contrario* sa conclusion « que la miséricorde de Dieu dépend de Dieu, qui fait miséricorde, » et s'emparant d'une parole de Dieu à l'obstiné Pharaon, à qui il ne fit pas miséricorde, il ajoute v. 17 : « *En effet, l'Écriture dit à Pharaon : Je t'ai suscité tout exprès pour faire voir en toi ma puissance et pour que mon nom soit publié dans toute la terre,* » et il conclut à nouveau (v. 18) : « *Ainsi donc il fait miséricorde à qui il veut, et il endurecît qui il veut.* »

La première partie de la pensée est juste. Mais le point de vue tout objectif de Paul donne à la seconde partie une forme si absolue que l'endurcissement, tout aussi bien que la miséricorde, semble résulter uniquement et exclusivement du bon plaisir de Dieu; et la conséquence de cette absence de mesure,

est d'ouvrir la porte à une échappatoire que le Juif va se hâter de saisir. Paul s'en aperçoit immédiatement, et court au-devant avec vivacité. Le nœud fortement serré doit se dénouer ici nécessairement, et nous allons voir, par la réponse de Paul, s'il entend cet endurcissement d'une manière exclusive et s'il enseigne ou non la prédestination absolue.

ἦ. 19. Ἐρεῖς \* μοι, « tu me diras... » Paul se hâte d'aller au-devant d'une objection que va certainement provoquer la parole *ὃν δὲ θέλει, σκληρόνει*. La seconde personne du singulier avec *μοί*, au lieu du « nous » communicatif, comme v. 14, indique, non qu'il se pose à lui-même cette question (*Benecke*), mais qu'il prend à partie l'objectant comme un adversaire. Paul prête cette objection, non à quelqu'un de ses lecteurs (*Rück.*) ou à un objectant quelconque (*Reiche, Meyer, Fritzs. Krehl*); mais à l'adversaire qu'il combat dès le commencement de ce chapitre, au Juif incrédule aux bénédictions évangéliques (*Grot. Kop. Klee, Benecke, Olsh. Thol. B.-Crus. Philip. Heng. Lange, Godet, Gifford*). Cette opinion est confirmée par le sens même de l'objection et de la réponse qu'y fait l'apôtre, ainsi que par l'épithète de *ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ* v. 20, qu'il lui adresse. Cette manière de mettre en scène l'opposant lui-même, trahit une certaine vivacité dans Paul. — *Τὶ οὖν ἔτι μέμφεται* (scil. ὁ θεός); *Μέμφεσθαι*, blâmer, puis, reprocher qqch. à qq'un, se plaindre, Marc 7, 2. T. R. Sir. 14, 7. 41, 7. *Οὖν* « donc » (= puisque c'est lui-même qui endurecit). Ἔτι « encore, » particule logique (voy. 3, 7) qui trahit un accent de mécontentement, d'humeur. De là, « qu'a-t-il donc encore à reprocher ? de quoi donc se plaint-il encore ? — *Τῷ γὰρ \* βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν*;

\* Le *οὖν* de *ἐρεῖς οὖν μοι* (DEFGKL, minn. etc. *Etz. Griesb.* et la plupart des exégètes) doit être rejeté. S'il eût été primitif, jamais on n'eût imaginé d'écrire *ἐρεῖς μοι οὖν* (Σ A B P, 4 minn. etc. *Lachm. Tisch. 7. 8*). Cette dernière leçon est inacceptable pour sa forme même. Elle provient vraisemblablement de ce qu'on lisait originairement *τί οὖν ἔτι μέμφεται*; (BDEFG, etc. *Tisch. 7*) où le *οὖν* semble une surcharge, et les copistes l'ont transposé à *ἐρεῖς μοι*, qui en était dépourvu, et où il paraissait mieux en place. La forme

explique (γάρ) pourquoi il n'a pas à se plaindre. Βούλημα, la volonté, de βούλεσθαι (R. βουλή) vouloir d'une manière réfléchie, délibérée, remplace le terme plus général de θέλημα que le v.18 (ὃν θέλει) laisse attendre, parce qu'il y a là-dessous un plan (βουλή, πρόθεσις) de Dieu. Ἀνθέστηχα, parfait de ἀντίστημι, a le sens présent, je m'oppose, je résiste, 13,2. De là, « car qui s'oppose, qui résiste à la volonté de Dieu? » (Vulg : quis resistit). Ce présent ne doit point se traduire ni s'interpréter, comme s'il était l'équivalent de « qui s'est jamais opposé » avec réussite (Corn.-L. Reiche, Glæckl. Beck.) ou de « qui a jamais pu s'opposer » (Olsh.) ou de « qui peut résister » (Orig. Théod. Pél. Ps.-Ans. Théoph. Erasm. Mél. Ecol. Zwingl. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Arminius, Crell, Episcop. Grot. Przypt. Limb. Seml. Kop. Flatt, Thol. Usteri, p. 268, Scholz, Benecke, Kælln. Rück. De W. Mey. Hodge, Steudel, Fritzs. Krummacher, p. 459, Beyschlag, p. 50, B.-Crus. Krehl, Philip. Hengel, Arnaud, Lange, Reuss, Maunoury, Godet, Gifford). Toutes ces interprétations faussent le sens du passage, pour donner à entendre qu'il n'est pas possible de résister à la volonté de Dieu, tandis que l'adversaire nie carrément qu'il y ait ici personne qui s'oppose à la volonté de Dieu.

Voici, en effet, la position.

A peine Paul a-t-il lâché la parole, « et il endurecît qui il veut, » qu'il s'aperçoit que le juif incrédule va s'en faire une arme dont il couvrira son incrédulité. Il se hâte d'aller au-devant et le prend directement à partie : « Tu me diras : De quoi donc se plaint-il encore? car qui s'oppose à sa volonté? Certes, ce n'est pas moi, puisque d'après ton propre dire, si je suis incrédule et endurecî, c'est Dieu lui-même qui m'endurecît : » l'affirmation de Paul, « et il endurecît qui il veut, » le disculpé. L'objection est nette, carrée même, telle que pouvait la faire le juif incrédule.

inuitée ἐρεῖς μοι οὖν, qui est la plus ancienne, a été changée dans la forme régulière ἐρεῖς οὖν μοι. En conséquence, le texte primitif doit être ἐρεῖς μοι· τί οὖν ἔτι μέμπεται qui exprime le mieux la pensée. — Elz. omettent γάρ, contrairement aux autorités prépondérantes.

Que va répondre Paul? — L'apôtre a le sentiment que ce n'est là qu'un faux-fuyant dialectique, une manière abusive de se tirer d'affaire en voilant derrière un argument, que sa parole a pu provoquer, une résistance qui n'est que trop réelle et dont le juif incrédule lui-même doit avoir *in petto* le sentiment parfaitement net (voy. X. XI). Il se garde en conséquence d'opposer argument à argument; mais saisi d'un mouvement d'indignation contre un adversaire, qui ne fait en réalité autre chose que de résister obstinément au plan de Dieu pour le salut des hommes et Lui contester la vérité de ses bénédictions messianiques réalisées en Jésus, il passe immédiatement sur le terrain des réalités et répond d'abord par une apostrophe destinée à lui rappeler qu'au lieu de contester avec Dieu, il devrait faire attention à ce qu'il est devant Lui. Ainsi débute sa réponse v. 20. 21.

γ. 20. *Μενοῦνγε*\*, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; *Μενοῦνγε*, et dans les profanes *μὲν οὖν*, se place au commencement d'une réponse, ordinairement après le premier mot, soit avec un sens affirmatif (= *Ah! bien certainement*), soit le plus souvent avec un sens adversatif ou rectificatif (voy. *Rück.* h. l.). Luc 11, 28 : Une femme s'écrie : « Bienheureux le sein qui t'a porté! » Jésus répond : « *Ah! heureux bien plutôt (μενοῦνγε)* ceux qui entendent la parole de Dieu et qui la gardent! » Rom. 10, 18 : « Mais je demande : N'auraient-ils pas entendu prêcher? — *Ah! bien au contraire (μενοῦνγε)*, la voix des messagers a retenti par toute la terre. » *Μενοῦνγε* rectifie vivement ce qui précède et transporte l'interlocuteur à un point de vue différent, souvent même opposé. Dans notre passage, Paul donne un démenti à la prétention du juif de ne pas s'opposer à la volonté

\* *Μενοῦνγε* est omis à tort par les instruments occidentaux (D\* EFG, it. vulg. Pp. latins) comme Rom. 10, 18 (FG, it.). — *Elz. Griesb. Tisch.* 7 et les commentateurs le placent devant ὦ ἄνθρωπε (K L P, les minn. syr. copt. Chrys. Théod.-M. Théod.), tandis que *Lachm. Tisch.* 8 le placent après (= *ⲛ AB [μενοῦν]* 37. 47. 116) : correction grammaticale, provenant de ce que *μενοῦν* se met ordinairement après le premier mot, et facilitée par le fait qu'il porte sur σὺ τίς εἶ.

de Dieu et l'accuse, au contraire, de s'opposer à Dieu, de contester avec lui — ὦ ἄνθρωπε, « ὁ homme. » Apostrophe qui rappelle au juif ce qu'il est devant Dieu et donne à entendre l'outrecuidance de son opposition. — σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; « qui es-tu, toi, qui contestes avec Dieu? » Ἀνταποκρίνεσθαι τιμι pp. répondre à qq'un en contredisant, Luc 14,6; contester, disputer avec (= ἀντιλέγειν, ἐναντιοῦσθαι, Chrys.). De là, « toi, le contestant, toi, qui contestes avec Dieu, » et non pas « toi, pour contester avec Dieu » (Vulg.: qui respondeas Deo. Aug. Pél. Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Socin, Arminius, Corn.-L. Crell, Grot. Limb. Seml. Klee, Scholz, Rück. Koelln. De W. Steudel, Fritzs. Krehl, Philip. Heng. Lange, Beyschlag, p. 51, Reuss, Maunoury, Godet, Gifford). Le participe avec l'article (comme ὁ κρίνων, 14,4) indique qu'il s'agit d'un homme qui conteste bien réellement. Le juif incrédule fait-il autre chose, quand il nie à Dieu d'avoir tenu sa parole et qu'il repousse l'accomplissement de ses promesses en Jésus? Ne s'oppose-t-il pas? Ne conteste-t-il pas?

Après cette apostrophe, Paul rappelle dans une image hardie ce qu'est l'homme devant Dieu, pour faire sentir au Juif objectant qu'il est un outrecuidant de contester avec Dieu. Observons tout de suite, qu'en parlant ainsi, Paul s'abandonne à un mouvement *esthétique* plus encore qu'à un mouvement *dialectique* : il éclate plus qu'il ne raisonne. Cette remarque importante semble avoir échappé aux commentateurs, qui ont le tort de voir ici un argument logique. Ce mouvement esthétique s'aperçoit du reste au ton, à la vivacité avec laquelle il met en scène l'adversaire lui-même, à sa réponse abrupte (μενοῦνγε), à son langage imagé, à ses interrogations successives et au rapport qui existe entre les v. 20.21 avec les v. 22 et suivants — μή ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; Πλάσμα, τος, τό (= fictile) tout ouvrage d'argile, vase, ustensile, etc. de πλάσσω (= fingo) façonner, fabriquer, faire, en parlant du potier. De là, « le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a fabriqué, pourquoi m'as-tu fait ainsi (ce que je suis)? » Le vase, en effet, ne saurait

parler ainsi au potier ; reste à savoir jusqu'à quel point l'image convient à l'homme. Cette image se retrouve déjà dans l'A. T. Esaïe 29,16. 45,9. Jér. 18,6. cf. Sap. 15,7. Sir. 36,13.

γ. 21. ἢ « ou bien, » introduit une considération plus décisive encore (voy. 3,29) — οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φαρμάματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σεῦδος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν; Le gén. πηλοῦ se rapporte, non à κεραμεὺς (= le potier de terre, *Erasm. Calv. Grot.*), mais à ἐξουσίαν (*Crell, Beng. Seml. Thol. Scholz, Rück. De W. Fritzs. Philip. Heng.* etc.). Paul a séparé le régime du régissant (de même Gal. 2,6. Hébr. 9,15. voy. *Fritzs.* h. l.), parce qu'en mettant κεραμεὺς en face de πηλοῦ, il accentue, par la position même des mots, la supériorité de l'un sur l'autre. — ἔχειν ἐξουσίαν τινος, *Mth.* 10,1. *Marc* 6,7. 1 *Cor.* 9,12. *Sap.* 10,14, avoir pouvoir, autorité, droit sur, et l'infinitif détermine ce qu'on a le droit de faire, *Apoc.* 11,6. — Φύραμα, τος, τό, prop. masse pétrie, soit de pâte (11,16. 1 *Cor.* 5,6. *Gal.* 5,9), soit d'argile ou de quelque autre matière (*Geoponic.* 15,2.8 : φαρμάματα κονίας καὶ βολβίτου). De là, « le potier n'a-t-il pas le droit sur l'argile, de faire... ou le potier n'a-t-il pas le droit de faire d'une même masse d'argile des vases pour des usages honorables et d'autres pour des usages vils? » Ὁ μὲν... ὃ δέ pour τὸ μὲν... τὸ δέ, *Mth.* 13,8. *Luc* 23,33. *Rom.* 14,5 (*Kühner, Gr.* II, p. 496). Les vases sont faits de même matière, mais ils se différencient par l'usage (χρῆσις) auquel le potier les destine. Les uns sont εἰς τιμὴν; les autres, εἰς ἀτιμίαν, pour, en vue de l'honneur ou du déshonneur qui s'attache à leur destination, c.-à-d. qu'ils sont faits les uns pour des usages honorables, les autres pour des usages vils (2 *Tim.* 2,20. cf. *Sap.* 15,7).

D'où, « Ah ! bien plutôt, ô homme, qui es-tu, toi qui contestes avec Dieu ? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a fabriqué : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? ou le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile des vases pour des usages nobles et d'autres pour des usages vils ? » — Telle est l'image par laquelle Paul donne libre cours à son sentiment, et cherche à faire



sentir au Juif incrédule l'inconvenance de ses contestations avec Dieu. Hátons-nous d'ajouter une observation fort importante. Si cette image rend *esthétiquement* le sentiment de l'apôtre, et en gros sa pensée, cependant elle ne l'exprime pas avec une parfaite justesse ni avec la précision désirable. *Logiquement*, et au point de vue de la pensée, cette image va trop loin. Aussi, après ce rappel à l'ordre, Paul passe-t-il immédiatement (v. 22.23.24) à l'explication exacte de la manière dont Dieu agit envers l'homme dans son plan (*πρόθεσις*) de salut, afin de montrer qu'il n'use que d'un droit légitime, et il prend soin de rectifier lui-même ce qu'il y a d'excessif dans l'image, en développant et en précisant logiquement sa pensée. Quoique, dans un mouvement esthétique d'indignation, il ait comparé l'homme devant Dieu à l'argile dans la main du potier, il ne prétend point pour cela que Dieu fasse, sans plus, les uns vases d'honneur et les autres vils ustensiles. Dans l'application qu'il fait de l'image à l'homme, et l'explication logique qu'il donne, il dépend du vase lui-même d'être un vase d'honneur ou d'être un vase vil. Dieu, dans son plan de salut, demeure absolument libre et indépendant de toute considération autre que sa volonté : c'est un plan qui procède par élection ; mais Dieu appelle, et c'est à l'homme de répondre, en sorte que c'est du fait même de l'homme que les uns sont des *σκεύη ὀργῆς* et les autres des *σκεύη ἐλέους*. Tel est le dernier mot de la réponse de Paul et sa pensée exacte. Cette liberté de l'homme qui apparaît ainsi dans le développement où Paul exprime exactement et rigoureusement sa pensée, montre avec évidence, comme nous l'avons annoncé v. 18, que, lorsqu'il a conclu, « et il endure qui il veut, » cette affirmation n'était dans son esprit ni exclusive ni absolue, bien qu'elle *parût* l'être au premier coup d'œil, à cause du point de vue objectif dans lequel il parlait. L'interlocuteur, en la prenant dans le sens absolu et exclusif, a abusé de la forme et dépassé complètement sa pensée.

Les v. 22.23.24 sont difficiles à construire. Ils débutent par une protase qui manque d'apodose. *Benecke, Glæckl. Schrader*

pensent la trouver au v. 30, dans *τί οὖν ἐροῦμεν* ; tandis qu' *Olsh.* pense qu'elle est au v. 23, en faisant *καὶ ἴνα γνωρίση... = οὕτως καὶ γνωρίζει...* toutes choses inadmissibles. Paul, comme cela lui arrive fréquemment, se laisse entraîner par le développement et perd de vue la forme qui lui a servi de point de départ.

γ. 22. *Εἰ δὲ θέλων ὁ θεός...* Δέ introduit une nouvelle pensée (*Orig. Seml. Rück. DeW. Mey. Philip. Hofm. Godet*) ; il n'est point adversatif (cont. *Ps.-Ans. Grot. Beng. Kop. Klee, Reiche, Kælln. Glæckl. Thol. Hodge, Heng. Lange, B.-Weiss, p. 383, Gifford*), car ces versets, bien loin de renfermer aucune opposition avec le v. 21, n'en sont que le commentaire pratique. Paul fait suivre l'image des réalités historiques qui correspondent à l'image et en donnent le sens exact et la vraie portée : cette liaison même montre que l'apodose, qui s'est perdue, n'est autre que *οὐκ ἔχει ἐξουσίαν* ; *n'en a-t-il pas le droit ?* Reste à savoir à quelle place elle aurait dû figurer. — *Εἰ*, ind. *si, s'il est vrai que, si réellement* : Paul pose que cela est vrai. La plupart des commentateurs (*Calv. Bèze, Kop. Flatt, Usteri, p. 269, Klee, Scholz, Thol. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Philip. Heng. Arnaud, Lange, Beyschlag, p. 53, Immer, p. 338, Gifford, Winer, Gr. p. 530*) voient dans *εἰ δέ* (= *si vero...?*) une expression elliptique. Prononcée d'une manière accentuée, elle remplace l'apodose par une réticence qui s'entend d'elle-même par le contexte ; Act. 23,9 : *οὐδὲν κακὸν εὐρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ · εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ ἢ ἀγγελος* ; « nous ne trouvons aucun mal en cet homme : si un esprit lui a parlé ou un ange, » *eh bien ! quoi ? qu'est-ce à dire ?* c.-à-d. quel mal y a-t-il là ? De même Marc 7,11. Luc 13,9. Jean 6,62. Fritzsche cite Aristoph. Aves, 371. Eurip. Hel. 822 (voy. Kühner, Gr. II, p. 560). De là, « mais si Dieu, tout en voulant montrer sa colère, a supporté avec une grande longanimité... *eh bien ! quoi ? qu'est-ce à dire ?* c.-à-d. dirons-nous qu'il n'en a pas le droit ? » Cependant nous devons remarquer que dans cet emploi de *εἰ δέ*, non seulement la protase ne peut pas se prolonger trop longtemps à cause de l'accentuation ; mais encore qu'elle s'arrête

net, pour marquer précisément la réticence et lui faire sa place. Or il n'en est rien ici; tout au contraire, la protase s'allonge indéfiniment jusqu'au v. 30<sup>1</sup>. Paul n'a donc pas cette forme dans l'esprit: il y a simplement une anacoluthie (*Rück. Kælln. Krehl*). Paul indique d'abord la manière dont Dieu agit avec les *σκευή ὀργῆς* v. 22: *εἰ δὲ θέλων ὁ θεός... κατηγορησμένα εἰς ἀπώλειαν*, puis la manière dont il agit à l'égard des *σκευή ἐλέους*: c'est le fait inverse et parallèle, et il n'est pas difficile de reconnaître la symétrie des pensées, de manière à rétablir la symétrie dans la construction (*Flatt, Thol. Philip.*). Remarquons, en effet, a) que *ἵνα γνωρίσῃ...* etc. répond à *θέλων γνωρίσαι...* etc. b) *ἀ προητοιμάσεν εἰς δόξαν* a son analogue dans *κατηγορησμένα εἰς ἀπώλειαν*. c) Enfin le verset correspondant à *ἤνεγκε* n'est autre que *ἐκάλεισε* v. 24. Nous verrons, en effet, que *οὗς* v. 24 embarrasse la proposition, que c'est en ce moment que Paul a modifié la forme qui lui sert de point de départ, ce qui a produit l'anacoluthie. La phrase construite régulièrement et symétriquement serait donc: *εἰ δὲ θέλων ὁ θεός ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ, ἤνεγκε ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκευή ὀργῆς κατηγορησμένα εἰς ἀπώλειαν, v. 23 καὶ (εἰ ὁ θεός) ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκευή ἐλέους, ἀ προητοιμάσεν εἰς δόξαν, v. 24 ἐκάλεισεν ἡμᾶς οὐ μόνον... καὶ ἐξ ἐθνῶν (οὐκ ἔχει ἐξουσίαν);*

*εἰ δὲ θέλων ὁ θεός ἐνδείξασθαι* (voy. 2,15) *τὴν ὀργὴν* (voy. 1,18) *καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ*, « or, si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, » *τὸ δυνατόν αὐτοῦ*, pp. « ce qui lui est possible » (voy. *τὸ ἀδυνατόν*, 8,3), ce qu'il peut faire, *sa puissance*, non pas « son autorité, son droit » (= *τὴν ἐξουσίαν*). Quant au participe *θέλων*, des commentateurs (*Calv. Estius, Klee, Rück. DeW. Krehl, Heng. Gifford*) influen-

<sup>1</sup> On ne fait que dissimuler la difficulté en employant une inversion (*Calv.*) et en traduisant: « Mais (δὲ) qu'est-ce à dire, si Dieu voulant...? » Cela n'est admissible qu'autant que la réticence est marquée après la protase: cela apparaît dans cette traduction par la transposition de *δέ* à « qu'est-ce à dire? » au lieu de le rapporter à *εἰ*.

cés par le parallélisme (*ἵνα γνωρίσῃ* v. 23) le prennent dans le sens de « *parce qu'il veut...* » (= *ἵνα ἐνδείξασθαι... καὶ γνωρίσῃ...*). Mais comment dire : « *Parce qu'il veut montrer sa colère... il a supporté avec une grande longanimité...?* » A cela on répond que ce support a précisément pour but d'accroître la culpabilité et de provoquer ainsi une manifestation plus éclatante de colère (*Jér. ad. Hedib. quæst. 10, Calv. Martyr, Rück. Krehl, De W. Heng.*); mais avec un pareil but, il ne faut plus parler de support : cette longanimité n'est plus qu'une effrayante ironie (cf. 2,4.5). Le participe est concessif, « *tout en voulant,* » c.-à-d. sans cesser de vouloir montrer sa colère, *il a supporté* (*Kop. Reiche, Glæckler, Thol. Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Lange, Godet.* — *ἤνέγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ : Φέρειν,* « *supporter,* » Hébr. 12, 20. L'aor. indique un acte qui se reproduit (= il a supporté, il supporte et il supportera. Voy. 5,14. 8,30. etc.). De là, « *il a supporté avec une grande longanimité* » (*μακροθ. voy. 2,4.*) *Ἐν* indique que cette patiente bonté est le fondement de ce support. Si Dieu est résolu à donner cours à sa colère, cette résolution n'empêche pas sa bonté de surseoir et de patienter, sans doute pour engager au repentir, comme il est dit 2,4. — *σκεύη ὀργῆς :* *Σκεύη* est amené par l'image précédente et signifie, non *des instruments* (Act. 9,15. *Chrys. Calv. Martyr, Bèze, Grot. Reiche*), mais *des vases, des ustensiles,* et désigne figurément des hommes, témoin *οὗς καὶ ἐξάλεσεν ἡμᾶς* v. 24. De là, *σκεύη ὀργῆς* (gén. obj.), non « *des vases qui excitent sa colère* » (*Ecum. Théoph.*), « *dignes de sa colère* » (*Episcopus, Scholz*) ou « *saturés de colère,* » de la colère de Dieu (*Godet*), mais « *des vases objets de sa colère,* » opp. à *σκεύη ἐλέους* « *des vases objets de sa miséricorde* » (*Ps.-Ans. Martyr, Grot. Limb. Beng. Seml. Kop. Flatt, Klee, Reiche, Glæckl. Steudel, Thol. De W. Mey. Lange, Beyschlag, p. 55, Walther*). Il ne signifie pas « *des vases faits pour, ou destinés à la colère* » (*Aug. Zwing. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Crell, Beneck. Kælln. Rück. Hodg. B.-Crus. Krehl, Phil. Ewald, Hofm. Gifford*), attendu que le gén. n'est pas l'équivalent de *εἰς ὀργήν :*

le changement de forme indique un changement dans l'idée, d'autant plus que le but de ces *σκεύη ὀργῆς* est indiqué immédiatement après : *κατηρτισμένα ἐὶς ἀπώλειαν*. C'est le potier qui, seul et de son plein gré, fait des *σκεύη ἐὶς τιμὴν* et des *σκεύη ἐὶς ἀτιμίαν*; tandis qu'ici c'est le vase qui est devenu par lui-même *σκεῦος ὀργῆς*. Non seulement Dieu ne l'a pas fait tel; mais encore, au lieu de le châtier immédiatement en donnant cours à sa colère, il le supporte avec une grande longanimité; ce support a en vue sa conversion. Bien plus, la modification apportée à l'image se fait sentir immédiatement, et dès le début on voit apparaître le point de vue subjectif de la liberté humaine. En effet, on s'attendait à ce que Paul, fidèle à l'image du potier, allait dire : « Si Dieu, voulant montrer sa colère, et faire connaître sa puissance, a créé des vases pour la colère, destinés à la perdition, ... etc. » mais point; il s'exprime tout autrement. La pensée logique vient modifier ce qu'il y a d'excessif dans l'image, qui n'est vraie qu'esthétiquement et en gros. Les hommes ne sont pas rigoureusement devant Dieu ce que l'argile est dans la main du potier; voilà pourquoi Paul rectifie et dit : « Si Dieu, tout en voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, ce qu'il est résolu à faire un jour, a supporté et supporte (aor.) avec une grande longanimité des vases objets de sa colère... » — *κατηρτισμένα ἐὶς ἀπώλειαν* : Ἀπώλεια, ruine, perdition, désigne la condamnation dans l'éternité, le malheur éternel, opp. à *σωτηρία* (Phil. 1, 28) ou à *ζωή* (Mth. 7, 13) et ici à *δόξα*, la gloire, le bonheur éternel (voy. *δόξα*, 3, 23). Ἀρτίζειν, καταρτίζειν se disent des choses composées de différentes parties ou pièces, qui réclament un certain agencement, une certaine ordonnance ou disposition, et se traduisent par *arranger, disposer, mettre en état, préparer*, etc., puis, *faire*, Hébr. 10, 5. 11, 3. Ps. 74, 16. 88, 38. En parlant de ce qui est en mauvais état, il signifie *refaire, raccommo-der, remettre en état*, etc. Mth. 4, 21. Marc 1, 19. De là, *κατηρτισμένα ἐὶς ἀπώλειαν*, non pas « arrangés, appropriés pour la ruine, » c.-à-d. fragiles (*Hengel*), ni « arrangés, préparés, tout

prêts » (= fertig), c.-à-d. « mûrs pour la ruine » (*Grot. Limb. Scholz, Thol. Hodge, B.-Crus. Beck, Lange, Th.-Schott, p. 299, Mangold, p. 135, B.-Weiss, p. 383.401, Hofm. Godet, Gifford*), — ni, dans un sens moyen, « qui se sont arrangés eux-mêmes pour la ruine » (= *σευ̅ος ἀπηρτισμένον παρ' ἑαυτοῦ καὶ οὕθην, Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Pél. Corn.-L. Crell, Episcop. Grot. Cocceius, Przypt. Limb. Wolf, Heum. Seml. Næsselt, Steudel, Flatt, Klee, Glæckl. Olsh. Maunoury*); mais, « faits pour la ruine » (*Aug. Ps.-Ans. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Usteri, p. 269, Benecke, Rück. Reiche, De W. Kœlln. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Thol. 1856, Ewald, Arnaud, Beyschlag, p. 56, Reuss*). Qu'est-ce que cela signifie? Les commentateurs donnent à cette expression le sens de « arrangés, disposés par Dieu pour le malheur éternel » (= *κατήρτισμένα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς ἀπώλειαν = ἃ κατήρτισε ὁ θεὸς εἰς ἀπώλειαν*), et ils appuient cette interprétation, 1° « de son rapport parfait avec le passage parallèle v. 23, *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.* » Mais la forme différente indique précisément une modification dans la pensée. Pourquoi Paul emploie-t-il la forme passive et ne dit-il pas *ἃ κατήρτισεν εἰς ἀπώλειαν*? Le sens donné par ces deux formes est différent. 2°, « du v. 21 où Dieu est comparé au potier et les hommes aux vases. » Mais c'est précisément méconnaître la modification que Paul apporte dans les v. 22.23. 3° « De toute la discussion où Paul affirme que les hommes sont soumis à une nécessité divine, qui ne leur laisse aucune liberté. » Nous nions que ce soit la thèse de Paul dans la discussion (voy. plus haut). Nous repoussons cette interprétation, 1°, parce que, à défaut de l'actif (*ἃ κατήρτισεν εἰς ἀπώλειαν*), il faudrait au moins l'aor. passif (*καταρτισθέντα*, comme Hébr. 11,3) qui seul indique un acte historique passé et accompli, comme celui auquel Paul ferait allusion. 2°, s'il s'agissait, comme on l'affirme, d'un acte de Dieu prédestinant ces *σευ̅η δργῆς* à la ruine, on devrait voir figurer le préfixe *προ*, comme dans *προητοίμασεν*, v. 23, et comme 8,30 : ce n'est pas par hasard qu'il manque (cont. *Krehl*).

3<sup>o</sup>, enfin, comme le remarque déjà *Olshausen*, il y a un non-sens, une contradiction dans cette pensée : « Dieu a supporté — et supporte (aor.) — avec une grande longanimité des vases qu'il a arrangés, faits lui-même pour la ruine ! » Quelle longanimité peut-il y avoir à supporter ce qu'on a fait soi-même ? Le sens de l'expression *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, « faits pour la ruine » est tout autre. Paul, après avoir indiqué que ces *σκεύη* sont l'objet du courroux de Dieu, indique l'état dans lequel ils se trouvent (*Beng.*), état qui justifie ce courroux de Dieu. Le parf. pass. comme l'observe *Rückert*, s'emploie pour indiquer l'état dans lequel une personne ou une chose ont été mises et se trouvent, abstraction faite de celui ou de ce qui les y a mises. Voy., par exemple, 2 Tim. 2,21. 3,17. Jean 19,38. Act. 13,29.48, et l'expression même de *κατηρτισμένος*, Luc 6,40. 1 Cor. 1,10. Ignace, ep. Smyrn. 1. Polyb. 5,2 : *τῶν Μακεδόνων ἤδη ταῖς εἰρεσίαις κατηρτισμένων*. Paul dit qu'ils sont faits pour la ruine dans le même sens que nous disons d'un homme « qu'il est fait pour le mal » (*κατηρτισμένον εἰς κακόν*), non pas que ce soit le but pour lequel il a été créé et mis au monde (*κατηρτισμένος* n'est point l'équivalent de *πρωθής, ποιηθείς*, etc.), mais parce que, ensuite de ses dispositions, tout est arrangé et s'arrange en lui, facultés, aptitudes, agissements, pour tendre à ce but. Il est arrangé, disposé, tourné (*κατηρτισμένος*) de telle sorte, que le mal est le but où il court. Ignace ep. Philadelph. 8 : *ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν, ὡς ἀνθρώπος εἰς ἔνωσιν κατηρτισμένος*, « pour moi, j'ai fait ce qui dépend de moi, comme un homme fait pour l'union ; » non pas créé de Dieu pour l'union ; mais comme un homme en qui les dispositions, les goûts, les aptitudes, etc., tout est arrangé et disposé de manière à ce que l'union est le but vers lequel il se sent toujours porté : l'union est le but pour lequel il se sent fait (*κατηρτισμένος* comme *ἐξηρτισμένος*, 2 Tim. 3,17). Ainsi entendue l'expression *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* offre un excellent sens. « Dieu a supporté — et supporte — avec une grande longanimité des vases objets de sa colère, faits pour la perdition, » c.-à-d.

animés de telles dispositions et appliquant leurs aptitudes de telle sorte que la ruine, leur propre perdition est le but où ils tendent et courent. N'oublions pas, en effet, que ces *σκεύη ὀργῆς* désignent figurément des hommes. L'expression est générale, et l'on n'a pas le droit de restreindre ceci aux juifs incrédules (cont. *B.-Weiss*, p. 384.).

γ. 23. *καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ* : un grand nombre de commentateurs (*Aug.* cont. d. epp. Pelag. II, 15. *Jér. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Estius, Grot. Usteri*, p. 269, *Scholz, Benecke, Reiche, DeW. Krehl, Mey. Heng. Arnaud, Lange, Maun. Winer*, Gr. p. 530) lient ce v. à *ἤνεγκε* en donnant à *καὶ* le sens de « *et ce*, ou *et à la vérité*, » comme suit : « Mais quoi ? qu'est-ce à dire, si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande longanimité des vases de colère, faits pour la ruine, *et ce* (c.-à-d. et les a supportés) afin de faire connaître les richesses de sa gloire envers des vases de miséricorde, qu'il a réservés pour la gloire » : c'est un second but attribué au support de Dieu. Nous repoussons cette traduction, 1° à cause de *καὶ*. Lorsqu'il est dans le sens de « *et ce* » (1 Cor. 3,5 : Qu'est donc Apollos et qu'est Paul ? Des ministres par le moyen desquels vous avez cru, *et ce* selon que le Seigneur l'a donné à chacun), ou de « *et à la vérité, et à vrai dire* » (Jean 1,16 : Nous avons tous reçu de sa plénitude, *et à vrai dire*, grâce sur grâce), il reprend l'idée principale déjà complète en elle-même pour y ajouter un détail : ce qui n'est point le cas ici. Au fait, *καὶ* serait de trop. C'est vraisemblablement pour ce motif qu'il a été supprimé dans B, quelques minn. vulg. goth. arm. Orig. Fulg. On n'échappe pas à la difficulté (cont. *Ewald, Th.-Schott*, p. 298, *Hofm.*) en traduisant *καὶ* par « aussi » : Si Dieu, voulant montrer sa colère... a supporté... des vases de colère, faits pour la ruine, *il l'a fait aussi (καὶ)* afin de... etc.; il manque une particule de liaison remplacée par « il l'a fait, » qu'on n'a pas le droit d'introduire. 2° A cause de la pensée elle-même. En quoi et comment « ce support des vases de colère, »



dû « à la longanimité de Dieu, » peut-il avoir réellement pour but de « faire connaître les richesses de la gloire de Dieu envers d'autres vases, objets de sa miséricorde ? » Ce but est inadmissible, et le pêle-mêle des réponses met à nu l'embarras des commentateurs. Selon *Meyer* (de même *Hofm.*) « cette période de support permet de leur faire connaître les richesses de la gloire de Dieu, en donnant le temps d'annoncer l'Évangile. » (!) *Hengel* répond que « si Dieu n'avait pas supporté ces vases de colère [= la nation juive], la doctrine du salut par la foi, qui devait sortir des Juifs pour se répandre dans le monde, n'aurait pas pu en jaillir. » (!) D'autres (*Aug. Calv. De W. Winer*) répondent que c'est par le contraste : « Ce support, en permettant l'existence simultanée de *σχεύη ὀργῆς* et de *σχεύη ἐλέους*, fait un contraste : la ruine des uns met en plus vive lumière la miséricorde faite aux autres. » (!) *Fritzsche* (comme *Meyer*) pense que « si Dieu, au lieu de supporter ces vases de colère, avait renvoyé immédiatement Jésus sur la terre pour juger le monde, il aurait sans doute manifesté sa gloire envers des vases de miséricorde, mais non « les richesses » de sa gloire. » (!) Il suffit d'énoncer ces réponses pour en faire justice. — D'autres (*Bèze, Rück. Fritzs. Beyschlag*, p. 54) ont relié ce verset à *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, comme suit : « Mais quoi? qu'est-ce à dire, si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande longanimité des vases de colère, faits pour la ruine, et ce (c.-à-d. faits pour la ruine) afin de faire connaître les richesses de sa gloire envers des vases de miséricorde...? » Cette liaison est inadmissible : a) Ce changement de forme (*κατηρτισμένα εἰς ἀπώλ.* puis *ἵνα γνωρίσῃ*) ne se justifie pas. *Rückert* le reconnaît, p. 60. b) *Καί* est de trop ; d'ailleurs il faut donner à *κατηρτισμένα* le sens de « faits par Dieu ; » ce qui ne se peut. c) On prête ainsi à l'apôtre une pensée qui ramène des objections analogues à celles du cas précédent. — *Καί* signifie simplement « et » (*Philip. Reuss, Godet*) : c'est la protase qui se continue par la mention du procédé de Dieu

envers des *σκεύη ἐλέους*, en sorte que *εἰ ὁ θεός* doit être repris : « et si Dieu, afin de faire connaître les richesses (voy. *πλοῦτος*, 2,4) de sa gloire. » On s'attendait plutôt à qqchose comme « les richesses de sa bonté » (2,4) ou de « sa grâce » (Eph. 1,7. 2,7), puisqu'il s'agit de ce que Dieu manifeste *ἐπὶ σκεύη ἐλέους* et que *δόξα* est opposé à *ὀργή*, comme corrélatif. Toutefois *δόξα*, la gloire, va bien aussi, parce que toute manifestation de bonté et de miséricorde de la part de Dieu est en même temps une manifestation de sa gloire (de même 6,4). Paul a préféré le terme général « gloire, » au terme spécial « grâce, » probablement parce qu'il a déjà dans l'esprit « la gloire » que Dieu donne aux *σκεύη ἐλέους* (cf. 6,4). — *ἐπὶ* (voy. 3,22) *σκεύη ἐλέους*, « envers des vases, objets de sa miséricorde, » et non « dignes de sa miséricorde » (*Théod. Pél. Ecum. Théoph.*). Ces vases de miséricorde désignent les chrétiens, tous ceux qui ont la justice qui vient de Dieu par la foi, opp. aux vases de colère, qui désignent les pécheurs incrédules qui la repoussent. Paul fait allusion, d'une part, aux païens et aux Juifs convertis au christianisme, de l'autre à Israël incrédule, qui repousse les dispensations miséricordieuses de Dieu, son plan de salut (*προθ. τ. θεοῦ*) réalisé en Jésus. Il n'est ici, ni de près ni de loin, question de Pharaon et des Egyptiens (cont. *Chrys. Théod. etc. De W. Thol. Krehl, Philip. Ewald, Beyschlag* p. 56, *Gifford*, etc.), ni des destinées politiques d'Israël, de la ruine de Jérusalem et de la dispersion du peuple (*Godet*). La prédication de l'Évangile est essentiellement l'annonce « de la justice qui vient de Dieu, » de la réhabilitation du pécheur à l'état de juste, par la foi en Jésus-Christ. Dire de ceux qui le repoussent que ce sont des *σκεύη ὀργῆς*, c'est dire que ce sont des pécheurs qui repoussent le pardon et la grâce que Dieu leur offre par la foi en Jésus-Christ, et qui restent volontairement « les objets de la colère de Dieu. » De même, dire des chrétiens que ce sont des *σκεύη ἐλέους*, c'est dire que ce sont des pécheurs, qui, par la foi, deviennent les objets de la miséricorde divine. Dans les deux cas, *ὀργή* et *ἐλεος* sont la conséquence de la ma-

nière même d'agir de l'homme pécheur, qui refuse ou accepte la grâce de Dieu, non le résultat d'une volonté de Dieu, qui a voué les premiers à la réprobation et qui a élu les derniers au salut. Dieu, ensuite de son projet de salut procédant par choix (*ἡ κατ' ἐξαλογίην πρόθ. τ. θεοῦ*) appelle (v. 24) Juifs et païens à entrer dans la voie qu'il a ouverte pour le salut, et, comme il dépend d'eux d'accéder ou non à l'appel, ils se constituent eux-mêmes *σκεύη ὀργῆς* ou *σκεύη ἐλέους*. L'indépendance absolue de Dieu, dont il a été question (voy. v.13), se rapporte à son plan de salut : c'est sans considération autre que sa volonté absolue qu'il l'a conçu et qu'il a décidé de sauver les hommes par la foi en Jésus-Christ. Tel est son projet ; c'est à l'homme de s'y ranger — *ἀ προητοιμασεν εἰς δόξαν : Δόξα* opp. à *ἀπώλεια*, c'est « la gloire, » le bonheur éternel (voy. 3,23). *Ἐτοιμάζειν τί τινι*, « préparer une chose pour qq'un, » la rendre propre et prête pour l'usage, le besoin, la dignité, etc. de qq'un ; puis, quand on prépare une chose spécialement pour qq'un, cela revient à réserver qqchose à qq'un, destiner qqchose à qq'un (Mth. 20,23. 25,34.41. Marc 10,40); mais avec cette idée (R. *ἔτοιμος*) qu'il y a entre l'objet réservé et celui à qui on le réserve, qqchose qui cadre et fait qu'ils se conviennent (*ἡτοιμασμένος*, propre à, 2 Tim. 2,21). La composante *προ* ne doit pas être annulée (*Elsn. Kop.*); elle conserve toujours sa valeur, même dans les passages allégués à l'encontre (Sap. 9,8. Philon, de mundi opif. c. 25) et c'est le contexte qui la détermine. La plupart des commentateurs traduisent, « qu'il a préparés pour la gloire, qu'il y a rendus propres d'avance » (*προ* = d'avance, avant de la leur accorder, *Chrys. Crell, Cocceius, Beng. Flatt, Benecke, Rück. Olsh. De W. Hodge, Mey. Heng. Lange, B.-Weiss*, p. 383, *Volkm.* p. 35, *Gifford*), ou, avant leur naissance par son projet éternel (*Calv. Limb. Reiche, Kælln. Fritzs.*); ils assimilent *ἀ προητοιμασεν εἰς δόξαν ἀκατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, sans tenir compte du changement de forme si prononcé (*προ* et la forme active) qui indique un point de vue bien différent dans la pensée. Cette interprétation, quoique adou-

cie par la plupart d'entre eux, qui font intervenir l'activité de l'homme dans cette préparation, ne nous paraît pas admissible, à cause du *οὗς καὶ ἐκάλεσεν*, v. 24 : les termes (*προητοίμασεν... καὶ ἐκάλεσεν*) seraient renversés. L'incidente *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* doit se rapporter à ce qui est dans le plan de Dieu, et *καὶ ἐκάλεσεν* qui suit, indique le moyen de réalisation. En conséquence nous traduisons « *qu'il a réservés pour ou destinés d'avance*, dans son projet éternel (*Seml. Klee, Thol. B.-Crus. Krehl, Philip.*), à la gloire, » au bonheur éternel. Le *προ* et l'aor. s'expliquent comme dans *προέγνω καὶ προώρισε* (voy. 8,30). Remarquons seulement qu'en se servant de l'expression *προητοίμασε* (non *προέγνω* ou *προώρισε*), Paul indique qu'il y a, entre celui qui est destiné à ou réservé pour la gloire, et la gloire même, qqchse qui cadre et fait qu'ils se conviennent ; ce qqchse est précisément le changement qui se produit chez ceux que Dieu appelle et qui répondent par la foi.

γ. 24. On s'attend à trouver maintenant le verbe de la proposition, mais il manque. La forme est défectueuse. Au lieu de construire régulièrement, v. 23, *καὶ (εἰ ὁ θεός), ἵνα γνωρίση... εἰς δόξαν, ἐκάλεσε ἡμᾶς, οὐ μόνον... etc.*, Paul oublie la forme primitive et combine la pensée en la rattachant à l'incidente *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*, par un relatif : *ἃ (= οὗς) καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς... etc.* « *vases qu'il a réservés d'avance pour la gloire, lesquels il a aussi appelés, savoir nous...* » (cf. 3.8 : *ὅτι. Gal. 2,5 : οἷς*) C'est bien ici que se trouve le défaut de la construction. C'est cette anacoluthie qui a entraîné l'absence de l'apodose, et a causé tout l'embarras qu'on rencontre dans la construction des v. 22. 23.24. — *οὗς* au lieu de *ἃ*, accord logique provoqué par *ἐκάλεσε* qui ne se peut dire en parlant de *σχεύη* (*Erasm. Luth. Calv. Bèze, Kop. De W. Kælln. Rück. Reiche, etc.*). Il n'y a rien à objecter à cette explication, ni pour la construction, ni pour le sens ; en conséquence il n'y a pas de motif pour nous en écarter. *Οὗς* ne provient pas d'une attraction avec l'aposition *ἡμᾶς* (*Thol. Mey. Fritzs. Krehl, Philip.*) que rien ne réclame. D'ailleurs le

relatif ne prend le genre du subst. qui suit, que lorsqu'il s'agit d'une dénomination particulière (Marc 15,16 : τῆς ἀλλῆς, ὃ ἐστὶ πραιτώριον. Gal. 3,16 : τῷ σπέρματι σου, ὃς ἐστὶ Χριστός. De même en latin, domicilia conjuncta, quas urbes dicimus — animal, quem vocamus hominem. Winer, Gr. p. 157. Matthiæ, Gr. II, p. 989), ce qui n'est pas le cas ici. — Καὶ rattache ἐκάλεσε à προηγοίμηναι comme un acte subséquent (voy. de même προύρισε... καὶ ἐκάλεσε, 8,30), « *lesquels il a aussi appelés.* » Καλεῖν se dit ici d'un appel qui a été entendu (voy. 8,30)—*ἡμᾶς, « nous, »* est une apposition qui explique l'indéterminé οὗς, et prépare le οὗ μόνον ἐξ Ἰουδ. ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν. Ce « *nous* » désigne les chrétiens et s'applique immédiatement à Paul et à ses lecteurs. — Οὗ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν dépend de ἐκάλεσε, « *qu'il a appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les gentils.* » Le plan de Dieu (ἡ κατ' ἐκλογ. πρόθεσις τ. θεοῦ) est humanitaire. La vocation d'Israël n'a été que temporaire et préparatoire, et c'est là le tort d'Israël que de s'imaginer que c'est pour lui-même qu'il a été le peuple élu, qu'il doit l'être éternellement, et nécessairement participant des bénédictions messianiques. Le moment est venu où le plan doit recevoir son exécution dans toute son ampleur ; les nations sont appelées à jouir de ces bénédictions tout aussi bien qu'Israël ; tant pis pour celui-ci, s'il repousse l'appel de Dieu et ses grâces. Du reste l'A. T. a des déclarations qui montrent qu'il n'y a rien de surprenant dans ce qui se passe. Ces citations se rattachent intimement au v. 24, et elles sont trop nombreuses pour qu'on puisse en attendre la fin et placer l'apodose après elles. C'est ici qu'elle doit figurer, en sorte que la période régulièrement construite se terminerai comme suit : v. 22, « *Or si Dieu... a supporté... v. 23, et si, afin de faire connaître... qu'il a réservés d'avance pour la gloire, v. 24, il nous a aussi appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les gentils, n'en a-t-il pas le droit ?* »

La suite des idées est claire.

Paul aperçoit tout de suite que la forme dialectique qu'il a suivie et qui se termine par cette conclusion : « *Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endureit qui il veut* » (v. 18), ouvre la porte à une échappatoire, dont le Juif incrédule va se hâter de profiter en attribuant à Dieu son propre endureissement ; il court au-devant de ce prétexte. *Tu me diras : De quoi donc se plaint-il encore ? car qui s'oppose à sa volonté ?*

Cette réponse n'est aux yeux de Paul qu'une échappatoire, une argutie de logicien. Il a le sentiment que le Juif sait très bien qu'il ne fait autre chose que de s'opposer partout et toujours au plan de Dieu pour le salut des hommes, en Jésus-Christ ; en conséquence il cherche à faire rentrer immédiatement l'opposant en lui-même par une exclamation adversative (*μενοῦν-γε*) et une apostrophe où il lui rappelle avec vivacité ce qu'il est et avec qui il ose débattre : *Ah ! bien plutôt, ô homme, qui es-tu, toi, qui contestes avec Dieu ?* — et pour mieux le lui faire sentir, il ajoute : *Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a fabriqué : « Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » ou le potier n'a-t-il pas le droit de faire de la même masse d'argile des vases pour des usages nobles et d'autres pour des usages vils ?*

Si l'on s'arrête là, la réponse de Paul est écourtée, et le sens en est faussé, parce que cette image, qui rend *esthétiquement* le sentiment de Paul, n'est vraie, appliquée à l'homme, que d'une manière générale et en gros. Elle rend avant tout un sentiment, non une pensée précise. En conséquence l'apôtre passe immédiatement à l'application et au cas pendant, savoir le plan de Dieu pour le salut, et, donnant à sa pensée l'exactitude logique nécessaire, il corrige l'exubérance de l'image. S'il eût, en effet, tenu l'image pour l'expression logique de sa pensée, il aurait ajouté : « Or, si Dieu, tout en voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a créé des vases de colère, prédestinés à la perdition, et afin de faire connaître sa miséricorde, a créé des vases de miséricorde, prédestinés à la gloire, n'en a-t-il pas le droit ? » — C'est ce qu'il n'a garde de prétendre, il dit au

contraire : « *Or si Dieu, tout en voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance (ce à quoi il est résolu), a supporté avec une grande longanimité des vases objets de sa colère (et non, « créés pour la colère »), faits pour la ruine, c.-à-d. animés de telles dispositions que tout en eux, aptitudes, agissements, etc. est arrangé de manière que la perte est le but où ils courent, (v. 23) et si, afin de faire connaître sa gloire envers des vases, objets de sa miséricorde (et non, « créés pour la miséricorde »), qu'il a réservés ou destinés d'avance ( par son projet même) à la gloire, au bonheur éternel, il nous a aussi appelés — à prendre part à la bonne nouvelle de la justification par la foi — non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les gentils, n'en a-t-il pas le droit ? »*

Telle est la réponse de Paul. Il affirme encore une fois (comme v. 10-13) le droit de Dieu, sa pleine et absolue indépendance dans son *plan de salut*, car le développement dans lequel il entre ici n'est autre chose que l'exposé de ce que renferme ce plan de Dieu que les Juifs incrédules repoussent. Ce plan, qui procède par élection, ne consiste pas à avoir fait de l'humanité deux parts, l'une élue, l'autre damnée; les uns prédestinés à la gloire éternelle, les autres à la perte, et ce, par la volonté absolue de Dieu et sans considération aucune des élus ni des réprouvés. Il n'est pas question de cela dans notre chapitre. Le projet de Dieu, tel qu'il ressort des quelques mots de Paul, a pour base la miséricorde de Dieu envers les pécheurs. Dieu ne renonce point à manifester son courroux et à déployer sa puissance contre les pécheurs, objets de sa colère, qui par leurs dispositions et actions tendent à leur ruine (*κατηρτισμ. εἰς ἀπώλ.*). Néanmoins il sursoit et les supporte avec une grande patience — évidemment pour les porter à la repentance et au retour — et, afin de montrer sa miséricorde et de faire éclater sa gloire, il a ouvert une voie de pardon et de grâce, celle de la justice par la foi, à laquelle il convie (*ἐκάλει*) soit Juifs soit gentils, afin que, devenus les objets de sa miséricorde,

ils possèdent la gloire, la félicité éternelle, à laquelle il les réserve. Dieu n'en a-t-il pas le droit ?

Ce droit, de faire l'objet de sa miséricorde et son peuple, ceux qui ne l'étaient pas, et de faire d'Israël, sauf une minorité, l'objet de ses châtiments, est déjà annoncé dans l'A. T : Osée et Esaïe ont là-dessus de solennelles paroles, et ils ont vu de pareils événements.

γ. 25. ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει scil. ὁ θεός, « *comme Dieu dit aussi dans Osée*, » c.-à-d. dans le livre d'Osée (Marc 1,2. Jean 6,45. comp. Act. 7,42). Ce ὡς καὶ n'emporte pas nécessairement la pensée que Paul voie dans les déclarations suivantes une prophétie relative aux nations païennes, et actuellement accomplie (cont. *Ecum. Beng. Seml. Usteri*, p. 271, *Rück. Mey. Fritzs. Krehl, Philip.*). Il s'agit bien plutôt d'analogies, qui justifient et confirment les faits actuels, par ce que Dieu a fait dans les temps passés et dans des circonstances semblables. La citation se compose de deux parties unies l'une à l'autre, quoique séparées dans l'original. La première partie, καλέσω τὸν οὐ λαὸν μου, λαὸν μου, καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην, ἠγαπημένην, « *celui qui n'est pas mon peuple, je l'appellerai mon peuple, et celle qui n'est pas bien-aimée, bien-aimée*, » est tirée d'Osée 2,25. Les LXX portent, conformément à l'hébreu, καὶ ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην (Cod. Vat. καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην) καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου, λαός μου εἶ σύ. Paul cite librement ; il renverse l'ordre des termes, afin de mettre en avant le τὸν οὐ λαὸν μου, qui désigne mieux les gentils que l'expression τὴν οὐκ ἠλεημένην ou même τὴν οὐκ ἠγαπημένην ; puis il remplace ἐρῶ par καλέσω, qui rappelle le καλέσω du v. 24, quoiqu'il soit pris dans un sens différent (cont. *Fritzs. B.-Crus.*) ; enfin il traduit □□□ par ἀγαπᾶν, quoique ἐλεεῖν rende plus exactement l'hébreu<sup>1</sup>. Paul présente ainsi

<sup>1</sup> Plusieurs (*Fritzs.* p. 346) pensent que la leçon du Cod. Vat. est une variante causée par le passage de Paul, et ils allèguent, comme prouvant la leçon originelle des LXX, 1 Pier. 2, 10. Mais quel intérêt pouvait avoir Paul à traduire par ἠγαπημένη plutôt que par ἠλεημένη ? Cette dernière leçon n'est-



d'une manière plus saillante la pensée qu'il tient à relever dans l'original. — Le prophète Osée représente Israël, les dix tribus idolâtres et infidèles, sous l'emblème d'une femme adultère, qui met au jour une fille et un fils, à qui il donne les noms symboliques de **לְאִי־רַחֲמָה** (= οὐκ ἠλεημένη. Cod. Vat. οὐκ ἠγαπημένη) et de **לְאִי־עֲמִי** (= οὐ λαός μου). Ces enfants, répudiés d'abord, comme leur nom l'indique, rentreront en grâce, et deviendront, l'un **רַחֲמָה** (= ἠλεημένη, ἠγαπημένη) et l'autre **עֲמִי** (= ὁ λαός μου). Il ne s'agit donc pas d'une prophétie d'Osée relative aux nations païennes ; mais d'une parole d'Osée relative à Israël, aux dix tribus idolâtres, parole qui s'applique parfaitement aux nations païennes et se trouve être le mot de la situation. Paul, en la citant et en l'appliquant aux gentils, s'appuie de ce qui a été fait pour Israël idolâtre, afin de justifier ce que Dieu fait aujourd'hui pour les nations païennes, et montre aux Juifs qu'il n'y a pas lieu d'en être surpris.

γ. 26. La seconde partie de la citation est conforme à l'hébreu (Osée, 2,1) et aux LXX (Osée 1,10): καὶ ἔσται, ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐβρόθήσθη αὐτοῖς· Οὐ λαός μου, ὑμεῖς, ἐχεῖ (manque dans l'hébreu et dans les LXX) κληθήσονται [αὐτοί, LXX] υἱοὶ θεοῦ ζῶντος, « et il arrivera (= **וַיִּהְיֶה**, Act. 2,21) que dans le lieu où on leur aura dit, vous [gentils], vous n'êtes point mon peuple [le peuple de Dieu], là même on les appellera fils du Dieu vivant. » Dans l'original, le prophète adresse ces paroles à Israël, lui promettant sa reprise en grâce, comme peuple de Dieu, après être sorti de l'exil et rentré dans son pays, de sorte que le lieu dont il est question est la Palestine (*Mey. Fritzs. Krehl, Walther*), plutôt que la terre d'exil (*Thol. Scholz, Philip. Godet, Gifford*). On aurait pu croire que, dans cette application, Paul glisse sur l'idée du lieu, sans s'y arrêter (*Klee, DeW. Rück. Krehl*), si l'addition de ἐχεῖ ne nous prévenait pas du contraire. Paul tient à

elle pas beaucoup plus favorable à son contexte ? N'est-il pas plus vraisemblable que la leçon ἠγαπημένη existait déjà dans les mss. de l'A. T. et que Paul n'a fait que la suivre ?

déclarer que la réhabilitation se fera *là même* où la dénégation a eu lieu. Les Juifs répandus dans tout le monde civilisé ont répété assez longtemps aux nations, comme cela était vrai, du reste, que c'étaient eux, non elles, qui étaient le peuple de Dieu. Eh bien ! les nations converties à l'Évangile seront appelées « fils du Dieu vivant, » dans le pays même qu'elles habitent et où ce titre leur a été dénié. Elles n'auront pas besoin de l'aller chercher à Jérusalem en adhérant au judaïsme, comme les Juifs, ensuite de leur conception des espérances messianiques, se l'étaient imaginé.

Voilà pour les gentils, voyons maintenant ce qui concerne Israël.

γ. 27. Δέ peut être adversatif, « mais, tandis que » (*Scholz, Usteri, p. 271, Krehl, Philip. Heng. Lange, Gifford*). Dans ce cas Ἡσαΐας δέ indiquerait une opposition entre Esaïe et Osée, ce qui est inadmissible : ces prophètes ne sont pas opposés, ils se complètent. L'opposition ne saurait exister qu'entre le fait de l'adoption des gentils et celui du rejet des Juifs. Si telle eût été la pensée de Paul, il aurait dit, non Ἡσαΐας δέ, mais ὑπὲρ δὲ τοῦ Ἰσραήλ, Ἡσαΐας... La transition est autre. L'adoption des gentils et l'exclusion des Juifs forment dans la pensée de l'apôtre un tout, en sorte qu'après avoir mentionné la citation d'Osée relativement aux gentils, Paul complète sa pensée en citant *d'autre part* (δέ) Esaïe affirmant qu'une minorité juive sera seule sauvée. Cette double affirmation des prophètes est la justification de l'état actuel des choses. — Ἡσαΐας κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ : *Κράζειν*, crier, dans tous les sens ; puis, *dire à haute voix* (Jean 1, 15. 7, 28. 37. 12, 44) *s'écrier* (Act. 23, 6. 24, 21). Le fait d'élever la voix pour être entendu nettement et au loin, indique une parole importante, un avertissement solennel. Ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ, non « pour, en faveur d'Israël » (*Vulg : pro. Pél. Luth. Beng. Glæckl. B.-Crus. Gifford*), mais « touchant, au sujet de, » avec l'arrière-pensée que c'est dans l'intérêt de (2 Cor. 5, 12. 7, 4. 8, 24. Phil. 1, 7. 2 Thess. 2, 1. Arrien, Exp. Al. 6, 2. 6 : δὲ ἐν τῷ

συγγραφῆ ἦντινα ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ξυνέγραψε καὶ τοῦτο ἐφεύσατο). Il indique que ce cri est accompagné chez le prophète d'un sentiment d'intérêt et de pitié pour son peuple. — La citation est tirée d'Esaië 10,22 : ἐὰν ἡ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ [LXX : καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς σου Ἰσραὴλ] ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, « quand le nombre des fils d'Israël serait comme le sable de la mer, » c.-à-d. innombrable — τὸ ἐπόλειμμα\* [LXX : τὸ κατάλειμμα. Cod. Vat. addit αὐτῶν] σωθήσεται : l'hébreu porte, non, « sera sauvé ; » mais, « un reste reviendra à lui. » Esaië annonce les châtiments que l'Éternel infligera à la masse du peuple d'Israël par la main du roi d'Assyrie, à la suite desquels châtiments ce qui reste du peuple reviendra à l'Éternel avec des sentiments de repentir et de confiance. Paul suit les LXX à cause de l'expression σωθήσεται qui lui va mieux. Καταλείπειν, laisser, planter là, abandonner ; d'où τὸ κατάλειμμα, ce qui est laissé, le reste, le restant, 2 Rois 10,11. Ὑπολείπειν pp. laisser derrière ou en arrière, (neut.) diminuer, manquer ; d'où ἐπόλειμμα, reste, résidu, reliquat d'une dette, etc. Comparé à κατάλειμμα, il indique un reste moindre, un reste qui va presque jusqu'au manque, un faible reste (ἐπόλειψις, diminution, manque total). Comme τὸ ἐπόλειμμα est opposé à la masse et accentué par la place, l'idée de « seulement » s'y trouve impliquée : de là, « le tout petit reste seulement sera sauvé. » Dans les LXX, σωθήσεται s'entend de la préservation de l'extermination ou de l'exil par les Assyriens, tandis que dans l'application, il s'agit d'être sauvé de l'ἀπώλεια, d'obtenir le salut.

‡ 28. Quant à la fin de la citation, l'hébreu porte, « la destruction est résolue ; (pp. débordant de justice) elle inondera tout d'un juste châtiment ; le Seigneur, l'Éternel des armées, va exécuter dans tout le pays (pp. la destruction et le décret) la destruction qui a été résolue. » Paul se rattache aux LXX qui tra-

\* *Elz. Griesb. Reiche, Fritzs. Philip.* lisent κατάλειμμα (D E F G K L P, les minn. Théod.), tandis que *Lachm. Tisch. Mey. Heng. Godet* prêtèrent ἐπόλειμμα (N\* A B, Ens.). Κατάλειμμα provient sans doute des LXX.

duisent l'hébreu fort librement (voy. Fritzs. h. l.). *Λόγον γάρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνη* : la preuve (γάρ) « qu'un faible reste sera sauvé, » c'est que le Seigneur réalise pleinement sa parole. *Λόγος* signifie ici « une parole » (= dictum, vox) en général; non « affaire, chose » (= πρᾶγμα, *Calv. Bèze, Corn.-L. Kop. Flatt, Reiche, Hodge*). *Συντελῶν καὶ συντέμνων* scil. ἐστὶ ὁ θεός (= συντελεῖ καὶ συντέμνει) : cette forme indique que c'est le procédé habituel de Dieu (voy. 5, 11). *Συντελεῖν* pp. mettre à fin (*Calv.*) achever, terminer, *Mth.* 7, 28; accomplir, réaliser complètement, *Lam.* 2, 17. *Dan.* 4, 30. *Συντέμνειν*, couper, tailler, rogner, raccourcir; d'où, en parlant des choses à dire, abrégcr, couper court, résumer ou dire en peu de mots (*σύντεμνέ μοι τὰς ἀποκρίσεις καὶ βραχυτέρας ποίει, εἰ μέλλω σοι ἐπισθαί, Plat. Protag.* p. 334, B; *πολλὰ ἔχων εἰπεῖν, ὧν ὑποσχόμενος οὐδέν' ἐποίησας, διὰ τὸ πλῆθος αὐτῶν, συντέμνω, Plat. epist.* III, p. 318, B; *αὐτὰ συντέμνοντες τὰ συνέχοντα τῶν πολέμων χαρά, en rognant les maux, c.-à-d. en abrégant le récit des maux endurés dans les guerres, 2 Macc.* 10, 10; *σοφοῦ πρὸς ἀνδρός, ὅστις ἐν βραχεῖ πολλοὺς καλῶς οἶος τε συντέμνει λόγους, Aristoph. Thesmoph.* 184. *Eur. Iph. A.* 1239. *Voy. Wettst. h. l.*). De là, « ce qu'il dit, il l'accomplit et abrège, » ne s'allonge pas en paroles, c.-à-d. « il l'accomplit et promptement, » sans perdre de temps, sans tant de paroles (*Rück. Mey.*). Cette interprétation offre un sens excellent; toutefois elle éveille en nous un scrupule, parce que *συντέμνειν*, dans ce sens, se dit plutôt de choses à dire, et qu'il s'agit ici de choses dites. *Hengel* traduit, « ce qu'il dit, il l'accomplit et l'abrège, » c.-à-d. il retranche quelque chose de sa parole, il ne l'accomplit pas complètement, « *mû par son juste jugement* » (*ἐν δικαιοσύνη = ἐν δικαιοκρατία, 2, 5*). Cette restriction se rapporte à cette minorité que Dieu épargne. Mais il y aurait contradiction entre *λόγον συντελεῖ*, « il réalise complètement sa parole, » et *λόγον συντέμνει*, « il l'abrège, » c.-à-d. en retranche quelque chose dans l'exécution. Par suite de cette opposition, καὶ serait impropre, il aurait fallu μὲν... δέ; d'ailleurs

ἐν δικαιοσύνη ne saurait équivaloir ἐν δικαιοκρασίᾳ. Συντέμνειν en parlant des choses à faire, se rend par *terminer promptement, expédier, en finir vite avec, couper court* (συντέμνειν τὴν ὁδόν, couper par le plus court, Herod. 7, 123; συντέμνων τοὺς σοὺς πόνοους, après avoir expédié les travaux, Eur. Rhésus, 450; συντέμνουσι γὰρ θεῶν ποδαεῖς τοὺς κακόφρονας βλαβαί, les Peines, aux pieds légers, en finissent vite avec les méchants, Soph. Antig. 1103; συντέμνων, diligent, expéditif, Prov. 21, 5). De là, συντέμνειν λόγον, en parlant d'une parole dite, signifie exécuter sa parole de manière à en avoir vite fini, ce qui va bien avec συντελεῖ. D'où (Kop. DeW. Thol. Fritzs. Philip.) « *ce qu'il dit, il l'accomplit et expédie,* » c.-à-d. et c'est vite fait. Krehl donne à συντέμνειν le sens de *décider, décréter* (decernere) en se fondant sur l'emploi que les LXX en font, comme traduction de קָרַר, קָרַר (Dan. 9, 24. 26. Esaïe 28, 22), et traduit, « *car il accomplit et décrète sa parole,* c.-à-d. sa menace, *avec justice;* » mais cette signification n'est pas suffisamment prouvée (voy. Fritzs. h. l.), et la proposition renfermerait un hystéro-proteron difficile à admettre. — ἐν δικαιοσύνη\*, non pas « avec justice, justement » (= δικαίως, Act. 17, 31. DeW. Thol. Hodge) car ceci n'est point opposé à « injustement; » mais « *en sa justice, dans sa justice* » c.-à-d. que c'est un acte de sa justice, non de sa bonté. — Ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει [LXX : ὁ θεός, Κύριος τῶν δυνάμεων, ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὄλη] Κύριος ἐπὶ τῆς γῆς : Ὅτι, « *attendu que, parce que, car,* » donne comme raison, à l'appui du principe, le fait qui va se passer. Λόγος συντετμημένος signifie, d'après ce que nous avons dit, non « *une parole brève* » (Mey.), mais *une parole rapidement exécutée;* en sorte que ποιήσει λόγον συντετμημένον revient à ποιήσει καὶ συντεμεῖ λόγον; d'où, « *car le Seigneur va exécuter, et rapidement, sa parole,* c.-à-d. la sentence prononcée contre Israël, *sur la terre.* » Dans Esaïe, il s'a-

\* Lachm. Tisch. 8, Volk. suppriment ἐν δικαιοσύνη, ὅτι λόγον συντετμημένον (N° A B, 3 minn. syr.-peh. éth. ar.-erp. copt. Eus. Dam. Aug.). Il serait possible que ce fût une addition d'après les LXX; toutefois l'omission nous paraît plutôt provenir d'un homoiotéleuton entre συντέμνων et συντετμημένον.

git de la conquête et de la ruine du pays d'Israël par les Assyriens : le peuple entier sera châtié, un faible reste seulement sera épargné et reviendra à l'Éternel. Paul applique cet oracle à l'Israël de son temps et au salut, en annonçant que, de tout le peuple, une faible, bien faible minorité sera sauvée, et il caractérise la position actuelle en l'assimilant à une position historique analogue.

γ. 29. *Καί, καθὼς προσείρηγεν Ἡσαΐας, « et, comme Esaïe l'avait dit auparavant, »* c.-à-d. plus haut (2 Cor. 7,3.13,2. *Pél. Calv. Bèze, Grot. Limb. Turr. Beng. Rosenm. Bæhme, Scholz, Hodg. B.-Crus. Heng. Reuss*) et non, « l'avait dit d'avance, » c.-à-d. l'avait prédit (*Estius, Usteri* p. 272, *Reiche, Rück. De W. Thol. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Lange, Hofm. Godet*); ce qui n'est d'aucun intérêt ici, où il s'agit de confirmer, non une prophétie d'Esaïe par une autre prophétie du même Esaïe; mais la parole d'Esaïe, « un faible reste seulement sera sauvé, » par le fait lui-même, pour l'énoncé duquel Paul s'approprie des paroles déjà prononcées par le même prophète, 1,9. Ces paroles vont tout particulièrement à Paul, à cause de l'expression *σπέρμα*, et, étant au passé, elles expriment dans notre contexte, non une prophétie, mais le fait actuellement réalisé, l'événement actuel. — *Εἰ μὴ κύριος Σαβαώθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενέθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὠμοιώθημεν : Κύριος Σαβαώθ = κύριος τῶν δυνάμεων*, Ps. 23, 10. Cette manière de conserver l'hébreu est usitée dans les LXX<sup>1</sup>, et semble indiquer que le traducteur a considéré *Σαβαώθ* comme un nom propre. On ne le trouve cependant jamais seul dans la Bible, mais toujours sous la forme de *יְהוָה צְבָאוֹת* ou *יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת*. Cette expression « le Seigneur, le Dieu des armées, » relève la majesté et la grandeur de la puissance de Dieu, en la représentant comme disposant de toutes les puissances célestes, les anges et les astres; aussi les LXX la rendent-ils ordinairement par *κύριος παντοκράτωρ* (voy.

<sup>1</sup> Elle est très fréquente dans la traduction d'Esaïe, tandis qu'elle ne se retrouve que 1 Sam. 1, 3. 11. 15, 2. 17, 45. Zach. 13, 2.

Herzog, Encyclop. article Zabaoth). *Σπέρμα*, *semence*, la graine que l'on garde pour les semailles, est usité au prop. et au fig. (Jos. Antt. 11,5.2 *σπέρμα* = *λείψανον*, 12,7.3. Voy. Wettst. h. l.). C'est toujours un faible reste relativement à la récolte, mais un reste destiné à continuer l'espèce et à donner une nouvelle moisson. — *ὡς Γομορρᾶ ἂν ὠμοιώθημεν* est une construction incorrecte pour *Γομορρᾶ ἂν ὠμοιώθην*. Ce pléonasme, facile du reste à comprendre, n'a d'autre cause que la négligence du traducteur. On a rapproché Osée 4,6. Ezéch. 32,2; mais le cas est différent. Le passage, dans Esaïe, se rapporte à une invasion du roi de Syrie, allié au roi d'Israël, et à la dépopulation qui suivit en Juda. Paul s'en sert pour exprimer l'état actuel d'Israël, qui est tout à fait analogue pour ce qui tient au royaume de Dieu. « *Si le Seigneur Sabaoth ou le Seigneur des armées ne nous avait laissé — à nous, Israël — une semence* (le *ὕπλοιμμα* v. 27 est considéré comme une semence, c.-à-d. un faible reste qui doit continuer le peuple de Dieu, le vrai peuple théocratique) *nous aurions été comme Sodome, et nous aurions ressemblé à Gomorrhe,* » c.-à-d. que la nation entière, comme peuple de Dieu, aurait cessé d'être, étant tout entière en dehors des bénédictions messianiques et du royaume de Dieu.

γ. 30. *Τί οὖν ἐροῦμεν*; introduit ordinairement une objection que Paul énonce immédiatement après, sous une forme interrogative (voy. 3,5), et c'est ainsi que l'entendent *Flatt*, *Usteri*, p. 272, *Scholz*, *Otsh. Reiche*, qui font de la proposition suivante une interrogation (= *Que dirons-nous donc ? Que les gentils...?*). Mais la question du v. 32, *διὰ τι*; montre que *ὅτι ἔθνη... οὐκ ἐφθασε* ne saurait être envisagé comme une objection que Paul se poserait : c'est une affirmation de Paul lui-même, et la réponse à la question *τί οὖν ἐροῦμεν*; (= *Que dirons-nous donc ? — Nous dirons que les gentils...*) Cette interrogation, *que dirons-nous donc ?* est ici une forme de transition (voy. 8,31), au moyen de laquelle, Paul, après avoir réduit à néant les dénégations juives, passe à l'énoncé positif de la situation des païens et d'Israël

relativement à l'Évangile, et en donne la véritable raison. *Que dirons-nous donc ?* c.-à-d. puisqu'on ne peut pas dire que Dieu n'en ait pas le droit, que Dieu soit injuste, que Dieu ait failli à sa parole ; *que dirons-nous donc ?* — *Nous dirons : ὅτι ἔθνη...* etc. Paul donne ici la réponse directe aux difficultés élevées par les Juifs, et la solution de tout le chapitre. — Ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώζοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως : Ὅτι est régi par ἐροῦμεν sous-entendu. Ἐθνη non pas, « des nations, des gentils » (*Flatt, B.-Crus. Fritzs. Mey. Heng.*), car Paul n'oppose pas des nations à d'autres nations, pas plus qu'il ne s'inquiète de savoir si toutes les nations ou quelques-unes seulement ont obtenu la justice ; mais « les nations, les gentils » en général, par opp. à Ἰσραὴλ δέ, v. 31. Paul envisage la position prise par les gentils en général, comparée à celle qu'a prise Israël (voy. 2, 14). Διώκειν, *poursuivre*, chercher à atteindre qq'un ou qqchose (p. f.), *rechercher, s'adonner à* (12, 13. 1 Cor. 14, 1. 1 Thess. 5, 15) est opp. à φεύγειν (1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Plat. Theat. 176, B : πονηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρέτην δὲ διώκειν), et a pour fin καταλαμβάνειν, *saisir, prendre, s'emparer de, atteindre* ce qu'on poursuit (Phil. 3, 12. Sir. 27, 8). Μή, parce que le part. a le sens concessif, « *quoique, quand même* » (voy. 1, 28). Δικαιοσύνη, *la justice*, désigne cet état de perfection morale d'un homme qui est selon la volonté de Dieu, et par suite peut prétendre à ses bénédictions et à ses grâces. Cette justice peut être poursuivie par la loi et l'obéissance parfaite à la loi (δικαιοσύνη νόμου, ἐκ νόμου) ; elle résulte alors des œuvres de l'homme (δικ. ἐξ ἔργων, ἐξ ἔργ. νόμου) et de son mérite ; elle lui est propre et personnelle (δικ. ἰδία ou ἀνθρώπου). Elle peut être aussi recherchée par une autre voie, par le principe de la foi (δικαιοσ. ἐκ πίστ.) ; c'est alors une justice qui vient de Dieu (δικ. θεοῦ ou ἐκ θεοῦ). Voy. sur ce point 1, 17. Paul caractérise négativement les gentils par un trait qui contraste avec la tendance générale des Juifs. La population juive, en général, stimulée par la possession de la Loi, faisait effort pour arriver à la



perfection morale, à la justice (voy. 10,2); tandis que les gentils, adonnés à l'idolâtrie, n'éprouvaient pas, en général, ce besoin et aspiraient avant tout aux jouissances; en sorte que ce qui a fait obstacle aux Juifs ne l'a pas fait aux païens. De là, « *Que dirons-nous donc ? — Nous dirons que les gentils, qui ne cherchaient pas la justice, ont obtenu la justice — et pour prévenir tout malentendu, Paul ajoute immédiatement, la justice qui vient de la foi.* » Δέ indique la reprise (= inquam. voy. 3,22).

γ. 31. Comme rien dans la forme n'indique un changement de construction, nous pensons que le discours ne devient pas direct (de même *Heng. Philip.*), mais que ce verset dépend encore de *στι* v. 30. — *Ἰσραὴλ δέ* (δέ regrette *μέν* après *ἔθνη*), « *tandis qu'Israël,* » — *διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον \* οὐκ ἔφθασε :* *Νόμος* fait difficulté, d'autant plus que si Paul eût dit simplement *διώκων δικαιοσύνην, εἰς δικαιοσύνην οὐκ ἔφθασε* (*Episcop. Limb. : νόμ. δικαιοσ. = δικαιοσύνην*), tout eût été clair et la pensée juste. Que peut-il donc signifier ? Plusieurs le rapportent à la loi mosaïque : les uns (*Chrys. Théod. Ecum. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Leclerc, Turr. Beng. Heum. Seml.*) admettent une hypallage : « *la Loi de justice,* » c.-à-d. *la justice de la Loi, ou (Scholz) par la Loi;* ce qui ne se justifie point, ni n'est point nécessaire. Les autres traduisent : « *Israël, en cherchant,* c.-à-d. en s'attachant à *la Loi (Reiche, DeW. B.-Crus.) ou à une loi (Flatt,*

\* Les *Elz.* ajoutent *δικαιοσύνης*, qui est suspect à *Griesb.* et rejeté avec raison par *Lachm. Tisch. 8, Lange, Hofm. Volk.* 1° Il manque dans *Ν A B D E G*, 47. 140. it. copt. Orig. Procop. Dam. Ambrosias. Sed. Bèd. Il est marqué d'un obèle dans *F*. 2° On comprend très bien son apparition dans des mss. (*K L P*, les *minn.*) et surtout dans les verss. et dans les Pères, parce que la clarté de la phrase le réclame; tandis qu'on ne s'explique pas sa disparition, s'il était primitif. *Fritzsch* pense que *εἰς νόμ. δικαιοσύνης* ayant disparu (*Codd.* 17. 61) par homotéléuton, les copistes auront rétabli imparfaitement le primitif, de là l'omission de *δικαιοσύνης*. C'est peu vraisemblable; d'abord à cause du grand nombre d'instruments, soit orientaux, soit occidentaux, où *δικαιοσ.* manque; puis, parce que cette restauration incomplète est peu probable. Tous les exégètes (*Kælln. Thol. DeW. Reiche, Mey. Krehl, Philip. Hengel, Godet, Gifford*, etc.) admettent le texte des *Elz.* alléguant que *εἰς νόμον* seul ne donne aucun sens acceptable. C'est une erreur provenant de leur interprétation.

*Krehl, Hofm. Gifford*) de justice, c.-à-d. qui procure la justice à celui qui l'accomplit, ou (*Krehl*) qui exige la justice, un parfait accomplissement, ou (*Hofm.*) qui enseigne la justice, ce qui est juste, à celui qui veut l'accomplir (désignation de la loi mosaïque), n'est point parvenu (εἰς νόμ. δικαιοσ. οὐκ ἔφθασε) à une loi de justice, » qui procure réellement la justice, c.-à-d. au christianisme, à la loi de la foi (νόμος πίστεως, 3, 27), laquelle seule procure réellement la justice. C'est aussi l'opinion de *Rück.* et de *Kœlln.* qui envisagent διώκων νόμ. δικαιοσ. comme une sorte d'expression abrégée pour διώκων τὸν Νόμον ὡς νόμον δικαιοσύνης. Ces interprétations ont le tort de nécessiter, pour le second νόμος δικαιοσύνης, un sens absolument différent du premier; ce qui ne saurait être admis, le second n'étant que la répétition du premier : la première fois il figure comme but poursuivi; la seconde fois, comme but manqué. Nous ne saurions voir, comme *Krehl*, un jeu de mots dans cette manière de désigner par νόμ. δικαιοσ. les deux principes ici opposés, la loi et la foi. — *Fritzsche* traduit : « tandis qu'Israël qui cherchait une loi de justice, c.-à-d. une loi idéale, une règle capable de procurer réellement la justice, n'est point parvenu à la possession d'une loi qui procure réellement la justice, » — en effet, la loi mosaïque ne pouvait la procurer réellement, et Israël repoussait la foi, qui seule la procure (de même *Mey. Thol. Philip.*). Cette interprétation nous paraît inadmissible. On peut bien dire que les Juifs « ont cherché la justice par la Loi, » ou « qu'ils ont cherché, c.-à-d. se sont attachés à la Loi, comme procurant la justice; » mais dire qu'ils ont cherché une loi qui procure réellement la justice, attendu que la loi mosaïque ne le pouvait, c'est avancer une chose qui n'a jamais existé. Les Juifs n'ont jamais recherché que la loi mosaïque, laquelle procure la justice à qui l'accomplit (voy. 10,5). — Nous pensons que νόμος a le sens général de loi, règle, ordre de choses, et peut qualifier tout régime ou tout principe qu'on suit (voy. 3,27. De même *Arnaud, Reuss, Volkm.*); de là, « tandis qu'Israël qui cherchait une loi de justice, c.-à-d. une règle,

un principe qui procure la justice — et ce, en s'attachant à l'observation de la loi mosaïque, — *n'est point parvenu à une règle*, à un principe de justice, c.-à-d. n'en a point trouvé, n'est point parvenu à ce qu'il cherchait. On voit maintenant pourquoi Paul n'a pas dit simplement, « tandis qu'Israël, qui cherchait la justice, n'est pas parvenu à la justice; » c'est qu'il en fait une question de principe, comme les expressions ἐκ πίστ. et ἐξ ἔργ. v. 32, le confirment. *Φθάνειν*, (act.) *devancer, prévenir*, 1 Thess. 4,15; (neut.) *prendre les devants, arriver avant*; *φθάνειν εἰς, parvenir le premier à*, Phil. 3,16. 2 Cor. 10,14; puis, *atteindre, parvenir à*, Dan. 4,17.19. 6,24, etc.

γ. 32. *Διὰ τί; « pourquoi? »* — Paul se demande la raison de cet échec, et il répond : ὅτι (scil. ἐδίωκε νόμον δικαιοσύνης) οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων\*, « *parce qu'il l'a cherchée, non par la foi (ἐκ πίστεως, voy. 1,17), mais vainement par les œuvres (ἐξ ἔργ. voy. 3,20)*. En effet, Paul a exposé deux voies se présentant à l'homme pour parvenir à la justice. L'une est celle de la foi, la seule qui mène réellement au but, celle précisément que Paul prêche et qui constitue l'essence même de l'Évangile; l'autre est celle des œuvres : l'homme s'efforce d'accomplir parfaitement les œuvres ordonnées par la loi; s'il les fait, il est juste. Malheureusement l'expérience montre que cette voie est décevante, en ce sens qu'aucun homme n'accomplissant parfaitement la loi, aucun n'arrive, en réalité, à la justice par cette voie. C'est là ce qui explique l'échec d'Israël : il s'est obstiné à chercher la justice par un principe qui, en réalité, n'aboutit pas. Paul indique en passant que cette voie est illusoire, en ajoutant ὡς devant ἐξ ἔργων. Cette particule doit être remarquée (cont. *Calv. Flatt*), car elle n'est point redondante (*Kop.*) ; elle s'interjette dans le discours

\* *Elz. De W. Philip.* ajoutent νόμον, qui est suspect à *Griesb.* et que *Lachm. Tisch.* etc. rejettent avec raison, d'après N\* A BFG, 6, 9, 47. copt. vulg. et plusieurs Pères. Il n'y avait aucun motif pour le retrancher, s'il eût été primitif. L'addition provient du désir de donner à l'expression sa forme complète, comme 3. Gal. 2, 16.

pour indiquer qqchose de subjectif, comme fausse opinion, fausse apparence, feinte ou prétexte (Jean 7, 10. 2Cor. 13, 7. Phil. 2, 12. Philém. 14. Winer, Gr. p. 573). Ici, elle indique une fausse opinion des Juifs, = « comme si c'était possible, comme si l'on pouvait y parvenir par les œuvres » (*Corn.-L. Rück. De W. Hodge, Mey. Krehl, Philip. Thol.* 5 éd. 1856, *Ewald, Godet, Gifford*), et non « comme s'ils eussent fait les œuvres » (*Crell, Limb. Thol.* 4 éd. 1842), ni « comme si leurs œuvres fussent réellement bonnes » (*Fritzs.*), car *ὡς* porte, non sur *ἔργων*, mais sur *ἐξ ἔργων* — *προσέκοψαν γὰρ \* τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος* : Paul confirme (*γάρ*) qu'Israël n'est pas parvenu à une loi de justice, parce qu'il a pris une mauvaise voie, en alléguant ce qui est advenu : c'est qu'Israël a été se heurter contre le Christ, ce qui n'aurait pas eu lieu s'il ne se fût pas obstiné à chercher la justice par le principe des œuvres. *Προσέκοψαν* au pluriel, à cause du collectif *Ἰσραήλ. Προσκόπτειν τινί* ou *πρός τι*, quelquefois *ἐν τινί* (*Sir.* 30, 13. 35, 20) pp. *heurter* (act.) *Mth.* 4, 6 : *πρός τὸν λίθον τὸν πόδα*, comp. *Ps.* 90, 12, *donner contre*, *Mth.* 7, 27 ; puis, *heurter* (neut.) *se heurter, achopper, trébucher*, *Jean* 11, 9. 10. 1 *Pier.* 2, 8. *Tobit* 11, 9. *Jér.* 13, 16. *Prov.* 3, 23. 4, 19. *Sir.* 35, 20. 34, 17. De là, au fig. (act.) *choquer, offenser, blesser qq'un*, *Esaïe* 3, 5. *Polyb.* 5, 49. 5. 7, 5. 6 ; (neut.) *se choquer, s'offenser, se blesser, ne pas supporter*, *Sir.* 30, 13 : *ἵνα μὴ ἐν τῇ ἀσχημοσύνῃ αὐτοῦ προσκόψῃς*, afin que tu ne sois pas offensé de sa honte, c.-à-d. afin que tu n'aies pas à la supporter. *Diod. Sic.* 4, 61 : *διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς λύπης προσκόψαντα τῷ ζῆν*, *εαυτὸν κατακρημνίσαι*, s'offensant de vivre, c.-à-d. ne supportant pas de vivre. *Polyb.* 1, 31. 7. 5, 7. 5. Il ressort clairement de ces passages, ce qui, du

\* *Γάρ* est suspect à *Griesb.* et omis par *Lachm. Tisch.* 8. *Mey.* etc. d'après *ℵ\* A B D\* F G*, 47\*, copt. it. vulg. goth. Orig. Ambrosiast. Aug. Jér. Mais *Tisch.* 7, *Fritzs. Thol. Krehl, Philip.* le conservent, d'après *E K L P*, les minn. syrr. arm. Chrys. Théod.-M. Théod. Jér. Aug. Sed. Il n'y avait pas de raison pour l'introduire, tandis que la suppression s'explique, parce qu'il est gênant : elle facilite le contexte et la construction = *ἐτι (διώκοντες νόμ. δικαιοσύνης) οὐκ ἐκ πίστεως... ἐξ ἔργων, προσέκοψαν... etc.*

reste, est conforme au radical *κόπτω*, que l'idée propre de *προσκόπτειν* est celle d'un heurt, d'un achoppement pouvant causer ou causant une chute, mais amenant une lésion, un mal; en sorte que, au figuré, *προσκόπτειν* indique le froissement que fait ressentir ce qui heurte nos sentiments, nos pensées, etc. Quand il s'agit de « faire trébucher, » c.-à-d. d'induire en erreur ou de faire pécher, on se sert plutôt de *σανδαλίζειν*. De là, *λίθος προσκόμματος*, une pierre d'achoppement, est une pierre contre laquelle on achoppe, et l'on se blesse ou se brise en heurtant ou en tombant; *λίθος σανδάλου* est une pierre contre laquelle on achoppe, et l'on trébuche et tombe (voy. *σανδαλον*, 14, 13). Comme il s'agit ici d'une pierre déterminée : *ὁ λίθος τοῦ προσκόμματος*, « la pierre du heurt, de l'achoppement, » pierre bien connue pour cette qualité-là, on se demande quelle est cette pierre. Evidemment, c'est Jésus, le Christ. Paul le désigne par cette périphrase, soit parce qu'il a été tel pour Israël, soit afin de se rattacher de plus près par cette forme à la citation de l'A. T. *Προσέκοψαν* peut s'entendre 1<sup>o</sup>, dans le sens actif, d'un dommage causé : « ils ont donné contre la pierre d'achoppement, » de même que le vent donne contre une maison pour la renverser (Mth. 7, 27), c.-à-d. ils se sont opposés à celui qui est bien nommé la pierre d'achoppement (*Heng.*). Paul ferait allusion à la persécution exercée contre la personne du Messie et à l'opposition obstinée d'Israël contre les messagers du Christ, leur prêchant l'Évangile; il relèverait ainsi la faute qu'il a commise. 2<sup>o</sup> *Προσέκοψαν* peut s'entendre aussi dans le sens neutre, d'un dommage souffert : « ils se sont heurtés, c.-à-d. sont allés donner, se briser contre la pierre d'achoppement » (*Mey.*). Paul ferait allusion au dommage qu'Israël ressent par son incrédulité; il relèverait la triste position dans laquelle il s'est finalement placé relativement aux bénédictions messianiques, et que lui-même déplore (9, 1.2). Nous préférons ce second point de vue, a) parce qu'il cadre seul avec la citation v. 33, où cette pierre est représentée comme une pierre de dommage et de trébuchement pour

celui qui ne croit pas, tandis qu'elle est un rocher de salut pour celui qui a foi. *b*) Parce que le paragraphe v. 30-33 est un résumé de la position, telle qu'elle résulte de tout le développement (v. 9-29) et qu'à ce compte, c'est le sort d'Israël qui est mentionné, non la persécution qu'il a exercée contre Jésus et ses apôtres. Paul, en terminant, revient à son point de départ. *c*) C'est le même point de vue qui se retrouve dans les différents lieux (Mth. 21, 42. Luc 20, 17. Act. 4, 11. 1 Pier. 2, 7) où la même citation se retrouve. Cherchant la justice par le principe des œuvres, par son propre mérite, c.-à-d. par une voie opp. à celle de la foi, Israël est venu se heurter violemment contre Jésus et son Evangile, parce que ce n'était pas un Messie selon son sens. Il s'est privé des bénédictions messianiques : Christ est devenu pour lui une pierre d'achoppement et de scandale.

γ. 33. καθὼς γέγραπται, « selon qu'il est écrit, » Paul rappelle une parole de l'A. T. bien connue de ses lecteurs. La citation n'est conforme ni aux LXX ni à l'hébreu. Esaïe 28, 16 porte : « Voici, j'ai mis pour fondement en Sion une pierre, une pierre éprouvée, une pierre angulaire, précieuse, solidement posée : celui qui aura confiance, ne prendra point la fuite. » Paul applique ce passage à Jésus ; il cite d'abord les premiers mots : Ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιών λίθον [LXX : ἰδοὺ, ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον], « *voici, je pose en Sion une pierre ;* » puis, au lieu de continuer la citation en appelant cette pierre, « une pierre éprouvée, angulaire, etc. » il emprunte à Esaïe les mots λίθον προσκόμματος καὶ πέτρην σκανδάλου, dans un passage, 8, 14, où l'Éternel dit qu' « il sera un sanctuaire, » mais aussi « une pierre d'achoppement, un rocher qui fait trébucher, pour les deux maisons d'Israël, » ce que les LXX traduisent par καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ, οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι. Paul représente ainsi cette pierre comme « une pierre d'achoppement, » c.-à-d. contre laquelle on ira se heurter et se briser, et comme « un rocher qui fait trébucher, » c.-à-d. contre lequel on ira se heurter, et l'on tombera. Il modifie la

citation, parce qu'il a en vue ce qui s'est passé pour Israël ; c'est pour cela même qu'il cite. Il termine en reprenant la fin du passage, qui, par l'opposition introduite, se trouve faire allusion aux gentils. Il l'entend comme les LXX : καὶ\* ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ [cod. vat. omet ἐν αὐτῷ] οὐ καταισχυθήσεται [LXX : οὐ μὴ καταισχυθή]. Le καί, « et, » introduit cette réflexion en l'ajoutant à ce qui précède, alors même qu'elle se trouve maintenant avoir un sens adversatif. Ἐπί, dat. indique que la foi, la confiance repose sur (comme ἐπιτί. ἐπί, 15,12); il est usité soit en parlant des choses, *ajouter foi à*, Luc 24,25, soit en parlant des personnes, *avoir foi en, mettre sa confiance en*, Mth. 27,42. 1 Tim. 1,16. De là, « celui qui a foi, qui met sa confiance en elle, » la pierre, c.-à-d. sans figure, en Jésus, le Messie. — οὐ καταισχυθήσεται (voy. καταισχ. 5,5) « n'aura pas à en rougir, ne sera pas confus, confondu, » c.-à-d. trompé, déçu dans sa confiance. Paul applique à Jésus ce qui est dit de cette pierre.

Paul connaît le texte hébreu ainsi que la version des LXX, et les connaît assez bien pour pouvoir les contrôler l'un par l'autre et les combiner. Il cite de mémoire. Quant à la manière dont il s'appuie ici de l'A. T. on peut remarquer 1°, qu'aucun des deux passages d'Esaië ne se rapporte au Messie ; 2°, que la citation ainsi arrangée n'est plus à proprement parler une citation : c'est une alliance de fragments formant un sens qui n'est celui d'aucun des passages primitifs. Paul a une manière d'appliquer l'A. T. beaucoup plus large que celle qui est strictement prophétique. On doit noter aussi que Pierre dans son épître (2,6) reproduit

\* Les *Elz.* ajoutent πᾶς, qui est rejeté avec raison par *Griesb. Lachm. Tisch. Mey. Krehl. Thol. Philip. Volk. Godet*, d'après  $\aleph$  A B D E F G, 47, syr.-psh. it. copt. etc. Si πᾶς était original, Paul l'aurait mis par allusion aux Juifs qui ont cru comme les gentils, en sorte qu'on ne voit pas pourquoi il aurait été omis par tant d'instruments. On ne saurait attribuer cette disparition au fait que ce mot ne se trouve ni dans l'hébr. ni dans les LXX, puisqu'il est demeuré Rom. 10, 11. L'addition provient vraisemblablement de ce dernier passage.

cette même pensée en se servant des termes mêmes d'Esaië. Comment expliquer cette coïncidence ? Vient-elle de ce que ces passages étaient considérés par les Juifs comme se rapportant au Messie (*De W. Meyer*) ? C'est possible, toutefois les témoignages qu'on possède sont postérieurs à ces temps (Schættg. horæ hebr. et talm. II, 170.190.607. Gesenius, Esaïe 28,16. p. 842). Nous croyons plutôt que l'origine doit en être cherchée dans le fait que Jésus lui-même, s'emparant du Ps. 118,22.23, s'était comparé à une pierre rebutée par les constructeurs, pierre dont Dieu a fait la pierre angulaire du nouvel édifice théocratique, et avait déclaré que celui qui irait se heurter contre cette pierre s'y briserait (Mth. 21,42). Nous voyons Pierre rappeler cette pensée au sanhédrin (Act. 4,11). De là à appliquer à Jésus le passage d'Esaië, il n'y avait qu'un pas : on entrait dans la pensée et dans l'esprit du Maître.

Notons, en terminant, que Paul nous donne ici (v. 30-33) en termes très clairs, la solution (*Chrys* : *σαφειστάτη λύσις*) de tout le chapitre ; et cette solution est en plein accord avec le commentaire que nous avons proposé. « Si la doctrine prédestinatienne eût été véritablement celle de Paul, la réponse à *τί ἐροῦμεν* ; n'aurait pu être que celle-ci : *οτι τὰ ἔθνη ἠλεήθησαν, τὸν δὲ Ἰσραὴλ ἐπώρωσεν.* » (*Thol.*)

## § 2. Le tort d'Israël : ignorance, indocilité, aveuglement.

X, 1 — XI, 10.

X, 1. Paul a justifié Dieu de l'accusation que « sa parole a failli ; » il va maintenant juger Israël, et montrer « de quoi Dieu se plaint et qui résiste à sa volonté. » Si Israël a heurté contre le Christ, c'est sa faute, et sa grande protestation nationale contre Jésus-Christ n'est en réalité qu'une rébellion, un aveuglement. Le moment est venu de le dire ouvertement et l'apôtre ne failira pas à sa tâche ; mais c'est douloureux à prononcer, et il



éprouve de nouveau, comme au début (9,1), le besoin de protester contre tout sentiment hostile qu'on pourrait lui prêter, en déclarant qu'il ne ressent au fond du cœur que le désir du salut d'Israël; il le demande même à Dieu dans ses prières. L'interpellation ἀδελφοί « mes frères » (1,13. 7,1.4. 8,12), adressée à ses lecteurs, dont bon nombre sont d'origine juive, partant unis à des parents encore juifs, et en tout cas attachés à Israël, montre un désir de se rapprocher d'eux et de les rapprocher de lui, par un sentiment d'affection fraternelle : il veut les savoir avec lui dans ce qu'il va dire.

Ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας : *Εὐδοκεῖν* (inf.) signifie *il me plaît de, je trouve bon de, je juge à propos* ; de là, *vouloir, résoudre*, parce qu'on trouve bon, à propos, Luc 12,32. 1 Cor. 1,21. Gal. 1,15. Col. 1,9. Rom. 15,26. 1 Thess. 3,1. 2,8 : « j'aurais voulu, c'eût été mon bon plaisir, mon bonheur de. » De là, avec ou sans *μᾶλλον*, *préférer, aimer mieux*, 2 Cor. 5,8. Sir. 25,16. Puis avec *ἐν* ou *εἰς* ou même l'acc. *se complaire en, dans* (= delectari), c.-à-d. *trouver sa satisfaction, son plaisir dans, du charme à*, Mth. 3,17, cf. 17,5. Marc 1,11. Luc. 3,22. 1 Cor. 10,5. 2 Cor. 12, 10. 2 Thess. 2,12. 2 Pier. 1,17. Mth. 12,18. Hébr. 10,6,8 : οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ εὐδόκησας, « tu n'as pas voulu, ni même agréé, tu ne t'es pas complu... » 10,38. De là, *εὐδοκία* signifie — 1°, *le bon plaisir, ce qui plaît à*, Mth. 11,26, cf. Luc 10,21. Eph. 1,9. Phil. 2,13. Sir. 1,27. 2,16. 9,12. 18,31 : *εὐδοκία ἐπιθυμίας*, le bon plaisir de la passion, c.-à-d. ce qui plaît à, le caprice de la passion. 32,3; puis *le contentement*, Sir. 29,23. — 2° *Bon vouloir* (opp. à malin vouloir) *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος*, d'après le bon vouloir de sa volonté, c.-à-d. d'après ce qui lui plaît, dans sa bonté, de vouloir, Eph. 1,5. 2 Thess. 1, 11; puis, *bienveillance*, Phil. 1,15. Sir. 11,17. 32,16. En conséquence ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας signifie « *le bon plaisir de mon cœur*, » c.-à-d. ce qui plaît à mon cœur, lui agréé et le satisfait (*Beng* : lubentissime auditorus essem de salute Israelis. *Philip. Ewald*), ou plutôt, car il ne s'agit pas ici de ce qui

pourrait charmer le cœur de Paul, mais ce que Paul a dans le cœur pour Israël, « *le bon vouloir de mon cœur*, » c.-à-d. ce que son cœur veut pour eux, le bien qu'il leur veut dans son cœur (Erasmus, Ecol. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Limb. Turr. Morus, Glæckl. Mey. Heng. Hofm. Maunoury, Reuss, Godet). La pensée, du reste, est fort bien rendue par « *le désir, le vœu de mon cœur* » (Théod. Ecum. : ἡ σφοδρὰ ἐπιθυμία, Théoph. Luth. Kop. Thol. Klee, Scholz, Benecke, Rück. Reiche, Kælln. Olsh. De W. Gifford), quoique εὐδοξία ne signifie pas prop. « désir, vœu. » — Καὶ ἡ δέησις \* πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν \*\* εἰς σωτηρίαν : Δέησις (R. δεῖσθαι), demande, prière, se dit des demandes et des prières adressées à Dieu et (dans les auteurs profanes) aux hommes. Προσευχὴ désigne plutôt l'acte religieux proprement dit de la prière (Harless. Comm. Eph. 6,18). Cette prière s'adresse (πρὸς) à Dieu, en faveur de, pour (ὑπὲρ) eux, les Israélites. Il n'est pas nécessaire de relier ὑπὲρ à εὐδοξία (cont. Heng.), car on ne dit pas εὐδοκεῖν ou εὐδοξία ὑπὲρ. — εἰς σωτηρίαν, « en salut, » indique le but de εὐδοξία et de δέησις : ils ont en vue leur salut. Bengel dit fort justement, « non orasset Paulus, si absolute reprobati essent; » tandis que Krehl prétend qu'il y a ici une contradiction entre la théorie et la pratique de Paul. Cette contradiction n'existe que pour ceux qui prêtent à Paul la théorie prédestinatoire de l'élection, et ce passage même prouve qu'elle lui est étrangère. — Μέν regrette δέ. Ce δέ n'a point été absorbé dans le ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Beng.), qui ne se rapporte qu'à μαρτυρῶ γάρ... ἔχουσιν. Il y a une sorte d'anacolithe (Winer, Gr. p. 535) : quand Paul dit, « le vœu, il est vrai (μέν) de mon cœur et la prière que j'adresse à Dieu pour eux, c'est qu'ils soient

\* *Elz* : δέησις ἢ πρὸς... (K L, la pl. minn. Chrys. Enth. Théod. Dam.); l'article est suspect à Griesb. et rejeté avec raison par Lachm. Tisch. Reiche, De W. Mey. etc. Correction grammaticale. — \*\* *Elz* : ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ (= K L, la pl. minn. Théod. Théoph. Ecum.) pour ὑπὲρ αὐτῶν. Glose provenant vraisemblablement des lectionnaires, et rejetée avec raison par les critiques et les commentateurs. — *Elz* : ἰστίῳ avant εἰς σωτηρ. (K L P, etc.) : addition grammaticale repoussée par Griesb. Lachm. Tisch. etc. d'après ⚭ A B D E F G, etc.

sauvés, » il a déjà dans l'esprit d'ajouter, « *mais* (δέ) ignorant la justice... etc. », lorsque, entraîné tout à coup par ses sentiments pour ses compatriotes, il sent le besoin de relever ce qu'il y a d'intéressant en eux, et ajoute immédiatement (v. 2) μαρτυρῶ γάρ... Dès lors il oublie le μέν, et rattache directement au v. 2 la proposition qui explique ce « *mais* » (δέ) qu'il avait dans l'esprit.

γ. 2. Paul explique (γάρ) ce qui l'intéresse en eux — μαρτυρῶ αὐτοῖς ὅτι, non, « *je les loue* » (Kop.), mais « *je leur rends le témoignage que...* » sens de μαρτυρεῖν, même Luc 4, 22. Act. 15, 8. Gal. 4, 15. Col. 4, 13. Il s'agit d'un bon témoignage. — Ζῆλος θεοῦ ἔχουσι, « *ils ont du zèle pour Dieu.* » Ζῆλος (R. ζέω) se dit prop. de l'ardeur qui bouillonne dans le cœur et nous pousse. Il se prend en bonne ou en mauvaise part, et se rend par *dévouement, zèle, rivalité, jalousie, haine*, etc. Il désigne ici « *le zèle,* » 2 Cor. 9, 2. Phil. 3, 6. etc. Le gén. θεοῦ est objectif (Jean 2, 17. 1 Macc. 2, 58 : ζῆλος νόμου, du zèle pour la loi. Judith 9, 4 : ἐζήλωσαν τὸν ζῆλον σου, ils furent pleins de dévouement pour toi). De là, « *du zèle pour Dieu,* » c.-à-d. pour sa loi, pour son culte, en un mot pour la religion. Ce témoignage s'accorde avec ce qui est dit ailleurs, Act. 21, 20. 22, 3. Paul en savait bien qqchose, de ce zèle juif, Gal. 1, 14. L'expression θεοῦ ζῆλος (gén. subj.) 2 Cor. 11, 2. a un sens tout différent. — ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, « *mais non selon (κατά, 2, 5) une juste connaissance* » (ἐπίγνωσ. 1, 28), c.-à-d. que ce zèle n'est pas réglé par, conforme à une juste connaissance de la volonté de Dieu ; il n'est pas éclairé : c'est par là que leur tort commence.

γ. 3. Suit la preuve : ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην : ἄγνοεῖν, *ignorer*, ne pas connaître ; de là, « *en effet, ignorant la justice qui vient de Dieu* » (Ps.-Ans. Ecol. Calv. Bèze, Crell, Kop. Klee, Rück. Reiche, Mey. Philip. Maunoury, Gess, p. 212, Gifford), non pas « *méconnaissant* » (Erasm. Episcop. Hammond, Seml. Thol. Kælln. Glæckl. De W. Ewald, Lange, Volkm. Reuss, etc.) : signification d'ἀγνοεῖν fort contestable. Sans doute Israël

aurait pu et dû ne pas ignorer cette justice, comme Paul le rappelle v. 18.19; toutefois Paul s'en tient, pour le moment, à l'idée d'ignorer, parce qu'il veut simplement prouver que ce zèle n'est pas éclairé. Il procède avec beaucoup de circonspection, quand il a des choses pénibles à dire des Juifs (voy. 2,29) : il parle d'abord d'ignorance (v. 4-13); puis il affirme que cette ignorance est coupable, parce qu'Israël s'est montré rebelle et a refusé de prêter l'oreille à la prédication de l'Évangile (v. 14-21); enfin il la taxe d'aveuglement (11, 1-10). La lumière se fait ainsi peu à peu et devient éclatante. — καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην \* ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν, « et en cherchant à établir (ἱστάναι, 3,31. Hébr. 10,9) leur propre justice, ils ne se sont pas soumis (l'aor. passif a ici le sens moyen, cf. Jacq. 4,7. 1 Pier. 2,13. 5,5) à la justice qui vient de Dieu. »

γ. 4<sup>1</sup>. Et Paul en donne la raison : τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι : construisez Χριστός (ἔστι) τέλος νόμου. L'inversion a pour but d'accentuer τέλος νόμου. Νόμος désigne, non « la loi mosaïque, » (*Orig. Chrÿs. Théod. Aug : cont. advers. Legis et Proph. 2,7. Dam. Théoph. Ps.-Ans. Erasmi. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Crell, Grot. Hamm. Seml. Kop. Klee, Scholz, Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Beyschlag, p. 65, etc.*) mais « la loi » en général (*Benecke, Hodge, Heng. Hofm. Gifford*) comme principe de conduite et moyen de justice. Dans l'application concrète, il s'agit de la loi naturelle pour le païen, et de la loi mosaïque pour le Juif (voy. 3,19.20.21). En effet, 1<sup>o</sup>, il n'est pas défini par l'article. 2<sup>o</sup> Toute la discussion roule sur le fait qu'Israël a recherché la δικαιοσύνη par une fausse voie. Paul oppose donc deux principes, la loi et les œuvres de la loi, à la foi, non la loi mosaïque à la foi. 3<sup>o</sup> Le principe que Paul pose ici (Χριστός τέλος νόμου) est général : il

\* Δικαιοσύνην est suspect à *Griesb.* etc. rejeté par *Lachm. Rück. Volkmi.* d'après *ABDEP*, 2 minn. vulg. copt. arm. Clém. Cyr.-Al. Aug. A tort; car, s'il n'est pas primitif, il n'y a pas de motif pour l'ajouter; s'il est primitif on a pu facilement le supprimer comme surabondant.

<sup>1</sup> *Knapp*, Diatribe in Rom. X, 4-11. Halæ, 1806. Scriptt. II, p. 559.

s'applique au gentil comme au Juif (*παντι τῷ πιστεύοντι*); en conséquence νόμος ne saurait être restreint à la loi mosaïque. Si Paul, dans le développement qui suit (v. 5-13), prend ses déclarations dans la loi mosaïque, c'est que, discutant la position des Juifs, l'application se trouve plus immédiate et gagne en clarté, sans cesser d'être générale, parce que la déclaration, pour être prise dans Moïse, n'en existe pas moins la même dans la conscience des gentils (comp. 7, 7.13, 8.9). — Quant à τέλος νόμου Χριστός, écartons d'entrée l'interprétation d'*Erasmus*, *Zwingl. Paræus*, *Calov*, *Wolf*, *Seml. Arnaud*, etc. « *Christ est la fin* (τέλος = τελείωσις) c.-à-d. *l'accomplissement de la Loi, en vue de la justice, pour tout homme qui a foi*, » en ce sens, que Christ ayant accompli la Loi par son obéissance et par ses souffrances (obedientia activa et passiva) a satisfait, à la place du croyant, à toutes les exigences de la Loi, en vue de procurer la justice. Cette explication est étrangère au contexte et contraire au langage. Τέλος n'est pas synonyme de πλήρωμα (cf. 11,12) et ne signifie jamais « accomplissement, » pas même Luc 22, 37, où τέλος ἔχειν signifie « être à la fin, toucher à sa fin » (Xén. Anab. 6,3.2 : τέλος ἔχοντων τῶν ἱερῶν). Τέλος signifie a) la fin où l'on tend, le but, le but final, 1 Tim. 1, 5. 1 Pier. 1, 9. De là, « *Christ est la fin de la Loi*, le but où tend la loi mosaïque, en vue de la justice, c.-à-d. pour produire la justice, pour y amener, et ce, pour tout homme (Juif et gentil) qui a foi. » Selon Clém.-Al. Théod. Corn-L. Crell, Grot. Heum. Wellstein, etc. Christ est dit le but où tend la Loi, en tant que tout dans la loi mosaïque, commandements, types, prophéties, etc. mène à Christ, qui est le corps dont la Loi est l'ombre (Hébr. 9, 6-14). D'autres (Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Mél. Ecol. Martyr, Bèze, Estius, Turr. Beng. Klee, Glæckl. Maunoury, etc.) l'entendent en ce sens, que le but de la Loi étant d'amener les hommes à être justes devant Dieu (la δικαιοσύνη), ce but que la Loi a été impuissante à atteindre, Christ le réalise. Calvin réunit les deux points de vue. Nous ne saurions admettre aucune de ces interpré-

tations, 1<sup>o</sup>, parce que νόμος ne désigne pas la loi mosaïque ; 2<sup>o</sup>, que « Χριστός aurait dû être accentué, non τέλος νόμου » (Fritzs.) et 3<sup>o</sup>, que la pensée est étrangère au contexte : Paul veut expliquer comment les Juifs, « en recherchant leur propre justice par les œuvres de la Loi, ne se sont pas soumis à la justice qui vient de Dieu ; » or le fait que Christ est le but où tend la Loi n'explique en rien cette insoumission. Nous arrivons ainsi au sens ordinaire de τέλος, b) la fin, ce qui termine et clôt ; comme τέλος τοῦ βίου, θάνατος, la mort est la fin de la vie, Démosth. De là « Christ est la fin de la loi et du régime de loi, en vue de la justice, c.-à-d. pour y amener réellement, ce que la loi et son régime n'ont pu faire — et ce, pour tout homme — juif ou gentil, n'importe — qui a foi. » Christ inaugure le principe de la foi, par lequel on arrive réellement, à la justice, et, en faisant succéder, par ce principe, le régime de la grâce au régime de la loi (voy. 6, 14), il met fin au régime de la loi, « il est la fin de la loi, » son point final. Ainsi l'entendent Benecke, Heng. Hofmann, Gifford, et cette interprétation est confirmée par le contexte avec le v. 3 : Paul explique que les Juifs « en recherchant leur propre justice, ne se sont pas soumis à la justice qui vient de Dieu, » par la raison (γάρ) que « Christ est la fin de la loi, » pour amener à la justice tout homme qui a foi ; en sorte que leur effort tout légal est nécessairement une insoumission à la justice qui vient de Dieu et s'obtient par la foi. Cette interprétation seule est en harmonie avec ce qui suit. La plupart des commentateurs (Aug. Crell, Episcop. Przypt. Limb. Rosenm. Kop. Morus, Bœhm. Ammon, Scholz, Rück. Reiche, Thol. Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Ewald, Beyschlag, p. 65. Volkm. Reuss, Godet) donnent à τέλος le sens de « fin, » mais ils ont le tort d'entendre νόμος de la loi mosaïque, et de changer ainsi la portée et la valeur de la pensée de Paul, en la restreignant à l'abrogation de la loi juive.

γ. 5. Γάρ annonce une preuve à l'appui du v. 4. Paul montre (v. 5-10) que la loi requiert, pour la justice, l'obéissance aux

commandements de Dieu, *les œuvres de la loi*; tandis que la justice qui se puise en Christ, requiert *la foi*. La foi est un principe tout différent de celui de la loi, *qui n'est plus de mise*; en sorte que Christ est bien la fin de la loi, pour amener réellement à la justice tout homme qui a foi. — *Μωσῆς γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου*: *Γράφειν τὴν δικαιοσύνην* n'est point l'équivalent de *γράφ. περὶ τῆς δικαιοσύνης* (cont. *Zwingl. Kop. Scholz, Thol. Glæckl. Olsh. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Lange*) et se doit assimiler, non à *γράφειν τινά*, Jean 1,46, mais à *γράφειν τι*, *décrire qqe chose* (Athen. de machinis: *γράφει γοῦν τὴν κατασκευὴν αὐτοῦ οὕτως*, il décrit donc sa structure comme suit). D'où « *Moïse décrit*, c.-à-d. caractérise *la justice* » (*Chrys. Erasm. Mèl. Estius, Crell, Limb. Seml. Heng. Ewald, Gess. p. 213, Godet, Gifford*). Le présent, parce que Paul fait abstraction du temps et ne songe qu'à l'idée. *τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου*, « *la justice qui vient de la loi*; » précisément celle que poursuit le Juif, opp. à (v. 6) la justice qui vient de la foi, que Paul prêche (*δικαιοσύνη*, 1,17). Paul pouvait dire *ἐκ νόμου*; il a ajouté l'article (*ἐκ τοῦ νόμου*), parce qu'il prend sa caractéristique dans Moïse, ce qui lui va d'autant mieux, qu'outre que la citation rend parfaitement son idée, il a spécialement en vue les Juifs. Du reste, cette caractéristique est choisie de telle sorte qu'elle s'applique également aux gentils, parce qu'elle exprime fort bien ce qui est écrit dans leur conscience morale. — *ὅτι, quod narrativum* (9,12) — *ὁ [LXX, δ] ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς* \* : citation de Lévi. 18,5 (cf. Ezéch. 20,21. Néh. 9,29) conforme aux LXX et à l'hébreu. *Ποιεῖν* est ici l'idée caractéristique opp. à *πιστεύειν*; elle est placée en avant pour marquer son im-

\* *Lachm. Tisch. 8, Volkem.* lisent ἐν αὐτῇ (Σ\* A B, 17. 47. 80, vulg. copt. arm. goth. Or. Dam.); mais comme la plupart de ces instruments (Σ\* A D E, 6. 9. 47. vulg. Or. Dam.) suppriment en même temps αὐτὰ (*Tisch. 8*) pour lire *γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην... ὁ ποιήσας ἄνθρωπ...* (Σ\* A D\*, 17\*, 47. vulg. copt. Or. Dam. *Tisch. 8*); nous ne saurions y voir, comme *Meyer*, qu'une correction provenant de ce que αὐτὰ et αὐτοῖς ne se trouvent correspondre à rien dans le texte, et de ce que l'expression *γράφειν τὴν δικαιοσύνην* paraissait peu correcte.

portance : c'est la voie de la ζωή. Ἀλλά se rapporte dans l'original à προστάγματα τ. θεοῦ, en sorte que le sens est supposé connu ou compris des lecteurs : « *l'homme qui les aura faits*, » c.-à-d. qui aura fait, observé les commandements de Dieu. Ζήσεται, « *vivra*, » signifie dans l'original trouvera la vie, le bonheur (voy. de même 1, 17 : ὁ δίκαιος... ζήσεται). Paul le rapporte à la possession de la Vie, du bonheur éternel, car tout a trait ici au salut, à la félicité éternelle, comme cela ressort de l'opposition à δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, dont la fin est σώζεσθαι v. 9, σωτηρία v. 10. — Ἐν αὐτοῖς, « *en eux*, » dans ces commandements, c.-à-d. dans leur observation. Ce qui caractérise la justice qui vient de la loi, c'est qu'elle conditionne la Vie éternelle, à l'accomplissement des commandements de Dieu, aux œuvres de la loi (cf. Gal. 3, 12).

Les v. 6-9 exposent le principe de la justice par la foi, opposée à la justice par la loi : l'une rattache le salut à l'observation de la loi, aux œuvres ; l'autre, à la foi en Jésus.

γ. 6. Ἡ δὲ ἐκ πίστεως Δικαιοσύνη οὕτω λέγει, « *tandis que la Justice qui vient de la foi parle ainsi.* » Δέ est adversatif et regrette μὲν après Μωσῆς. Paul oppose Moïse qui décrit la justice de la loi, à la Justice de la foi, qui dit... Comme il a mis la caractéristique de la justice de la loi dans la bouche de Moïse, le représentant de la loi et le prédicateur de la justice de la loi, il aurait dû mettre aussi la caractéristique de la justice qui vient de la foi, dans la bouche de Jésus-Christ, et dire : Χριστὸς δὲ τὴν ἐκ πίστεως δικαιοσύνην οὕτω γράφει, ou, comme Jésus n'a pas écrit, Χριστὸς δὲ περὶ τῆς ἐκ πίστ. δικαιοσ. οὕτω λέγει; mais comme Paul n'a point de parole historique de Jésus à citer, il a personnifié la Δικαιοσύνη ἐκ πίστ. qui se caractérise elle-même. Ainsi s'expliquent tout naturellement l'opposition et la personification.

Pendant, avant que la Δικαιοσύνη ἐκ πίστ. dise ce qu'elle est, Paul lui met dans la bouche une observation préliminaire, qui a une singulière ressemblance avec Deut. 30, 11-14, que



voici : « *Car ce commandement (collectif pour « ces commandements ») que je te donne en ce jour, n'est point trop haut pour toi, ni trop loin de toi, c.-à-d. il n'est point hors de ta portée; il n'est pas dans le ciel, que tu dises : Qui montera pour nous au ciel (LXX : τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανόν) et nous l'ira chercher, afin que nous l'entendions (LXX : καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν) et que nous l'accomplissions? Il n'est point de l'autre côté de la mer, que tu dises : Qui passera pour nous de l'autre côté de la mer (LXX : οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστι, λέγων· Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης) et nous l'ira chercher, afin que nous l'entendions et (LXX : καὶ ποιήσομεν) que nous l'accomplissions? Cette parole (= ces commandements) au contraire, est tout près de toi; elle est dans ta bouche et dans ton cœur : tu n'as qu'à l'accomplir » (LXX : ἐγγύς σου ἐστι τὸ ῥῆμα σφόδρα, ἐν τῷ στόματί σου, καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ταῖς χερσὶ σου ποιεῖν αὐτό). Dans ce passage, les expressions, « il n'est pas dans le ciel... il n'est pas de l'autre côté de la mer, que tu dises... etc. » ne sont qu'une manière imagée et piquante de reproduire l'idée, « il n'est point trop haut pour toi, ni trop loin de toi, » sans qu'on veuille réellement dire qu'il soit au ciel ou au delà de la mer, et qu'il faille l'y aller chercher. L'auteur veut seulement dire que la loi qu'il leur donne n'est pas hors de leur portée, qqchese d'introuvable, d'inaccessible; elle est à leur portée, au contraire, et si naturelle qu'ils la retrouvent dans leur conscience; ils n'ont donc pas à faire effort pour la chercher; ils ont seulement à l'accomplir.*

Paul s'est servi de ce passage. Dans quel sens et dans quel but l'a-t-il fait? Plusieurs commentateurs (*Pél. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Mèl. Calv. Bucer, Martyr, Estius, Calov, Seml. Benecke, Reiche, Kælln. De W. Olsh. Mey. Fritzs. B.-Crus. Ewald, Reuss, Hofm. Godet, Gifford*) pensent qu'il a voulu abriter sous l'autorité de Moïse ce qu'il met dans la bouche de la Justice qui vient de la foi. En conséquence, ils lient avec le v. 5, comme ceci : « Car Moïse caractérise la justice qui vient de la loi...; mais

la justice qui vient de la foi, dit — *dans ce même Moïse* : Ne dis pas en ton... etc.; » en sorte que Moïse ou l'A. T. aurait déjà entrevu la justice qui vient de la foi, et l'aurait, pour ainsi dire, décrite d'avance (utriusque justitiæ imaginem, Moses ipse depinxit : *Erasme*). Mais 1°, la structure même de la phrase indique, au contraire, que Paul oppose *Μωσῆς γὰρ γράφει* à *ἡ δὲ ἐκ πίστ. Δικαιοσύνη οὕτω λέγει*. S'il avait voulu en appeler à Moïse, il aurait dit *Μωσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσ... γράφει δὲ τὴν ἐκ πίστ. δικαιοσ.* ou tout au moins il aurait exprimé ce qu'on doit sous-entendre = *κατὰ τὸν αὐτὸν Μωσῆν...* etc. 2° Le passage du Deut. n'a trait, ni de près ni de loin, à la justice qui vient de la foi ; tout au contraire, il se rapporte aux commandements de la Loi. Pourquoi donc admettre que Paul en fausse le sens par une exégèse si arbitraire, « rabbinique » (*Krehl, Immer, Neut. Th. p. 253*), quand rien n'y oblige ? 3° Le passage de Moïse n'est utilisé que pour présenter une réflexion préliminaire, qui ne touche en rien à la caractéristique de la justice par la foi, — et nullement pour « en révéler l'essence » (*Godet*). 4° Remarquons que nous n'avons point ici une citation proprement dite. Si l'on ne connaissait pas le passage de l'A. T., on ne soupçonnerait même pas un emprunt. Paul revêt sa pensée d'une forme biblique, non pour donner simplement à son style une couleur scripturaire (*Corn.-L. Episcop. Beng. Kop. Flatt, DeW. Hodge*) — ou pour se concilier les esprits des Juifs, qui connaissent ces paroles (*Heng.*), en ne paraissant pas innover et combattre la Loi (*Chrys.*) — ou parce qu'il voyait au fond, dans l'original, une pensée messianique (*Philip.*) — ou pour montrer que la justice par la foi est déjà indiquée dans l'A. T. (*Krehl*) — ou pour montrer que ce que Moïse dit du bonheur d'avoir la Loi près de soi, est encore plus vrai de la foi (*Thol.*) — ou « pour dégager et mettre en relief l'élément de grâce, qui, selon Moïse lui-même, faisait le fond de toute l'alliance, » savoir « la confiance en la proximité de Jehovah, et la promesse de sa grâce et de son secours » (*Godet*), etc.; mais pour s'emparer d'une observation qui, dans

Moïse, est appliquée à la loi de Dieu, et qu'il désire appliquer de même à la foi qu'il prêche. Il le fait d'autant mieux que la forme biblique est piquante et se prête fort bien à son sujet. Du reste, cette remarque préliminaire ne touche en rien à l'essence de la justice par la foi, mais relève simplement cette pensée que la justice par la foi est à la portée d'un chacun.

Revenons au texte.

*Tandis que la Justice qui vient de la foi s'exprime ainsi : Μὴ εἶπης, « Ne dis pas. »* A qui s'adresse-t-elle ? — Selon les uns (*Calv. Bèze, Beng. Knapp, Néander, Pfl. p. 556. Thol. Fritzs. Philip. Hofm.*), elle s'adresse aux hommes qui, reconnaissant l'impossibilité d'arriver par la loi à la justice, vu l'impossibilité de remplir la condition *ποιεῖν ἅπασα*, se désespèrent ou s'angoissent, comme s'il était impossible d'être sauvé. — Suivant d'autres (*Chrys. Théod. Erasm. Episcop. Limb. Kop. Rück. Reiche, DeW. Mey. B.-Crus. Krehl, Arnaud, Lange*) à des douteurs, des incrédules, qui ne croyant pas que le Christ soit venu du ciel ni ressuscité, se disent *in petto* : Qui peut monter au ciel ? pour en faire descendre Christ, et se convaincre ainsi de son existence et de sa dignité de Fils de Dieu, etc. — Selon *Hengel*, à des hommes qui se donnent pour chrétiens, mais qui étant encore trop fortement attachés au judaïsme pour admettre l'abrogation de la Loi (7,7) expriment le souhait qu'on aille dans les lieux éloignés, au ciel ou dans l'enfer, chercher le chef du salut, celui qui en ouvre la voie, pour le faire venir. Mais où est-il question de toutes ces sortes de gens ? Paul parle du zèle non éclairé des Juifs, qui, ignorant la justice par la foi, s'obstinent à chercher la justice par la loi. Il leur déclare que Jésus est la fin de la loi, son abrogation, en vue même de la justice, pour tout homme qui a foi ; il veut le leur montrer. En conséquence il commence par caractériser la justice qui vient de la loi en s'emparant d'un mot de Moïse, qui indique bien que la condition *sine qua non*, c'est d'accomplir les commandements (les œuvres = *ποιεῖν ἅπασα*). Reste cette question qui s'impose à toute conscience : Les as-tu ac-

complis? Les as-tu accomplis comme tu devais les accomplir? — Puis il expose la justice qui vient de la foi en la faisant parler elle-même. Elle est donc censée parler comme elle le ferait à *tout homme* à qui elle se propose. Seulement, Paul, qui la fait parler, n'oublie pas que, dans ce cas-ci, cette parole s'adresse particulièrement à *ces Juifs qui, ignorant* la justice qui vient de la foi, s'imaginent que s'il n'y a pas de justice possible par la loi, la justice — partant le salut — est hors de la portée de l'homme, une chose introuvable, impossible à se procurer. En conséquence la justice, parlant elle-même, s'exprime ainsi: « *Ne dis pas en τῆ καρδίᾳ σου, « en ton cœur »* » (hébraïsme = אַמַר בְּלִבְךָ), c.-à-d. en toi-même, *in petto*. Cette expression avec λέγειν s'emploie en général pour indiquer une mauvaise pensée ou une arrière-pensée qu'on réchauffe au dedans de soi, sans oser l'énoncer (Ps. 14,1. Mth. 48,24. Ap. 18,7). — *Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;* « *Qui montera au ciel? ou qui descendra dans l'abîme,* » les profondeurs de la terre? — Pourquoi faire? — Evidemment pour chercher ce que nous désirons, ce que la loi prétend donner, et que, selon Paul, elle ne donne pas, savoir *la justice*, partant *le salut*. Ἄβυσσος, ον (R. α — βυσσος = βυθος) qui est sans fond. De là, le subst. ἡ ἄβυσσος (scil. χῶρα) se dit d'un lieu qui est à une profondeur insondable, et s'applique à la mer, *l'abîme* (Gen. 1,2. 7,11. Deut. 8,7 = תְּהוֹמוֹת, Sir. 1,3. 16,18, etc.) et à la terre, *les abîmes, les profondeurs* incommensurables *de la terre* (αἱ ἄβυσσοι τῆς γῆς, Ps. 70,20. 106,26). C'était dans ces profondeurs que les Juifs plaçaient le scheol, l'hadès, le séjour des morts (Ps. 138,8. Amos 9,2. Mth. 11,23. Ps. 70,20. cf. 1 Sam. 2,6). Οὐρανός est opposé à ἄβυσσος, comme le lieu le plus élevé au lieu le plus bas. L'original porte τίς διαπερῶσει εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; « *qui passera au delà de la mer?* » conformément à l'idée qu'il veut développer, « *ce commandement n'est pour toi ni trop haut ni trop loin.* » C'est sous une forme un peu différente — le *loin* au lieu du *bas* — la même pensée au fond. Paul a modifié, non le fond de la pensée, mais

la forme; et il l'a fait, parce que cette modification se prête mieux à l'histoire de Christ (cont. *Reiche, Lange, etc.*). Cette double question : Qui montera au ciel ? ou qui descendra dans les profondeurs de la terre ? sert, comme celle de l'original, à exprimer une idée unique, savoir qu'une chose est tout à fait hors de notre portée; en sorte que la proposition tout entière : « *Tandis que la Justice qui vient de la foi s'exprime ainsi : Ne dis pas en toi-même : Qui montera au ciel ? ou qui descendra dans les profondeurs de la terre* » (pour nous procurer la justice) ? revient à dire : Ne dis pas en toi-même que la justice — partant le salut — est hors de ta portée, qqchose d'inaccessible, d'introuvable, d'impossible à se procurer ? Elle ne signifie pas : « Ne dis pas en toi-même que la justice, la voie du salut doit être cherchée dans des lieux bien éloignés, au ciel ou dans l'hadès » (*Thol. Heng.*) — ni : « Ne dis pas que tu doives faire une œuvre impossible » : l'Évangile ne pose pas, comme la loi, des conditions impossibles (*Hodge*) — ni : « Ne dis pas que tu doives faire une œuvre difficile » : croire (*πιστεύειν*) est plus facile que faire (*ποιεῖν αὐτά*) *Philippi*, — ni : « Ne dis pas : Qui montera au ciel, afin d'en faire descendre Christ, ou qui descendra dans l'hadès, afin d'en faire monter Christ ? » c.-à-d. aucune œuvre ne l'est demandée; il faut seulement croire (*Kælln. De W.*), — ni : « Ne sois pas incrédule, mais crois » (*Meyer*).

Chacune de ces questions est immédiatement suivie d'un aparté : la première de *τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν* scil. *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, « c'est, cela revient à faire descendre Christ du ciel ; » la seconde de *τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν*, « c'est, cela revient à faire monter Christ de chez les morts » (Hébr. 13, 20). *Τοῦτ' ἔστι, c'est, c'est-à-dire*, » sert à introduire l'explication d'une parole précédente qui n'est pas suffisamment claire (Mth. 27, 46. Marc 7, 2. Act. 1, 19. Hébr. 2, 14. 7, 5) ou exacte (Rom. 7, 18. Philém. 12). Elle éclaircit ce qui est au fond de ces questions, et indique à quoi elles reviennent en réalité (Plut. Mor. p. 64 : *οὐ δύνασαι μοι καὶ φιλήῃ χρῆσθαι καὶ κόλαξι, τοῦτ' ἔστι καὶ φιλήῃ καὶ*

μη φιλη). Ces aparté sont une explication rapidement interjetée par Paul, qui profite de la forme sous laquelle l'idée est présentée, pour intercaler ainsi un éclaircissement qui sert en même temps de réponse.

Voici comment chemine la pensée. Paul fait parler la Justice qui vient de la foi, mais avant de la caractériser, il lui prête une observation préliminaire à l'adresse de ces Juifs, qui, « ignorant la justice qui vient de la foi, » pourraient s'imaginer que s'il n'y a pas de justice par la loi, la justice, par suite le salut, est hors de la portée de l'homme et impossible à se procurer. Il se sert pour exprimer cette pensée d'une parole empruntée à Moïse, qui appliquait déjà cette même réflexion à la loi : « *Ne dis pas en toi-même : Qui montera au ciel? ou qui descendra dans les profondeurs de la terre, dans l'hadès?* » Puis, profitant de la forme employée pour exprimer cette idée, forme qu'il a légèrement modifiée en vue de l'histoire de Christ, il interjette rapidement, après chaque interrogation, une sorte d'explication qui met en lumière le fond même de cette demande appliquée à la justice qui vient de la foi, explication qui est en même temps une réponse brève et péremptoire. « *Tandis que la Justice qui vient de la foi s'exprime ainsi : Ne dis pas en toi-même : Qui montera au ciel? (c'est, cela revient à en faire descendre Christ) ou : Qui descendra dans les profondeurs de la terre, dans l'hadès? (c'est faire monter Christ de chez les morts).* Par ces deux aparté, Paul indique que demander de telles choses, c'est au fond demander de faire ce qui est déjà fait; c'est demander que Christ vienne du ciel où il est, ou monte de chez les morts d'où il est déjà monté, pour nous apporter et nous faire connaître cette justice par la foi qu'il nous a déjà apportée et annoncée; en un mot c'est demander de faire ce qui est fait. Il montre qu'on ne doit pas dire de la justice : « *Qui montera au ciel ou qui descendra dans les profondeurs de la terre pour la chercher,* » comme si elle était hors de la portée de l'homme, introuvable, impossible à se procurer. Elle est près de nous, au contraire, c.-à-d. à

notre portée, comme il le dit v. 9. On a ainsi un contexte parfaitement suivi dans tout le paragraphe.

Il faut reconnaître que ces apartés jettent de l'obscurité dans la pensée. Si Paul se fût borné à dire : « *Tandis que la Justice qui vient de la foi s'exprime ainsi :* » *Ne dis pas en toi-même : Qui montera au ciel ? ou qui descendra dans les profondeurs de la terre ?* » — *Mais que dit-elle ? — Sa parole est près de toi...* » etc. on eût bien vite reconnu que ces interrogations n'étaient autre chose qu'une forme pittoresque et piquante, pour dire simplement que la justice est impossible à se procurer, une chose hors de notre portée, et qu'elles ne signifient point qu'on demande de monter *réellement* au ciel, ni de descendre *réellement* dans l'hadès, pour l'y chercher. L'opposition avec « sa parole est près de toi » (v. 9), et le sens même du passage du Deutéronome, dont ceci n'est que la reproduction légèrement modifiée dans la forme, auraient suffi pour mettre cette vérité en lumière. L'obscurité naît de ce que, profitant de cette forme, et répondant à chacune des questions par un aparté différent, qui allusionne à certains faits de la vie de Jésus — son exaltation au ciel, sa mort, sa résurrection — Paul semble par cela même transformer ce qui n'a qu'une valeur formelle, en questions demandant de *monter réellement* au ciel ou de *descendre réellement* dans le séjour des morts, et en faire par cela même deux questions indépendantes, ayant chacune une valeur spéciale, quand en réalité elles sont unies et n'expriment qu'une seule idée. C'est pour n'avoir pas fait cette remarque que *Rückert* et *Hengel* se sont écartés de la vraie pensée de Paul. Voici le commentaire de *Rückert* : « *Ne dis pas en toi-même : Qui montera au ciel* (pour nous rapporter un *ῥῆμα*, une voie de salut) ? A quoi Paul répond : *C'est faire descendre Christ du ciel* (c.-à-d. c'est nier que Christ soit descendu du ciel, et qu'après avoir laissé aux hommes dans son Evangile un *ῥῆμα*, une voie de salut et accompli son œuvre, il soit monté au ciel) *ou : Qui descendra dans l'hadès* (non pas, pour en rapporter une voie de salut, car ce n'est pas là qu'on

peut s'imaginer l'aller chercher; mais qui descendra dans l'hadès pour l'humanité, et fera l'expiation par sa mort)? A quoi Paul répond : *C'est rappeler Christ des morts* (c.-à-d. c'est nier que la mort de Christ ait l'effet expiatoire et demander qu'il souffre de nouveau, meure et ressuscite). » — On voit clairement comment la pensée unique, qui devait ressortir de l'union des deux interrogations, « qui montera au ciel ou qui descendra dans l'hadès » est absente, et l'arbitraire de l'explication, surtout dans la seconde partie, saute aux yeux. S'il est impossible d'aller chercher une voie de salut dans l'hadès, pourquoi Paul a-t-il présenté cette question? Comment ces mots : « *C'est rappeler Christ des morts*, » peuvent-ils désigner, non sa résurrection, mais l'efficacité expiatoire de sa mort? — *Hengel* pense qu'il y a dans ce passage un hystéro-proteron, auquel Paul s'est laissé entraîner par l'imitation du passage du Deutéronome, et il présente la pensée comme suit : « *Ne dis pas en toi-même : Qui descendra dans l'hadès* » pour y chercher une voie de salut? A quoi Paul répond : « *C'est rappeler Christ des morts* » (c.-à-d. c'est souhaiter de ramener Christ sur la terre, et de fait, c'est nier qu'il est le Christ, qui, pour le salut des hommes, est ressuscité des morts) ou : « *Qui montera au ciel*, » pour y chercher une voie de salut? A quoi Paul répond : « *C'est faire descendre Christ du ciel* » (c.-à-d. c'est souhaiter qu'on fasse descendre Christ sur la terre, et de fait, c'est nier qu'il soit le Christ, qui, pour donner le salut aux hommes, a été placé en qualité de Seigneur à la droite de Dieu). » — Ici encore la pensée unique, qui doit ressortir de l'union des deux questions, est méconnue et l'arbitraire de l'explication est rendu manifeste par l'admission d'un hystéro-proteron, qui n'a d'autre cause que cet arbitraire même. La même observation s'applique avec plus de force encore aux commentateurs qui ont vu dans ces deux apartés, non une réponse de Paul, mais l'énoncé d'un *but explicatif* (*Estius, Grot. Seml. Kop. Scholz, Thol. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Lange, Walther, Reuss, Maunoury, Hofm.*



*Gess*, p. 212) et ont traduit : « Ne dis pas en toi-même : Qui montera au ciel? savoir (τοῦτ' ἔστι) pour en faire descendre Christ; ou : Qui descendra dans les profondeurs de la terre? savoir pour faire monter Christ de chez les morts. » Le langage n'autorise pas cette traduction. Τοῦτ' ἔστι, c'est-à-dire, doit amener un éclaircissement de la parole, « qui montera au ciel » (voy. plus haut), et dans cette traduction, il n'en amène aucun, puisqu'il ne fait qu'introduire le but de cette question même : il est inutile et gênant. D'ailleurs en donnant ainsi à chaque interrogation un but spécial, non seulement ils rendent inutile le τοῦτ' ἔστι, mais encore en donnant, comme *Rück.* et *Hengel*, à chaque interrogation une valeur à part, ils brisent l'union étroite qui les lie et ensuite de laquelle elles ne sont en réalité qu'une forme piquante pour indiquer qu'une chose est hors de la portée de l'homme. Il s'en est suivi que ces interrogations, empruntées au Deutéronome, n'expriment plus rien du texte original, en sorte que ces commentateurs ont prétendu que Paul, en empruntant ce passage, l'allégorisait de la façon la plus arbitraire, ou n'en employait que les mots pour en parer sa pensée. En fin de compte, ces commentateurs n'arrivent qu'à des interprétations fort diverses et inacceptables. Pour eux, ces interrogations : Qui montera au ciel? savoir pour en faire descendre Christ, ou : Qui descendra dans les profondeurs de la terre? savoir pour faire monter Christ de chez les morts, reviennent sommairement à cette pensée : « Il n'est pas besoin de monter au ciel, pour... etc. » c.-à-d. aucune œuvre ne t'est demandée, il faut seulement croire (*DeW. Kælln.*) — ou à celle-ci : « Monter au ciel pour en faire descendre Christ... etc. » n'est pas le moyen du salut; c.-à-d. personne n'acquerra le salut par des œuvres (faciendo et moliendo, *Fritzs.*) — ou à cette autre : « Ne sois pas incrédule à ces faits (Jésus monté au ciel et ressuscité des morts) mais crois » (*Kop. Reiche, Glæckl. DeW. Mey. B.-Crus.*) — ou à cette autre : « Que le doute ne te fasse pas demander de voir pour croire, mais crois quand même tu ne vois pas » (*Krehl*)

— ou à cette autre : « Il ne s'agit plus désormais d'attendre l'avènement ou la résurrection de Christ; ces faits sont accomplis; il ne reste plus qu'à les mettre à profit, à y *croire* » (*Reuss*) — ou à cette autre : « Ne demande pas en toi-même des choses impossibles (monter au ciel, descendre dans l'hadès) pour posséder ce que tu désires, le Messie, le Sauveur promis (monter au ciel pour faire descendre le Messie; descendre dans l'hadès pour en ramener le Messie) mais (comme le Sauveur est venu) *crois* (*Hofm.* p. 436) etc.

γ. 8. ἀλλὰ τί λέγει\* scil. ἡ ἐκ πίστεως Δικαιοσύνη; — D'après la forme du point de départ, Paul aurait dû dire : « Tandis que la *Justice* qui vient de la foi s'exprime ainsi : « Ne dis pas en ton cœur : Qui montera au ciel?... ou : Qui descendra dans les profondeurs de la terre?... » *Je suis* près de toi, dans ta bouche, etc. » Il aurait continué à faire parler la Justice qui vient de la foi. Mais, entraîné par sa vivacité, il brise cette forme et argumente par demande et par réponse. L'interlocuteur semble trouver ces préliminaires un peu longs et vouloir arriver au fait par un : « *Mais que dit-elle?* » Ce « mais, » au lieu de : « que dit-elle *donc?* » ou « *eh bien!* que dit-elle? » provient de ce que, jusqu'ici, la Justice n'a parlé que négativement et ne s'est pas caractérisée. — Paul répond lui-même à l'interpellation; il répond a) que ce qu'elle dit est parfaitement à sa portée (*ἐγγύς σου... ἐν τῇ καρδίᾳ σου*); b) que c'est précisément ce que lui et tous les prédicateurs de l'Évangile prêchent (*τοῦτ' ἔστι τὸ ῥῆμα... κηρύσσομεν*); c) enfin, il donne l'enseignement positif et caractéristique de la justice qui vient de la foi (v. 9).

*ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα ἔστι, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου* : ces paroles sont empruntées, comme celles qui précèdent, à Deut. 20, 11-14. Moïse déclare à Israël que les commandements de Dieu (*τὸ ῥῆμα = רַבְּרַב־וְיָ*) « *sont près de lui,* » c.-à-d. à sa portée, voire

\* L'addition ἡ γραφή (= DEFG, 10 minn. etc.) n'est qu'une glose provenant de l'absence du sujet et de ce que la réponse commence par une parole de l'A. T.

même « qu'ils sont dans sa bouche et dans son cœur, » en ce sens, qu'on les peut retrouver dans sa bouche, qui en parle, et dans son cœur où ils sont inscrits, tant ils sont naturels et justes. Paul s'exprime de même à l'égard de la justice qui vient de la foi : *sa parole* (τὸ ῥῆμα, la parole prononcée, la chose qui est dite ou racontée) c.-à-d. ce que la justice par la foi dit, ce qu'elle enseigne (c.-à-d. elle-même) *est près de toi,* » c.-à-d. tout à fait à ta portée, facilement accessible, en sorte qu'il n'y a nul besoin de l'aller chercher bien loin, de monter au ciel ou de descendre dans l'hadès pour l'aller chercher ; c'est même « dans ta bouche et dans ton cœur » que sa parole (c.-à-d. elle-même) réside. Paul explique v. 9 comment elle y réside : seulement cette résidence est entendue dans un sens un peu différent de celui du texte original. — τοῦτ' ἐστὶ τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν (= τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐστὶ τὸ ῥῆμα... etc) *c'est*, non « la parole de foi, opp. à une parole de commandement » (*Hofm.*) ; mais *la parole*, c.-à-d. le dictum, l'enseignement même *de la foi* (cf. *οἱ λόγοι τ. πίστεως*, 1 Tim. 4,6. ἀκοή τῆς πίστεως, Gal. 3,2) *que nous prêchons*. Πίστις désigne la foi objective, c.-à-d. l'Évangile, le christianisme (voy. 3,22, note 9). Le « nous » est communicatif, et désigne, non Paul seul (*Thol.* 4 éd. 1842), ni Paul et Moïse (*Calv.*) ; mais Paul et en général tous les prédicateurs de l'Évangile.

ἦ. 9. *δτι* peut se rapporter à τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως et annoncer la doctrine même que les prédicateurs prêchent, = « *c'est que* » (cf. 8,29. *Bèze, Rück. Glæckl. Hodge, Krehl, Heng. Gifford*). Il peut aussi avoir été provoqué par ἀλλὰ τί λέγει ; et dépendre de λέγει sous-entendu : « *mais que dit-elle ?* » et Paul répond : « *Sa parole est près de toi, dans ta bouche... elle dit que...* » Cette forme est préférable à cause du γάρ v. 10 (voy. v. 10). Ὅτι ne peut signifier, « *car, attendu que* » (*Scholz, Benecke, Thol. Reiche, De W. Mey. Fritzs. Philip. Ewald, Godet*), parce que Paul ne veut pas expliquer qu'il y a identité entre ce qu'il prêche (τοῦτ' ἐστὶ τὸ ῥῆμα... κηρύσσομεν) et ce que dit la justice qui vient de la foi ; il nous donne ce que la justice dit positivement,

c.-à-d. sa caractéristique différée jusqu'ici et qui manquerait sans cela. — ἐὰν ὁμολογήσης ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν : Ὁμολογεῖν, *confesser, avouer* (opp. ἀρνεῖσθαι); puis, *confesser, déclarer, reconnaître publiquement*, Jean 12,42. Ἐν τῷ στόματί σου, pp. « dans ta bouche, » expression du v. 8 reproduite et conformée d'après l'original (= אֶפְרָסִי) pour dire « de ta bouche » (= στόματι, « de bouche, avec la bouche, » v. 10) κύριον Ἰησοῦν : Κύριον est en apposition et a été jeté en avant pour l'accentuer (Phil. 2,11. Sap. 18,13). De là, « si tu confesses de ta bouche, non « le Seigneur Jésus » (*Calv. Maunoury, Reuss, Godet*), mais *Jésus pour Seigneur* » (cf. Phil. 2,11). Paul aurait pu dire, « pour le Fils de Dieu » (1 Jean 4,15), ou « pour Sauveur » (2 Tim. 1,10. Tit. 1,4. 2,13. 3,6. Jean 4,42. 1 Jean 4,14. Act. 5,31. 13,23). Dans le premier cas, il aurait relevé la reconnaissance des rapports de Jésus avec Dieu, l'unité du Père et du Fils; dans le second cas, celle de l'efficacité de son œuvre. Il a préféré le présenter comme Seigneur, Maître (cf. Phil. 2,11. 1 Cor. 8,6. 2 Cor. 4,5), afin de mettre en relief son autorité et la soumission qui lui est due : c'est mieux en rapport avec le caractère de ceux qu'il a en vue (cf. οὐχ ὑπετάγησαν, v. 3). *Tholuck*, se fondant sur ce que Paul fait porter ensuite la foi sur « la résurrection, » et y voyant une allusion à une prétendue négation de ce fait dans l'aparté du v. 7, croit pouvoir conclure à une correspondance entre le ὁμολογ. Κύρ. Ἰησοῦν et l'aparté du v. 6, en sorte que la reconnaissance de Jésus comme Seigneur impliquerait la reconnaissance du fait qu'il est descendu du ciel. Mais pourquoi Paul n'a-t-il pas dit alors : ἐὰν ὁμολογήσης ὅτι Ἰησ. καταβέβηκε ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, comme il dit plus loin, πιστεύσης... ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, si réellement il s'est préoccupé de sa venue du ciel dans les v. 6.7? Rien ne trahit cette prétendue correspondance, car ὁμολογ. Κύρ. Ἰησοῦν ne la rappelle pas, et loin d'appuyer l'autorité de Jésus sur ce fait, Paul la fonde, au contraire (cf. καὶ πιστεύσης...), sur celui de la résurrection, en la donnant pour objet à la foi. — καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου, « et si tu

*crois en ton cœur.* » L'expression ἐν τῇ καρδίᾳ σου n'est point ici l'équivalent de « en toi-même, » *in petto*, car il ne s'agit point ici d'une chose qu'on doit renfermer en soi-même et ne pas exprimer, comme une arrière-pensée qu'on garde pour soi (voy. plus haut). Paul a déjà dit (v. 8) que c'est dans le cœur que cette foi doit résider, et il répète, v. 10, que c'est « de cœur » qu'on doit croire. Il relève ainsi l'élément du sentiment, le côté mystique de la foi. — *ὅτι ὁ θεὸς ἀπὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν*, « que Dieu l'a ressuscité des morts. » L'objet de la foi est Jésus-Christ, et cette pensée, indiquée dans ὁμολογ. Κύρ. Ἰησοῦν, est exprimée au v. 11, en sorte que Paul aurait pu dire simplement καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ἐπ' αὐτῷ. C'eût été en réalité rentrer dans la pensée précédente, et pour éviter ce retour, non pour restreindre la foi à la croyance en la résurrection (*Krehl*), il a préféré mettre en saillie le fait capital, qui établit, à ses yeux, sa dignité de Fils de Dieu (voy. 1,2) et par suite l'autorité de Jésus (14,9). — *σωθήσῃ*, « tu seras sauvé, » est l'équivalent de « tu Vivras » (v. 5, *ζήσεται*), tu auras la Vie, le bonheur éternel, avec cette différence, que *σώζεσθαι* indique qu'on obtient le bonheur en échappant à un danger, celui de la condamnation de Dieu méritée par nos œuvres (voy. 1,16). On voit par là que la justice par la foi ne peut être le propre que des hommes qui se reconnaissent pécheurs et dignes de la condamnation par leur vie.

Voilà donc ce que dit la justice qui vient de la foi, ou plutôt, telle est la caractéristique positive de l'Évangile, l'essence du christianisme : la croyance du cœur et la confession de la bouche. Si Paul a énoncé en premier lieu la confession et l'a séparée de la croyance du cœur, c'est qu'il se conforme à l'ordonnance et à la forme de la parole empruntée au Deutéronome, et non pour donner à la confession le pas sur la croyance (cf. v.10), et encore moins pour les désunir. L'une et l'autre vont nécessairement ensemble. « L'apôtre ne réclame pas une confession de la bouche sans foi, ni une foi sans confession ; mais la confession doit être l'expression de la foi du cœur, et la foi du cœur doit s'exprimer

par la confession de la bouche » (*Philippi*). La confession sans la foi ne se comprend pas, et la foi sans la confession, n'est pas dans un état normal et sain ; elle renferme un germe de mort, car la foi pousse d'elle-même à la confession dans la mesure même de sa vérité et de sa vivacité. La confession publique est en tout temps un acte de sincérité avec soi-même, de reconnaissance envers Jésus et de loyauté envers le monde. La difficulté des temps n'en affaiblit pas l'obligation. La foi est d'une nature essentiellement *mystique*. Elle n'est pas seulement affaire de l'intelligence ; elle a son siège dans le cœur ; elle est « une croyance du cœur, » c'est par cela même qu'elle est *confiance* (v. 10). L'objet de cette foi, c'est « Jésus ressuscité et confessé pour Seigneur. » Paul ne lui donne pas pour objet des théories métaphysiques ou des formules dogmatiques ; il s'en tient aux faits, poussé par un intérêt religieux et pratique, qui ne se laisse pas égarer par des préoccupations dogmatiques ou spéculatives.

γ. 10. *Γάρ* confirme ce qui a été avancé v. 9. Ce n'est point une parenthèse (*Griesb. Knapp*). — *καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν*, « on croit du cœur pour obtenir (*εἰς* indique le résultat à atteindre, le but, cf. 1,5) la justice, — qui est alors la justice qui vient de la foi — et (*δέ*, « d'autre part, » regrette *μέν* après *καρδίᾳ*) l'on confesse de bouche pour obtenir le salut. » Cette confirmation n'est en réalité qu'une affirmation de *Paul*, identique à ce qui a été dit v. 9. Il en résulte que le v. 9 doit être considéré comme l'enseignement de la *Δικαιοσύνη* elle-même, c.-à-d. qu'on doit bien sous-entendre *λέγει* devant *ὅτι ἐὰν ὁμολογ.* ; autrement il faudrait admettre que *Paul* confirme ici ce qu'il a dit lui-même v. 9, en l'affirmant une seconde fois : ce qui n'est pas admissible. *Paul* n'a pas mentionné la Justice v. 9, parce qu'il la fait parler elle-même ; mais en confirmant au v. 10 l'enseignement de la Justice, il lui assigne sa place et déclare que c'est bien elle qu'on obtient, et avec elle le salut. De plus, il remet les choses dans leur ordre naturel ; il parle de la foi d'abord, puis de la confession qui n'en est que l'expression

avouée, publique. Il faut remarquer seulement *la division* qu'il introduit en rattachant la possession de la justice à la foi, et celle du salut à la confession. Pourquoi cette division ? Quelle en est la portée et la valeur ? Nous pensons qu'elle est plus formelle que réelle (cont. *Martyr*). D'abord, parce qu'au v. 11, qui est justificatif, il n'est plus question que de la foi ; ensuite, parce que dans l'exposition que Paul a faite de sa doctrine aux chrétiens de Rome, il enseigne le salut par la foi, sans parler de la confession ; enfin l'apparition de cette dernière idée (*δμολογ. σόμ.*) dans ce paragraphe est évidemment due à la forme du passage emprunté au Deutéronome, qui a amené une sorte de parallélisme au v. 9, lequel se reproduit naturellement au v. 10 (comp. 4,25). Nous concluons donc que Paul ne veut pas dire que la foi procure la justice et rien de plus ; que la profession de la bouche seule mène plus loin et jusqu'au salut. Il veut dire que la condition essentielle pour obtenir la justice et le salut, c'est la foi du cœur ; mais que cette foi doit être en même temps confessée publiquement. La foi qui ne se manifeste pas par la confession de la bouche est une foi qui se renie elle-même. L'importance donnée à la confession tient vraisemblablement à ce que, dans ces temps difficiles (cf. 8,18), elle était une marque non équivoque de la foi.

L'A. T. est cité, au v. 11, en preuve (*γάρ*) de cet heureux résultat de la foi, et ce, pour tout homme qui a foi. Ce dernier point est corroboré par une considération présentée au v. 12, et justifié par une citation au v. 13. — Ainsi la thèse du v. 4 se trouve complètement justifiée : « *Christ est la fin de la loi et du régime de loi pour tout homme qui a la foi.* »

Ἰ. 11. λέγει γὰρ ἡ γραφή· Πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται, « *car l'Écriture (Esaïe 28,16) dit : Tout homme qui a foi en lui, n'aura pas à en rougir, ne sera pas confus,* » c.-à-d. ne sera pas trompé dans sa confiance ; il obtiendra certainement la justice et le salut. Voyez sur cette citation 9,33. Ἐπ' αὐτῷ se rapporte ici directement à Jésus ; tandis que 9,33 il se rapporte

à λίθος, qui le désigne figurément. De plus, Paul a ajouté intentionnellement πᾶς, qui ne se trouve ni dans l'hébreu, ni dans les LXX, ni même 9,33, afin de mettre en relief le sens absolu du participe ὁ πιστεύων. — γ. 12. Et pour montrer qu'il a pleinement raison (γάρ) et justifier ce πᾶς, il ajoute : οὐ γὰρ ἐστὶ διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνων, « car il n'y a pas de distinction (διαστολή, voy. 3,22) de Juif ni de Grec, » c.-à-d. que quiconque a foi en lui, sera sauvé, Juif ou Grec n'importe (voy. 1,16). — En voici la raison, la raison objective, — car Paul en a donné, 3,23, la raison subjective — ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων: les uns (*Vulg.*: nam idem Dominus omnium. *Calv. Klee, DeW. B.-Crus. Arnaud, Maunoury*) construisent ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος (ἐστὶ) πάντων, « car le même Seigneur est de tous, » c.-à-d. appartient à tous (= εἶναι gén.). Mais que le même Seigneur appartienne à tous, cela ne justifie pas l'absence de distinction ; il faut au contraire que tous appartiennent au même Seigneur ; l'idée de κύριος πάντων doit figurer en attribut, et il faut construire, avec la plupart des commentateurs, ὁ γὰρ αὐτὸς (ἐστὶ) κύριος πάντων. Malheureusement ils traduisent : « car un seul et même est Seigneur de tous ; » ce qui reviendrait à dire : puisqu'il n'y a qu'un seul et même Seigneur, il l'est pour tous également, il n'y a de privilège pour personne : raisonnement identique à celui de 3,31. Mais ὁ αὐτὸς peut-il avoir ce sens ? Pour exprimer l'idée qu'il n'y en a qu'un, ce qui est ici essentiel, il fallait dire εἷς γὰρ ou εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς (1 Cor. 11,5) κύριος πάντων. D'ailleurs comment dire, « un seul et même est Seigneur de tous ? » Ce titre de κύριος n'appartient-il pas à deux, comme le prouve, du reste, la question agitée par ces commentateurs, les uns (*Théod. Pél. Théoph. Luth. Calv. Estius, Corn.-L. Grot. Turr. Seml. Kop. Scholz, Reiche, Kælln. Glæckl. Hodge, Heng. Ewald*) prétendant qu'il s'agit ici de Dieu ; les autres (*Orig. Chrys. Bèze, Wolf, Cram. Bæhm. Heng. Flatt, Thol. Klee, DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Lange, Reuss, Hofm.*) affirmant qu'il s'agit de Christ ? Nous préférons traduire, comme *Turr. Benecke, Ewald, Volk-*



mar, « car le même, c.-à-d. ce même personnage dont nous parlons, Jésus, est Seigneur de tous. » Cette pensée va bien au contexte : « Tout homme qui a foi en lui [Jésus], n'aura pas à en rougir, car il n'y a pas de distinction entre Juif et Grec, car le même [Jésus] est Seigneur de tous les hommes » — partant du Juif comme du Grec et du Grec comme du Juif. Ce titre de « Seigneur » donné à Jésus ne saurait surprendre, puisque Paul vient de dire : « Si ta bouche confesse Jésus comme Seigneur » (cf. 14,9. Phil. 2,11). — Bien mieux, c'est un riche et généreux Seigneur, *πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν* : *Πλουτεῖν, être riche*, se dit aussi des biens spirituels, 1 Cor. 4,8. 2 Cor. 8, 9. 1 Tim. 6,18. *Εἰς* indique le mouvement de la richesse vers quelqu'un à qui on la communique, Luc 12,21 : *ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ* (qui thésaurise pour soi, égoïstement) *καὶ μὴ εἰς θεόν πλουτῶν*, et qui n'est pas riche pour Dieu, de manière à faire retourner à Dieu sa richesse. De là, *πλουτῶν εἰς πάντας*, « étant riche pour tous, » c.-à-d. qu'il n'est pas riche pour lui seulement (*ἑαυτῷ*), mais pour (*εἰς*) tous, pour faire part à tous de sa richesse. *Fritzsche* cite de même, Lucien, ep. Saturn. 1, 24 : *ἤν μὴ θέλωσι, τὸ ἄγαν φίλαυτον τοῦτο ἀφέντες, ἐς τὸ κοινὸν πλουτεῖν καὶ μεταδιδόναι ἡμῖν τῶν μετρίων*. Cette richesse spirituelle de Christ est mentionnée, Eph. 3, 8 : les richesses infinies de Christ. 2 Cor. 8, 9. On trouve en Christ toutes les richesses de la grâce de Dieu : 1 Cor. 1,5. Eph. 1,3-14. 2,4-7. 3,8. Phil. 4,19, etc. — *εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν* : *Ἐπικαλεῖσθαι τινα* (R. *καλεῖν*, appeler; au moyen, appeler pour soi; *ἐπί* à propos de, comme *λοπεῖσθαι* et *ἐπιλοπεῖσθαι*, *χαίρειν* et *ἐπιχαίρειν*, etc.) *invocuer quelqu'un* (= *invocare*), c.-à-d. l'appeler à son secours, à son aide, recourir à lui en l'appelant dans telle ou telle circonstance. *Ἐπικαλεῖσθαι* ne se dit pas seulement en parlant de la Divinité (Xén. Cyr. 7, 1.17. Polyb. 15,1.1 : *ἐπικαλ. τ. θεούς*); mais encore de toute personne dont on implore le secours (Plat. Euthyd. 297, C : *τὸν Ἰολέων βοήθην ἐπεκαλέσατο*. Diod. 5,79. *ἐπικαλεῖσθαι Καίσαρα*, en appeler à César, Act. 25,11. *τὸν Σεβαστόν*, Act. 25,25). Cette

expression est très fréquente dans les livres saints (Deut. 4, 7. Ps. 4, 2. 17, 4. 7. etc. 2 Sam. 22, 7 = *πρὸς τὸν θεὸν βοᾶν*, crier à Dieu. Job 5, 8 = *δεῖσθαι*, prier. Ps. 146, 9 : les petits des corbeaux qui l'invoquent. 2 Cor. 1, 23 : *μάρτυρα θεὸν ἐπικαλοῦμαι*). Comme on appelle par son nom la personne dont on implore le secours (Deut. 12, 5. Test. XII patr. : *Κύριε, εἰπέ μοι τὸ ὄνομα σου, ἵνα ἐπικαλοῦμαι σε ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως*), on a formé l'expression, *invoquer le nom de*, qui relève l'idée de personne = *invoquer la personne de* (*ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα*, gén. Ps. 104, 1. 114, 4. 115, 4. Joël 2, 32. Zach. 13, 9 = hebraïce, *ἐπικαλεῖσθαι ἐν ὀνόματί τινος* = *עָבַדְתָּ אֱלֹהִים*, 1 Rois 18, 24 = *βοᾶν ἐν ὀνόματι*. 2 Rois 5, 11, ou *ὀνόματι*, Esaïe 43, 7). Comme la prière ou le recours habituel à Dieu est le caractère de ceux qui lui rendent leur culte et l'adorent, on s'est servi de *ἐπικαλεῖσθαι* ou *ἐπικαλ. τὸ ὄνομα*, d'une manière générale, *prier, adresser ses prières*, sans allusion à un secours demandé, pour exprimer le fait de rendre son culte (*ἐπικαλεῖσθαι*, Gen. 33, 20. Ex. 29, 45. 46. Ps. 13, 4. Esaïe 55, 5. etc. *ἐπικαλ. τὸ ὄνομα*, Gen. 4, 26. 21, 33. 26, 25. Deut. 12, 5. 11. 21. 26. 2 Chr. 6, 20. Esaïe 64, 2. etc.). Cependant, dans aucun de ces passages, *ἐπικαλεῖσθαι* ne perd son sens propre d'*invoquer, prier, adresser ses prières*, pour prendre celui de *rendre un culte, vénérer, adorer* (cont. *Kop. Reiche, Kælln. Hodge, Krehl, Hengel*). *Ἐπικαλεῖσθαι*, invoquer, s'est appliqué naturellement à Jésus-Christ, dont le chrétien implore le secours (Act. 7, 59), particulièrement pour obtenir la délivrance par excellence, le salut (Act. 22, 16), comme cela apparaît manifestement dans notre passage (v. 12. 13), et l'on a désigné d'une manière générale les chrétiens par les mots « ceux qui invoquent le nom du Seigneur Jésus » (Act. 9, 14. 21. 1 Cor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22).

γ. 13. La preuve (*γάρ*) qu'il est riche pour tous ceux qui ont recours à lui, c'est qu'il leur donne à tous le salut. *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται*, « *quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé.* » Cette parole est empruntée à

Joël 2, 32, conformément aux LXX qui remplacent הוֹדוּ par *ζύριον*. Ce n'est point un appel à l'autorité de l'A. T., car il n'y a pas même *καθὸς γέγραπται*, c'est une parole connue dont Paul s'empare, pour exprimer un fait qui a sa pleine réalisation en Jésus (Act. 2, 21). — Ici finit la démonstration de la thèse posée au v. 4. Paul y avait relevé trois idées : 1° Que Jésus est la fin de la loi et de son régime ; 2° qu'il l'est en vue de la justice et du salut ; 3° et ce, pour tout homme qui a foi. Il a démontré les deux premiers points du v. 5-10. En mettant en présence les deux voies de justice et de salut ; il montre que ces deux principes sont tout différents : le premier promet la justice et la Vie, aux œuvres ; le second promet la justice et le salut à la foi du cœur et à la profession de la bouche. Le second est la clôture de la loi et du régime de loi en vue de la justice. Puis dans les v. 11-13, Paul annonce que cette justice et ce salut sont promis à tout homme, juif ou grec, qui a la foi et invoque le nom du Seigneur.

Voilà ce qu'Israël n'a pas connu (v. 3-13) — c'est sa faute (v. 14-21).

γ. 14. *Ὅν* est introductif (voy. 4, 1) = puisqu'il faut avoir la foi et l'invoquer pour être sauvé, comment *donc* invoquera-t-on... ? Il y a des préliminaires nécessaires, savoir *la prédication et l'apostolat* (v. 14-17). Mais ces préliminaires ont été remplis, en sorte que l'ignorance d'Israël ne saurait se justifier par ce côté-là ; elle a une autre cause, son indocilité (v. 18-21) et son aveuglement (XI, 4-10). Tel est le tort d'Israël. — *πῶς ἐπικαλέσονται*\* (scil. *τοῦτον*) *εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν* ; l'interrogation est

\* Les subj. (*ἐπικαλέσονται*, **N** A B D E F G, 2 minn. — *πιστεύουσιν*, **N** B D E F G P, 3 minn. — *ἀκούσουσιν*, A B, 11 minn. — *κηρύξουσιν*, **N** A B D E K L P, 10 minn.) sont remplacés par des futurs (*ἐπικαλέσονται*, K L P, minn. it. vulg. Pp. grecs — *πιστεύουσιν*, A K L, minn. verss. Pp. grecs — *ἀκούσουσι*, L, minn. ou *ἀκούσονται*, **N** D E F G K P, 9 minn. — *κηρύξουσι*, minn. it. vulg. Pp. grecs, ou *κηρύσσουσιν*, F G). On doit remarquer 1° que, sauf B, aucun des Codd. majj. ne porte partout le subj. ou partout l'ind. Ce mélange extraordinaire a fait penser (*Mey. Philip.*) qu'il était impossible d'arriver à rien de certain. 2° Si l'on part de la supposition que Paul avait mis partout l'ind., il est im-

simple : *πῶς ἐπικαλέσονται*; « comment invoqueront-ils ? » c.-à-d. comment feront-ils pour invoquer ? — avec le subj. on accentue l'idée d'impossibilité; *πῶς ἐπικαλέσονται*; *comment invoqueront-ils ?* c.-à-d. comment se peut-il faire, comment est-il possible qu'ils invoquent (Mth. 23, 33 : *πῶς φύγητε ἀπό...* comment échapperez-vous = comment se peut-il faire que vous échappiez à... ? = il est impossible que vous échappiez. 26, 54 : *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί...* comment donc s'accompliront = comment se peut-il faire que les Ecritures s'accomplissent ? Il est impossible qu'elles s'accomplissent). Quel est le sujet des verbes *ἐπικαλέσονται*, *ἐπίστευσαν*, *πιστεύουσιν*, etc. *De W. Hodge, Mey. Krehl* vont le chercher dans ce qui précède : *πῶς οὖν* (scil. *οὔτοι, οὐς δεῖ ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Κυρίου*, v. 13) *ἐπικαλέσονται...* etc.; puis, au v. 15, ils donnent à *κηρύξωσιν* pour sujet *οἱ κηρύσσοντες*, qu'ils empruntent à *χωρὶς κηρύσσοντος* qui précède immédiatement. De là : « Comment donc (*ceux qui doivent invoquer...* etc.) invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? » Mais, dès qu'on cherche le sujet dans ce qui précède, le sujet, qui est tout indiqué, c'est « le Juif et le Grec » (v. 12); c'est là que le contexte conduit, bien mieux qu'à ce sujet, *ceux qui doivent*, ou, ce qui serait préférable, *ceux qui veulent invoquer le nom*, etc. Comme ce que Paul dit est vrai de tout homme et s'applique à tout homme, il est beaucoup plus simple et plus juste de voir dans ces pluriels l'indéterminé « On » (Mth. 7, 16. 9, 17. Marc 10, 13. Luc 6, 38. 12, 20. Jean 15, 6, etc. etc.); d'autant plus qu'il s'agit de principes qui n'ont rien de personnel (cont. *Krehl*), et qui préparent les réflexions concrètes des v. 18. 19. De là : « Comment

possible d'expliquer l'apparition de ces subj., attendu que *πῶς* ou *πῶς οὖν* est toujours (sauf Mth. 23, 33. 26, 54) suivi de l'indicatif. Si l'on suppose, au contraire, que Paul avait mis partout le subj., on explique mieux l'apparition de l'ind. qui est la forme ordinaire; mais cela ne suffit pas à expliquer le mélange dans chaque manuscrit. 3° Nous ne pouvons donc admettre le subj. partout (*Lachm. Lange, Volk.*) ni l'ind. partout (*Elz. Tisch. 7, Fritzs. Mey. Philip. Heng. Godet*, etc.). En nous laissant guider par l'état diplomatique, nous croyons que le subjonctif doit dominer et que le futur doit être retenu pour *ἀκούσουσι* ou *ἀκούσονται* (*Tisch. 8*).

*invocera-t-on celui en qui l'on n'a pas — encore — cru ?* L'invocation suppose la foi. — D'autre part, la foi suppose la connaissance : *Πῶς δὲ πιστεύσωσιν* (scil. *εἰς τοῦτον*, Winer, Gr. p. 149) *οὐδ' οὐκ ἤκουσαν*; « *et comment pourra-t-on croire en celui dont on n'a pas entendu parler ?* » *Mey.* s'oppose à cette traduction par la raison qu'*ἀκούειν τινός* n'a, dans le N. T. ainsi que dans la prose classique, que le sens « *d'entendre qqun.* » Mais on doit noter, a) que dans la reprise *πῶς ἀκούσουσι*, le v. *ἀκούειν* ne peut avoir que le sens « *d'entendre parler de ;* » b) que cette construction inusitée, il est vrai, n'est pourtant pas inouïe (*Heng.* cite *Odyss.* 4,114: *Δάχρυ δ' ἀπὸ βλεφάρων χαμάδις βάλε, πατὴρ ἀκούσας*, en entendant parler de son père): on la retrouve avec le participe (*Fritzs.* cite *Iliad.* 24,490: *σέθεν ζώντος ἀκούων*); c) que la traduction de Meyer: « *Comment croiront-ils celui qu'ils n'ont pas entendu ?* » est inadmissible, dès qu'on voit dans « *celui qu'ils n'ont pas entendu* » Jésus lui-même; et il est impossible d'y voir une autre personne. — La connaissance suppose à son tour la prédication: *Πῶς δὲ ἀκούσουσι* (= *ἀκούσονται*, *Mth.* 12, 19.13, 14, citations des LXX) « *et comment en entendre parler.* » — *Χωρὶς κηρύσσοντος*: sans, indépendamment de, séparément de (voy. 3, 21), car il s'agit ici de choses qu'on ne peut disjoindre: *τὸ ἀκούειν* ne va pas sans *τὸ κηρύσσειν*. De là, « *sans un (quelconque) qui prêche,* » c.-à-d. sans prédicant, *sans qu'on prêche*. La pensée que c'est le minimum qu'on puisse demander (*Krehl*) est étrangère au contexte. — *ῥ. 15.* Enfin la prédication suppose l'apostolat: *Πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν*; « *et comment pourra-t-on prêcher, si l'on n'est envoyé ?* » *Ἀποστέλλειν*, envoyer, d'ordinaire avec un mandat. Paul ne dit pas *par qui* l'on est en voyé, bien qu'il eût été facile d'ajouter *παρὰ τοῦ Χριστοῦ* ou *τοῦ θεοῦ* (= *διὰ ῥήματος θεοῦ* v. 17), parce qu'il n'a point à le dire ici où il parle *in abstracto* et n'envisage que la nécessité du fait en lui-même (= si l'on n'est envoyé, c.-à-d. s'il n'y a quelqu'un d'envoyé). La pensée revient simplement à dire que *τὸ κηρύττειν* suppose *τὸ ἀποσταλῆναι*, et non, comme le pense *Fritzs.*, que « *nemo*

docere poterit (nempe ita, ut idoneus sit magister, 2 Cor. 3, 4, justaque doctoris auctoritate fruatur), nisi a Deo missus fuerit. » Dans ce cas παρά τοῦ θεοῦ était indispensable, puisque c'est une idée essentielle. — καθὼς γέγραπται, « ainsi qu'il est écrit. » Après avoir montré la nécessité de l'apostolat, Paul corrobore sa conclusion par un passage des Ecritures — ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην\*, τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ\* ἀγαθά. Citation d'Esaië 52, 7 : « Qu'ils sont beaux (נָאֵן) sur les montagnes les pieds du messager (מַבְשֵׁר) qui annonce (מְשַׁמֵּעַ) la paix, du messager (מַבְשֵׁר טוֹב) de bonnes nouvelles. » Les LXX s'éloignent de l'original : ὡς ὠρα ἐπὶ τῶν ὄρεων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ, etc. Paul s'attache à l'hébreu, il abrège en supprimant « sur les montagnes, » qui n'a que faire dans son sujet, ainsi que l'expression מְשַׁמֵּעַ, qui n'est pas nécessaire au sens, et il donne au simple מַבְשֵׁר la valeur d'un collectif. De là, « qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la paix, de ceux qui annoncent les bonnes nouvelles » (τὰ ἀγαθὰ pp. les biens, les bonnes choses). C'est dire, sous une forme poétique, combien la venue de pareils messagers est agréable — et par cela même jeter en passant un blâme sur Israël (*Reuss*). Les paroles du prophète se rapportent d'une manière immédiate aux messagers qui doivent annoncer à Jérusalem la grande délivrance de l'exil, le retour de Babylone, « le règne de l'Éternel. » Mais ce premier acte n'est au regard prophétique d'Esaië que le prélude de la grande restauration théocratique, et il prophétise, immédiatement après,

\* *Lachm. Tisch.* 8, *Volk.* omettent τῶν εὐαγγ. εἰρήνην (=  $\aleph$  A B C, 4 minn. sah. copt. éth. qques Pp. grecs). Ces mots ont été difficilement ajoutés par l'influence des LXX dont la phraséologie est différente; l'omission provient plutôt d'un lapsus causé par le double εὐαγγελιζομένων. — L'article τὰ devant ἀγαθὰ est suspect à *Griesb.* et omis par *Lachm. Mey. Volk. Godet* (A B C D\* E F G, 2 minn. Or. Eus. Dam.). Néanmoins *Tisch. Fritzs. Philip. Heng.* le conservent (=  $\aleph$  K L, les minn. Clém.-Al. Chrys. Euth. Théod.). L'addition de τὰ ne s'explique pas, tandis que la disparition s'explique facilement par l'absence d'art. dans l'hébreu et dans les LXX, ainsi que par le sens général donné à ἀγαθὰ. L'article paraissait gênant.

la venue du serviteur de l'Éternel, le futur Messie. Il en résulte que ce « message de paix, » dont parle Esaïe, s'étend aux bénédictions messianiques, et les comprend. C'est en ce sens que Paul s'appuie sur la parole prophétique. Il faut seulement noter que les mots plus ou moins vagues de  $\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$  = *ειρήνην*,  $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ , ont reçu dans la pensée de Paul une signification plus précise, ce qui apparaît du reste dans l'article ajouté à *αγαθά*. *Ειρήνη* désigne la paix, au point de vue chrétien, et dans sa valeur générale, puisqu'il est sans article et a pour parallèle *τὰ αγαθά*; c'est objectivement « la paix avec Dieu » (5,1) base du salut, et subjectivement « le repos de l'âme » satisfaite dans la communion de Dieu (8,6. *τὸ εὐαγγ. τῆς ειρήνης*, Eph. 6,15. Phil. 4,7). *Τὰ αγαθά*, pp. « les biens » a l'article parce qu'il s'agit de biens déterminés, ce sont les avantages messianiques (Hébr. 9, 11.10,1).

γ. 16. *Ἀλλὰ* a une valeur contestée. Voyons d'abord le verset lui-même. — *Ὁὐ πάντες ἐπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ: Ὑπακούειν écouter, obéir à ce qui est dit (ὑπακούειν τῇ πίστει, « obéir à la foi, » c.-à-d. l'embrasser, Act. 6,7. Rom. 6,17. τῷ εὐαγγ. τοῦ Κυρίου, « obéir à l'Évangile du Seigneur, » 2 Thess. 1,8. τῷ λόγῳ, « obtempérer à l'invitation, » 2 Thess. 3,14). Τὸ εὐαγγέλιον, « la bonne nouvelle » par excellence, l'Évangile, c.-à-d. la bonne nouvelle de la justice par la foi et du salut, que Paul prêche et qu'il vient d'exposer v. 6-10. De là, « tous — ceux à qui l'Évangile a été prêché — n'ont pas obéi à la bonne nouvelle, c.-à-d. n'ont pas embrassé l'Évangile, » et, ce disant, Paul a en vue, non les païens (*Calv. Carpz. Hodge, Fritzs. Heng.*), ni les hommes en général, païens ou Juifs, n'importe (*Ps.-Ans. Erasm. Wolf, Turret. Glæckler, Lange, Maunoury, Hofm.*), mais tout spécialement les Juifs (*Chrys. Théod. Zwingl. Ecol. Bèze, Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hammond, Przypł. Limb. Beng. Thol. Usteri*, p. 275, *Rück. Reiche, Köelln. De W. Mey. Philip. B.-Weiss*, p. 402, *Reuss, Godet, Gifford*). Nous pouvons remarquer, en effet, que le thème des chap. X, XI, XII roule exclusivement sur*

l'incrédulité d'Israël. Paul débute, au chap. X, par déclarer que le salut d'Israël est le désir de son cœur (v. 1) et il lui rend le témoignage qu'il a du zèle, mais un zèle qui ne sait pas voir que Christ est la fin de la loi pour tout homme qui a foi (v. 4). Après avoir développé cette pensée (v. 5-13), il présente une série de déductions logiques, où, partant de la nécessité de l'invocation, il arrive à celle de l'apostolat, qu'il corrobore par un passage d'Esaië. Dans toute cette exposition, Paul n'a en vue qu'Israël incrédule, comme il l'a encore en vue dans ces *ἀλλὰ λέγω* qui suivent, v. 18.19. Les païens sont tout à fait hors de cause. — *Ἡσαΐας γὰρ λέγει*, « car Esaië dit » : Paul ne justifie ni n'explique cette incrédulité, mais il confirme (*γάρ*) le fait par une plainte du même Esaië. — *Κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν*; citation d'Esaië 53,1 conforme aux LXX [*Κύριε* pour *Κύριος*]. L'hébreu ne porte pas « Seigneur. » *Ἀκοή* prop. *l'ouïe* (le sens) et *l'ouïe, l'audition* (2 Sam. 23,23. Sir. 27,15), puis, *ce qui est entendu* (= *עָמְרוּ*, Sap. 1,9. Sir. 41,23. 43,24. Nah. 1,12), partant *ce qu'on dit, annonce, ou prêche*, et se rend par *bruit* (= *rumor* Ex. 23, 1. 2 Sam. 13,30. 1 Rois 2,28. Dan. 11,44. Mth. 24,6. comp. Marc 13,7), *renommée* (Mth. 4,24. Marc 1,28 = *ἦχος περὶ αὐτ.* Luc 4,37), *nouvelle* (Ps. 111,7. Esaië 52,7). D'où *ἡ ἀκοή ἡμῶν* « ce qui est entendu de nous, » c.-à-d. ce que nous annonçons, la nouvelle que nous prêchons, notre prédication. De là, « *Seigneur, qui a cru, a ajouté foi à notre prédication ?* » c.-à-d. personne n'a cru, hyperbole pour, bien peu de gens ont cru à... comp. Jean 12,38.

Comment ce verset se lie-t-il à ce qui précède? — Observons que le v. 17 ne se rapporte pas au v. 16, mais se relie aux v. 14.15, dont il reprend les considérations (voy. plus loin). Le v. 16 est donc une réflexion isolée, faite en passant à propos du v. 15, qui la suggère à Paul. Cette réflexion est introduite d'une manière abrupte et en opposition avec ce que le verset précédent laisse attendre (*ἀλλὰ*). Paul a conclu à la nécessité de l'apostolat et s'est appuyé d'une parole d'Esaië célébrant la



joie que doit causer au peuple la venue des messagers de paix, des porteurs de bonnes nouvelles; on devait donc s'attendre à voir la bonne nouvelle accueillie et crue; eh bien! malheureusement ça n'a pas été le cas pour tous ceux à qui l'Évangile a été prêché. Israël en particulier a été incrédule et une faible minorité seulement a ajouté foi à la bonne nouvelle. Cette pensée surgit dans l'esprit de Paul, parce qu'Israël le préoccupe, et il interjette la réflexion : « *Mais, malheureusement* (Jean 6,64. 1 Cor. 8,7. 2 Cor. 3,14, etc.), c.-à-d. contrairement à ce que cette parole laisse attendre, *tous* — ceux à qui l'Évangile a été prêché, et Paul a particulièrement en vue les Juifs — *n'ont pas embrassé la bonne nouvelle, car Esaïe dit : « Seigneur, qui a cru à notre prédication ? »* Paul dirige déjà en passant les pensées de ses lecteurs sur le thème principal qu'il aborde directement v. 18 et suivants. Meyer, Philip. Gifford entendent l'opposition différemment : « *Mais, c.-à-d. quoi qu'on ait fait pour amener à la foi, prédication, apostolat, tous (les Juifs) n'ont pas embrassé la bonne nouvelle.* L'opposition (*ἀλλὰ*) est moins juste, parce que Paul n'a pas encore parlé de ce qui a été fait, il n'a que déduit logiquement ce qu'il faut faire. L'opposition est provoquée par l'idée renfermée dans la citation. Fritzsche lie tout autrement : *Mais, c.-à-d. quoique tout gentil puisse obtenir le salut en invoquant Christ, tous (les gentils) n'ont pas embrassé l'Évangile.* Pourtant ce sont précisément les gentils qui ont cru (9,30) et Israël qui n'a pas cru; d'ailleurs qu'y a-t-il d'extraordinaire à ce que *tous* les gentils n'aient pas cru? Les gentils n'ont rien à faire ici. Krehl, Reiche, Hengel, Maunoury, ont imaginé une liaison plus compliquée encore. Paul serait allé au-devant d'une objection pour la résoudre : *Mais, c.-à-d. malgré tout ce qui a été fait, prédication, apostolat, etc. tous les hommes (Glæckl. Krehl, Maunoury) ou tous les gentils (Heng.) ou tous les Juifs (Reiche) n'ont pas embrassé l'Évangile* — et Paul répond : « *Sans doute, car Esaïe dit...* » etc. Le développement tout abstrait et logique de Paul ne comporte pas une telle objection.

γ. 17. Ce mouvement esthétique a interrompu la suite des idées. Paul la reprend en résumant sa pensée (ἀρα, « à ce complet-là, ainsi, » = quæ quum ita sint. Grimm, Dict. Winer, Gr. p. 414) pour partir de là et continuer le développement. Ce résumé n'est point tiré de la citation (cont. *Ps.-Ans. Estius, Corn.-L. Rûck. Reiche, De W. Mey. Fritzs. Thol. Krehl, Philip. Heng. Hofm. Godet, Winer*) quoique, par sa proximité, elle ait un peu influé sur le langage. Comment, en effet, de la parole : *Qui a cru à notre prédication ?* c.-à-d. personne n'y a cru, peut-on conclure : « ainsi la foi vient de ce qu'on entend ? » C'est le contraire qu'on serait en droit de conclure. Paul résume ce qu'il a dit v. 14-16, comme cela ressort du fond même des idées et de ἀρα, qui porte sur le verset tout entier, non sur la première partie seulement — ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, « la foi vient de (ἐξ) ce qu'on entend » (voy. ἀκοή, v. 16), c.-à-d. sans prédication, point de foi possible : on ne peut pas avoir foi en un être dont on n'a pas entendu parler. C'est, sous forme positive, le πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν; — ἡ δὲ ἀκοή διὰ ῥήματος θεοῦ\* scil. ἔστι, « et (δὲ = d'autre part) ce qu'on entend est par, c.-à-d. cette prédication s'entend par la parole, c.-à-d. l'ordre donné (ῥῆμα, Deut. 4,13. Mth. 4,4. Hébr. 11,3. Luc 5,5) de Dieu, » qui envoie prêcher dans le monde (Bèze, Crell, Hammond, Seml. Gram. Scholz, Glæckl. Mey. Fritzs. B.-Crus. Maunoury). C'est, sous forme positive, le πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος· πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλώσω; Le contexte est excellent. *Ps.-Ans. Corn.-L. Grot. Klee, Reiche, Hodge, Thol. Krehl, Philip. Heng. Arnaud, Hofmann*, entendent ῥῆμα θεοῦ, de « la parole révélée de Dieu » (ῥῆμα θεοῦ = הַדְבָרִים יְהוָה Luc 3,2. Eph. 6,17, etc.). De là, « et ce qu'on entend, s'entend par (= est dû à, Heng.) ou et l'audition (Krehl,

\* *Lachm. Tisch. 8, Volk. m.* lisent Χριστοῦ (N\* B C D\* E, 7 minn. it. [d. e.] vulg. goth. copt. sah. arm. éth. Or. Ambrosiast. Ang. Pélag. — contrairement à A K L P, minn. syrr. Clém.-Al. Ps.-Ath. Théod.-M. Chrys. Théod. Dam. Sed. Les mss. FG omettent θεοῦ et Χριστοῦ). Correction provenant de ce qu'on attribuait à Christ l'envoi des apôtres.

*Philip.*) a lieu par la parole révélée de Dieu, » c.-à-d. sans révélation de Dieu, point de prédication. Cette pensée est étrangère au paragraphe v. 14-16, dont ce verset est un résumé (*ἄρα*), et c'est vainement que *Philip.* prétend qu'elle répond à *πῶς ἀκούσουςι χωρὶς κηρύσσοντος*, qui signifie, sans prédication, point d'instruction. Cette pensée d'ailleurs est incomplète; il aurait fallu dire : « ce qu'on entend (*ἀκοή*) a lieu, parce que Dieu envoie (*δι' ἀποστολῆς*), et Dieu envoie, parce qu'il se révèle. » Si l'on dit, ce qu'on entend est dû à ce que Dieu se révèle, on saute un chaînon essentiel, précisément celui qui figure dans tout le paragraphe, pour un autre dont il n'est question nulle part.

γ. 18. Après ce résumé, qui rappelle sommairement les préliminaires obligés pour qu'il y ait invocation et foi, Paul passe à des considérations tendant à montrer que si Israël est demeuré en dehors des bénédictions messianiques, c'est bien par sa faute, ces préliminaires ayant été accomplis à son égard. Il présente ses réflexions sous forme de questions qu'il adresse — *ἀλλὰ λέγω*, « mais je dis, je demande » — non sous celle d'objections au-devant desquelles il va (*τί οὖν; τί οὖν ἐροῦμεν; ἐρεῖς οὖν μοι*, etc.). Il demande si, au double point de vue qu'il vient de signaler, il y a eu des déficits d'exécution capables d'excuser Israël, et il répond négativement. — *Μή* (cf. 1 Cor. 9, 4. 11, 22) *οὐκ ἤκουσαν*; le régime se laisse facilement deviner, c'est *τῆν ἀκοήν* (v. 17) « ce qui est entendu, » la prédication de l'Évangile, c.-à-d. l'Évangile (*τὸ εὐαγγ.* v. 16). Quant au sujet, Paul le laisse entendre, ce sont les Juifs (*Chrys. Ecum. Théoph. Erasm. Martyr, Bèze, Estius, Grot. Hammond, Limb. Seml. Kop. Flatt, Usteri*, p. 275. *Rück. Reiche, Kœlln. Mey. Thol. Krehl, Maunoury, Godet, Gifford*), car il a en vue Israël, non les gentils (*Orig. Ps.-Ans. Zwingl. Calv. Corn.-L. Hodge, Fritzs. Heng.*) dont il ne s'occupe pas. Le fait de nommer Israël plus loin (v. 19) n'y est point contraire (cont. *Hofm.* p. 451), car les deux *ἀλλὰ λέγω* ne sont point opposés l'un à l'autre. S'il ne le nomme pas, c'est qu'il préfère y faire d'abord allusion; puis il le nomme pour le mettre en relief. De

là : « *N'ont-ils pas entendu parler* » (de l'Évangile)? S'ils n'en ont pas entendu parler, ils sont excusés; mais Paul répond que c'est précisément le contraire qui a eu lieu. — *Μενοῦνγε*, « *Ah! bien au contraire* » (voy. 9,20). *Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν*. Ces mots sont empruntés au Ps. 19,5, conformément à l'hébreu et aux LXX. David y célèbre les magnificences des cieux proclamant à toute la terre la gloire du Dieu de la nature. Paul s'empare fort heureusement de cette parole biblique, pour en revêtir sa pensée et l'appliquer à la révélation, faite à la terre, de l'Évangile du Dieu de la grâce. Ὁ φθόγγος, *le son*, se dit prop. du son musical, soit de la voix, Sap. 19,17, soit des cordes d'un instrument de musique, 1 Cor. 14,7; d'où ὁ φθόγγος αὐτῶν, « *leur son*, » se rapporte dans le psaume à l'harmonie des cieux (αὐτῶν = οὐρανῶν), et dans l'application qu'en fait Paul, à la voix des messagers de la bonne nouvelle (αὐτῶν = τῶν εὐαγγελιζομένων v. 15). De là, « *leur voix s'est fait entendre, a retenti par toute la terre, et leurs paroles sont parvenues aux extrémités du monde.* » Les Juifs ne peuvent donc alléguer ignorance. L'expression, du reste, est hyperbolique (comp. 1,8. Col. 1,6.23. Hérodien 2,11,7 : οὐδέ τι ἦν γῆς μέρος ἢ κλίμα οὐρανοῦ, ὅπου μὴ Ῥωμαῖοι τὴν ἀρχὴν ἐξέτειναν); c'est une manière populaire d'indiquer la grandeur du développement que la prédication de l'Évangile a prise dans le monde. Les Juifs mêmes répandus dans les pays éloignés en ont entendu parler.

γ. 19. A cette première question en succède une seconde. Ἀλλὰ λέγω· Μὴ Ἰσραὴλ \* οὐκ ἔγνω; « *Mais je dis, je demande : Israël n'a-t-il point connu?* » — quoi? Paul ne le dit pas, et son silence est si embarrassant que *Seml. Reiche, Bretschneider* (Dict.) ont traduit comme si Paul avait écrit : μὴ ὁ θεὸς οὐκ ἔγνω τὸν Ἰσραὴλ; « *Dieu n'a-t-il point connu, c.-à-d. aimé Israël?* » et que *Storr, Wettst. Flatt, Michaël. Hofm.* ont cru devoir rap-

\* *Elz.* lisent μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσραὴλ; contre les autorités prépondérantes.

porter *πρῶτος* qui suit à *Ἰσραήλ*. Les uns (*Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Zwingl. Calv. Estius, Crell, Grot. Beng. Usteri*, p. 275. *Flatt, Rück. Olsh. DeW. Krehl, Philip. Mangold, Beyschlag*) guidés par l'analogie avec *μὴ ἤκουσαν*, ont sous-entendu de même *τὴν ἀκοήν* ou *τὸ εὐαγγέλιον*, sans pouvoir s'entendre sur le sens de la proposition ou sur son contexte. *Zwingl. Olsh. Heng.* traduisent : « Israël n'a-t-il point *connu* la prédication de la foi ou l'Évangile ? » *Olsh.* pense qu'après avoir posé la question d'une manière générale (*μὴ οὐκ ἤκουσαν*, v. 18), Paul la pose maintenant d'une manière spéciale pour Israël; tandis que *Ps.-Ans. Calv. Zwingl. Hodge, Hengel* affirment que Paul, après avoir posé la question pour les païens (*μὴ οὐκ ἤκουσαν*, v. 18), la pose maintenant pour Israël en opposition avec les païens — *Krehl, Rück.* traduisent : « Israël n'a-t-il pas *reconnu* l'Évangile ? » et ils pensent que Paul relie cette question à la précédente comme ceci : Les Juifs ont bien *entendu* l'Évangile (v. 18), mais ils ne l'ont pas *compris* (*Dam. Bèze, Usteri*, p. 275. *Rück. Beyschlag*, p. 66. *Arnaud, B.-Weiss*, p. 402. *Reuss*) ou ils ne l'ont pas *accepté* (*Chrys. Krehl*). A cette question, Paul ne ferait qu'une réponse indirecte, si indirecte que ces commentateurs sont en désaccord sur la manière dont elle doit être entendue et que *Philippi* a raison de dire que la réponse v. 19-21 ne répond pas à cette question. *Philippi* croit que « Paul, après avoir coupé court à la seule excuse qu'Israël eût pu alléguer, savoir que la prédication de l'Évangile n'était pas venue jusqu'à lui (v. 18), se pose, sous forme de question, une objection renfermant un fait qui peut surprendre : « *Israël n'a-t-il pas connu l'Évangile ?* » c.-à-d. est-il croyable qu'Israël, le peuple élu de Dieu, n'ait pas reconnu le salut messianique qui lui était particulièrement destiné, ou la prédication de ce salut, tandis que les païens sont arrivés à le reconnaître ? » Mais, 1°, cette interprétation donne à *γινώσκειν* un sens qu'il ne saurait avoir. Après avoir dit : « Les Juifs n'ont-ils point entendu l'Évangile ? » Paul ajouterait : « Israël n'a-t-il pas connu, c.-à-d. *reconnu, accepté*

l'Évangile ? » Dans ce cas, *μὴ οὐκ ἤκουσαν*; appelait ensuite *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἐπήκουσε* ou au moins *ἐπίστευσε*; *Γινώσκειν* ne peut signifier ici que « connaître, avoir connaissance. » 2<sup>o</sup> Philippi admet que cette question est provoquée par la surprise que ce fait pourrait causer; mais rien, dans le texte, ne trahit cette surprise. 3<sup>o</sup> D'ailleurs une semblable question est déplacée dans un contexte qui suppose partout l'incrédulité d'Israël, et la réponse, qui y est faite, en réalité n'y répond pas. — D'autres vont demander à la réponse ce qui doit être sous-entendu dans la question. De là, « Israël n'a-t-il pas connu la vocation des gentils à la connaissance de Dieu » (*Pél. Turr.*), « à l'Évangile » (*Episcop. Limb.*), ou « que l'Évangile devait être prêché aux gentils » (*Orig. Corn.-L. Gifford*), ou « que l'Évangile passerait des Juifs aux gentils » (*Paræus, Hammond, Calov, Rosenm. Kop. Benecke, Kælln. Thol.* 1856) ou « que les gentils les devanceraient dans l'acceptation de l'Évangile » (*Ewald*)? Ainsi entendue, la question ne se lie plus avec ce qui précède, et s'il est juste de s'aider de la réponse pour s'éclairer sur le sens de la question, il est inadmissible qu'on puisse y aller chercher un régime sous-entendu. D'ailleurs la réponse répond-elle bien à ces questions? — *Fritzs. Mey. Lange* sont mieux inspirés, quand ils sous-entendent *ὅτι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξελεύσεται ὁ φθόγγος αὐτῶν*, etc. De là, « Israël n'a-t-il pas connu que la voix des messagers se fera entendre par toute la terre? » c.-à-d. que l'Évangile doit être prêché dans toute la terre, partant aux gentils. Cette ignorance pourrait servir d'excuse à Israël, en ce sens que les Juifs se laissaient détourner de l'Évangile, précisément par cette prédication faite aux gentils. Paul répond que cela devait lui être connu, puisque Moïse déjà et Esaïe parlent de la conversion des gentils et même de l'incrédulité des Juifs. Mais, grammaticalement, on n'est pas autorisé à substituer *ἐξελεύσεται* à *ἐξῆλθε*. Dès qu'on prend pour régime la proposition précédente, on doit dire: « Mais Israël n'a-t-il pas connu que l'Évangile a été prêché (*ἐξῆλθε*) à toute la terre, » non sera prêché, ou doit être prêché, ce qui est tout au-

tre chose. Il est vrai que la pensée formulée ainsi est inacceptable, mais cela même prouve que la construction proposée est inadmissible. — Enfin, en désespoir de cause, *Hofmann* (de même *Wettst. Michaël. Storr, Flatt*) relie *πρῶτος* à *οὐκ ἔγνω* : « *Israël n'a-t-il pas entendu le premier* (la prédication de l'Evangile)? » et il explique que si la bonne nouvelle avait retenti dans le monde entier et n'avait pas tout d'abord été annoncée à Israël, il aurait été excusé de n'avoir pas obéi à cette prédication, le fil historique ayant été brisé. Mais ce détail que rien n'appelle, est sans valeur ici. D'ailleurs il faudrait laisser la question sans réponse et la séparer de ce qui suit (voy. *Mey.* h. 1.). Nous entendons le passage différemment. Paul s'est résumé dans ces mots : « *Ainsi la foi vient de ce qu'on entend, et l'on entend par l'ordre de Dieu,* » qui envoie prêcher dans le monde. Cela fait, il demande, toujours en vue d'Israël dont l'incrédulité le préoccupe, s'il n'y aurait pas eu dans l'exécution de ces principes quelque déficit qui le disculpât. En conséquence, se mettant en face du *primo*, il dit : *μη̄ οὐκ ἤκουσαν* scil. *τῆν ἀκοήν* : « *N'en ont-ils pas entendu parler* [de l'Evangile]? » et déclare, sur ce premier point, que toute satisfaction a été donnée. Il se met alors en face du *secundo* et dit : *μη̄ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω* scil. *ῥῆμα θεοῦ*; « *Israël n'a-t-il pas connu l'ordre de Dieu,* » c.-à-d. sa volonté expresse d'envoyer prêcher par toute la terre ? et il montre qu'Israël en a eu connaissance, Dieu les ayant menacés dès longtemps de les rendre jaloux, même des nations idolâtres, et de se faire connaître à des gens qui ne le cherchent point, pendant qu'eux sont rebelles à son affection. Israël ne peut donc chercher à se disculper par aucun de ces deux côtés : il a entendu prêcher l'Evangile et il a connu que c'est sur l'ordre de Dieu qu'il est prêché dans le monde. — *Πρῶτος Μωϋσῆς λέγει*, « *Moïse le premier dit :* » *Πρῶτος*, non pour *πρότερος* (Jean 1,15) comme si Paul comparait Moïse et Esaïe (*Ecum. Erasm. Martyr, Estius, Kop. DeW.*), mais *le premier*, c.-à-d. en tête de tous les prophètes ; il ouvre la marche parmi ceux qui ont fait de telles déclarations. Paul se borne en-

suite à citer Esaïe, à cause de la nature même de sa parole. — Ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργισθῆναι ὑμᾶς : Ἐπί dat. après les v. d'affect, indique ce qui cause l'affect ; de là, παραζηλοῦν ἐπί, rendre jaloux de ; παροργίζειν ἐπί, fâcher, irriter contre. Ἐπ' οὐκ ἔθνει : la négation s'attache au subst. « contre une non-nation, » c.-à-d. une nation qui n'en est pas une, qui ne mérite pas le nom de nation (Eur. Héc. 947 : γάμος οὐ γάμος. Hor. Sat. 2,3.106 : non sutor). Elle est dite ἔθνος ἀσύνετον, « une nation insensée ou impie » (voy. ἀσύνετος, 1,31), parce qu'étant idolâtre, elle manque des vrais principes religieux et moraux. De là, « moi, je vous rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une, qui ne mérite pas le nom de nation, je provoquerai votre colère contre une nation insensée. » Citation de Deut. 32,21, conforme à l'hébreu et aux LXX, sauf ὑμᾶς au lieu de αὐτούς. Paul ne cite que la seconde partie du verset. Il y a prop. « eux, ils m'ont rendu jaloux d'un dieu qui n'en est pas un ; ils ont provoqué ma colère avec leurs idoles ; eh bien ! moi, je les rendrai jaloux d'une nation qui n'en est pas une ; je provoquerai leur colère contre une nation insensée. » Cette parole dans le Deutéronome s'applique à des temps anciens d'idolâtrie ; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle renferme un principe qui s'applique très bien ici ; c'est que l'infidélité d'Israël sera châtiée par l'adoption d'un autre peuple. Moïse faisait déjà entendre cette menace au peuple. Paul rappelle à Israël qu'il devait le savoir.

γ. 20. Bien plus. Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει, « Esaïe (δὲ = d'autre part) ose et dit, » sorte d'hendiadys (Winer, Gr. p. 437) pour, a le courage, malgré la haine à laquelle il s'expose, de dire (= ἀποτολμῶν λέγει, Orig. Théod. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Bèze, Estius, Seml. Crell, Turr. Flatt, Rück. De W. Mey. Fritzs Heng. Maunoury) ou plutôt, pour « ose dire, va jusqu'à dire » (= ἀποτολμᾷ λέγων, Calv. Grot. Hamm. Limb. Beng. Kop. Scholtz, Krehl, Hodge, Philip. Walther, Reuss, Hofm. Godet), car ἀποτολμᾷ porte, non sur le fait de dire, mais sur ce qu'il dit —



*Εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσι, ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν* : citation d'Esaië 65,1, conforme aux LXX (sauf *ἐγενόμην* pour *ἐγενήθην*) et en général à l'hébreu ; seulement Paul a renversé intentionnellement (de même v. 21) les deux membres de phrase, parce que l'adoption des gentils est plus nettement exprimée par *εὑρέθην τοῖς ἐμὲ...* etc. que par *ἐμφανῆς ἐγενόμην...* etc. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur la pensée d'Esaië dans ce passage. Les uns croient qu'il a en vue, non les païens, mais les Juifs devenus infidèles et tombés dans l'immoralité. Le prophète implore leur grâce, et l'Éternel dans sa réponse rappelle qu'il s'est déjà présenté à ce peuple déchu et s'est fait connaître à lui, mais en vain ; ce peuple s'est refusé à ses prévenances. Cette interprétation, qui prévaut parmi les commentateurs modernes d'Esaië, est assez généralement admise par les commentateurs de l'épître. Paul sortirait cette déclaration de son contexte originel et l'appliquerait aux païens. Cependant d'autres commentateurs (*Hodge, Thol. Philip. Lange, Godet*) croient qu'Esaië parle réellement des païens appelés au salut, quoiqu'ils ne recherchent pas Dieu pour le connaître, par opposition à Israël rebelle aux appels incessants de Dieu. En tout cas, c'est bien dans ce sens que Paul l'entend. — *Εὑρέθην*, « j'ai été trouvé (*Mey.*), ou je me suis fait, ou laissé trouver » : sens du passif. L'aor. dans l'original est un passé prophétique : Esaië voit les choses à venir comme si elles étaient déjà réalisées ; dans Paul, c'est devenu un passé historique (*Mey. Philip.*). Quant à l'idée, « chercher et trouver Dieu, » voy. Act. 17,27. — Suit, dans la proposition parallèle, *ἐμφανῆς γίνεσθαι* pp. *se faire voir*, Act. 10,40 ; d'où *se faire connaître, se découvrir à* (voy. Sap. 1,2). *Ἐπερωτῶν θεόν* pp. *interroger Dieu, le consulter* dans telle circonstance donnée (Nomb. 23,3. Jos. 9,14. Jug. 1, 1. 18,5. 1 Rois 22,5.7.8. Esaië 19,3.). Ce n'est pas le sens ici, où cette expression est synonyme de *τοῖς ἐμὲ ζητοῦσιν* ; c'est, comme en français, *demander qq'un*, c.-à-d. chercher qq'un pour le voir, pour lui parler, dans ce cas-ci, pour le connaître. De là, « je me suis

*laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient point, je me suis fait connaître à ceux qui ne me demandaient point. »*

γ. 21. Πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει scil. Ἡσαίας, « tandis que (δὲ adversatif) il dit, non, contre Israël (= adversus, *Erasm. Bèze, Grot. Limb. Kop. Reiche*) — ni, à Israël (= ad : *Vulg. Ps. Ans. Luth. Turr. Scholtz, Rück. Kælln. Ewald, Godet*), parce que δὲ indique une opposition, non entre les personnes à qui le prophète parle, puisque ce qui précède est dit à Israël aussi bien que ce qui suit ; mais entre ce qui est dit à Israël sur lui-même et sur les païens ; — mais « à l'adresse d'Israël » (2 Rois 19,32. Marc 12,12. Luc 12,41. 20,19. Hébr. 1,7. etc.), sens qui se rapproche de « touchant » (= *περὶ* gén. *Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Crell, Hamm. Seml. Klee, DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Lange*) — *δλην τὴν ἡμέραν...* etc. C'est la suite de la citation, prise au v. 2 du même chap. 65. Elle est conforme aux LXX à cela près que Paul a jeté en avant *δλην τὴν ἡμέραν*, pour mieux relever la persistance des appels de Dieu en face de la résistance opiniâtre d'Israël. Ce « tout le jour » équivaut à « je n'ai pas cessé de... » — *Ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς, « j'ai étendu mes mains vers, c.-à-d. j'ai tendu les bras à. »* C'est le geste de la supplication ou de l'amour qui invite à venir à soi, à se réfugier dans ses bras. — *πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα* : les LXX, non l'hébreu, portent *καὶ ἀντιλέγοντα*. *Ἀντιλέγειν* pp. *contredire*, Luc 20,27. Act. 13,45 ; puis, *dire non et faire non*, s'opposer de parole et d'action, Tite 2,9, *s'opposer, résister*, Act. 28,23. Achill. Tat. De Clitoph. et Leuc. amoribus, V, 27 : *περιβαλοῦσης οὖν ἡνειχόμην, καὶ περιπλεχομένης πρὸς τὰς περιπλοκάς οὐκ ἀντέλεγον*. De là, *ἀντιλέγων*, qui dit non et fait non, (= renitens) *contredisant*, puis *récalcitrant, rebelle, indocile* : « *Tout le jour j'ai tendu les bras à un peuple rebelle et récalcitrant.* » Israël ne saurait donc alléguer son ignorance de la volonté expresse de Dieu (*λόγῳ θεοῦ*) d'envoyer prêcher à toute la terre, puisque Moïse déjà le menace de le rendre jaloux d'une nation païenne, et qu'Ésaïe a été jusqu'à lui déclarer non seu-

lement que Dieu se ferait trouver par un peuple idolâtre, mais encore qu'Israël lui-même se montrerait rebelle à son amour qui l'appelle.

XI, 1. Suit, non une objection (*Zwingl. Bèz. Corn.-L. Turr. Fritzs.*), mais une troisième question, conséquence (*οὐν*) des deux précédentes, et destinée, non à consoler Israël (*Thiersch*, p. 169. *Mangold*, p. 43.44.132. *Riggenbach*, p. 39. *Holtzm.* p. 782. *Hilgenf.* p. 314. *Immer*, p.345), mais à mettre en lumière sa position et sa faute <sup>1</sup>. « Puisque Israël a entendu prêcher l'Evangile (10, 18), puisqu'il a connu la volonté expresse de Dieu (*ῥῆμα θεοῦ*) de le faire prêcher à toute la terre, ayant été prévenu par Moïse, qui l'a menacé de le rendre jaloux d'un peuple idolâtre, et par Esaïe, qui lui a même déclaré que Dieu s'était fait trouver par ceux qui ne le cherchaient point, tandis qu'il lui a vainement tendu les bras (10, 19-21) — je dis : Dieu a-t-il rejeté son peuple? » On pourrait, en effet, le croire, en voyant Israël en dehors de la voie du salut, tandis que tant de païens sont devenus le peuple de Dieu. Paul répond que Dieu n'a point rejeté son peuple, que c'est Israël qui a rejeté les grâces de Dieu (11,1-10). — *λέγω οὐν· Μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; Ἀπώσατο* est en tête comme idée principale. *Ἀπωθεῖν*, dans l'A. et le N. T. *ἀπωθεῖσθαι*, pousser loin de soi qq'un ou qqchose, *rejeter, repousser de soi* qq'un qui vient à nous, n'en rien vouloir, Act. 7, 27. 39. 13, 46. Osée 4, 6. 9, 17 (= *סָנַף* opp. *רָקַב*, *ἐκλέγεσθαι*, Esaïe 7, 15. 16). De là, « je dis donc : Dieu a-t-il rejeté son peuple? » L'expression « son peuple, » au lieu d'« Israël » (10, 19) est choisie pour faire saillir toute la gravité du *ἀπωθεῖσθαι*; elle fait déjà pressentir la réponse négative : « *ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet* » (*Bengel*). — Paul repousse vivement cette pensée par *μὴ γένοιτο*,

<sup>1</sup> *Mangold* pense que les ch. IX, X ne sont qu'une première réponse préliminaire aux questions en litige, et que Paul y fait, au ch. XI, une nouvelle réponse (p. 44). C'est une grande erreur. Il n'y est pas davantage question de justifier sa mission parmi les gentils (p. 44).

« non, sans doute » (voy. 3,4), et immédiatement il se donne lui-même en preuve de ce non-rejet — *καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί*, « car moi aussi (*καὶ* = aussi, 15,3. Mth. 8, 9, comp. Luc 7, 8. 1 Cor. 14,8. 2 Cor. 2,10.13,4) c.-à-d. moi, par exemple (cf. 7,2), je suis aussi — comme tous les autres qui forment le peuple d'Israël — *Israélite* » — et un Israélite pur sang : *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ*, « de la postérité d'Abraham » — et d'une tribu toujours fidèle : *φυλῆς Βενιαμίν*, « de la tribu de Benjamin, » c.-à-d. un Israélite de la plus belle eau. Si Dieu avait rejeté son peuple, il serait, lui, certainement rejeté, et il ne l'est pas. On peut voir en sa personne que Dieu n'a pas rejeté son peuple. *De W. Mey. B.-Crus. Heng. Gifford* voient dans cette parole une protestation du patriotisme de Paul, froissé par une telle question, comme ceci : « A Dieu ne plaise que j'aie une telle pensée ! (*μὴ γένοιτο*) car moi aussi je suis Israélite... » etc. *Heng.* veut même qu'on rapporte *μὴ γένοιτο* à *λέγω*, « à Dieu ne plaise que je dise pareille chose ! car moi aussi... » etc. Qu'est-ce que le patriotisme a à faire ici, où l'intérêt religieux et les dispensations de Dieu sont en jeu ? Pourquoi le patriotisme de Paul serait-il si vivement froissé d'une question que l'incrédulité d'Israël amène si naturellement à son esprit, que c'est lui-même qui la pose ? Rien ne justifie ici une semblable protestation.

γ. 2. Cet exemple, tout concluant qu'il est, n'est qu'un trait lancé en passant, pour faire sentir immédiatement la vérité du *μὴ γένοιτο* ; ce n'est pas proprement une réponse, et Paul veut s'expliquer et répondre. Il revient donc à son *μὴ γένοιτο*, sous la forme d'une négation catégorique du rejet : *Ὅχι ἀπόσωτο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*, « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple » — *ὄν προέγνω* : *Προγινώσκειν* signifie prop. connaître, savoir d'avance = *præscire* ; puis *prévoir* (voy. 8, 29). De là, *Godet* traduit : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple qu'il a préconnu ; » et il explique que « Dieu, par un acte de sa prescience et de son amour, a choisi et connu d'avance cette nation comme peuple dont l'histoire serait identifiée avec la réalisation du sa-

lut<sup>1</sup>... Il a préconnu cette nation comme *croiyante et sauvée*, et tôt ou tard elle ne peut manquer d'être l'un et l'autre. » Mais le texte ne dit rien de semblable. Quand Paul dit « son peuple qu'il a préconnu, » cela veut dire ni plus ni moins « qu'il l'a connu d'avance, » et non pas « qu'il a choisi et connu d'avance ce peuple, » ni qu'il a connu d'avance cette nation « *comme croyante et sauvée*. » Toutes ces insinuations sont ajoutées au texte par le commentateur, et elles sont d'autant plus hors de propos, qu'il s'agit ici, non de ce que *la nation* pourra devenir et être un jour, dans des siècles et des siècles, mais de ce qu'elle est actuellement. Or actuellement *la nation*, comme nation (et non simplement « les israélites contemporains, » comme dit *Godet*) est incrédule et en dehors des bénédictions messianiques, en sorte que Paul se demande « si Dieu a rejeté son peuple » — et s'il ajoute son peuple qu'il a préconnu ou connu d'avance, ce serait bien plutôt dans le sens qu'il a connu d'avance ou prévu devoir être incrédule et en dehors des bénédictions messianiques. C'est en ce sens que *Hengel* traduit : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple qu'il a connu d'avance, » c.-à-d. dont il a connu le caractère, l'humeur indocile, avant de l'adopter (de même *Benecke*). Au point de vue du langage, cette traduction est correcte ; seulement on est surpris de voir figurer, dans la question même, une remarque qui est la réponse à la question ; puis, ce détail critique s'accorde mal avec le sentiment affectueux que réveille l'expression « son

<sup>1</sup> Cette proposition n'est pas claire. Il est certain que « l'histoire du peuple juif s'identifie avec la réalisation du salut, » puisque, comme dit Jésus : « Le salut vient des Juifs ; » c'est sa filiation historique. Mais *Godet* l'entend comme si cette identification comportait nécessairement le salut de la nation juive comme *nation*. « Chez tous les autres peuples, dit-il, le salut est l'affaire des individus, mais ici la notion du salut est attachée à la nation elle-même. » Nous ne le pensons pas : Dieu ne sauve pas les nations en bloc, pas plus la nation juive que les autres. C'est par la conversion individuelle que procède l'Évangile, et l'on ne pourra dire que la nation juive est sauvée comme *nation*, que lorsque la majorité des *individus* qui la composent aura embrassé l'Évangile. C'est précisément parce que la majorité d'Israël a repoussé la foi que Paul parle du rejet d'Israël comme nation.

peuple. » Aussi plusieurs commentateurs (*Erasm. Turr. Seml. Flatt, Fritzs.*) ont-ils laissé l'acception propre de « connaître, » pour celle qui naît d'une connaissance bienveillante. De là : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple qu'il a *connu*, c.-à-d. *aimé d'avance*, » en ce sens que Dieu, ayant promis aux patriarches qu'il serait leur Dieu et le Dieu de leurs enfants, il aimait ainsi Israël d'avance (*Turr.*), ou, d'une manière plus absolue, « qu'il a aimé d'avance, » c.-à-d. avant la création du monde (*Erasm. Estius, Crell, Fritzs.*), ou de tout temps (*Flatt*). Nous rappellerons que *γινώσκειν* et *προγινώσκειν* n'ont pas cette signification (voy. 8, 29). — Cette manière ne donnant pas, dans ce contexte, un sens auquel on puisse s'arrêter, on a sous-entendu, après *ὃν προέγνω*, un attribut *τὸν λαὸν αὐτοῦ*. Ainsi *Mey. Thol. Philip. Beyschl.* p. 71. *B.-Weiss*, p. 400. *Gifford* traduit : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple, *qu'il a connu d'avance pour son peuple*, » c.-à-d. qu'il a su, avant tout temps (= *προ* : *Thol. Phil.*) ou, avant même qu'Israël existât (*Mey.*) devoir être son peuple. Paul ajouterait ce détail pour faire pressentir combien le rejet est impossible, illogique, puisqu'il impliquerait que la prescience de Dieu s'est trompée. Mais n'est-il pas surprenant de voir figurer dans la question un argument qui devrait avoir sa place dans la réponse? De plus, pour que l'argument fût véritable, il faudrait ajouter une idée qui n'est pas dans le texte, savoir qu'il l'a connu pour son peuple *in æternum*; c'est ce qu'on sous-entend, quand on explique en disant « qu'il a su devoir être (α et demeurer, » *Philip.*) son peuple. » *Reiche* traduit plus simplement : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple, *qu'il a reconnu* (*Hofm* : reconnu d'avance; *Reuss* : reconnu autrefois) pour son peuple, *et aimé* comme tel précédemment, avant la création du monde, ou plutôt, au temps où il l'a choisi entre les autres peuples. Le rejet impliquerait contradiction avec le fait de la reconnaissance et de l'amour. » Mais l'idée d'*aimer* ne se trouve pas dans *γινώσκειν*; puis, le *προ* devient inutile, l'époque étant assez indiquée par le passé *ἔγνω*; enfin, il faut

comme plus haut sous-entendre qu'il l'a reconnu pour son peuple *in æternum*, ce qui n'est point dit. — Plusieurs théologiens ont eu recours au sens de « destiner d'avance à qq chose = *prædestinare*, choisir pour » (voy. 8, 29): *Aug. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Kælln. DeW. Krehl, Ewald, Lange* traduisent : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple, qu'il a (dans son décret éternel) *prédestiné* au salut. » Paul introduit ainsi dans la question même un détail, qui montre déjà l'absolue impossibilité du rejet, car il y a contradiction entre prédestiner Israël au salut et le rejeter. Mais, où donc y a-t-il dans le texte « au salut » ? *Προγινώσκειν* signifie, non « prédestiner au salut, » mais simplement « prédestiner. » La dogmatique fait ici irruption dans l'exégèse. De quel droit ? Où a-t-on lu qu'Israël ait été prédestiné au salut par un décret éternel ? L'histoire dément positivement une semblable pensée. Au moment où Paul écrit, la masse du peuple juif, la nation, par son incrédulité, n'a pas trouvé la justice par la foi et le salut, est-elle donc sauvée quand même ? N'est-ce pas ce fait même qui a provoqué la question de Paul : Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Cet argument devrait se trouver, non dans la question, mais dans la réponse. — On a recouru à une interprétation qui n'est en réalité qu'une échappatoire. On a prétendu (*Orig. Chrys. Théod. Aug. de dono persever. 47, Pél. Théoph. Zwingl. Martyr, Corn.-L. Episc. Hamm. Cocceius, Przypt. Calov, Limb. Turr. Heum. Seml. Flatt, Glæckl. Olsh. Hodg. Maunoury*) que *ὁν προέγνω* déterminait et restreignait *τὸν λαὸν αὐτοῦ*, comme ceci : « Non, Dieu n'a point rejeté son peuple, savoir le peuple qu'il a préconnu, ou préaimé, ou prédestiné au salut, » c.-à-d. que Dieu a bien rejeté Israël, la nation juive, mais qu'il n'a pas rejeté son peuple, c.-à-d. cette partie d'Israël qu'il a prédestinée au salut et qui est sienne, « son peuple, » l'Israël spirituel, cette minorité qui est chrétienne. Cette interprétation est en pleine contradiction avec le contexte. Paul a précisément en vue Israël incrédule ; autrement la question ne se poserait même pas. C'est de lui seul qu'il a parlé, ch. IX. X, et la question du

v. 1, « Dieu a-t-il rejeté son peuple? » où le *δν προέγνω* ne se trouve pas, et dont ceci n'est que la répétition, montre clairement sa pensée (voy. *Rück.* h. l.). Quand Paul se serait borné à dire, comme au v. 1, *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*, l'idée aurait été complète, et l'on aurait pas imaginé qu'il y manquât qqch. C'était sans doute sa pensée au début, car la construction, gênée par *αὐτοῦ*, laisse voir que le trait *δν προέγνω* a surgi subitement dans son esprit après avoir dit *οὐκ ἀπώσα. ὁ θεὸς τ. λαὸν αὐτοῦ*, et il l'a exprimé. C'est un détail propre à relever la valeur de *τὸν λαὸν αὐτοῦ*. Que signifie *δν προέγνω*? Nous avons montré, en repoussant la traduction de *Hengel*, que *δν προέγνω* ne peut être entendu dans le sens simple de « qu'il a connu d'avance; » il faut donc admettre qu'il y a qqch. de sous-entendu, et ce ne peut être que *τὸν λαὸν αὐτοῦ* qui précède immédiatement et que, pour ce motif, Paul n'a pas répété. Si ce trait n'avait pas surgi tout à coup dans son esprit, il aurait dit : *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν Ἰσραήλ, δν προέγνω τὸν λαὸν αὐτοῦ*, mais comme il avait déjà dit : *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*, il a simplement ajouté *δν προέγνω*. C'est la construction admise par *Thol. Mèy. Philip. Walther*; mais nous ne donnons pas à *προέγνω* le sens que ces commentateurs lui donnent. *Προγινώσκειν* a ici le sens de « destiner d'avance à, choisir pour » (*ἀπωθεῖσθαι* = **אָפּוּת**, opp. à **בְּחַר**, *ἐκλέγεσθαι*. Voy. plus haut). De là, « Non, Dieu n'a pas rejeté son peuple, qu'il avait prédestiné à, choisi d'avance pour être son peuple » (*Ecol. Usteri* p. 275, *Klee, Rück.*) c.-à-d. le peuple qu'il avait prédestiné pour être sien, le peuple de son choix. *Προ* n'étant déterminé par rien dans le contexte, indique l'antériorité du choix fait par Dieu, dans ses plans de miséricorde, sur la réalisation historique du fait. Paul relève ainsi la valeur des mots « son peuple » en indiquant que c'est Dieu, qui a fait Israël sien par une dispensation de sa libre volonté, et, par ce détail additionnel, il laisse apercevoir combien il est fondé à nier catégoriquement le rejet. Ce n'est pas un argument qu'il présente, comme s'il eût voulu indiquer qu'il y aurait con-



tradition *logique*, entre le fait du rejet et celui de la prédestination du peuple (cont. *Rück.*); mais un détail, qui, en relevant un fait où se peint l'amour de Dieu pour Israël, rend plus extraordinaire et par là plus impossible la pensée qu'il l'ait rejeté : il est bien difficile que l'amour de Dieu se renie ainsi.

Toutefois il ne suffit pas d'affirmer que Dieu n'a pas rejeté son peuple, il faut expliquer les faits, car ce sont eux qui ont provoqué la question même, et ils semblent la justifier (v. 1). C'est ce que fait Paul. — Ἥ οὐκ οἴδατε...; « ou bien (voy. 3,29), si vous ne me croyez pas, ne savez-vous pas...? » Paul s'adresse à ses lecteurs, et pour les convaincre, il fait appel à leurs connaissances scripturaires. La situation présente s'explique de la même manière qu'une situation historique passée, fort analogue. L'époque d'Elie, le prophète, fut, comme celle-ci, une époque d'incrédulité générale, dans laquelle la nation abandonna l'Éternel et son culte, pour se livrer à l'idolâtrie. Elie porte plainte contre Israël, comme Paul l'accuse aujourd'hui. Que lui fut-il répondu? — Que Dieu avait rejeté Israël? Nullement; mais que, dans cet abandon général d'Israël, il y avait une minorité qui était restée fidèle. Telle fut la réponse donnée au prophète. — ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή, « ce que dit l'Écriture, » l'A. T., non pas « touchant » Elie (*Erasm. Luth. Calv. Bèze, Piscat. Turr. Scholz*): ἐν n'a pas cette signification; ni « par l'exemple » d'Elie (*Ammon*), car cet exemple n'est point allégué ici; mais, « dans l'endroit où il est parlé d'Elie. » Philon, de Agric. I,317, éd. Mangey : λέγει γὰρ [Μωϋσῆς] ἐν ταῖς ἀραῖς (au lieu où il est parlé des malédictions) ἀπὸς σου τηρήσει κεφαλὴν... etc. Gen. 3,15. Thucyd. 1,9.3. Pausan. 8,37.3. (Voy. *Fritzs. Comm. h. l.*) Comparez une forme analogue Marc 12,26. Luc 20,37. *Schrader* pense qu'il s'agit d'un livre apocryphe, intitulé « l'Apocalypse d'Elie, » ce qui est démenti par la citation même. — ὡς ἐντορχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ \*, « comme (ὡς, Act. 11,16) il porte plainte (ἐντορχάνειν, voy. 8,26) à Dieu contre Israël. »

\* *Elz.* ajoutent λέγων (Σ \* L, les minn. syr.-psh. éth. Théoph. Ecum.) qui

γ. 3. Vient la citation tirée de 1 Rois 19,10, conforme pour le sens à l'hébreu et aux LXX, avec quelques modifications de détail : *Κύριε [manque dans l'hébreu et les LXX] τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν [LXX : ἐν βομφαίῃ], \* τὰ θυσιαστήρια σου κατέσκαψαν, καὶ ὁ ἐπελείφθην μόνος [LXX : καὶ ὑπολείμμαι ἐγὼ μόνω-τατος = לְבַרְי לְאֵלֵי יְהוָה] καὶ ζῆτοῦσι τὴν ψυχὴν μου [LXX : λαβεῖν αὐτήν].* Le prophète Elie s'est enfui de Samarie jusqu'à la montagne d'Horeb, pour échapper aux menaces de Jésabel, et l'Éternel lui ayant demandé par deux fois ce qui l'amenait en ces lieux, il fit par deux fois la réponse suivante : « Seigneur, ils [les Israélites, sur l'ordre de Jésabel, 1 Rois 18,4] ont tué les prophètes, ils ont renversé (démoli de fond en comble = κατασάπτω) les autels. » Paul a inversé les deux propositions et mentionné en tête le meurtre des prophètes de l'Éternel, vraisemblablement parce que c'est le point de ressemblance avec les persécutions que les partisans de la nouvelle alliance ont à souffrir. Quant aux autels dont il est parlé ici, ce sont des autels élevés sur les hauts lieux. Il y en avait déjà du temps des Juges (Jug. 6,24), malgré les défenses expresses de la Loi (Lév. 17,8. Deut. 12,13). Il est probable que les Israélites des dix tribus se le permirent bien davantage, lorsque les rois d'Israël leur eurent défendu d'aller adorer à Jérusalem. Ces autels furent renversés par Achab et Jésabel en haine du vrai Dieu et pour propager l'idolâtrie. — « Et moi je suis resté seul » d'entre tes adorateurs : cela ressort de la réponse de l'Éternel, qui oppose à cette prétendue solitude l'existence de sept mille adorateurs. Dans l'hébreu, c'est « je suis resté, moi seul, » c.-à-d. je suis le seul prophète qui reste, tous les autres ont été tués. Cette légère différence ne trouble pas le raisonnement de l'apôtre, parce que,

est omis par *Griesb. Lachm. Tisch.* etc. (A B C D E F G P, etc.) : addition amenée par le sens.

\* *Elz.* ajoutent *καὶ* (D E L, minn. syrr. arm. éth. etc.) qui est suspect à *Griesb.* et omis par *Lachm. Tisch.* etc. (N\* A B C D F G P, etc.). Ces autorités sont trop fortes pour croire que *καὶ* a été retranché d'après l'hébreu et les LXX, d'autant que Paul a inversé les propositions.

dans l'original, Israël est bien représenté comme ayant abandonné le culte de l'Éternel. — « *Et*, non contents de cela, *ils en veulent à ma vie.* » Ζητεῖν τὴν ψυχὴν τινος = שָׁפַחַת אֶת שִׁפְחִי, prop. *chercher la vie de qq'un*, c.-à-d. en vouloir à sa vie. Mth. 2,20.

γ. 4. ἀλλὰ τί λέγει αὐτῶ ὁ χρηματισμός; « *mais que lui dit la réponse divine?* » Χρηματισμός, avertissement, réponse donnée par Dieu (2 Macc. 2,4.11,17) ou par l'oracle (Diod. S. 1,1.14,7); de là, *avertissement divin, réponse divine, oracle.* — Κατέλιπον ἑμναυτῶ ἑπτακισχιλίους ἀνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῆ βδάαλ. Citation de 1 Rois 19,18, dont Paul a arrangé la forme. L'hébreu porte : « *Et je laisserai survivre [il s'agit d'un châtement que Dieu infligera aux Israélites] en Israël sept mille hommes, tout autant qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal.* » Les LXX ont traduit : καὶ καταλείψεις [ed. Complut. καταλείψω] ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἀ οὐκ ὄκλασαν τῶ βδάαλ. Paul laisse de côté ce qui se rapporte au châtement, pour s'attacher au fait de l'existence d'un certain nombre d'Israélites restés fidèles, le seul point qui l'intéresse ici. Comme Elie a dit qu'il était resté seul, Dieu lui répond : « *Je me suis laissé* (non, « *ils m'ont laissé* » : Hofm.) c.-à-d. j'ai laissé pour m'appartenir et me servir, *je me suis réservé sept mille hommes*, c.-à-d. quelques milliers d'hommes, *qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal.* » La fidélité de ces sept mille hommes est la raison de leur salut, comme l'infidélité des autres est la raison de leur châtement. Baal ou Bel (= ֶבֶל) était une divinité phénicienne, le dieu du soleil, divinité masculine à côté de laquelle on voit figurer la divinité féminine, Astarté, déesse de la lune (Jug. 2,13. 10,6. 1 Sam. 7,4. 12,10). Dans les LXX, le nom de cette divinité est accompagné, tantôt de l'article masculin (Nomb. 22,41. 1 Sam. 12,10. 1 Rois 16,31. etc.), tantôt de l'article féminin (Jug. 2,13. 10,6. 1 Sam. 7,4. Osée 2,8. Soph. 1,4. etc.). On a cherché l'explication de cette singularité. Kop. Olsh. Mey. Philip. ont cru que cette divinité était androgyne; mais cela n'est pas histori-

quement démontré. *Gesenius* (in *Rosenm. repertor.* I, p. 139) croit que ce féminin était une manière méprisante de désigner cette divinité; ce que les différents passages des LXX ne justifient pas. *Erasm. Luth. Bèze, Corn.-L. Grot. Beng.* etc. *Godel* pensent que ce féminin tient à *στήλη* ou *εἰκών* sous-entendu; c'est l'explication la plus plausible. Les anciens croyaient que le dieu venait habiter la statue qu'on lui consacrait, de sorte que l'expression *ἡ εἰκὼν τοῦ Βάαλ*, prop. « la statue de Baal, » aurait donné lieu à l'expression contracte et courante *ἡ βαάλ* pour dire Baal. On dit bien *Ζεὺς*, « Jupiter, » pour dire « le temple de Jupiter, » parce que le dieu était censé habiter dans la statue élevée dans le sanctuaire du temple (Act. 14,13). Paul, citant de mémoire, a mis *τῆ βαάλ* au lieu du masc. des LXX, parce que la forme féminine était fort usitée et qu'elle allait également bien. Pour fléchir le genou devant Baal, on le fléchissait devant la statue.

ῥ. 5. οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέρονεν, « *Eh bien! de même aussi dans la circonstance actuelle, il y a eu un reste* » : *οὖν* est introductif (voy. 4,1) *eh bien! donc*, c'est la conséquence de ce qui vient d'être dit d'Elie, et *οὕτως* indique qu'elle s'applique par comparaison (comp. Luc 14,33). *Λείμμα* (2 Rois 19,4 = *κατὰλειμμα*, voy. 9,27), *le reste, le restant*, c.-à-d. une très petite minorité, comparée à la masse totale du peuple. De là, en exprimant la comparaison : Comme au temps d'Elie, la masse a été infidèle et châtiée, sans que la nation ait été rejetée pour cela, témoin les quelques milliers que Dieu s'est réservés, *eh bien! de même aussi, dans la circonstance actuelle, il y a eu un reste*, la minorité judéo-chrétienne, et Israël n'a point été rejeté. — Paul aurait pu s'en tenir là; mais il a à cœur de relever, dans la circonstance présente, la cause à laquelle est due l'existence de ce reste, afin de mettre en relief les principes. Il ajoute donc que ce reste existe *κατ' ἐκλογὴν*, « *par un choix*, » c.-à-d. en procédant par un choix, un triage (voy. 9,14) *χάριτος*, « *de grâce*, » c.-à-d. *qui vient de la grâce* (opp. à *ἐξ ἔργων*, indiquant le principe par lequel il se fait) ou, *qui s'opère par grâce*

(*εἰ δὲ χάριτι* v. 6, indiquant la manière dont il se fait). Il s'agit, non « de l'élection d'Israël comme peuple du salut » (*Godet*), mais de l'élection de cette minorité juive devenue chrétienne, et cela doit être entendu conformément à la doctrine de Paul, telle que nous l'avons exposée 9,11. Nous avons vu que Dieu ne sauve pas les hommes en bloc, mais que le plan du salut (*ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ*) se réalise dans le monde par un choix, un triage qui s'opère au milieu de ceux à qui la bonne nouvelle de la justice et du salut par la foi est annoncée. Ce triage, ce choix s'est opéré en Israël. Or ce choix n'a pas pour base la propre justice, c.-à-d. le mérite de l'homme, mais la grâce que Dieu accorde à tous ceux qui ont foi en Jésus-Christ. Ce reste en Israël existe donc « *par un choix de grâce.* »

γ. 6. Paul relève ce détail pour montrer qu'il renferme tout un principe, et un principe opposé à celui qu'Israël s'obstine à suivre, et qui le fourvoie loin du but et des grâces de Dieu. — *Εἰ δὲ χάριτι*, brachylogie pour *εἰ κατ' ἐκλογὴν χάριτος* scil. *λεῖμμα γέγονε*. Cette forme abrégée a l'avantage de mettre en saillie le principe. « *Or si* (*εἰ* ind. « s'il est vrai que, » et c'est vrai) *c'est par grâce* » que le choix se fait et que ce reste subsiste. *Krehl* fait observer que « c'est l'ἐκλογή qui a eu lieu par grâce, non le *λεῖμμα*, au moins pas d'une manière immédiate, » en conséquence il sous-entend *ἐκλογὴ ἐστι*; de là, « *or si c'est par grâce que le choix se fait.* » Mais on ne peut pas sous-entendre ce qui n'est pas dans la phrase, et quand on considère *εἰ δὲ χάριτι* comme nous l'avons fait, l'objection tombe et la forme grammaticale est correcte. — *οὐκέτι ἐξ ἔργων*, « *ce n'est plus*, comme on le prétendait (*οὐκέτι*, voy. 7,17), il faut cesser de prétendre que c'est *par les œuvres*, » c.-à-d. par la propre justice ou le mérite de l'homme. — *ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις* \*, « *autrement*

\* Les mss. B L, les minn. syrr. arr. slav. Chrys. Théod. [dans le texte, non dans le Comm.] Gennad. Théoph. Ecum. ajoutent *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστι* [B omet ἐστι] *χάρις· ἐπι τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστι ἔργον* [B, *χάρις*]. Cette leçon a été admise par Bèze, *Elz. Beng. Matthæi, Rinck*, Lucub. p. 136, *Tisch. 7, Reiche*, Comm. critic. *Wolf, Turr. Heum. Hodge, Thol. B.-Crus. Philîp. Ewald, Lange*,

(voy. 3,6) *la grâce n'est plus*, c.-à-d. cesse d'être, par une semblable application (= *γίνεται*), *grâce*. » Il n'y a plus grâce là où il y a œuvre, c.-à-d. mérite de l'homme; l'un des principes exclut l'autre.

γ. 7. Cette petite digression sur le principe a distrait un instant Paul de son sujet, il y revient par *τί οὖν*; « *Eh bien! quoi? Quoi donc?* » (Voy. 3,9). Comme cette expression est ordinairement jointe à une question, qui explique l'indéterminé *τί* (3,9. 6,15. Jean 1,21) *Lachm. Reiche, Hodge, Hofm.* ont transformé en interrogation la proposition suivante: « *Quoi donc? ce qu'Israël cherche ne l'a-t-il pas obtenu?* » Mais il est évident qu'une semblable question, loin de ressortir en rien de ce qui précède, est au contraire parfaitement déplacée. La proposition *ὁ ἐπι-*

*Volkm.* Elle est repoussée par *Mill, Wettstein, Griesb. Lachm. Tisch. 8, Erasm. Grot. Estius, Beneck. Rück. Kolln. De W. Mey. Krehl, Heng. Godet, Gifford*, d'après *№\* A C D E F G*, 47 [en marge] *it. vulg. sah. copt. arm. Ambrosias. Dam. Pp. latins*. Nous croyons devoir la rejeter. 1° Bien que cette leçon ait pour elle la plus ancienne version, la Peshito, et le plus ancien manuscrit, le cod. Vaticanus, les instruments qui l'omettent sont trop anciens et trop nombreux pour ne pas la rendre singulièrement suspecte. *Fritzs. Philip.* etc. font sans doute remarquer que, si c'était une interpolation, la phrase aurait été plus exactement modelée sur la phrase parallèle; on aurait dit *οὐκ ἐστὶ χάρις* ou *οὐκ ἐστὶ ἐκ χάριτος* au lieu de *οὐκ ἐστὶ χάρις* — et *ἐπὶ τὰ ἔργα οὐκ ἐστὶ γίνεται ἔργα* au lieu de *τὸ ἔργον οὐκ ἐστὶ ἔργον*, et peut-être même *εἰ δὲ ἔργους* au lieu de *εἰ δὲ ἔξ ἔργων*. Cet argument aurait de la valeur dans le cas d'une interpolation volontaire; il en a bien peu quand on admet que c'est une glose qui a été introduite dans le texte par quelque copiste. D'ailleurs la phrase est assez bien conformée d'après ce qui précède. Le *ἔξ ἔργων* se présentait de lui-même; le *οὐκ ἐστὶ χάρις* pouvait difficilement être remplacé par *οὐκ ἐστὶ χάρις* ou *οὐκ ἐστὶ ἐκ χάριτος* sans faire une sorte de tautologie avec le commencement du v. 6; et quant à mettre *τὰ ἔργα*, c'était impossible, parce que *τὸ ἔργον* est l'abstrait, l'œuvre considérée en soi, et non point un collectif. *Fritzsche* argumente encore du fait que les Codd. présentent peu de variantes; mais cette uniformité s'explique par l'antiquité même de l'interpolation. D'ailleurs il est remarquable que le principal instrument, le Cod. Vaticanus, présente deux variantes. 2° Si la leçon est originale, comment peut-on s'expliquer sa disparition dans des instruments aussi anciens et aussi nombreux? — Par l'erreur d'un copiste, qui, ayant écrit *εἰ δὲ χάρις*... etc. et arrivant au second *εἰ δὲ*, aurait cru avoir déjà copié la proposition et l'aurait sautée d'autant plus facilement que la forme des propositions est assez semblable (*Fritzs. Philip.* etc.). Cela est fort improbable. On comprend que, trompé par la présence de ces deux *εἰ δὲ*, le copiste ait omis la première proposition et copié

ζητεῖ... οὐκ ἐπέτευχεν est la réponse à τί οὖν; Elle ne renferme point une conséquence ni une conclusion de ce qu'il y a un reste par un choix de grâce, de sorte que τί οὖν; ne saurait signifier « qu'en résulte-t-il ? » (*Estius, Seml. Rück. Reiche, Mey. Thol. Philip. Walther, Maunoury*), ni « qu'en concluons-nous ? » (= τί οὖν ἐροῦμεν; *Ps.-Ans. Martyr, Corn.-L. Crell, Limb. Hodge, Heng.*). Jusqu'ici Paul s'est borné à la négative, niant qu'Israël ait été repoussé de Dieu et affirmant qu'il y a eu, comme au temps d'Elie, un reste par un choix de grâce; il passe maintenant à la positive, en provoquant par τί οὖν; l'explication sur le véritable état des choses : « *Quoi donc ? Eh bien ! quoi ?* » = qu'est-il donc arrivé ? que s'est-il donc passé ? (*Erasm. Godet*). — Et il répond : *δ ἐπιζητεῖ \* Ἰσραήλ, τοῦτο \* οὐκ ἐπέτευχεν, « ce qu'Israël [la nation,*

la seconde; mais non l'inverse. C'est ainsi par ex. que 48\*.57 omettent ἐπι ἢ χάρις... ἐξ ἔργων, et que 17.52.54\* omettent αἱ δὲ ἐξ ἔργων... χάρις, trompés par les finales semblables. — Aurait-on retranché l'incise, parce qu'on la jugeait peu nécessaire au sens ? Mais elle n'a rien de choquant, et cela serait insuffisant pour expliquer son omission dans des instruments aussi anciens et aussi nombreux. Il est bien plus facile, au contraire, de s'expliquer l'introduction de ces mots par l'existence d'une glose complétant la pensée par l'antithèse. 3° Quel en est le sens ? Pour l'obtenir, on sous-entend λαῖμμα γέγονε après ἐξ ἔργων. De là, « ... *mais si c'est par les œuvres qu'un reste existe, ce n'est plus grâce,* — en effet, l'œuvre suppose le mérite et bannit l'idée de grâce — *autrement l'œuvre* (τὸ ἔργον au sing. parce qu'il s'agit de l'œuvre considérée en soi, dans ce qu'elle a d'essentiel, de sorte que τὸ ἔργον est un abstrait, non un collectif, comme le pensent *Fritze. Philip. etc.*) *n'est plus œuvre,* » c.-à-d. que la nature même de l'œuvre est compromise, son caractère personnel et méritoire étant méconnu. Si l'on remarque que αἱ, ind. signifie *si*, dans le sens de *s'il est vrai que, si l'on admet vraiment que*, on en conclura qu'il est impossible que Paul ait pu dire : « *Mais s'il est vrai que c'est par les œuvres qu'un reste existe,* » parce que ce n'est pas vrai, et que c'est là une proposition trop contraire à ses sentiments pour qu'il ait jamais pu dire : « *Mais si l'on admet vraiment que...* etc. » Cela ne pouvait se trouver dans sa bouche (supposé même que ce fût possible) que sous la forme d'une supposition pure, par conséquent avec les conjonctions ἰὼν δὲ, ἦν δὲ ou ἂν δὲ. Paul n'a donc point écrit cette phrase. C'est une glose où l'auteur, se préoccupant uniquement du principe, a complété l'idée par l'antithèse, de là αἱ δὲ; puis cette glose a été introduite dans le texte, sans faire attention que, par cette introduction, le αἱ δὲ se rapporterait à λαῖμμα γέγονε sous-entendu.

\* Les instruments occidentaux (F G, it. vulg.) et les verss. syriaques lisent ἐπιζητεῖ, « *recherchait* » : autorités insuffisantes. — *Elz.* lisent τοῦτου, d'après les minn. et quelques Pères grecs : correction grammaticale. *Ἐπιτυγχάνει*

la masse du peuple, opp. à ἐκλογή] *recherche* — (ζητεῖν, *chercher*, ἐπιζητεῖν, *rechercher*; ce qui est plus que « valde desiderare, » *Fritzs.* et indique l'effort fait pour arriver à : ἐπί est intensif = διώκειν 9,30. 31. Le présent, parce que la recherche continue encore actuellement.) — savoir la justice (voy. 9,31), partant le salut, le bonheur éternel, *il ne l'a point obtenu*, » il n'y est point arrivé (ἐπιτυγχάνειν τινός, obtenir, atteindre ce qu'on poursuit, Jacq. 4,2. Hébr. 6,15.11,33 = οὐκ ἔφθασε 9,31), parce qu'il le recherche par une fausse voie (voy. 9,31). — ἡ δὲ ἐκλογή (voy. 8,33) ἐπέτυχε, « *mais l'élite* (ἐκλογή, abst. pour concret, comme ἀρθουσία, 2,26.27. περιτομή, 3,30.4,9.12, désigne le λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος, la minorité judéo-chrétienne) *l'a obtenu*, » par la foi en Jésus-Christ, — οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, « *tandis que le reste, les autres*, c.-à-d. la masse du peuple, l'immense majorité juive incrédule, *se sont aveuglés* » (*Limb. Scholz*). Πωρόω (R. πῶρος) pp. rendre dur comme pierre, *pétrifier*; puis, rendre dur et calleux, *endurcir*. Comme le cal ôte la sensibilité, πωρόω (fig.) a signifié, en parlant des sentiments du cœur : *rendre insensible, endurecir*, et en parlant de l'intelligence, *hébéter, rendre obtus, sans intelligence, aveugler* (syn. de τυφλόω, Jean 12,40). Job. 17,7 : πεπώρωνται ἀπὸ ὀργῆς ὀφθαλμοὶ μου. Marc. 6,52. 8,17. 2 Cor. 3,14. *It. Vulg.* : excæcati sunt. La cornée de l'œil est devenue dure et insensible : πώρωσις, *aveuglement* v. 25. La plupart des commentateurs (*Aug. Ps.-Ans. Ecol. Calv. Martyr, Bèze, Kop. Usteri*, p. 276. *Klee, Rück. Reiche, Kælln. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Thol. Krehl, Philip. Ewald, Heng. Arnaud, Lange, Mangold*, p. 44.138. *Walther, Volkm. Immer*, p. 345, *Reuss, Godet, Gifford*) s'attachent à la signification passive : « *tandis que les autres ont été endurecis ou aveuglés*, » savoir « *par Dieu*, » ce qu'ils justifient par le v. 8 : « *Dieu leur a donné...* etc. » Mais ce n'est point là une raison suffisante pour admettre

est ordinairement suivi du gén. Hébr. 6, 15. 11, 33, etc. Cependant on dit τυγχάνειν, acc., quand le régime est un pron. ou un adj. neutri generis ou τό inf. (voy. Matthiæ, *Ausf. Gr.* p. 801). Paul a bien pu dire τοῦτο οὐκ ἐπέτυχε.



le sens passif (voy. v. 8), d'autant plus que Paul ne dit pas *ὅπου τ. θεοῦ*; aussi repoussons-nous cette interprétation. Bon nombre de verbes ont à l'aor. passif la signification moyenne ou réfléchie (*ἀγαλλῶμαι, ἀγαμαι, ἀλλίζομαι, ἡδομαι*, etc.); de même *ἐπαρώθην*, 2 Cor. 3,14 : « leur intelligence s'est aveuglée, » cf. *ἐσοτίσθη*, 1,21. Cette signification est réclamée par le contexte : Paul veut indiquer que si Israël n'a pas obtenu ce qu'il cherche, c'est sa faute. Il doit en conséquence relever ce qu'a fait Israël (= il s'est aveuglé), non ce que Dieu a fait à Israël (= il a été aveuglé par Dieu), car dans ce cas il serait donc vrai que Dieu a rejeté son peuple, ce que Paul nie. D'autre part, elle est confirmée par *σοτισθήτωσαν* v. 10, par le verbe neutre *ἐπταίωσαν* et par *τὸ παράπτωμα* v. 11. Ajoutons que cette interprétation dispense d'accuser Paul d'inconséquence v. 22, comme le fait *Fritzsche* (p. 508.511), ainsi que les autres commentateurs. Telle est donc la vraie position d'Israël : Dieu ne l'a pas rejeté, c'est Israël qui, dans son aveuglement, a repoussé la voie de justice ouverte par Dieu. La prévention et l'obstination ont aveuglé les Juifs; de sorte que, au lieu de se servir de leur intelligence pour comprendre et de leurs yeux pour voir, ils ont été sans intelligence, ayant des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre, en un mot, « ils se sont aveuglés. »

γ. 8. Cet aveuglement est un châtiment de Dieu. Paul l'indique en se couvrant d'une parole de l'Écriture (*καθὼς γέγραπται*, « ainsi qu'il est écrit ») qui, sans être une parole prophétique relative aux temps messianiques (cont. *Rück. Mey. Fritzs.*), n'est pas moins applicable aux Juifs de ces temps. Le fait signalé déjà à une autre époque, se reproduit à cette époque-ci. — La citation est tirée, non d'Ésaïe 6,9.10 (*Calv. Bèze, Grot. Flatt*) ni d'Ésaïe 29, 10 (*Rück. Reiche*) mais de Deut. 29, 4 qui porte dans les LXX, conformément à l'hébreu, *καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν, καὶ ὅτι ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*. Paul en modifie la forme pour mieux conformer la citation à son sujet. 1° Il transpose la négation :

au lieu de dire : « Dieu ne vous a pas donné des yeux pour voir... etc. », il dit, ce qui revient au même pour le sens : *Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός... ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν, καὶ ἅτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας* « Dieu leur a donné... des yeux pour ne pas voir (τοῦ, inf. liaison lâche, pour, en sorte qu'ils ne voient pas, non « afin de, » *Kop. Thol. Mey. Krehl. voy. 1,24* : *μὴ*, non *οὐ*, parce qu'ils devraient voir) et des oreilles pour ne pas entendre jusqu'au jour d'aujourd'hui. » Ces derniers mots appartiennent à la citation et ne doivent pas être reliés à *ἐπωρόθησαν* (cont. *Bèze, Grot. Limb. Wolff*). *Ἔδωκεν* n'est pas mis pour *συνεχώρησεν* (cont. *Chrys. Théod. Pél. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Corn.-L. Flatt, Scholz, etc.*). En réalité, Dieu donne à tous les hommes « des yeux pour voir, » et il ne donne à aucun « des yeux pour ne pas voir ; » aussi, lorsqu'on dit d'une personne que « Dieu lui a donné des yeux pour ne pas voir, » cela s'entend du fait moral de l'aveuglement de la passion, qui trouble à ce point les fonctions intellectuelles de l'homme, qu'il a des yeux et il ne voit point, des oreilles et il n'entend point. Comme cet effet de la passion est un effet de l'ordre moral *voulu de Dieu*, puisque c'est Dieu qui l'a fondé, et que la volonté divine se réalise en dépit de l'homme passionné, qui se croit, au contraire, très clairvoyant, on exprime cette pensée, en disant : « Dieu leur a donné des yeux pour ne pas voir... etc. » On présente ainsi cet aveuglement comme un châtiment de Dieu. Il n'y a donc rien de contradictoire à dire « *ils se sont aveuglés* » pour indiquer le tort de l'homme, et à ajouter : « *Dieu leur a donné des yeux... etc.* » pour indiquer que cet aveuglement est un châtiment de Dieu, fruit de la passion humaine. 2<sup>o</sup> Paul a remplacé dans la citation *καρδίαν μὴ εἰδέναι* par l'expression plus forte *πνεῦμα κατανύξεως*, réminiscence d'Esàie 29, 10. *Κατανύσσειν*, *poindre*, *piquer*, *percer*, *frapper*, se dit figurément de tout sentiment qui remue profondément ou point le cœur jusqu'à porter le trouble dans l'esprit. De là *κατανύσσεισθαι* se traduit par être profondément remué, touché (de pitié) *Joh. Malabas. Chronogr. 18*; res-

sentir une vive douleur, être vivement peiné, affligé, attristé, Gen. 27,38.34,7. 1 Rois 21,27. Esaïe 47,5. Ps. 4,5.29,13.34,15. 108,16. Sir. 14,1.20,21.47,20. Act. 2,37; être éperdu (d'amour) Susan. 10. (de crainte) Esaïe 6,5. Dan. 10,9.15; être dans la consternation, la stupeur, Lévi. 10,3. On doit noter que, dans ces différents passages, le grec ne traduit pas toujours littéralement l'hébreu. *Κατάνοξις* ne se trouve que dans deux passages de l'A. T. Ps. 60,5: *ἐπότισας ἡμᾶς οἶνον κατανόξεως*, « tu nous as fait boire un vin d'étourdissement, » c.-à-d. qui étourdit, ôte l'usage de la raison, hébête. L'hébreu porte *יַיִן-תְּרַעֲלָה*, « un vin de vertige, » c.-à-d. qui fait tourner la tête et chanceler. Esaïe 29, 10: *πεπότιξεν δμᾶς Κύριος πνεύματι κατανόξεως*, « le Seigneur vous a abreuvés d'un esprit d'étourdissement. » L'hébreu porte *רוּחַ תְּרַדְמָה*, un esprit d'assoupissement, c.-à-d. d'engourdissement spirituel, qui prive de l'usage de la raison (voy. l'Excursus de *Fritzs*. Comm. p. 558). Paul déclare donc que Dieu a donné à Israël « un esprit d'étourdissement, » c.-à-d. qui étourdit, hébête, trouble leur intelligence et leur raison (le contraire d'un esprit de sagesse, Eph. 1,17), de sorte qu'ils ont méconnu la vérité qu'il leur a annoncée. C'est l'effet des sentiments qui les remplissent; ils troublent leur intelligence et leur raison; la passion les aveugle; c'est l'ordre moral voulu de Dieu. Les païens l'avaient déjà remarqué: « Quos vult perdere, Jupiter dementat prius. »

γ. 9. 10. Bien plus, voici à quoi l'on s'expose, quand on est rebelle aux appels de Dieu, et Paul emprunte une parole comminatoire au Ps. 69,23.24; il l'attribue à David, d'après le titre traditionnel. Ce psaume renferme la plainte d'un israélite pieux persécuté par ses concitoyens à cause de son zèle religieux, et la prière qu'il adresse à Dieu de le délivrer et de châtier ses persécuteurs. « Eis, ex spiritu legis, optat paria » (*Grot.*). Sa plainte se termine par ces mots: « Ils mettent du fiel dans ma nourriture, et, pour apaiser ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre. » Puis, appelant les châtiments de Dieu sur ses adver-

saires, il poursuit la même image, en s'écriant : « Que leur table, à eux, leur soit un piège; un filet dans leur sécurité! » — et spécialement, comme il arrive à ceux qui à table s'abandonnent aux excès du vin : « Que leurs yeux s'obscurcissent de sorte qu'ils ne voient point, et (pp : rends leurs reins continuellement chancelants, c.-à-d.) fais qu'ils ne puissent pas se tenir debout. » Par cette figure, il exprime le vœu que leur prospérité actuelle se change soudain en malheur, en ruine, et que, dans l'obscurcissement de leur intelligence, ils ne puissent pas se relever.

Paul frappé de l'analogie avec Israël, qui persécute les hommes pieux, et, dans son aveuglement, repousse les appels divins, lui fait entendre ce vœu menaçant du psalmiste. Il cite d'après les LXX, avec de légères modifications intentionnelles. — *Καὶ Δαυὶδ λέγει· Γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν* [LXX ajoutent *ἐνώπιον αὐτῶν* = *לפניו*] *εἰς παγίδα*, « David aussi dit : Que leur table leur soit, c.-à-d. se change pour eux (*γίνεσθαι εἰς*, Jean 16,20) en piège, » où, comme l'oiseau, ils se trouvent pris soudain, au moment même où ils s'apprêtent à jouir en toute sécurité. En Orient, la table n'est souvent qu'une nappe étendue par terre, ce qui permet de la comparer à un panneau — *καὶ εἰς θήραν* ne se trouve ni dans l'hébreu ni dans les LXX. *θήρα*, « la chasse; » de là « et une chasse qui leur est donnée » (*Mey. Fritzs. Krehl*). Mais comment dire que leur table leur soit une chasse qui leur est donnée? Cela ne va pas. *θήρα* signifie encore la chasse, c.-à-d. le gibier pris ou tué à la chasse, Prov. 12,27. Sir. 36,19; la proie, 1 Macc. 3,4. Sir. 27,10. De là, « et in capturam, quæ fit per laqueum » (*Grot. Heng.*). La « table » peut bien se changer en « un piège » où ils sont pris, mais non « en proie » faite par le piège. Ne pouvant donner à *θήρα* son sens ordinaire, et considérant qu'il est encadré entre *παγίδα* et *σκόδραλον*, on a pensé que c'était une expression impropre pour désigner un engin de chasse, un panneau (*Thol. Rück. Kælln. Philip. Godet*). C'est ainsi qu'au Ps. 35,8, les LXX traduisent *תִּשְׁרֹץ*, un filet, par *θήρα*, après l'avoir traduit par *παγίς* v. 7 et

sans doute pour ne pas répéter trois fois *παρίς* dans le même verset. Paul a ajouté *εἰς θήραν* pour accentuer l'idée par une accumulation de synonymes = un piège dont ils ne puissent réchapper. — *καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς* : les LXX portent *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον*. Paul a modifié l'ordre pour présenter tout ce qui précède comme une juste rétribution. *Σκάνδαλον* = שִׁקְלָוֶיךָ, un trébuchet (voy. 14,13). *Ἀνταπόδομα* (R. ἀντι-ἀποδιδόναι), ce qu'on rend en retour de, la pareille, la rétribution, soit en bien, Luc 14, 12, soit en mal, Jug. 9, 16. Judith 7, 15. Ps. 27, 6, etc. L'hébreu porte : « un trébuchet pour ceux qui se croient en sécurité » (לְשִׁקְלֵי מַיִם), tandis que les LXX, et Paul après eux, ont traduit comme s'il y avait שִׁקְלֵי מַיִם. En parlant ainsi de rétribution, Paul montre que, dans le *ἐπωρώθησαν* du v. 7, il y a faute de la part d'Israël. De là, « que leur table leur soit un piège, un panneau, un trébuchet, — et une juste rétribution, » c.-à-d., comme dans l'original, que leur bonheur se change soudain en ruine; que ce soit là la juste rétribution de leur conduite.

γ. 10. Après ce terme général vient la punition spéciale que le psalmiste appelle sur eux : *Σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν*, « que leurs yeux s'obscurcissent, en sorte qu'ils ne voient point. » C'est déjà ce qui arrive à Israël. *Σκοτισθήτωσαν* ne demande pas qu'on sous-entende *ὑπὸ τ. θεοῦ* (comp. 1, 21). Il répond à *ἐπωρώθησαν* v. 7 et confirme le sens réfléchi. — *καὶ τὸν νῶτον* (hellenice pour τὸ νῶτον) *αὐτῶν διαπαντὸς σύγχαμψον*, « et courbe continuellement (Mth. 18.10. Luc 24,53. Act. 2,25, etc.) leur dos. » Quel est le sens et la portée de cette expression? Selon *Fritzsche*, elle signifie : « Courbe continuellement leur dos sous le poids des chagrins et des peines de la vie » (comp. *ἔθου θλίψεις ἐπὶ τὸν νῶτον ἡμῶν*, Ps. 65, 11); mais c'est un terme général, tandis qu'on attend plutôt quelque chose de spécial. D'autres (*Ecum. Grot. Limb. Flatt, Kælln. Rückert, B.-Crus.*), ayant égard à l'histoire, l'entendent de la servitude : « courbe continuellement leur dos sous le joug de la servitude, »

c.-à-d. fais-leur sentir continuellement l'oppression et l'esclavage. Mais comme il s'agit, dans ce qui précède, d'un aveuglement spirituel, d'autres (*Thol. Mey. Philip. Godet*) y voient une allusion à la servitude spirituelle d'Israël sous la Loi (8,15. Act. 15, 10. Gal. 4, 24-31. 2 Cor. 3, 16. 17), servitude qui est le lot des hommes qui repoussent la grâce et la liberté des enfants de Dieu. En conséquence, ils pensent que « *leur table* » est l'emblème de la Loi et de ces œuvres qui font la nourriture spirituelle d'Israël, dans laquelle il cherche son bonheur et son salut, et trouve finalement sa ruine. Toutes ces explications n'ont aucun rapport avec le sens de l'original. Si nous rapprochons de l'hébreu : « Rends leurs reins continuellement chancelants, » c.-à-d. fais qu'ils ne puissent jamais se tenir debout, la traduction grecque : « *Courbe continuellement leur dos,* » c.-à-d. fais qu'ils ne puissent jamais se tenir droits, nous retrouvons au fond le sens de l'original. Après avoir émis le vœu que leur prospérité se change en ruine soudaine, le psalmiste ajoute spécialement que leur intelligence s'obscurcisse et qu'ils ne puissent pas se relever ! Cette parole comminatoire de l'Israélite pieux persécuté par ses concitoyens, Paul la fait retentir aux oreilles d'Israël persécuteur de Jésus et des chrétiens, rebelle aux appels de Dieu, et dont les yeux s'obscurcissent déjà. Il leur crie ainsi : Prenez garde.

§ 3. Cet aveuglement du peuple juif n'est pas une chute définitive ; seulement, par la faute d'Israël, le salut est devenu la possession des gentils désormais le peuple de Dieu. Avertissement aux gentils. XI, 1-24.

γ. 11. Paul, s'étant demandé : « Dieu a-t-il rejeté son peuple ? » a répondu que non ; mais de même qu'au temps d'Elie la masse du peuple avait abandonné Dieu et qu'il ne restait que quelques milliers de fidèles, de même aujourd'hui, il y a une minorité fidèle, et ce, par un triage opéré par grâce (v. 1-6).

Voici donc en fait la position : Ce qu'Israël cherche (la justice et le salut), il ne l'a pas trouvé ; c'est l'élite qui l'a trouvé, tandis que les autres *se sont aveuglés* : Dieu, ainsi qu'il est écrit, leur a donné un esprit de vertige, et les souhaits que formait David menacent de s'accomplir sur eux (v. 7-10). La position d'Israël est claire, mais elle est désastreuse. L'amour de Paul pour ses frères juifs l'empêche de s'arrêter là et le pousse à s'adresser une quatrième question, la question de l'avenir. Il a le sentiment que le plan de Dieu pour le salut des hommes ne peut pas échouer, pas plus pour les Juifs que pour les autres hommes. — *λέγω οὖν*, « je dis donc » — *μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι* ; Le sujet est toujours *οἱ λοιποὶ* v. 7, « les autres, » c.-à-d. la masse du peuple incrédule, en un mot Israël (voy. v. 7). *Πταίειν* signifie prop. *heurter, choquer, donner contre qqch* (= offenser), et par extension, *broncher, faire un faux pas, tomber* (p. f.). De là, « ils ont heurté, » ou plutôt, comme il s'agit de gens qui « se sont aveuglés, » v. 7, et ont obstinément résisté aux appels de Dieu (10,19-21), « ils ont bronché » (*Mey. Heng.*), ils ont fait un faux pas, c.-à-d. une faute (*παράπτωμα*). La question elle-même, comme on va le voir, empêche d'aller plus loin. *Krehl* remarque fort justement que l'expression, « ils ont heurté ou bronché, » venant après *ἐπωρώθησαν* qui place l'achoppement des Juifs sous la causalité absolue de Dieu (= « ils ont été aveuglés »), est une expression étrange. *Fritzs.* cherche vainement à remédier à cette étrangeté par le commentaire, « peccare jussit Deus » (= *ἔπταισαν*). *De W.* la dissimule en disant que « *ἔπταισαν* est une expression adoucie pour *ἐπωρώθησαν*, afin de relever le point de vue moral, » comme si les points de vue n'étaient pas opposés. Les autres commentateurs gardent le silence. Pour nous, nous constatons le fait, comme démontrant que *ἐπωρώθησαν* doit être entendu d'une manière réfléchie, sous peine d'incohérence dans le discours. — *ἵνα*, « afin que, » non « de sorte que, de manière que. » En conséquence nous repoussons la traduction : « ont-ils heurté de ma-

nière à tomber ? » c.-à-d. de manière à tomber complètement, sans pouvoir se relever (*Vulg.*: num sic offenderunt ut caderent? *Orig. Chrys. Pél. Ecum. Erasm. Corn.-L. Grot. Cocceius, Limb. Beng. Ch.-Schmidt, Cram. Hodge, Maunoury*), ou même, « de manière à tomber tous » (*Mél.*: non sic impegerunt Judæi, ut in tota gente nemo sit salvandus. *Calv. Estius*). On envisage ainsi le degré ou l'étendue plus ou moins grande de la chute, tandis qu'il s'agit d'un *but*. Il faut traduire : « ont-ils heurté, afin de tomber. » Quel sens doit-on donner à cette question? Un grand nombre traduisent : « Ont-ils bronché (uniquement) afin de tomber? » ou, en identifiant *πταίειν* et *πίπτειν*, « Sont-ils tombés (uniquement) afin de tomber? » c.-à-d. leur chute n'a-t-elle d'autre but que leur chute même, ou bien a-t-elle un autre but? (*Aug.*: non ita deliquerunt ut tantum modo caderent, quasi ad poenam suam solum; sed ut hoc ipsum, quod ceciderunt, prodesset gentibus ad salutem. *Ps.-Ans. Mél. Ecol. Zwingl. Martyr, Bèze, Calov, Heum. Seml. Bœhm. Flatt, Usteri*, p. 276, *Klee, Scholz, Reiche, Kœlln. Glæckl. Thol.* 1856. *Beyschlag*, p. 71. *Hofm.*) Telle ne saurait être la pensée de Paul, car l'apôtre s'interroge sur la destinée d'Israël lui-même; en sorte qu'il ne s'agit pas de savoir quel a été *le but* de sa chute, mais quelle position son *πταίειν* lui a faite. D'ailleurs l'interprétation est vicieuse, en ce sens qu'elle réclamerait nécessairement un *μόνον*; puis, parce qu'elle méconnaît la relation établie entre *πταίειν* et *πίπτειν*, par leur rapprochement même. Souvent celui qui heurte, tombe; pas toujours cependant; en sorte qu'on peut établir — et c'est ce que Paul fait ici — une sorte de gradation entre *heurter* et sa conséquence *tomber*. Israël en devenant incrédule aux appels de Dieu et à la vérité évangélique, a bronché (*ἔπταισεν*), il a commis une faute, fait un faux pas sur la route qui conduit véritablement à la justice et au salut; reste à savoir si ce *πταῖσαι* doit être un *πίπτειν*, c.-à-d. si ce bronchement doit être une chute définitive, sans relèvement; autrement ce ne serait qu'un bronchement. Paul se demande donc si *ce faux pas*, cette faute, a



en réalité pour *but* (ἕνα), dans les desseins de Dieu, *une déchéance* complète (πίπτειν) et définitive pour Israël, l'ἀπόλεια pour la nation juive incrédule (Kop. Beng. Benecke, Mey. Thol. 1842. Lange, B.-Weiss, p. 403. Walth., Godet, Gifford). — Et il répond : μὴ γένοιτο, « non, sans doute. » En effet, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que Dieu ait rejeté son peuple, et il ne l'a point rejeté (v. 1). Au contraire, c'est par sa faute qu'Israël est dans cette position désastreuse ; mais cette faute peut n'être pas irrémédiable. — ἀλλά, « mais, » introduit contradictoirement, non le *but* du πταῖσμα, comme le prétendent bien à tort la plupart des commentateurs, car il n'est pas suivi de ἕνα (voy. plus loin), mais le *résultat*, ce qui a eu lieu en fait, de manière à faire comprendre la position des gentils. — τῷ ἁπτῶν παραπτώματι ne se rapporte pas à πέσωσιν (cont. Ps.-Ans. Corn.-L. Reiche, Rück. Arnaud), puisque Paul vient de dire qu'ils ne sont pas tombés ; mais à ἔπτωσαν (Erasm. Estius, Crell, Grot. Limb. Scholz, Mey. Fritzs. Thol. 1842. Philip. Gifford). Au lieu de dire τῷ ἁπτῶν πταίσματι, Paul dit τῷ ἁπτῶν παραπτώματι (voy. παράπτωμα, 5,15) : « par leur faute, » en relevant ainsi, non le malheur, mais la culpabilité d'Israël, attendu que c'est le résultat de son incrédulité (10,18.21.11,20) et de sa désobéissance (11, 31). Cette expression vient confirmer d'une manière expresse notre point de vue sur ἐπωρώθησαν. Fritzsche est réduit à accuser Paul de désaccord avec lui-même : « apostolus parum sibi consensit ! » Cet aveu que tous les commentateurs doivent faire avec Fritzsche, montre combien ils ont peu compris le ἐπωρώθησαν v. 7 et le ἔδωκεν du v. 8. — ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσι scil. γέρονε, « le salut, la félicité éternelle a été, en fait, pour les gentils. » Ce salut est pour tous ceux qui ont foi, pour le juif d'abord, puis pour le grec (1,16) ; mais Israël par son obstination à chercher le salut par sa justice propre, et par son incrédulité à l'Évangile, a fait fausse route et s'est privé des grâces de Dieu (ἔπτωσαν) de sorte que, par sa faute, le salut a été, en fait, non pour lui, mais pour les gentils, qui, eux, ont eu foi. On

le voit, Paul ne dit point que ce sont les refus d'Israël qui ont fait porter le salut aux gentils (*Pél. Ps.-Ans. Zwingl. Corn.-L. Przyt. Seml. DeW. Krehl, Mey. Fritzs. Heng. Beyschlag*, p. 71. *Walther, Hofm. Sabat.* p. 184. *Reuss, Immer, Herm.* p. 251. *Neut. Th.* p. 245), ce qui serait faux (voy. 11, 20): le salut étant pour les gentils comme pour les juifs, il devait leur être annoncé en tout cas; — ni qu'ils ont fait porter plus vite (*Chrys. Théod. Estius, Crell, Episcop. Flatt, Usteri*, p. 276. *Klee, Reiche, Benecke, Kælln. Thol. Philip. Ewald*) l'Evangile et le salut aux gentils; ce dont il n'est pas question ici; — ni qu'ils ont facilité les progrès de l'Evangile parmi les gentils (*Grot. Kop. Rück. Hodge, B.-Weiss*, p. 403. *Godet, Gifford*) ce qui contredirait le v. 15 et l'expérience ordinaire (Act. 11, 2. 3. 1 Thess. 2, 16). — εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς. Paul ne dit pas ἵνα, mais εἰς τὸ: celui-ci considère plus particulièrement l'effet immédiat qui doit être produit = pour, en sorte que; celui-là indique proprement un but où l'on veut parvenir = afin que. C'est à tort que les commentateurs traduisent par « afin » (*Vulg.*: ut illos æmulentur. *Chrys. Pél. Théoph. Ps.-Ans. Ecol. Zwingl. Calv. Bèze, Martyr, Corn.-L. Crell, Grot. Episcop. Limb. Calov, Beng. Seml. Flatt, Klee, Benecke, Rück. Kælln. Glæckl. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Thol. B.-Crus. Krehl, Philip. Arnaud, Lange, B.-Weiss*, p. 403. *Volk. Reuss, Maun., Godet, Gifford*). Paul s'est dit: « Ont-ils bronché, afin de tomber? » c.-à-d. ce bronchement de la masse du peuple a-t-il eu pour but, dans les desseins de Dieu, son ἀπώλεια? A cette question, Paul répondrait, d'après ces commentateurs, que non, mais que ce bronchement (πταῖσμα) ou plutôt cette faute (παράπτωμα) a pour but, dans les desseins de Dieu, de faire passer l'Evangile et le salut aux gentils, afin de piquer la jalousie d'Israël et de le ramener par là à l'Evangile; ce qui ne va rien moins qu'à affirmer — comme *Philippi* le craint, et comme *Thol.* le reconnaît — que si Israël eût cru, le salut ne serait pas passé aux gentils. Cette interprétation est fautive, et avec elle s'évanouissent les attaques de *Krehl*, p. 387. Pour qu'elle

fût autorisée, il aurait fallu écrire : ἀλλ' ἵνα τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσι γένηται, ἵνα παρεζηλώθῃ ὁ Ἰσραήλ. A la question : « Ont-ils bronché, afin de tomber ? » Paul répond : « Nullement ; » puis il indique contradictoirement ce qui a eu lieu *en fait* : « mais, par leur faute, le salut a été pour les gentils (non pour les Juifs, bien qu'il leur eût été destiné à eux, les premiers) pour éveiller la jalousie, l'émulation d'Israël c.-à-d. en sorte que le zèle d'Israël fût excité (ad eos æmulandos) et ce, dans le but évident de les amener à la foi et au salut. Paul montre par là que, dans les desseins de Dieu, Israël n'a pas bronché *afin* de tomber. Dieu n'a pas eu pour but leur ἀπώλεια, mais plutôt leur relèvement, en ce que si, par leur faute, le salut a été pour les gentils, Dieu cherche à éveiller par cela même leur émulation et leur zèle, afin de les ramener à lui.

Une observation en passant. Quand on voit Paul parler d'Israël, c.-à-d. de la masse du peuple juif, comme étant en dehors du christianisme, au point que, par suite de sa défection, le royaume est devenu le *propre* des païens, qui, eux, ont eu foi, il faut bien croire que l'Eglise de Rome reproduit dans sa composition cet état de choses, et que les judéo-chrétiens y sont une minorité. Ces considérations perdraient singulièrement de leur à-propos et de leur valeur, si elles étaient démenties par la composition même de l'Eglise à laquelle Paul les adresse.

γ. 12. Δέ introduit une nouvelle réflexion — εἰ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος scil. γέγονε, « si leur faute a été la richesse, c.-à-d. la cause, le moyen ou l'occasion de la richesse du monde, » a fait la richesse du monde. Ceci doit être entendu dans le sens de τῷ αὐτῶν παραπτ. ἢ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, v. 11, c.-à-d. si par leur faute, par leur obstination à repousser la justice par la foi, l'Evangile est devenu la possession du monde, ainsi enrichi des grâces de Dieu et du salut, tandis qu'eux, juifs, en sont privés. Κόσμος désigne le monde païen, assez grand pour être appelé « le monde, » alors même qu'Israël n'y est pas compris. — καὶ τὸ ἔτηγμα αὐτῶν (scil. γέγονε) πλοῦτος ἐθνῶν, propo-

sition parallèle pour la forme et pour le fond de la pensée, mais dans laquelle l'idée de faute, de culpabilité disparaît, et où le nom spécial et antijudaïque de ἔθνος, « gentil, » est exprimé. Ἡττημα est inusité dans les profanes, et ne se rencontre que deux fois dans la Bible. Il vient de ἡττᾶσθαι pp. être inférieur à, en nombre, en force, etc. avoir le dessous, subir un échec; d'où ἡττημα, une infériorité, une défaite, un échec (= ἡττα opp. νίκη). Esaïe 31,8 : οἱ δὲ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἡττημα, « et les jeunes gens subiront un échec, une défaite » (comp. v. 9, ἡττηθήσονται). 1 Cor. 6,7 : ἤδη μὲν οὖν ὄλωσ ἡττημα ὑμῶν ἐστίν, « en général, c'est déjà un échec, un dommage pour le caractère chrétien, que d'avoir des procès. » Ἡττημα n'a pas d'autre signification. Nous repoussons donc le sens de « petit nombre » (paucitas) ou de « moindre nombre » (Vulg : deminutio) que lui donnent Orig. Chrys. Théod. Ps.-Ans. Calv. Martyr, Bèze, Estius, Corn.-L. Episc. Grot. Limb. Turr. Beng. Seml. Benecke, Reich. Schrad. Olsh. De W. B.-Crus. Arnaud, Walth. Volkm. Maun. Gifford), comme n'étant pas justifié par le langage. Ces commentateurs l'obtiennent en se laissant conduire par l'opposition à πλήρωμα (universitas), ce qui n'est point une raison suffisante. Le contexte le repousse, car il faudrait entendre le premier αὐτῶν (τὸ παράπτ. αὐτῶν) de la masse incrédule, et le second (ἡττημα αὐτῶν) de la minorité croyante, ce qui est contraire au parallélisme. D'ailleurs, si c'est le παράπτωμα de la masse qui a fait la richesse des gentils, ce n'est pas alors la minorité (ἡττημα) qui a pu la faire. Godet échappe à l'objection en abandonnant le sens de « moindre nombre, » et traduit : « si leur réduction à un petit nombre (de croyants) a fait la richesse du monde, combien plus le rétablissement à l'état de peuple complet...! » Mais, à supposer que ἡττημα pût signifier « le petit nombre, le nombre réduit, » il ne saurait signifier « la réduction, » l'action de réduire la masse incrédule à un petit nombre (de croyants); pas mieux que πλήρωμα ne peut signifier « le rétablissement, » l'action de rétablir à l'état de peuple complet. Il nous faut donc revenir à la seule signification

usitée de *ἥττημα*, et traduire : « *Et si leur défaite, ou leur échec a fait la richesse des gentils* » (*Mey. Thol. 1856, Lange*). Qu'entendre par cet échec? *Meyer, Lange* observent fort justement que cet échec, ce dommage est relatif *au nombre de ceux qui ont succombé*. C'est le sens propre de *ἥττημα*, qui n'a pas d'autre portée. Israël a été vaincu comme dans une bataille, et la masse du peuple est restée sur le carreau, un petit nombre seulement a échappé. Ce petit nombre, c'est la faible minorité chrétienne; la masse vaincue, c'est la masse du peuple, incrédule, privée des grâces de l'Évangile et du salut. Israël a donc subi un *échec*, un puissant échec. Ce sens va bien avec la proposition parallèle, et il est confirmé par celui de *πλήρωμα*. Les autres commentateurs ont vu dans cet *échec* ce qui est la conséquence de l'échec, savoir ce qu'Israël a perdu (*jactura eorum*), « la perte du salut » (*Fritzs. Krehl*) — ou « celle de leur dignité première comme peuple de Dieu » (*Orig. Rück. Kælln.*), — ou « un état inférieur » (*Thol. 1845*): ce qui répugne au sens de *πλήρωμα*; — ou « le dommage qu'ils ont causé au royaume de Dieu, » en le privant ainsi d'une masse de membres (*Philip.*), ce qui fait de *αὐτῶν* un gén. obj. tandis qu'il doit être subjectif, comme dans *παράπτωμα αὐτῶν*. — *Πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν* (scil. *γενήσεται πλοῦτος ἐθνῶν*). *Πλήρωμα* (voy. *Fritzs. comm. h. l. Harless, comm. Eph. p. 122*) de *πληρῶω*, remplir, compléter, accomplir, parfaire, etc. signifie 1<sup>o</sup>, *l'action de remplir*; 2<sup>o</sup> *ce qui est rempli* (voy. *Fritzsche*); mais pour l'ordinaire, à cause de la forme en *μα* (comme *ἐπανόρθωμα, στεφάνωμα, etc.*), il a la signification passive, et signifie 3<sup>o</sup> *ce dont, ou ce par quoi une chose est remplie, complète, accomplie, parfaite, ou, ce qui revient au même pour le sens, ce qui remplit, accomplit, etc.* et se dit soit des choses, soit des personnes. 1 Cor. 10,26 : *τὸ πλήρωμα τῆς γῆς*, ce par quoi la terre est remplie, *la totalité* ou *la masse* des choses qu'elle enserme. Marc 8,20 : *σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων*, ce par quoi (de morceaux) les corbeilles sont remplies, c.-à-d. les morceaux qui remplissent les corbeilles, des corbeilles plei-

nes de morceaux de pain. Marc 2,21: τὸ πλήρωμα αὐτοῦ [ἱματίου], ce par quoi l'habit est rempli, c.-à-d. le morceau qui bouche le trou, *la pièce* mise à l'habit. Eccl. 4,6 : πλήρωμα δραχῆς, ce par quoi le creux de la main est rempli, ce qui remplit le creux de la main (un creux de main, comme on dit, une poignée) Cant. 5,12 : πληρώματα ὑδάτων, *la masse* des eaux. Les eaux sont censées renfermées dans un bassin; de là, ce par quoi le bassin des eaux est rempli est dit πλήρωμα ou πληρώματα ὑδάτων. Rom. 11, 25 : τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, ce par quoi les nations sont remplies. Elles sont censées former un certain nombre; de là, ce par quoi le nombre des nations est rempli, c'est la totalité ou, d'une manière générale, la masse des nations. Πλήρωμα n'est pas l'équivalent de πλήθος, car l'objet à remplir peut être fort petit, comme Eccl. 4,6, et il ne signifie pas prop. « abondance, multitude, » bien que dans certains cas il s'agisse d'une multitude ou d'une abondance (Gen. 48,19. Esa. 31,4 = מְלֵא, πλήθος). Quand le substantif est abstrait, il représente, pour ainsi dire, la forme qui doit être remplie, parfaite, réalisée; Rom. 13,10 : πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπης, l'amour est ce par quoi la loi est accomplie, *l'accomplissement* de la loi. Rom. 15,29 : πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ, ce par quoi la bénédiction de Christ est remplie, c.-à-d. tout ce qu'elle renferme, une pleine et entière bénédiction de Christ. Gal. 4,4 : πλήρωμα τοῦ χρόνου; on considère un temps déterminé comme une certaine mesure qui s'emplit et qui, une fois remplie, amène l'époque fixée; de là, πλήρ. τοῦ χρόνου, ou τῶν καιρῶν, Eph. 1, 10, la plénitude du temps, c.-à-d. le temps accompli. — En parlant des personnes, πλήρωμα signifie ce par quoi une personne est remplie ou accomplie, parfaite. Jean 1,16 : ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν... nous avons reçu de sa plénitude, c.-à-d. de ce dont elle était remplie, allusionne au πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, v. 14. Il se rapporte plus ordinairement aux qualités qui remplissent une personne et la rendent accomplie, parfaite (R. πληροῶ « rendre parfait » 2 Thess. 1,11. Phil. 2,2; πληροῦσθαι être accompli, parfait, Jean 3,29. 15,11. Col. 4,12. Eph. 3,19).

Eph. 3,19 : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, afin que vous soyez parfaits en aspirant à toute la perfection de Dieu. Col. 2,9 : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, toute la perfection de la Divinité. Eph. 4,13 : πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, la perfection de Christ. Col. 1,19 : τὸ πλήρωμα, la perfection. Eph. 1,23 : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, la perfection, c.-à-d. l'œuvre parfaite de Celui qui... etc. D'après cela, quel est le sens de πλήρωμα dans notre passage ? Il doit être assimilé à celui de l'expression toute pareille, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν v. 25 ; de là, τὸ πλήρωμα αὐτῶν scil. *Ἰουδαίων* « la totalité, » ou d'une manière générale, *la masse des Juifs* (= πᾶς Ἰσραὴλ v. 26), par opposition à une partie d'entre eux qui est déjà devenue chrétienne (*Orig. Chrys. Théod. Théoph. Erasm. Bèze, Estius, Corn.-L. Grot. Limb. Turr. Beng. Seml. Benecke, Reiche, Glæckl. Mey. Thol. éd. 1856, Ewald, Arnaud, Lange, Volkm. Maun. Godet, Gifford*). Nous traduisons : « *Si leur faute a été la richesse du monde, et leur échec la richesse des gentils, à combien plus forte raison leur totalité, ou leur masse (convertie) sera-t-elle la richesse des gentils ?* » Les deux expressions ἡττημα αὐτῶν et πλήρωμα αὐτῶν se répondent parfaitement, et la pensée est juste. « *Si, par la faute des Juifs, c.-à-d. par leur obstination à repousser la justice par la foi, et par leur échec, c.-à-d. par le fait que la masse du peuple est restée en dehors des bénédictions messianiques et du salut, ce qui est bien un échec pour le peuple de Dieu, l'Evangile est devenu la possession, le propre des gentils, qui ont été ainsi enrichis des grâces de Dieu et du salut, tandis qu'Israël s'en trouve déshérité ; à combien plus forte raison, la masse des Juifs, leur totalité se convertissant sera-t-elle la richesse des gentils ?* *Mél. Hengel* s'en tiennent à la signification de « complément » (ce par quoi une chose est complétée) usitée chez les auteurs profanes, et ils entendent par là ces Juifs prédestinés, qui se convertiront peu à peu durant les siècles, en attendant la grande conversion finale d'Israël (v. 25.26) et formeront une sorte de « supplément » plutôt que de « complément » à la minorité judéo-

chrétienne. Dans ce cas, il faudrait πλήρ. αὐτ. « un complément d'entre eux, » non τὸ πλήρ. αὐτῶν « leur complément, » qui ne peut que désigner la masse incroyante tout entière. Elle forme, en effet, « le complément » de la minorité déjà chrétienne, pour composer Israël tout entier. Ensuite le πῶσφ μᾶλλον ne se comprend plus, car ce « supplément, » qui se joint peu à peu à la minorité croyante, demeure inaperçu en face de la masse d'Israël persévérant dans l'incrédulité ; ce πλήρωμα ne fait plus la contre-partie de ἥττημα. *Fritzsche*, à qui se joignent *Thol.* 1842, *Krehl*, *Hodge*, prétend que πλήρωμα a perdu le sens du radical πληροῦν, pour signifier simplement « abondance, multitude » (= πλοῦτος ou πλῆθος) et traduit : « à combien plus forte raison leur abondance (= leur plénitude de bénédictions) fera-t-elle la richesse des gentils, » et il ajoute : « recte opponi τὸ ἥττημα αὐτῶν eorum jacturam, et τὸ πλήρωμα αὐτ. eorum abundantiam. » Mais πλήρωμα n'est point l'équivalent de « abondance » et ἥττημα ne peut pas s'entendre de la perte du salut. Nous repoussons les traductions de πλήρ. αὐτῶν « leur réhabilitation » (*plena institutio*, *Paræus*, *Kælln. Rück.*), ou « la réparation » du dommage causé au royaume de Dieu par suite de leur conversion (*Philip.*), comme n'étant pas justifiées par le langage. — Maintenant que faut-il voir dans le πῶσφ μᾶλλον τὸ πλήρ. αὐτῶν scil. ἔσται ou γενήσεται πλοῦτος ἐθνῶν? — C'est une conclusion *a minori ad majus*. Si la faute, l'échec d'Israël a été la richesse des gentils, son entrée en masse fera bien davantage la richesse des gentils. Comment la fera-t-elle? Que fera-t-elle? Paul n'est pas explicite sur ce point, et ne laisse apercevoir sa pensée qu'au v. 15 : τίς ἡ πρόσκλησις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν. Nous renvoyons donc à ce verset.

γ. 13. Paul confirme (γάρ) par un détail personnel, qu'il présente à la réflexion de ses lecteurs ethnico-chrétiens, la conviction qu'il vient d'exprimer que ce bronchement d'Israël, qui a donné le salut aux gentils et en a fait le peuple de Dieu, doit avoir pour effet de provoquer le zèle d'Israël (v. 11), attendu qu'un immense intérêt s'attache à sa conversion (v. 12). Ce dé-



tail personnel, c'est que lui-même, l'apôtre des gentils, n'a garde d'oublier ce point de vue dans la manière dont il s'acquitte de son ministère. — Ὑμῖν γὰρ\* λέγω, τοῖς ἔθνεσιν (l'article τοῖς indique la catégorie entière, Xén. Anab. 1,7.7 : δμῶν δὲ, τῶν Ἑλλήνων, στέφανον ἐκδύστω χρυσοῦν δάσω) « en effet, je vous le dis, à vous gentils. » Paul s'adresse directement et spécialement (non « exceptionnellement, » *Mangold*) à ses lecteurs d'origine païenne. Bien plus, à supposer même que la communauté romaine se fût composée exclusivement d'ethnico-chrétiens, Paul aurait encore ajouté fort à propos (cont. *Baur*, p. 376) τοῖς ἔθνεσι, « à vous, gentils, » parce qu'il les oppose ici, non aux judéo-chrétiens, mais aux Juifs demeurés Juifs et en dehors du christianisme, comme cela se voit dans tout le morceau. *Mangold* pense que Paul interpelle ici « la petite minorité ethnico-chrétienne » qui se trouve dans la communauté à Rome, et qu'il a ajouté à ὁμῖν le τοῖς ἔθνεσι parce qu'il s'adresse à eux exceptionnellement (?) et non, comme d'ordinaire, à la majorité judéo-chrétienne. A tort; si la communauté n'eût renfermé que des ethnico-chrétiens, le τοῖς ἔθνεσι, quoique parfaitement convenable, à cause de l'opposition aux Juifs, n'était pourtant pas absolument nécessaire; mais comme il y a mélange d'ethnico-chrétiens et de judéo-chrétiens dans la communauté romaine, il fallait bien spécifier, et ajouter τοῖς ἔθνεσι. Cette adjonction n'indique donc point que l'élément ethnico-chrétien soit en minorité, pas plus qu'elle n'indique qu'il soit en majorité (cont. *Beyschlag*). — ἐφ' ὅσον μὲν\*\* εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος : Ἐφ' ὅσον avec χρόνον exprimé (Rom.

\* *Lachm. Tisch. 8, Mey. Vollm.* préfèrent δέ. « Or je vous dis... » (Σ A B P, 5 minn. syr. copt. arm. Théod. Dam.). Les particules γὰρ et δέ s'échangent souvent, lorsque le sens le permet (*Fritzs. h. 1.*). La difficulté d'expliquer γὰρ a provoqué le changement en δέ et οὖν (C).

\*\* *Elz. Griesb. Tisch. 7, Fritzs. Mey. Godet*, etc. lisent μὲν (L, minn. it. (e) vulg. syr.-psh. éth.) qui manque dans D E F G, 9 minn. it. (d. f. g.) goth. arm., mais qui se trouve dans Σ A B C P, copt. sous la forme de μὲν οὖν (*Lachm. Tisch. 8, Vollm.*) : l'absence du corrélatif δέ a fait supprimer μὲν dans plusieurs instruments, tandis qu'il a fait ajouter οὖν dans d'autres qui ont commencé la proposition à ἐφ' ὅσον.

7,1. 1 Cor. 7,39. Gal. 4,1) ou sous-entendu (Mth. 9,15. 2 Pier. 1,13), *aussi longtemps que* = *quamdiu*; de là, « *aussi longtemps que je suis, moi, apôtre des gentils* » (*Vulg. Orig. Pél. Ps.-Ans. Luth. Grot. Benecke, Glæckl. Schrad. Maunoury*), sens qui n'est point acceptable dans ce contexte, car le temps n'a rien à faire ici, et Paul n'entrevoit certainement pas une époque où il ne serait plus apôtre des gentils (voy. encore *Fritzs. comm. p. 476*). Ἐφ' ὅσον signifie encore *aussi loin que* (Xén. Anab. 6, 3.19. Cyr. 5,4.20), puis, *aussi loin que*, c.-à-d. *en tant et autant que* (Mth. 25,40. Plat. Polit. p. 268. B: ἐτι τοίνυν παιδιᾶς καὶ μουσικῆς, ἐφ' ὅσον αὐτοῦ τὰ θρέμματα φύσει μετέιληφεν, οὐκ ἄλλός... etc. « *en tant et autant que, par leur nature, les animaux qu'il élève, y sont sensibles* »). De là, « *en tant et autant que je suis, moi, apôtre des gentils*, » c.-à-d. *en ma qualité d'apôtre des gentils et aussi loin que cette qualité le comporte* (= *in quantum, Théoph. Erasm. Estius, Seml.*). Μέν regrette δέ (voy. Winer, Gr. p. 535. Grimm, Dict. p. 272), parce que la forme n'est pas régulière. On la rétablirait comme ceci : « *En tant, il est vrai* (μέν), que je suis apôtre des gentils, je rends mon ministère glorieux, *mais* (δέ) c'est afin d'exciter... etc. » — τὴν διακονίαν μου δοξάζω, pp. « *je glorifie mon ministère.* » Comment? En quel sens? Selon les uns (*Glæckl. Ewald*), c'est par ses sentiments personnels, = « *j'ai en haute estime mon ministère*; » mais *δοξάζειν* renferme plus que cela. Selon d'autres, c'est par ses paroles = « *j'exalte les succès* (*Grot.*) — ou les bienfaits (*Flatt*) — ou l'excellence (*Reiche*) de mon ministère. » Mais en quoi cela pourrait-il atteindre le but indiqué par *εἰπὼς*... etc. « *Les Juifs incrédules n'y verraient qu'une jaclance plus propre à les éloigner de la foi qu'à provoquer leur émulation* » (*Philip.*). Il s'agit plutôt, et ainsi l'entendent la plupart des commentateurs, d'une glorification de son ministère par la puissance et par les effets d'un apostolat consciencieusement et activement rempli (comp. Rom. 15,18.19). La conversion d'un grand nombre de païens, voilà la gloire de son ministère. *Δοξάζειν, rendre*

glorieux, donner de la gloire, du lustre. 2 Thess. 3,1. 2 Cor. 3, 10. 1 Pier. 1,8.

γ. 14. Le but de ce lustre que Paul cherche à donner à son ministère, est indiqué par *εἶπὼς παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν*: *Εἶπὼς*, pp. « si de quelque manière, de manière ou d'autre, par hasard, » se trouve ici au commencement d'une proposition complémentaire dont le verbe de la proposition principale est sous-entendu. Cela a lieu (Kühner, Gr. II, p. 584. Hartung, Partik. Lehr. II, p. 207) quand le verbe de la proposition précédente indique un acte, dont *εἶπὼς*... etc. indique le but. On sous-entend ordinairement *σκοπῶν, πειρώμενος* = *pour voir si, pour essayer si*, etc. (Act. 27,12. Phil. 3,11. 1 Macc. 4,10: *βοήσωμεν εἰς τ. οὐρανόν, εἶπὼς ἐλεήσει ἡμᾶς*, crions vers le ciel, *pour voir* s'il aura pitié de nous). *Εἶπὼς* exprime, à côté du désir ardent et de l'espérance du succès, une certaine incertitude cependant sur le résultat final. Quand cette incertitude n'est pas de nature à faire réellement douter de la possibilité du succès, *εἶπὼς* est suivi de l'indicatif (Rom. 1,10. Phil. 3,11. 1 Macc. 4,10); dans le cas contraire, on met l'optatif (Act. 27, 12). Dans le cas pendant, l'expérience a instruit Paul sur ce point, et le *εἶπὼς* est une manière modeste de présenter sous forme éventuelle ce que Paul a souvent réalisé. De là, « *pour essayer si de quelque manière je piquerai d'émulation (παραζηλοῦν v. 11) ceux de mon sang et j'en sauverai quelques-uns*, » c.-à-d. je les amènerai au salut en les amenant à la foi. *Μου τὴν σάρκα* pp. « *ma chair*, » équivalent de *ceux de ma chair*, comme cela ressort de *ἐξ αὐτῶν = τοὺς συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα* (9,3). Cette forme accentue la liaison du sang et montre que Paul en sent toute la valeur. Paul déclare à ses lecteurs d'origine païenne que la conversion d'Israël est à ses yeux si grave, que, quoique sa vocation d'apôtre des gentils l'appelle à s'occuper spécialement des païens, il n'est rien moins qu'indifférent au salut d'Israël; au contraire, il ne le perd pas de vue; il cherche à faire porter à son ministère chez les païens des fruits

de foi et de conversion tellement glorieux, que le zèle, l'émulation d'Israël soit provoquée, excitée (il entre par là dans les vues de Dieu, voy. 10,19) et qu'ainsi il en sauve quelques-uns. Ce n'est certes pas là la parole d'un homme qui fait l'apologie de son apostolat parmi les gentils, et ce noble langage, tenu à des chrétiens d'origine païenne, ne se comprend que si l'Eglise dont ils font partie est une Eglise où la majorité est ethnico-chrétienne.

γ. 15. Le motif (γάρο) de cette conduite, c'est celui-là même qu'il a énoncé v. 12, savoir le bienfait que la conversion d'Israël doit apporter au monde. — *Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν* (scil. γέρονε) *καταλλαγὴ κόσμου* est l'équivalent, pour le fond, de *εἰ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμος*, ou de *τὸ ἥττημα αὐτ. πλοῦτος ἐθνῶν* v. 12. *Luth. Beng. Philippi* entendent *ἀποβολή* dans le sens de « perte » Act. 27,22 (= amissio : *Vulg. R. ἀποβάλλειν*, amittere). *Philippi* y voit même un gén. objectif, « la perte qu'ils ont causée, » c.-à-d. le dommage qu'ils ont causé au royaume de Dieu (= *ἥττημα αὐτῶν*). Mais, 1<sup>o</sup>, ce sens ne va pas avec *πρόσληψις αὐτῶν*, qui lui est opposé. 2<sup>o</sup> Nous avons montré que *ἥττημα αὐτ.* ne saurait signifier « le dommage qu'ils ont causé, » par suite *ἀποβολή* non plus. *Ἀποβολὴ αὐτῶν* (opp. à *πρόσληψις*) signifie « leur rejet, leur répudiation » (*R. ἀποβάλλειν*, Marc. 10,50. Hébr. 10,35. 1 Tim. 4,4. *ἀποβάλλεσθαι*, Prov. 28,24). Paul représente les Israélites incrédules comme rejetés, repoussés de Dieu, parce qu'étant autrefois le peuple de Dieu, ils ne le sont plus actuellement. Ceci doit être entendu des individus (*αὐτῶν*), non du peuple d'Israël comme peuple, car ainsi que Paul l'a déclaré (v. 1) Dieu n'a point rejeté Israël comme peuple. — *καταλλαγὴ κόσμου*, « la réconciliation, le raccommodement du monde » avec Dieu, d'où découle la *σωτηρία κόσμου* v. 11; non la réconciliation des païens avec les Juifs, comme Eph. 2,16 (*B.-Crus. Hodg.*) ni tous deux ensemble (*Episc.*). *Κόσμος*, par suite de son opposition à Israël, désigne le monde païen (voy. v. 12). *Καταλλαγὴ* est une image exposée déjà 5,

10. La réconciliation du monde désigne cet état de paix, d'union et de bonne harmonie qui règne entre Dieu et le monde païen qui a foi en Jésus-Christ, opposé à un état d'inimitié. L'amour de Dieu manifesté et rendu au monde païen par Jésus-Christ, et l'amour du monde païen rendu à Dieu par la foi, ont amené cet état nouveau (voy. 5,10). Par ces mots, « *si leur rejet a été, ou a fait la réconciliation du monde,* » Paul rappelle ce qu'il a dit v. 12, sous cette autre forme, « *si leur faute a été, ou a fait la richesse des gentils.* » Le rejet est le lot des Israélites à cause de leur incrédulité ; la réconciliation est le lot du monde païen à cause de sa foi. Si la réconciliation est devenue la possession exclusive du monde, c'est la conséquence ou le résultat (*γέρονε*) en fait de l'incrédulité des Israélites. On ne doit pas l'entendre comme si ce rejet eût été nécessaire pour que le monde fût appelé à la réconciliation et réconcilié. La réconciliation avec Dieu par la foi en Jésus-Christ était pour le Juif comme pour le païen, et même pour le Juif tout d'abord (1, 16) ; ce sont les refus et l'incrédulité des Juifs qui en ont fait la propriété du monde païen. — *Τίς ἡ πρόσληψις* (scil. *αὐτῶν*), *εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ; *Πρόσληψις*, pp. *réception, accueil, adjonction*, désigne l'action de Dieu qui les prendra à soi, les accueillera (*προσλαμβάνεσθαι*, 1 Sam. 12,22, Ps. 26,10.64,5. etc. voy. Rom. 14,1) quand leur incrédulité aura fait place à la foi ; c'est leur accueil, leur reprise en grâce, leur réhabilitation. *Πρόσληψις αὐτ.* est l'opp. de *ἀποβολὴ αὐτ.* et l'équivalent, sous une forme différente, de *τὸ πλῆρωμα αὐτῶν* v. 12. De là, « *quel sera leur accueil,* » c.-à-d. qu'amènera-t-il ? — Quel est le sens de *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ? Il signifie « *une vie* » ou, d'une manière générale, *la vie surgissant du sein (ἐκ) des morts, du milieu des morts, ou même, du séjour des morts*, et n'a pas d'autre signification. *Ἐκ* n'indique pas (comme 6, 13. 2 Cor. 4,6) le passage d'un état à un autre état, de sorte que *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ne peut pas signifier la vie surgissant du milieu des morts passés ainsi à l'état de vivants (*Pél. Ecum. Ps.-Ans. Limb. Fritzs* : *vita, in quam mortui, eorum statu pror-*

sus commutato, vocantur); il faudrait pour cela qu'il y eût ζῶντες ἐκ νεκρῶν ou ζωὴ ἐκ θανάτου, c.-à-d. deux abstraits ou deux concrets ensemble, et ce n'est pas une raison plausible que de dire, comme *Reiche*, que cette difficulté affecte toutes les interprétations. Les commentateurs identifient à tort ζωὴ ἐκ νεκρῶν avec ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. Maintenant qu'est-ce que Paul entend par là ? Tous les commentateurs reconnaissent avec raison que ce doit être qqchose de différent de καταλλαγὴ κόσμου et de supérieur, puisque nous avons une conclusion *a minori ad majus*. Mais qu'est-ce donc ? Un certain nombre de commentateurs (*Orig. Chrys. Théod. Ps.-Ans. Erasm. Turr. Glœckl. Thol. 1842. DeW. Fritzs. Rück. 2 éd. Baur, p. 644. Hofm.*) entendent par ζωὴ ἐκ νεκρῶν « la résurrection des morts » envisagée comme le premier acte de la mise en possession du bonheur éternel. A ce compte, « si le rejet des Juifs a été la réconciliation du monde, leur réhabilitation sera bien plus encore, elle sera la résurrection des morts et la félicité éternelle. » Cette interprétation ne nous paraît pas fondée, 1° parce qu'elle identifie ζωὴ ἐκ νεκρῶν avec ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν. 2° Si telle est la pensée de Paul, pourquoi recourir à l'expression inusitée et impropre de ζωὴ ἐκ νεκρῶν, quand il a sous la main l'expression claire et souvent employée par lui d'ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν ? 3° Pourquoi l'article manque-t-il à ζωὴ, si Paul a en vue le fait bien déterminé de la résurrection ? *Fritzsche* objecte qu'il le faut alors réclamer pour καταλλαγὴ. Paul aurait bien pu le mettre, mais ce n'était pas nécessaire, parce que dans l'état actuel et réel des choses la réconciliation du monde n'est encore qu'une réconciliation d'une partie du monde ou la réconciliation en général, *in abstracto*. 4° Enfin, dans le point de vue de ces commentateurs, on ne comprend pas pourquoi il est question de la résurrection des morts. A les entendre (*Fritzs. Comm. p. 484*), la ζωὴ ἐκ νεκρῶν a cette supériorité sur la καταλλαγὴ κόσμου, qu'elle réalise ce qui n'est encore qu'une espérance dans la réconciliation ; mais l'espérance des réconciliés, ce n'est pas la résurrection, qui n'est qu'un

moyen et sera pour tous les hommes, c'est le salut, la félicité éternelle ; c'est donc de *ζωή αἰώνιος*, non de *ζωή ἐκ νεκρῶν*, que Paul aurait dû parler. Les interprétations de *Reiche*, *Meyer* et *Ewald* ne sont que des variétés de ce point de vue. D'autres commentateurs (*Aug. Calv. Bèze, Carpz. Cramer, Bœhm. Beng. Flatt, B.-Crus. Hodge. Thol. 1856, Godet*) prennent *ζωή* et *νεκρῶν* dans le sens figuré : *Νεκροί*, « les morts, » sont les hommes en qui la vie spirituelle, morale et religieuse est éteinte (voy. Rom. 6,13) et *ζωή*, la vie spirituelle, morale et religieuse. De là, « que sera leur accueil, leur réhabilitation, sinon une vie spirituelle surgissant du sein des morts » (des juifs qui étaient morts spirituellement), c.-à-d. une sorte de résurrection spirituelle pour les gentils, comme la naissance d'un monde nouveau. Dans cette interprétation, la signification donnée à *ζωή*, comme la désignation de *νεκροί* pour les juifs devenus convertis, sont difficiles à justifier ; de plus nous ne voyons pas en quoi ce résultat est différent et supérieur à la *καταλλαγὴ κόσμου*, qui, elle-même, doit produire une semblable résurrection spirituelle. En conséquence nous rejetons cette interprétation ainsi que celle de *Klee, Olsh. Lange*, qui cherchent à unir les deux opinions. On a pensé sortir d'embarras en considérant *ζωή ἐκ νεκρῶν* comme une sorte d'expression métaphorique proverbiale, indiquant une souveraine félicité, un bonheur suprême (*Ecum. Théoph. : ἀπειρα ἀγαθά. Phot. : δόξα κληρος χαρά. Bèze, Grot. Kop. Usteri, p. 277. Rosenm. Hengel*). Ce sens serait excellent, si on pouvait le justifier. Des expressions comme « ab inferis extrahi, ab orco in lucem reduci, » et d'autres analogues (voy. *Fritzs. Comm. p. 486*) indiquent simplement la délivrance d'un grand malheur. On ne parvient pas mieux à l'établir en donnant à *ζωή* le sens de « félicité, bonheur » (*Heng. Philip.*), parce que *ἐκ* ne peut pas désigner ici le passage d'un état à un autre, de sorte que nous croyons devoir abandonner cette explication. Le tort des commentateurs est d'avoir voulu faire sortir de l'expression *ζωή ἐκ νεκρῶν* quelque chose de défini et de spécial, et c'est, au fond,

ce qu'ont senti *Kælln. Heng. Philip. Reuss*. Déjà, au v. 12, Paul ne dit pas en quoi consiste ce *πόσω μᾶλλον*, et il n'est pas plus explicite ici. Il indique bien que la réhabilitation des Juifs sera pour les gentils un bienfait immense, mais il ne ténorise pas ce que sera ce bienfait. Il se borne à le donner à entendre au moyen d'une image indiquant qqch. d'extraordinaire, d'inouï, « la vie surgissant du sein ou du milieu des morts ! » On a vu des morts rendus à la vie, c'est déjà extraordinaire, et l'on peut comparer à ce fait celui de la *καταλλαγὴ κόσμου*; mais « la vie surgissant du sein des morts ! » c'est bien autrement extraordinaire; eh bien! la réhabilitation des juifs produira quelque chose d'aussi étonnant et inouï. Que sera-ce en réalité? Paul ne le dit pas. Ce que l'apôtre tait, pouvons-nous le conjecturer? Pourrions-nous savoir quelle idée flottait vaguement dans son esprit? L'image peut-elle nous mettre sur la trace de sa pensée? Peut-être. Ne pourrait-on pas croire qu'il se représentait la réhabilitation des Juifs, cette protestation du peuple élu qui se change en conversion, comme devenant l'occasion d'un développement de vie religieuse dans le monde, tel que la vie religieuse des chrétiens jusqu'ici ne lui apparaît que comme « une mort, » en comparaison de cette énergie nouvelle de vie religieuse? Ce serait bien « la vie surgissant du sein des morts ! » Toutefois ce n'est là qu'une conjecture.

γ. 16. A ce fait tout personnel (v. 13.14.15) adressé directement à la réflexion des païens chrétiens, et qui témoigne tout à la fois de l'intérêt de Paul pour la conversion d'Israël et de l'importance de cette conversion pour les païens chrétiens eux-mêmes, Paul ajoute une considération nouvelle (*δέ*) tendant à relever la valeur d'Israël aux yeux des païens chrétiens et à les empêcher de s'enorgueillir à ses dépens. Comme peuple, Israël est un peuple saint (v. 16), le peuple de Dieu, et si quelques rameaux ont été retranchés et ont fait place à des étrangers (v. 17), ce n'est pas une raison pour ceux-ci de traiter avec hauteur ces rameaux retranchés; il faut qu'ils se souviennent



que c'est Israël qui les porte, non eux qui portent Israël (v. 18). On peut remarquer qu'un pareil langage n'a d'à-propos qu'autant qu'il s'adresse à une Eglise en majorité ethnico-chrétienne.

Paul introduit la pensée nouvelle (*δέ* = « or ») par l'énoncé d'un principe. — *Εἰ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία* (scil. *ἐστὶ*) *καὶ τὸ φύραμα* (scil. *ἁγίων ἐστὶ*): *Φύραμα*, la masse pétrie (voy. 9,21) désigne une masse de pâte, non de blé (*Grot. Rosenm.*) ou de farine (*Hofm.*). *Ἀπαρχή*, les prémices (voy. 8,23) de la pâte, non les primeurs du blé (*Grot. Kop. Kælln. Olsh. Krehl*). De là, s'il est vrai que, *εἰ* ind. — et cela est vrai, parce qu'on les consacrait à Dieu — « si les prémices de la pâte sont saintes, la masse l'est aussi. » D'après la Loi (Nomb. 15,19-21. Philon, de præm. sacer. ed. Mangey II., p. 222. Jos. Antt. 4,4.4) les Juifs devaient offrir à Dieu les prémices de leurs moissons. Lorsqu'ils faisaient le pain avec la farine nouvelle, ils devaient en prélever un gâteau qu'ils offraient à l'Éternel, consacrant ainsi toute la masse par l'oblation des prémices. Les prémices sanctifiées sanctifiaient la masse. — *καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι*, « et si la souche, la racine est sainte, les branches, qu'elle produit et qui en sortent, le sont également. » Autre image exprimant le même principe et l'exprimant mieux, parce qu'elle est tirée d'un tout organique. Le principe s'applique au peuple juif considéré dans son unité organique, comme personne morale. Les prémices et la souche représentent les patriarches (*πατέρες* v. 28, Abraham, Isaac et Jacob), la masse de pâte et les branches figurent le peuple tout entier. Comme peuple, Israël forme un tout avec ses pères, comme la masse de pâte forme un tout avec ses prémices, ou mieux encore, comme les branches forment un tout organique avec la racine — et, de même que les prémices sanctifiées sanctifient la masse, ou que les racines saintes reproduisent leur sainteté dans les branches, de même les patriarches sanctifient Israël, en font un peuple saint (*ἁγιος*). — *Pél. Ps.-Ans. Corn.-L.* etc. *Reiche, Rück. Heng.* expliquent la seconde image comme nous l'avons fait, mais ils voient, ainsi que *De W.*, dans *ἀπαρχή*

« la minorité juive chrétienne, » et dans *φώραμα* « la masse juive non croyante, » ce que nous ne saurions admettre. Les deux images expriment le même principe, et il n'y a pas de raison plausible pour l'appliquer de deux manières différentes, d'autant plus que Paul abandonne la première image pour lui substituer la seconde, à laquelle il s'attache de préférence : ce qui montre qu'elles ont, à ses yeux, une signification identique. D'ailleurs cette interprétation est à contre-sens : au lieu de relever, comme dans l'image, un lien d'homogénéité entre les deux parties, de manière à pouvoir étendre à l'une les qualités de l'autre, elle relève un élément d'hétérogénéité, qui les oppose l'une à l'autre et empêche la transmission. On peut se demander comment cette *sainteté* se doit entendre ? L'image indique déjà que c'est à un point de vue objectif, car ce n'est qu'en ce sens que *les prémices de la pâte et la racine* de l'arbre peuvent être dites *saintes*. Les patriarches ont été des personnages saints, en ce sens qu'ils ont été consacrés à Dieu par Dieu même, qui les a élus pour traiter avec eux son alliance et en faire les dépositaires de ses promesses. Comme cette alliance et ces promesses n'étaient pas limitées aux seuls patriarches, mais s'étendaient à leur postérité, le peuple sorti de leurs flancs se trouvait être le peuple choisi de Dieu pour le porteur de l'alliance et le dépositaire des promesses. Par ce fait Israël se trouve la nation élue, consacrée à Dieu, et en un sens objectif, *le peuple saint*, consacré à Dieu. La pensée de Paul, telle qu'elle est exprimée par l'image, s'arrête là, cette considération lui suffisant pour ce qu'il a à dire. Néanmoins nous pouvons bien remarquer qu'il y a entre l'image et Israël, à qui elle s'applique, toute la différence de l'impersonnel au personnel, de sorte qu'elle n'exprime qu'une des faces de la vérité, et que si elle n'inclut pas la sainteté subjective, elle ne l'exclut pas pour cela. Si la qualité de sainteté passe de la racine aux branches en vertu de leur seul organisme, il ne peut pas en être absolument de même pour le peuple et ses pères : le peuple est autre chose qu'un arbre. A cette consécration à Dieu ou sainteté ob-

jective doit répondre dans le peuple, comme dans les patriarches, un élément de foi et d'obéissance, autrement dit de sainteté subjective, qui est si bien sous-entendu, que sa non-existence seule explique comment, dans ce peuple qualifié de *saint* (ἅγιος), des rameaux peuvent être retranchés (v. 17). Paul laisse pour le moment cet élément en dehors de sa considération ; il se borne à énoncer le principe dans des termes généraux ; cela lui suffit pour adresser son avertissement à ses lecteurs païens chrétiens qui s'enorgueilliraient de leur nouvelle position pour traiter Israël avec hauteur.

γ. 17. Δέ adversatif, « *cependant, toutefois,* » c.-à-d. malgré cette sainteté objective, autrement dit cette consécration du peuple à Dieu — εἴ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, « *si quelques-unes des branches ont été retranchées.* » Paul désigne ainsi la masse des juifs incrédules, qui n'appartient pas au vrai peuple de Dieu (voy. v. 5), en sorte que ce τινές est une expression adoucie (comp. 3,3) suggérée à Paul par son amour pour Israël. Il ne faut pourtant pas oublier que l'Israël dont il parle ici n'est pas seulement l'Israël de son temps, mais le peuple tout entier à partir des patriarches, en y comprenant les fidèles de l'ancienne alliance jusqu'aux juifs croyants de la nouvelle. — σὺ δὲ, « *tandis que toi,* » chrétien d'origine païenne, et non « *toi, païen* » (Kælln.). Paul apostrophe l'individu (σὺ, cf. 2,17. 9,20. 14,22), parce que c'est aux individus qu'il veut faire la leçon, non au monde païen (cont. Kælln. Philip.). — ἀγριέλαιος ὢν : Ἀγριέλαιος est, non adjectif = ἐκ τ. ἀγριελαίου (cont. Fritzs. Mey. Thol. Lange, Godet), mais substantif, comme au v. 24. De là, « *étant, c.-à-d. quoique tu sois olivier sauvage.* » Il ne faut pas traduire, « *quoique tu sois un olivier sauvage,* » un olivier tout entier, parce que l'attribut désigne ici le genre (cont. Luth. Kælln. Reiche, Rück. Krehl, Philip. Hengel) : Paul, par cette image, rappelle au chrétien d'origine païenne sa nature primitive, « *il est olivier sauvage,* » c.-à-d. du sauvageon. Qu'on puisse induire de ce que Paul dit au chrétien d'origine païenne, que « *le monde*

païen » est, à ses yeux, de l'olivier sauvage (non pas « un olivier sauvage ») comparativement à Israël, qui est de l'olivier franc, c'est possible; mais ce qui est sûr, c'est que Paul n'envisage pas ici la position du « monde païen » (*Kœlln. Philip.*) en face d'Israël; mais seulement celle des chrétiens d'origine païenne; et s'il les traite d'olivier sauvage, c'est pour rappeler à l'humilité ceux d'entre eux qui, oubliant leur point de départ, s'enorgueilliraient jusqu'à mépriser Israël. L'olivier sauvage est l'olivier sans culture, ne donnant en général que peu de fruits et une huile de qualité inférieure (voy. Winer, *Realw. Art. Ölbaum*), par opposition à l'olivier franc *ἐλαία* ou *καλλιέλαιος*, v. 24, l'olivier cultivé, produisant une huile excellente et abondante. Les gentils, privés de la culture céleste et livrés à eux-mêmes, n'ont pas, comme Israël, cette sève religieuse nourricière qui fait porter des fruits abondants et excellents. — *ἐνεκενρίσθης*, « tu as été enté, » toi, païen devenu chrétien, non, « toi, monde païen. » Le monde païen n'a point été enté (cont. *Philip.*), mais les individus païens ont seuls été entés par la foi. — *ἐν αὐτοῖς*, scil. *κλάδοις*, pp. dans elles (on insère dans = *ἐγκεντρῖζειν*) c.-à-d. « sur elles, » non sur les branches retranchées (*Krehl*), mais sur les branches de l'olivier franc (*Scholz, Kœlln. Mey.*), ce qui s'entend de soi-même, et est justifié par le *συγκοινωνός*... etc. qui suit. Ce n'est pas « parmi, au milieu d'elles » (*Erasm. Estius, Crell, Grot. Beng. Heumann, Rück. Fritzs. Thol. B.-Crus. Philip. Lange, Hofm. Walther, Maunoury*), ce qui est contraire au sens du préfixe *ἐν* dans *ἐν-εκενρίσθης*; c'est encore moins « en lieu et place d'elles, » c.-à-d. des branches détachées (*Théoph. Ps-Ans. Zwingl. Episc. Bèze, Hammond, Turr. Seml. Kop. Reiche, Olsh. DeW. Hodg. Godet*) ce que *ἐν* ne signifie point. — *καὶ συγκοινωνός τῆς ῥίζης καὶ \* τῆς πύκτουτος τῆς ἐλαίας ἐγένου*, « et tu es de-

\* Il y a du désordre dans les mss. *ρίζης καὶ τῆς* a disparu dans plusieurs instruments (D F G, it. [d. f. g.] Irén.) par homoiotéleuton. D'autres ont omis *καὶ* (N BC, copt., de même *Tisch. 8, Volk.*), parce qu'ils n'ont pas compris la valeur de *ρίζης* (= « participant à la graisse de, c.-à-d. provenant de la racine de l'olivier »).

*venu participant*, c.-à-d. *tu participes à la racine et à la graisse de l'olivier* » : *Συν* dans *συγκοινωνός* indique qu'il participe *avec et comme* d'autres (voy. *συν*, 6,4). Il participe avec tout l'Israël de l'ancienne alliance et tous les Israélites fidèles de la nouvelle alliance à deux choses que Paul a soin de relever : premièrement, à *la racine*, à *la souche*, qui représente ici les patriarches, ceux à qui et à la postérité desquels les promesses ont été faites, et par qui les bénédictions sont venues ; secondement, à *la graisse* (non à « la sève, » *Hofm. Reuss, Maunoury*, etc.), c.-à-d. aux fruits abondants et excellents que la sève partant des racines fait porter à l'olivier, ce qui figure toutes les bénédictions promises et accordées au peuple de Dieu. La pensée de Paul est claire, quoique l'image ne soit pas exacte. Paul parle comme si l'on entait l'olivier sauvage sur l'olivier franc, et que la sève de l'olivier franc vivifiant le sauvageon, lui fit porter les fruits savoureux de l'olivier franc. C'est un lapsus. Dans la nature, les choses se passent différemment : on ente l'olivier franc sur l'olivier sauvage, et c'est ainsi qu'on fait porter à l'olivier sauvage les fruits de l'olivier franc. On a nié l'incorrection en rappelant qu'on ente aussi l'olivier sauvage sur l'olivier franc (Columel. de re rustica, 5,9. Palladius, de insit. 14,53. voy. Herzog, Real-Encycl. Art. *Ælbaum*). Le fait est vrai ; mais comme cette opération se fait quand l'olivier franc dépérit et pour lui rendre sa vigueur, l'image se trouverait plus incorrecte encore, puisque, dans ce cas, ce serait l'olivier sauvage qui vivifierait l'olivier franc. *Matthias* (voy. Stud. u. Krit. 1866, p. 519 : d. *Ælbaum* d. Römerbr.) prétend que tel est bien le sens de l'image et que cette vivification de l'olivier sauvage représente le bien que les païens convertis font aux Juifs en provoquant à salut leur jalousie (= εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτοὺς v. 11). Le contexte ne permet pas cette interprétation, car il s'agit ici de rabattre l'orgueil dédaigneux des ethnico-chrétiens à l'égard des rameaux retranchés en leur rappelant qu'ils sont les obligés d'Israël, et non en relevant le bien dont ils peuvent être l'occasion pour Israël incrédule, ce qui irait à fin contraire.

γ. 18. *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων*, « ne traite pas les branches avec hauteur, » les branches détachées, bien entendu; non, les branches en général, c.-à-d. le peuple d'Israël (*Thol. Mey. Philip.*), car ce n'est pas en faveur de la souche ou des branches demeurées à la souche que Paul réclame; mais en faveur des branches retranchées, les seules qu'un païen chrétien puisse dédaigner. Le contexte les détermine suffisamment. — *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι*, « si toutefois tu les traites avec hauteur » : *εἰ*, ind. indique que Paul admet la réalité du cas. — *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ* : Il y a une brachylogie amenée par la vivacité du sentiment; on sous-entend *ἴσθι, λογίζου* (1 Cor. 11, 16. Winer, Gr. p. 575), « sache que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte, » c.-à-d. sache que ce n'est pas à toi que ce peuple est redevable, mais que c'est toi qui es redevable à ce peuple. Il y a de l'ingratitude à traiter avec hauteur les membres, même les membres tombés, d'une famille à laquelle on a des obligations et dont on est devenu membre soi-même.

γ. 19. Paul prévoit une repartie. *Ἐπεῖς οὖν* (voy. 9, 19) : « Tu diras donc, » = ensuite de ce retranchement dont je viens de parler — *ἐξεκλάσθησαν* \* *κλάδοι ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ* : Les *Elz.* lisent *οἱ κλάδοι*, de là : « Les branches dont il est question, c.-à-d. ces branches ont été retranchées, afin que moi, je fusse enté. » Sens excellent; malheureusement la leçon n'est pas assez documentée pour être admise. On fait même remarquer (*Rück. Hofm. Godet*), que *οἱ* serait déplacé, parce que c'est sur le fait que ce sont des êtres qui ont qualité de branches que la repartie insiste, comme ceci : « Pour me faire place à moi, Dieu a retranché des branches ! » Nous ne saurions admettre cette raison, parce que dans ce cas *κλάδοι* aurait l'accent et devrait figurer en tête de la phrase. Nous pensons, au contraire, que *ἐξεκλάσθησαν*, qui commence la phrase, a l'accent, comme ceci : « Tu me diras donc : Elles ont

\* *Elz. Tisch. 7, Fritzs. Thol. Philip. Krehl* lisent *οἱ κλάδ.* (D, pl. minn. Théod. Théoph.).

été retranchées les branches, afin que moi, je fusse enté. » Ce « afin que moi, » dit tout l'orgueil du païen chrétien, et le fait qui sert de base à cet orgueil, c'est l'un retranché, l'autre enté ; il se considère comme préféré de Dieu. L'absence de l'article s'explique par le fait que *κλάδοι* est partitif, et que si l'on avait écrit *οἱ κλάδοι*, on aurait pu croire qu'il s'agit de toutes les branches, d'Israël tout entier, comme le pensent *Fritzs. Thol. Philippi*.

γ. 20. Paul reconnaît la vérité du fait en général. *Καλῶς* (= recte ais), « très bien, d'accord. » Ce n'est point ironique (cont. *Lange*). L'erreur est dans la conséquence, dans cet arrogant *ἵνα ἐγὼ* que Paul renverse en remontant à la vraie cause du fait, pour en tirer une conséquence bien différente de celle du païen chrétien : ce retranchement d'Israël incrédule est une leçon qui, loin de lui inspirer de l'orgueil, doit lui apprendre la crainte. — *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας* : *Ἀπιστία* et *πίστις* sont jetés en avant comme idée principale, c'est l'incrédulité opp. à la foi (voy. *ἀπιστεῖν*, 3,3). *Ἐστηκας* continue l'image de l'ente, « tu es debout » sur l'olivier, comme le scion enté est debout sur le sujet. Il ne signifie pas, « tu es debout, » c.-à-d. tu es ferme, comme 14,4, opp. à *πίπτειν* (*Estius, Klee, Thol. Fritzs. Krehl, Maunoury*), car il ne s'agit pas de savoir si le païen chrétien est ferme ou s'il tombe, mais s'il est ou non sur l'olivier, puisqu'il est opposé à, « ils ont été retranchés. » Ce n'est que plus loin que cette idée se trouve indiquée. De là, « c'est pour (= à cause de, dat. de cause, Col. 1,21. Gal. 6, 12) leur incrédulité qu'elles ont été retranchées, — non point « afin de te faire place » (*ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ*), comme tu le dis, — et toi, c'est pour la foi (non, « par ta foi » *Krehl, Godet*) que tu y es, » et pour aucun autre motif. — La conséquence ressort naturellement : *μὴ ἐψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ* : *Ψηλοφρονεῖν* (opp. à *ταπεινοφρονεῖν*) avoir des sentiments de hauteur, s'enorgueillir, 1 Tim. 6,17 (= *ἐπαίρεισθαι*, s'élever par-dessus les autres, Clém.-R. 1 Cor. 16). « Ne t'enorgueillis pas, car la foi ne suppose aucun mérite, mais plutôt crains, » c.-à-d. crains de perdre cette fa-

veur de Dieu par ton orgueil, et d'être retranché. Israël ne l'a-t-il pas été ?

γ. 21. *Γάρ* indique la raison de craindre. — *εἰ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται*\*, « *car si Dieu n'a pas épargné les branches naturelles, crains qu'il ne t'épargne pas non plus.* » C'est bien là, en effet, le point de vue sous lequel un chrétien sérieux doit envisager le malheur d'Israël, plutôt que de se prévaloir de sa position et de s'enorgueillir. *Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι*, « *les branches selon la nature,* » c.-à-d. naturelles, qui poussent naturellement, opp. à *οἱ παρὰ φύσιν ἐγζευκτρισθέντες κλάδοι*, v. 24, « *les branches greffées contre la nature,* » c.-à-d. artificiellement. *Μήπως* suppose un mot sous-entendu, comme *βλέπε*, « *prends garde que* » (*Calv.*), ou plutôt, à cause de *φοβοῦ* qui précède, « *crains que* » (*Winer*, Gr. p. 442). L'indicatif après *μήπως* se distingue du subj. par une nuance dans la pensée; il indique une crainte plus sérieuse, parce qu'on tient ce qu'on craint comme plus probable ou plus fondé. Ainsi 1 Thess. 3,5 : *μήπως ἐπειράσεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν*, « *craignant que le tentateur ne vous eût tenté (réellement tenté = ind.), et que notre travail ne fût devenu (c.-à-d. peut-être devenu, c'est simplement possible = subj.) inutile.* » Le tentateur peut les avoir réellement tentés, sans que pour cela le travail de l'apôtre soit réellement devenu inutile : tout dépend de la manière dont la tentation aura été reçue. De même ici, « *crains qu'il ne t'épargne pas non plus,* » car *il peut arriver* qu'il ne t'épargne pas (= *μήπως φείσεται*) ou « *crains qu'il ne t'épargne pas non plus,* » car *certainement* il ne t'épargnera pas (*μήπως φείσεται*). Voy. *Winer*, Gr. p. 468-470. Cette nuance se rend difficilement en français.

\* *Lachm. Tisch. 8, Volk. minn.* lisent οὐδὲ σοῦ φείσεται (N A B C P, 6 minn. copt. Or. Dam. Aug.), tandis que les critiques et les commentateurs se prononcent pour μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται (D F G L, les minn. vulg. syr. arm. goth. etc.). Le sens et la présence de φείσεται favorisent trop la suppression de μήπως pour ne pas croire qu'il soit authentique. Quant à φείσεται, admis par *Elz.*, il doit être rejeté, parce qu'il n'a pour lui que qqes minn. et qqes Pères.



γ. 22. Paul conclut (οδν) en invitant le païen chrétien à la reconnaissance et à la crainte, double sentiment que doit faire naître en lui la considération des dispensations de Dieu. — ἴδε (non ἰδέ) οδν χρησιότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ : χρησιότης (voy. 2,4) la bonté, la douceur, opp. à ἀποτομία pp. le tranchant, puis la sévérité, la rigueur (Plut : τὴν ἀποτομίαν τῆ πρώτῃ μιγνύναι allier la sévérité à la bonté; ἀπότομος Sap. 6,6. 11,11. 12,9). Ce mot (ἀπαξ λεγ.) va bien avec l'image des branches re-tranchées. De là, « Vois, considère la bonté et la sévérité de Dieu » — ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομίαν \*, ἐπὶ δὲ σὲ χρησιότης\* θεοῦ\*\* (scil. ἐστι), « sa sévérité envers ceux qui sont tombés; mais il y a bonté de Dieu envers toi; » οἱ πεσόντες désigne les Juifs incrédules, les branches émondées et tombées de l'olivier. Cette expression provoquée par l'image et faisant contraste avec ἑστηκας v. 20, ne doit pas être entendue de manière à contredire ce qui a été dit v. 11. Au v. 11, il s'agit d'un individu qui bronche et tombe de manière à ne pas se relever, et l'apôtre se demande si Israël est réellement tombé ou n'a fait que broncher; ici, au contraire, il s'agit de rameaux détachés et tombés du tronc, sans qu'il y ait l'idée d'une chute définitive (voy. v. 23). Les images

\* Les *Elz. Fritzs. Rück. Thol.* lisent ἀποτομίαν et χρησιότητα (F G L, les minn. it. vulg. Hil. Ambrosiast. Clém. etc.). Cette leçon est suspecte, pour sa correction même, et la plupart des critiques et des commentateurs préfèrent ἀποτομία et χρησιότης (N ABC, arm. Or. Dam.). *Hengel* se prononce avec raison pour la leçon ἀποτομίαν et χρησιότης (D). Il n'est pas vraisemblable que cette leçon soit née du mélange des deux autres, parce que les deux mots vont si naturellement ensemble qu'il est difficile d'admettre qu'une fois qu'on changeait, on n'ait pas changé tous les deux à la fois. 1° Cette leçon présente une construction qui se retrouve 2,7-8 : ζῶν αἰώνιον et ὀργή καὶ θυμός. 2° Elle rend mieux compte de l'apparition des autres leçons. 3° Χρησιότης est certainement authentique, soit à cause des documents, soit à cause du θεοῦ qui suit, lequel est certainement authentique. L'acc. ἀποτομίαν est bien plus naturel que le nom. ἀποτομία qui est trop dur, étant si près de χρησιότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ : il a pu naître facilement de la présence de χρησιότης θεοῦ. — \*\* Les *Elz. Fritzs. Rück. Thol.* omettent θεοῦ après χρησιότητα, et, en effet, sa présence est incompatible avec cette construction, aussi ne faut-il pas s'étonner s'il a disparu de F G L, etc. mais c'est précisément un motif pour croire à son authenticité (N ABC D, vulg. copt. arm. etc.) en même temps qu'à celle de χρησιότης.

étant différentes, permettent l'emploi du même mot, sans qu'il y ait pour cela contradiction dans la pensée, parce que le même mot a une portée différente dans les deux cas. Πίπτειν n'a pas, comme 14,4, le sens de « tomber, faillir à son devoir » (*Fritzs. B.-Crus.*), ce qui est en dehors du contexte. — ἐάν (subj. « si, supposé que ») ἐπιμείνης τῇ χρηστότητι, « si tu persistes dans la bonté de Dieu, » c.-à-d. pourvu que tu te maintiennes dans cette bonté, évidemment, par ta persévérance dans la foi qui t'y a placé et par le renoncement à ces sentiments de hauteur et d'orgueil, qui pourraient t'en faire déchoir. *Fritzs.* traduit : « si tu persévères dans l'honnêteté » (voy. 3,12), en rapportant χρηστότης au chrétien ; ce qui n'est pas admissible ; parce que a) τῇ χρηστότητι n'est que la répétition du χρηστότης précédent, déterminé par l'article. D'ailleurs b) Paul aurait dû relever, non les œuvres, l'honnêteté ; mais la foi, soit à cause de ce qui précède v. 20, οὐ δὲ τῇ πίστει ἔσθησας, soit à cause de ce qui suit v. 23, ἐάν μὴ ἐπιμείνωσιν τῇ ἀπιστίᾳ. Enfin c) l'emploi de χρηστότης dans ce sens est étranger au langage de Paul, qui ne s'en sert que dans le sens de bonté, douceur. — ἐπεὶ καὶ σὺ ἐχχοπήσῃ, « autrement, sinon (3,6) toi aussi, comme le juif incrédule, tu seras retranché » : c'est le φοβοῦ qui revient. Cette parole est décisive contre le dogme de l'irrémissibilité de la grâce (*Beyschlag*, p. 7), et ce n'est point improprement qu'on rapporte ce passage à ce sujet. C'est en vain que Calvin et les partisans de la prédestination absolue cherchent une échappatoire en prétendant qu'il ne s'agit point ici de la vocation spéciale d'un chacun et qu'il n'y a qu'une fausse foi, hypocrite ou seulement apparente, qui se puisse perdre, car l'avertissement de Paul s'adresse à des individus (καὶ σὺ) qui, aux yeux de l'apôtre, ont une foi véritable, puisqu'ils sont entés sur l'olivier franc et font réellement partie du peuple de Dieu (cont. *Hodge, Godet*). D'ailleurs, ce n'est pas d'une manière purement hypothétique qu'il le fait (*Hodge*), c'est, au contraire, un danger bien réel qu'il leur signale.

γ. 23. Par contre : *κακεῖνοι\* δέ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσω τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται* : *Kàκεῖνοι, « et eux »* c.-à-d. *eux aussi*, comme le païen chrétien : *δέ, « de leur côté, d'autre part, »* Mth. 16, 18. Jean 15,27. *« Eux aussi, de leur côté, si (= supposé que) ils ne persistent pas dans leur incrédulité, ils seront entés. »* Dieu ne retranche pas les uns, afin d'enter les autres (*ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ* v. 19). Tous, païens et juifs, peuvent être entés : la foi est la condition unique, mais *sine qua non*. L'obstacle vient de l'homme, non de Dieu. — Dans la supposition que cette incrédulité cessera, Paul appuie sur la certitude du fait qu'ils seront entés, premièrement, par la raison (*ῥάρο*) que Dieu en a la puissance : *δυνατὸς ῥάρο ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς, « car Dieu est puissant pour les enter de nouveau. »* L'homme ayant fait son œuvre, Dieu est puissant pour faire la sienne ; l'homme dépose son incrédulité, Dieu réintègre. Secondement, en expliquant (*ῥάρο*) que c'est, non « plus vraisemblable » (*Mey. Philip.*), ni « plus facile » (*Grot. B.-Crus. Godet*) ; mais tout naturel, bien plus naturel que d'avoir enté le païen. Les deux *ῥάρο* se coordonnent, et, comme l'observe *Meyer*, le premier est plutôt argumentatif, le second plutôt explicatif (voy. 8,6). — γ. 24. *εἰ γάρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπησ ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρισθῆσ ἐς καλλιέλαιον, πόσω μᾶλλον οὗτοι, οἱ κατὰ φύσιν, ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ, « car si toi, païen devenu chrétien, tu as été coupé à un olivier sauvage (κατὰ φύσιν « par nature » c.-à-d. qui est tel de sa nature, naturellement) de sa nature, c.-à-d. à un olivier de nature sauvage, et tu as été enté contre nature (en ce sens que dans la nature on voit toujours le sauvageon sur du sauvageon, le franc sur du franc et non du sauvageon sur du franc, c.-à-d. malgré ta nature de sauvageon) sur un olivier franc (καλλιέλαιος, οὐ, ἡ, le bel olivier, l'olivier fertile, l'olivier franc) à combien plus forte raison, eux, c.-à-d. les Juifs, qui sont (οἱ κατὰ φύσιν scil. ὄντες κλάδοι καλλιελαίου) naturellement de l'olivier franc, seront-ils entés sur leur propre olivier, »* c.-à-d. sur

\* *Εἰς* : καὶ ἐκεῖνοι, contrairement aux autorités prépondérantes.

l'olivier même où ils ont crû et dont ils ont été détachés; le franc sur le franc. Paul, par cette image, fait sentir que l'adoption des Juifs dans le royaume de Dieu est bien plus dans la nature des choses, va bien mieux de soi que celle des païens. Pourquoi? Il ne le dit pas, sans doute parce qu'il lui paraît assez clair que ceux qui descendent des patriarches, qui ont reçu par eux la vocation et les promesses, qui ont été longtemps le peuple de Dieu, élevés sous sa direction et dans ses institutions, en vue du royaume à venir, qui devaient eux-mêmes donner au monde le Messie, sont bien plus aptes à en faire partie que le païen, qui a vécu en dehors de toute cette dispensation. Ce n'est pas affaire de droit (*Philip.*) mais d'aptitude.

Cette leçon que Paul adresse directement et spécialement aux ethnico-chrétiens (v. 16-24) nous confirme dans la pensée qu'ils devaient former la majorité dans l'Eglise de Rome. S'ils n'étaient, en effet, qu'une minorité, et même une petite minorité (*Mangold*, p. 140), on ne comprendrait pas pourquoi l'apôtre éprouve le besoin de leur adresser une leçon si longue et si sérieuse, pour qu'ils ne traitent pas Israël avec hauteur, et, en particulier, comment il peut mettre dans leur bouche cette parole : « Ces branches ont été retranchées, afin que, moi, je sois enté. » Il est évident qu'un pareil sentiment d'orgueil et de dédain ne pouvait que bien difficilement surgir dans l'esprit des ethnico-chrétiens s'ils s'étaient trouvés en face d'une majorité judéo-chrétienne, et que, si ce sentiment leur fût venu, la majorité judéo-chrétienne en aurait bien vite fait façon. Ces recommandations nous paraissent plus théoriques et préventives qu'elles n'attestent réellement un état de tiraillement dans l'Eglise entre les ethnico-chrétiens et les judéo-chrétiens, d'autant qu'elles sont relatives à la conduite des ethnico-chrétiens envers les Juifs incrédules et non envers les judéo-chrétiens (cont. *Immer*, Hermén. p. 250). C'est l'amour de Paul pour ses compatriotes, qui sent le besoin, après tout ce qu'il a dit à leur sujet, de se donner essor et le pousse à aborder ces considérations pour que les

ethnico-chrétiens ne s'enorgueillissent pas. Tout cela sent bien plus le raisonnement que la dispute.

§ 4. Israël sortira un jour de son aveuglement, et il lui sera fait miséricorde. Le plan de Dieu sera pleinement réalisé.

Littérature : Winzer, progr. 11,25.26. Lips. 1828.

γ. 25. Paul, jetant un coup d'œil prophétique sur l'avenir, annonce que cette réintégration, présentée comme possible dans la supposition que les Juifs déposent leur incrédulité (ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τ. ἀπιστία, v. 23) sera un jour une réalité. C'est seulement ainsi que le plan de Dieu pour le salut des hommes sera complètement réalisé. — Ὅδὸν γὰρ θέλω ὑμῶς ἀγνοεῖν, « en effet, je ne veux pas que vous ignoriez ; » formule que Paul emploie fréquemment (1,13. 1 Cor. 10,1. 12,1. 2 Cor. 1,8. etc.) quand il veut porter à la connaissance de ses lecteurs quelque vérité ou quelque fait important. — Ἀδελφοί, « mes frères, » est une appellation affectueuse qui embrasse, en général, tous ses lecteurs (1,13. 7,1. 8,12. 10,1. 12,1), et certes ce qu'il va dire est plein d'intérêt pour les judéo-chrétiens. D'autre part, quand on rapproche ce ἀδελφοί du ἵνα μὴ ᾔτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι qui suit, ainsi que de δι' ὑμῶν v. 28 et de ὑμεῖς v. 30, où il s'agit évidemment de païens chrétiens, on s'aperçoit clairement que la majorité de l'Eglise de Rome doit être ethnico-chrétienne (cont. Mangold, p. 140). — τὸ μυστήριον τοῦτο, « ce mystère-ci. » Μυστήριον, pp. un secret, un mystère, non qqchose d'obscur ou d'incompréhensible, mais qqchose de caché et d'inconnu<sup>1</sup>. Il est synonyme

<sup>1</sup> Reuss (Th. Ch. p. 63) dit fort justement : « Nous devons insister sur la différence entre la notion du *mystère*, telle qu'elle se trouve dans les écrits de Paul, et le sens scolastique de ce terme d'après lequel celui-ci signifie un dogme incompréhensible. Dans tous les passages où il se sert de ce mot, l'apôtre oppose au mystère la révélation qui y met fin, tandis que, d'après les docteurs de l'Eglise, c'est avec la révélation que le mystère commence. »

de ἀπόρρητον, dont il diffère en ce que ἀπόρρητον désigne « le secret » comme qqch. qu'on doit taire (opp. à ῥήτον), tandis que μυστήριον (R. μύω) le désigne plutôt comme qqch. qu'on ne peut connaître que par initiation. Μυστήριον s'applique donc tout naturellement à ce qui fait l'objet d'une révélation et qui, sans cela, demeurerait chose cachée et inconnue à l'homme. Il se dit d'une manière générale du plan de Dieu pour le salut des hommes, plan caché en Dieu ou tu par lui, pendant des siècles, et révélé au temps voulu (16,25. Eph. 1,9. 3,3.4.9. 6,19. Col. 1,26.27. 2,2. etc.), ou spécialement de quelque vérité constitutive du royaume de Dieu (τὰ μυστήρια, Mth. 13,11. Luc 8,10. 1 Cor. 4,1 τὸ μυστ. Marc 4,11). Il désigne aussi d'une manière spéciale telle ou telle vérité cachée et inconnue, demandant une révélation (1 Cor. 15,51. 13,2. 14,2). C'est le cas ici. — Avant de passer à la révélation du mystère lui-même, Paul indique le but dans lequel il le révèle : ἵνα μὴ ᾔτε ἐαυτοῖς\* φρονημοί. Φρονημος (opp. à μῶρος, 1 Cor. 4,10, ou à ἄφρων, 2 Cor. 11,19), *sensé, prudent, sage* ; φρονημος παρ' ἐαυτῶ (pp. « auprès de soi, » 12,16. Prov. 3,7 = בְּיַנְיָו) ou ἐν ἐαυτῶ (pp. « en soi-même, » comme Esaïe 5,21 : οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἐν ἐαυτοῖς) ou ἐαυτῶ (pp. « pour soi » *Fritzs.* cite Soph. Edip. C. 1448. Eur. Méd. 580) *sage à son sens, à son propre jugement, à ses propres yeux*, c.-à-d. qui a une bonne, une haute opinion de soi-même (12,16. Prov. 3,7). De là, « afin que vous n'ayez pas une bonne opinion de vous-mêmes. » Ce n'est donc pas tant une erreur que Paul veut prévenir ou dissiper en rectifiant leurs idées à l'endroit de l'avenir d'Israël (*Grot. Flatt, Kælln. Olsh. Glæckl. Reiche, Thol. Rück. Mey. Hodge, Lange, Walther, Godet*), mais un sentiment d'orgueil qu'il veut réprimer : ceux qui ont une

\* La leçon ἐαυτοῖς (FG, it. [d. f. g.] Aug. Hil. Ambrosiast.) est préférable (*Fritzs. Philip.*), parce que cette forme est plus rare et qu'il n'y avait pas de raison pour supprimer la préposition, si elle eût existé. Παρ' ἐαυτοῖς (Σ C D L, minn. Chrys. Th.-M. Théod. *Elz. Griesb. Tisch.* 8) provient de 12, 16, et ἐν ἐαυτοῖς (A B, syr.-psh. Dam. *Lachm. Tisch.* 7, *Mey.*) n'est qu'une autre forme de correction.

bonne opinion d'eux-mêmes sont enclins à en avoir une médiocre des autres et à les traiter avec hauteur. Paul a déjà relevé ce penchant chez les païens chrétiens v. 18. Ils avaient interprété leur adoption dans le sens d'une préférence personnelle de Dieu à leur endroit (v. 19), aux dépens d'Israël rejeté définitivement; de là, une haute opinion d'eux-mêmes et du dédain pour Israël. Paul veut les rappeler à la modestie et leur faire savoir qu'un jour viendra où Israël sortira de son aveuglement et où il jouira des mêmes grâces qu'eux. La pensée de donner une consolation à Israël (*Mangold*, p. 138) est tout à fait étrangère au contexte. Quand on voit la persistance avec laquelle Paul poursuit ce sentiment d'orgueil chez les païens chrétiens, on ne peut s'empêcher de croire qu'ils ne formaient pas une minorité dans l'Eglise de Rome. — Suit la révélation du mystère: *δτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν. Πώρωσις, aveuglement* (voy. v. 7 = *ἀπιστία*, v. 23). *Γίγνεσθαι τιμι, arriver, advenir à qq'un*, comme un malheur, une maladie, etc. (voy. Grimm, Dict.) Le parfait *γέγονε* indique le fait accompli et ainsi un état (Marc 9,21: *πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ*; combien y a-t-il de temps que ce mal lui est advenu?). Quant à la manière dont cet aveuglement est advenu à Israël, *γέγονε* ne le dit pas, il mentionne le fait sans rien dire de la cause. Paul s'en est expliqué v. 7.8. La plupart des commentateurs, ensuite de leur fausse interprétation des v. 7.8, rapportent ici à la toute-puissance de Dieu la cause de cet aveuglement, ce qui est aussi injuste qu'erroné. *Ἀπὸ μέρους, en partie* (opp. à complètement; 15,15.24. 2Cor. 1,14. 2,5) se rapporte à *γέγονε* et modifie *τῷ Ἰσραὴλ*; de là, « *c'est qu'un aveuglement* — non pas *partiel*, opposé à complet (*Calv. Winzer*), ni *partiel*, c.-à-d. qui n'est encore dans sa durée qu'une partie de ce qu'il doit être (*Hofm.*) — *est arrivé à Israël, en partie*, c.-à-d. à une partie d'Israël, la très grande partie, puisqu'il s'agit de l'immense majorité du peuple formant actuellement la nation d'Israël. — *ἄχρισ οὐ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη: Ἄχρισ οὐ* et le subj. aor. indique le terme précis

de la durée de l'aveuglement, « jusqu'à ce que. » Il n'est point l'équivalent de « pendant que, aussi longtemps que » (Hébr. 3, 13, *Mél. Osiand. Carpz.*), à cause du subj. aor. qui le suit (Kühner, Gr. p. 534 *Fritzs. comm.* 5,14. *Winzer h. l.*), et bien moins encore de « afin que » (*Calv.*), ce qu'il n'a jamais signifié. *Εἰσέλθη*, « soit entré... où ? *Fritzsche* répond « dans l'assemblée des chrétiens » (*οἱ εἶσω* opp. à *οἱ ἔξω*, 1 Cor. 5,12.13); *Flatt, Mey.* « dans la communion figurée par l'olivier franc, » c.-à-d. dans le peuple de Dieu; *Krehl*, « dans le royaume de Christ, » et la plupart des commentateurs, « dans le royaume de Dieu. » La pensée est la même au fond. Paul dit d'une manière absolue *εἰσέλθη* pour l'expression courante et bien connue *εἰσέλθη εἰς τ. βασιλ. τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν*. Le royaume fondé par Jésus-Christ, qui s'appelle « le royaume de Dieu ou des cieux, » n'est pas seulement à venir, il se réalise déjà ici-bas (Mth. 13,24.31.33. etc. Col. 1,13), en sorte qu'on peut bien dire du païen qui se convertit, « qu'il entre dans le royaume de Dieu. » — τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, « la totalité, » ou d'une manière générale, « la masse des nations » (voy. *πλήρωμα*, v. 12). Ainsi l'entendent la plupart des commentateurs. Paul préfère l'expression *πλήρ. τ. ἐθνῶν* à celle de *πάντα τὰ ἔθνη*, parce qu'il envisage les gentils comme formant un tout en face d'Israël. On n'est pas autorisé à presser le mot *πλήρωμα*, pour en faire sortir « l'universalité absolue des individus » (*Heum. Winzer, DeW. Reiche, Mey.*), ni à introduire l'idée qu'il s'agit de la masse des gentils, restreinte aux individus prédestinés (*Aug. ep. ad Paulin.* 149 : plenitudo gentium ex his intrat, qui secundum propositum sunt vocati. *Ecum. Théoph.* : πάντες οἱ προεγνωσμένοι ἔθνικοί. *Erasm. Bucer, Olsh. Heng.*). Ce sont là des points de vue que Paul n'aborde pas; il parle d'une manière générale. *Philippi* (de même *Wolf, Michaelis, Beng. Olsh.*) donne à *πλήρωμα* le sens de « supplément » (voy. v. 12); de là, « le supplément tiré des gentils » désigne un nombre de gentils devenus croyants, tel qu'il compense dans le royaume de Dieu la lacune laissée par les Juifs



incrédules. Combien en faudra-t-il ? *Olsh.* répond « un nombre correspondant, » et *Philip.* « magna caterva. » Cette interprétation est encore moins acceptable ici qu'au v. 12, parce que cette idée de « supplément, » non seulement est entièrement étrangère au contexte, mais encore n'a rien de paulinien. Il faudrait d'ailleurs « qqchose comme τὸ πλήρωμα αὐτοῦ τὸ ἐκ τῶν ἐθνῶν » (*Mey.*). On doit la considérer comme un expédient pour échapper à la difficulté créée par le fait même que Paul signale, en ôtant toute valeur précise à πλήρ. τ. ἐθνῶν.

γ. 26. καὶ οὕτω, indique un fait qui suit, après qu'un autre fait a eu lieu conformément à ce qui vient d'être dit (= quo facto. voy. 5,12) « et ainsi, » c.-à-d. non pas : « après que la masse » (*Théod. Jér. Théoph. Ps.-Ans. Estius, Crell, Kop. Koelln. Fritzs. B.-Crus. Philip. B.-Weiss, p. 404. Reuss*) ou « après et par le fait que la masse des nations sera entrée » (*Benecke, Rück. Reiche, DeW. Mey. Heng. Lange, Godet*); mais, « après que l'aveuglement aura duré jusqu'à ce que la masse des nations soit entrée. »—Voici ce qui arrivera : Πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, « tout Israël sera sauvé, » c.-à-d. fera partie du royaume de Dieu et obtiendra (non pas, « pourra obtenir » *Seml. Carpz. Ernesti*) le salut : ce sera l'époque où l'aveuglement d'Israël cessera. Paul, en disant πᾶς Ἰσραὴλ (pas même πᾶς ὁ Ἰσραὴλ ou ἅπας ὁ Ἰσραὴλ) parle d'une manière générale, et au point de vue d'Israël comme nation (cf. 1 Sam. 25,1. 2 Chr. 12,1) : « tout Israël, » non plus une minorité seulement, comme cela a lieu aujourd'hui. Nous repoussons également l'opinion de ceux qui pressent πᾶς pour en faire sortir la totalité des individus (*Winzer, Reiche, DeW. Mey.*) et celle de ceux qui n'y veulent voir qu'une totalité restreinte aux élus (*Jér. comm. in Esaïam, IV, 11. Olsh.*). Paul n'arrête pas sa pensée sur ces détails; il parle de l'avenir de la nation en général; il ne se préoccupe pas même des Juifs qui, dans le cours des temps, se détacheront de leur peuple pour se convertir à la foi. Ajoutons qu'il est absolument contraire au contexte que Paul désigne par πᾶς Ἰσραὴλ, « l'Israël

*spirituel* » (cf. Gal. 6,16), c.-à-d. tous les chrétiens, tant gentils que Juifs (*Théod. Aug. ep. ad Paulin. 149, Luth. Mél. Calv. Osiander*).

Ce mystère révélé par Paul comprend deux faits unis entre eux, la durée de l'aveuglement d'Israël et son salut final : l'idée de mystère s'applique au premier fait (*Heng.*) plus encore qu'au second (cont. *Klee, Benecke, Glæckl. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Lange, Volk.*), puisque le second est déjà pré-supposé v. 11 : *μη γένοιτο*; v. 12 : *πόσω μᾶλλον*; v. 15 : *τίς ἡ πρόσληψις*, et qu'il est développé dans les v. 23.24, où Paul déclare que, si Israël ne persiste pas dans son incrédulité, il sera enté de nouveau. Paul nous révèle donc ce mystère, que l'aveuglement qui a saisi l'immense majorité d'Israël durera jusqu'à ce que la masse des gentils soit entrée; il aura alors son terme : une conversion d'Israël en masse, aura lieu, de sorte qu'Israël tout entier — non plus seulement une minorité — fera partie du peuple de Dieu et sera sauvé. Le païen converti ne doit donc pas avoir une trop haute opinion de lui-même et mépriser Israël, comme si la grâce dont il jouit comportait nécessairement la disgrâce d'Israël. Le plan de Dieu est autrement vaste et miséricordieux (v. 28-32). C'est ainsi que la plupart des Pères et des commentateurs modernes ont compris ce passage. Les réformateurs *Luth. Mél.* et *Calv.*, par leur interprétation de *ἀχρίς οὐ* et de *πᾶς Ἰσραήλ*, ont fait dire à Paul précisément le contraire : « C'est que l'aveuglement s'est emparé d'une partie [de l'immense majorité] d'Israël *aussi longtemps que*, ou *afin que pendant ce temps* (*Calv.*) la masse des gentils soit entrée (il n'y aura donc pendant ce temps que des conversions individuelles), et ainsi (c.-à-d. lorsque toute la masse des gentils sera entrée) tout l'*Israël spirituel*, c.-à-d. la chrétienté composée de païens et de juifs convertis, sera sauvé. » Cette interprétation, qui forçât le peuple d'Israël, n'a pas peu contribué à nourrir l'antipathie contre les Juifs, ce que Paul voulait précisément prévenir. Ce point de vue a dominé dans l'Eglise luthérienne jusqu'à Calixt

et Spener, tandis que dans l'Eglise réformée Bèze revenait déjà à une meilleure interprétation (voy. sur l'histoire de l'exégèse de ce passage, *Calov*, Dissert. de convers. judeorum. Vitenb. 1679, et dans la Biblioth. N. T. illustr. 1676, tome II, p. 190, et les comm. de *Reiche*, *Fritzs. Thol.*). Qu'en est-il, au point de vue historique de cette pensée de Paul? Eh bien! on peut dire que jusqu'à présent les événements lui ont donné raison. La masse des nations n'est pas encore entrée dans le royaume de Dieu, et Israël persévère encore dans son aveuglement. Cependant on peut se demander si c'était bien ainsi que Paul comprenait la réalisation de sa prophétie. Cette position d'Israël, qui se prolonge historiquement, pendant des siècles, devait, aux yeux de Paul, se modifier au bout d'un certain nombre d'années, car, comme tous les apôtres, il croyait au retour plus ou moins prochain du Seigneur (13,11. 1 Cor. 7,29. Phil. 4,5. 1 Thess. 4, 15-17, cf. 1 Pier. 4,7. 1 Jean 2,28), en sorte que le *πᾶς Ἰσραήλ*, dont il dit *σωθήσεται*, et dont il annonce la conversion se composait dans son esprit d'une grande partie des générations vivant de son temps (voy. encore *καὶ οὗτοι* v. 31), et la leçon qu'il donne aux païens chrétiens revêtait ainsi qqchse de beaucoup plus sérieux et d'immédiatement applicable. Sous ce rapport, il y avait qqchse de défectueux dans la vue de Paul; mais il n'en est pas moins vrai, que le *mystère révélé*, n'est pas jusqu'ici démenti par l'histoire. Il ne faut pas prêter à Paul la pensée que ce retour en masse des Juifs n'aura lieu qu'à la fin du monde, comme le font plusieurs commentateurs, ensuite d'une fausse interprétation de *εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν* v. 15. Paul a simplement déclaré que cette restauration d'Israël serait accompagnée d'un développement inouï de vie religieuse dans la chrétienté tout entière (voy. v. 15).

*καθὼς γέγραπται*, « comme il est écrit. » Paul appuie par une citation de l'A. T., non le *μυστήριον τοῦτο* (*Krehl*), mais la pensée que « tout Israël sera sauvé. » Cette citation composée de paroles tirées d'Esaië 59,20.21 et d'une réminiscence d'Esaië 27,9

(non de Jér. 31 ou 38, 33. *Calv. Flatt, Glæckl.*) ne reproduit le sens d'aucun des deux passages d'Ésaïe. D'ailleurs Paul abandonne le texte original pour la version des LXX. L'hébreu porte : « Il viendra un libérateur (לְבַרְטָן) pour Sion et pour ceux de Jacob qui se détourneront de leurs péchés. Et voici l'alliance que je traiterai avec eux... » suit la teneur de cette alliance. Paul dit : ἦξει ἐξ Σιών [LXX : ἔνεξεν Σιών] ὁ ρυόμενος, « le libérateur viendra de Sion, » c.-à-d. sortira du peuple d'Israël représenté par sa capitale Jérusalem ou Sion. Ce ἐξ Σιών est surprenant. Le contexte appelait « pour Sion, » comme dans l'hébreu, ou tout au moins « dans l'intérêt de Sion, » comme les LXX, car ce qui importe ici, c'est de savoir « pour qui » est le libérateur, plutôt que d'où il vient. Comme nous ne savons voir aucun motif plausible qui ait dicté à Paul ce changement, nous pensons que, citant de mémoire, il a oublié l'expression même du texte, qui était favorable à sa pensée, en faisant confusion avec d'autres passages où figure ἐξ Σιών (Ps. 14, 7. 53, 7 : τίς δώσει ἐξ Σιών τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραήλ; Ps. 110, 2 : ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστελεῖ σοι κύριος ἐξ Σιών) de sorte que cette première partie du verset ne sert que d'introduction à la seconde qui renferme l'idée principale. Le libérateur auquel songe Paul, c'est le Messie, non Dieu (*Thol. Heng.*) et encore moins Elie ou Henoch spécialement envoyés pour convertir Israël (*Théod. Aug. Bède*). — Après avoir dit qu' « il viendra pour Sion, » l'hébreu ajoute que c'est spécialement « pour les pécheurs convertis de Jacob, » ce qui allait fort bien au contexte. Mais Paul s'est attaché aux LXX, qui ne renferment pas ce détail, et le remplace par une anticipation sur ce qui suit, en indiquant ce que fera le Libérateur : \* ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, « il détournera, c.-à-d. il éloignera (Baruc 3, 7) ou ôtera, enlèvera, supprimera (1 Macc. 4, 58 = ἀφαιρεῖν v. 27, αἰρεῖν Jean 1, 29) de Jacob ses impiétés, » en lui apportant le pardon et la grâce. —

\* *Elz* : καὶ ἀποστρ. (E L, les minn. syrr. copt. arm. etc.). Autorités d'autant plus insuffisantes que rien ne provoquait la suppression de καὶ.

γ. 27. καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη: Καὶ αὕτη se rapporte, non à ce qui précède (*Beng. Kœlln.*), mais à *δταν ἀφέλωμαι τ. ἀμ. αὐτῶν* (Jean 17,3 *αὕτη... ἵνα*. 1 Jean 2, 3 *ἐν τούτῳ... ἐάν*. 5, 2 *ἐν τούτῳ... δταν*. 3 Jean 4, etc. voy. *Fritzs. Comm.*) qui indique en quoi consiste cette alliance. De là, pp. « *et celle-ci sera l'alliance de ma part pour eux*, » c.-à-d. *et voici l'alliance que je leur octroierai*; suit dans l'hébreu et dans les LXX le détail de cette alliance, mais Paul abandonne le texte qui ne va pas à son sujet, pour lui substituer une parole tirée d'Ésaïe 27,9, qui lui va mieux. — *δταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν*, « *quand j'enlèverai*, c.-à-d. *j'effacerai, je pardonnerai leurs péchés*. » Le pardon est la voie du salut. Cette parole ne se trouve pas dans le texte hébreu, mais seulement dans les LXX, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, δταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν. Cette alliance promise consiste donc dans le pardon des péchés d'Israël.

γ. 28. Après ces détails, Paul résume la position d'Israël (v. 28-31) et s'élève à la pensée de l'admirable sagesse des dispensations de Dieu (v. 32-36). — Ce verset se compose de deux parties parallèles et antithétiques. Κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον, ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς: Κατὰ, quant à, relativement à, pour ce qui concerne (voy. 1,3). *Εὐαγγέλιον*, l'Évangile, la bonne nouvelle de la justice qui vient de Dieu, partant du salut par la foi en Jésus-Christ: c'est le christianisme désigné par la vérité qui en fait la base. « *Quant à l'Évangile*, » voici leur position: ἐχθροὶ scil. εἰσιν, « *ils* [les Juifs incrédules, Israël] *sont ennemis*. » Ἐχθροὶ est opp. à ἀγαπητοὶ de sorte qu'il indique, non les dispositions des Juifs à l'égard de l'Évangile (*Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Zwingl. Rosenm. Morus, Scholz, Lange, Reuss*) — ou de Dieu (*Orig. Aug. de prædest. sanct. 33. Erasm. Luth. Corn.-L. Grot. Beng. Glæckl. Schrad. Heng.*) — ou de Paul (*Pél. Grot.*); mais les dispositions de Dieu à l'égard des Juifs = *Deo invisunt*. La justice qui vient de Dieu, le salut par la foi en Jésus-Christ (*εὐαγγέλ.*) leur a été prêché; dans leur aveuglement, ils l'ont

repoussé, en sorte que, au lieu d'être les objets de la grâce de Dieu, ils sont demeurés les objets de son courroux. *Δι' ὑμᾶς*, « à cause de vous. » Comment doit-on entendre ce « à cause de vous » ? La cause réelle et directe de cette position hostile de Dieu à l'égard d'Israël, n'est autre que l'incrédulité d'Israël, comme la cause de la grâce dont les païens chrétiens sont l'objet, c'est leur foi (voy. v. 20). Si Israël avait eu foi, il serait l'objet de la faveur de Dieu, comme la minorité juive croyante et les gentils convertis; il n'aurait pas cessé d'être le peuple de Dieu. Il est donc impossible de dire que les gentils sont proprement la cause de cette inimitié de Dieu pour Israël. Le *διὰ* doit s'entendre comme au v. 11, *τῷ αὐτῶν παραπτ. ἡ σωτηρ. τοῖς ἔθνεσιν*, c.-à-d. qu'il doit se rapporter à ce fait que la faveur de Dieu s'est détournée d'Israël, pour se porter sur les gentils devenus croyants, et le *δι' ὑμᾶς*, « à cause de vous, » signifie, parce que Dieu a porté actuellement sur vous toute sa faveur. Il ne signifie pas, « afin que le salut vous arrivât, à vous, gentils » (*Calv. Estius, Corn.-L. Scholz, Rück. Glæckl. Olsh. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Lange, Walth. Hofm. Immer*, p. 348, *Beyschl.* p. 71, *Reuss*) car la grâce accordée aux gentils n'est point conditionnée à la disgrâce d'Israël, — ni, « afin que le salut arrivât plus vite (*Erasm. Reiche, Kælln. Ewald*) ou, arrivât plus facilement (*Hodge, Godet*) aux gentils. » On retrouve ici les fausses interprétations du v. 11. — *κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν, ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*: *Ἐκλογή, choix, triage, élection* (voy. 9, 11). De quelle élection s'agit-il? *Ἐκλογή* (opp. à *εὐαγγέλιον*) doit désigner « le choix » fait d'Israël pour être le peuple de Dieu (voy. v. 2) et cela est confirmé par *διὰ τοὺς πατέρας*. Il ne désigne pas « l'élection » in abstracto (v. 5. *Ps.-Ans. Glæckl.*) et encore moins « l'élection » (v. 7) c.-à-d. l'élite chrétienne juive (*Mey. Ewald*), parce que cela ferait disparaître l'opposition avec *εὐαγγέλιον* et appellerait nécessairement *διὰ τὴν πίστιν* à la place de *διὰ τοὺς πατέρας*. *Ἀγαπητοὶ* scil. *εἰσιν τοῦ θεοῦ* (opp. à *ἐχθροὶ*) ils sont bien-aimés, c.-à-d. l'objet de l'amour de Dieu,

non de Paul et des autres apôtres (*Grot.*). *Διὰ τοὺς πατέρας*, « à cause de leurs pères, » Abraham, Isaac et Jacob. Dieu aime les pères dans les enfants, comme précédemment, lorsqu'il traita l'alliance avec les pères et y comprit les enfants, il aima déjà les enfants dans les pères. Voici donc comment Paul résume la position actuelle d'Israël : « *En ce qui concerne l'Évangile*, on doit dire qu'*Israël est ennemi à cause de vous*, » c.-à-d. qu'il est l'objet du courroux de Dieu, parce que Dieu a porté son amour et ses grâces sur vous, païens convertis à la foi, et l'a détourné d'Israël à cause de son incrédulité. D'autre part, quand on considère la position d'Israël au point de vue du choix que Dieu avait fait de lui pour être son peuple, on peut dire « *qu'en ce qui concerne leur élection*, il est aimé à cause de ses pères ; » l'amour dont Dieu aime leurs pères s'étend encore jusqu'à eux. Ce qui revient à dire que l'amour de Dieu pour eux est voilé, mais pas éteint. Il s'est reculé, pour ainsi dire, sur l'arrière-plan, pour ne laisser apparaître actuellement que son courroux à cause de l'incrédulité actuelle d'Israël ; mais Dieu les aime encore au fond ; il n'a point répudié son peuple, c'est Israël qui s'est soustrait à son amour par son incrédulité, et la volonté immuable de Dieu, c'est qu'il redevienne son peuple par la foi.

γ. 29. Paul explique et justifie (*γράφ*) cette affection par un principe général qu'il applique à Israël — *ἀμεταμέλητα τὰ χάρισματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ*, « les grâces, les faveurs (*χάρισμα*, voy. 5,15) en général, et, notamment, en particulier (*καί*, Act. 1,14. Marc 16,7. Arrien, Exp. Al. 2,15,8 : *κατὰ ἔχθος τῶν Περσῶν καὶ Δαρεῖου*, par haine des Perses en général et de Darius en particulier. voy. *Fritzs. Comm.*) *l'appel, la vocation de Dieu.* » *Κλήσις*, allusionne, non à l'appel à une grâce quelconque (*Crell, Reiche*), ni à l'appel au salut en Christ (*Ps.-Ans. Corn.-L. Zwingl. Klee, Mey. Fritzs. Krehl, Ewald, Maunoury*) ce qui n'est pas dans le contexte ; mais à l'appel que Dieu a adressé à Israël ensuite de l'*ἐξλογή* dont il a été l'objet, l'appel à être son peuple. Dieu, l'ayant choisi pour être son peuple, lui a adressé vocation. Dieu

l'y appelle encore, mais il faut qu'Israël réponde, et le jour viendra où il répondra ; c'est ce qui est indiqué dans le mot *ἀμεταμέλητα*. Ἀμεταμέλητος (R. a priv. μεταμέλεσθαι se repentir d'une chose, regretter de l'avoir faite) dont on ne se repent pas, qu'on n'a pas regret d'avoir fait, 2Cor. 7, 10. Clém.-R. 1Cor. 54. De là, « car les faveurs et l'appel de Dieu sont choses dont Dieu ne se repent pas, » c.-à-d. que Dieu ne regrette pas les faveurs qu'il a accordées, et, dans ce cas particulier, l'appel qu'il a adressé. Ce que Dieu a fait, il l'a fait à bon escient, en sorte qu'il n'a pas à s'en dédire. D'où suit qu'alors même que Dieu a suspendu ses grâces de dessus Israël et ne le tient pas actuellement pour son peuple, toutefois il l'aime au fond à cause de ses pères, car les grâces qu'il lui a accordées, il ne les regrette pas, non plus que l'appel qu'il lui a adressé. Israël n'a qu'à retourner à Dieu par la foi et il l'éprouvera. Ceci n'a rien à faire avec la prédestination (cont. Ps.-Ans. Hodg. Fritzs. Krehl).

γ. 30. Paul donne pour preuve (*γάρ*) que Dieu ne regrette pas l'appel adressé à Israël, c.-à-d. qu'il ne le lui a pas réellement retiré, le fait que sa miséricorde s'étendra sur la désobéissance d'Israël, comme elle s'est étendue sur celle du païen. — Ὅσπερ γάρ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τοῦτων ἀπειθείᾳ, « en effet, de même que vous — païens chrétiens — vous avez jadis été rebelles à Dieu, et que maintenant il vous a fait miséricorde par le fait de leur désobéissance... Ἀπειθεῖν (opp. à πειθεσθαι, obéir, 2,8) pp. désobéir, parce qu'on ne se laisse pas persuader (πειθεσθαι, se laisser persuader opp. ἀπειθεῖν, Act. 17, 4. 5. 19, 8. 9) qu'on ne croit pas à, qu'on n'a pas confiance en. Il est intimement lié à ἀπιστεῖν (voy. 3,3) dont il est souvent synonyme (ἀπειθεῖν opp. πιστεύειν, Jean 3, 36. Act. 14, 1. 2. 1 Pier.

\* Les *Elz.* lisent καὶ ὑμ. (L, minn. syrr. arm. Chrys. etc., omis par ABCD\* EFG, etc.) Ce καὶ est suspect à *Griesb. Fritzs.* et rejeté par *Knapp. Lachm. Tisch. Reiche, Rück. Mey. Vollm.* etc. Il serait possible qu'il eût été retranché par des copistes inintelligents, comme surabondant, à cause du οὕτω καὶ, mais les autorités contraires sont trop considérables pour ne pas croire plutôt à son inauthenticité.



2,7) avec cette nuance plus ou moins prononcée, qu'il présente même l'incrédulité (*ἀπιστία*) comme une désobéissance, et s'applique plutôt à l'incrédulité se manifestant par des actes. Paul, en disant des païens chrétiens *ἠπειθήσατε*, fait allusion à l'état où ils se trouvaient avant leur conversion (*ποτέ* opp. à *νῦν*) état qu'il a décrit 1,18-32. Il préfère cette expression à celle de *ἀπιστεῖν*, quoique, dans un certain sens, il eût pu parler de l'*ἀπιστία* du païen (voyez 1,18, *τὴν ἀλήθ. ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* et le développement v. 18-21), parce que c'est par le côté pratique, moral, que l'*ἀπιστία* du païen s'est montrée. Il ne faut donc pas traduire *ἠπειθήσατε* par « vous avez été incroyants » (*Vulg.*: non credidistis Deo. *Ps.-Ans. Erasm. Estius, Corn.-L. Beng. Heum. Thol. Klee, Scholz, Benecke*) mais par « vous avez désobéi, vous avez été rebelles. » *Ἠλεήθητε* scil. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* (voy. *ἐλεεῖν*, 9,15). Paul ne mentionne pas la foi qui est intervenue, parce qu'il se borne à envisager la conduite de Dieu à leur égard, et il dit : « vous avez été les objets de la miséricorde de Dieu. » C'est bien là, en effet, ce que le pécheur obtient par la foi en Jésus-Christ. *Τῇ τούτων ἀπειθείᾳ*, « par le fait de la désobéissance de ceux-ci, » c.-à-d. des Juifs incroyants. Le dat. n'indique pas la cause directe, mais le résultat de fait. La vraie cause de cette miséricorde est, après la grâce de Dieu, la foi du païen chrétien : la miséricorde accordée au païen n'est point conditionnée à la désobéissance d'Israël. Nous voyons reparaître ici la même idée qu'au v. 11 et au v. 28. Paul fait allusion au fait qu'Israël a cessé d'être l'objet de la faveur de Dieu, tandis que cette faveur s'est portée sur le païen chrétien. Tous deux auraient pu et dû en être les objets, mais par le fait de la désobéissance d'Israël (*τῇ τούτων ἀπειθείᾳ*) c'est le païen qui est devenu l'objet de la miséricorde de Dieu. La pensée de Paul ne va pas au delà. Il a remplacé *ἀπιστία*, v. 20, par *ἀπειθεία*, représentant l'incrédulité des Juifs comme une désobéissance, afin de mieux établir le parallélisme. La rébellion du Juif a sa source dans son incrédulité : il n'a pas obéi, parce qu'il n'a pas cru.

γ. 31. οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπειθήσαν scil. τῷ θεῷ, « de même, eux aussi, les Juifs incrédules, maintenant — et à dater de la prédication de l'Évangile — ont été rebelles. » Ἠπειθήσαν, ils ont désobéi, et ils désobéissent, sens de l'aor. (voy. 8,30). — τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ\* ἐλεθῶσι. Ἴνα indique, non un résultat, « en sorte que » (*Théod. Grot. Wolf, Flatt, Hodge*), mais un but, « afin que. » Cette désobéissance d'Israël n'est pas un accident non prévu de Dieu, elle rentre dans ses plans, et ἵνα indique le but de Dieu en la permettant ou en la laissant se produire (voy. v. 32). Ὑμετέρῳ équivaut au gén. objectif (Luc 22, 19. 1 Cor. 11, 24. 15, 31), « la miséricorde dont vous êtes les objets. » Plusieurs commentateurs (*Vulg* : non crediderunt in vestrā misericordiam. *Luth. Calv. Corn.-L. Grot. Wolf, Morus, Glæckl. Ewald, Buttmann*, Stud. Krit. 1860, p. 367. *Lange, Volkm. Reuss, Maunoury*) contrairement au parallélisme, rattachent ce dat. à ἠπειθήσαν et arrivent à des interprétations diverses que le contexte ne justifie pas. Paul a jeté τῷ ὑμετ. ἐλέει en avant pour l'accentuer (voy. 7, 21). De là, « afin que, par le fait de la miséricorde, dont vous êtes les objets, ils obtiennent, eux aussi, miséricorde. » Ainsi traduisent la plupart des commentateurs (*Erasm. Zwingl. Bèze, Flatt, Scholz, Rück. Reiche, Kælln. Olsh. DeW. Hodg. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Heng. Thol.* éd. 1856, *Mangold*, p. 44); seulement, ils expliquent, « par le fait de la miséricorde dont vous êtes les objets, » en ce sens que ce fait doit avoir pour effet d'exciter l'émulation d'Israël. Cette explication, qui s'appuie sur les v. 11. 14, ne saurait être acceptée ici où il s'agit, non de la conversion des individus, mais de la destinée d'Israël tout entier; elle nous paraît rentrer dans un point de vue pratique au-dessus duquel Paul s'élève maintenant, si l'on en juge par l'explication (ῥάφ) qu'il donne lui-même au

\* *Lachm.* [νῦν] *Tisch.* 8 ajoutent νῦν devant ἐλεθῶσι (Σ B D, copt. Dam.) On pourrait croire qu'il a été supprimé comme superflu et gênant (*Tisch.*); mais, dans ce cas, il aurait été conservé dans un plus grand nombre d'instruments. Il est plus vraisemblable qu'il a été ajouté pour le parallélisme. Trois minuscules portent ὕστερον.

v. 32, en rattachant cette miséricorde au plan de rédemption de Dieu. L'expression « par le fait de la miséricorde dont vous êtes les objets, » revient à dire : « puisque vous, païens, vous êtes devenus les objets de la miséricorde divine, eux aussi obtiendront miséricorde. » Le fait d'avoir fait grâce au païen incrédule et désobéissant est une garantie de grâce pour Israël incrédule et désobéissant ; cela, bien entendu, sous la condition de la foi.

γ. 32. Paul justifie le fait de la miséricorde accordée aux païens après leur désobéissance, ainsi que celui de la miséricorde qui sera accordée à Israël converti de sa désobéissance, en remontant à la pensée fondamentale du plan de Dieu, où la désobéissance n'a été voulue que pour la miséricorde (voy. 5, 20. 21). — *Συνέχλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας\* εἰς ἀπειθειαν : Συγκλείειν*, pp. *enfermer*, 1 Macc. 5, 5. Luc 5, 6, puis *συγκλείειν τινα εἰς τινα* ou *τι*, *livrer qq'un à qq'un* ou à *qqchose*, comme à une puissance qui le tient enfermé de toute part, de manière qu'il ne peut échapper (= *בְּיָדָאֵי* avec *ל* ou *בְּיָדָאֵי* = *παράδιδόναι*). Ps. 31, 9. 78, 50. Amos 1, 6. 9 (voy. Grimm, Dict.). De là, « car Dieu a livré à la désobéissance, a enveloppé dans la désobéissance. » Ce verbe indique une action de Dieu (*Reiche, Kælln. Mey. Fritzs. Thol. Krehl, Philip. Heng. Godet, Gifford*) et n'est pas l'équivalent de « permettre » (= *concludi permisit : Orig. Ps.-Ans. Estius, Corn.-L. Crell, Episcop. Hammond, Przypt. Turr. Heum. Seml. Kop. Cram. Morus, Flatt, Klee, Scholz, B.-Crus. Arnaud, Maunoury*) ni de « montrer, convaincre de » (*concludi demonstravit : Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Grot. Wolf, Wettst. Carpz. Ch. Fr. Schmidt*); seulement on doit l'entendre, non d'une manière qui anéantisse la liberté humaine (cont. *Krehl*), mais dans le point de vue que nous avons exposé 5, 20. 21, point de vue que Paul reprend ici (comp. 1, 24 : *παρέδωκε*) — *Τοὺς πάντας* : la plupart des commentateurs pensent que *τοὺς πάντας*, à cause

\* D porte τὰ πάντα ; FG Irén. : πάντα, et it. vulg. : omnia. C'est le neutre abstrait pour le masc. concret : correction d'après Gal. 3, 22.

de l'article, désigne tous ceux dont Paul parle (= « eux tous, » 1 Cor. 9,22. 2 Cor. 5,15. etc.) et ils l'entendent comme s'il s'appliquait aux Juifs et aux païens (= « eux tous, Juifs aussi bien que païens. » *Augustin* : quos omnes? nisi de quibus loquebatur, tanquam dicens et vos et illos. *Zwingl. Calv. Kælln. Hodge, Fritzs. Philip. Thol.* 1856. *Heng.* p. 735. *Ewald, Lange, B.-Weiss,* p. 383. *Reuss, Godet, Gifford,* etc.) Dans ce cas, on doit remarquer que τὸς πάντας ne désignera que « les Juifs incrédules » (ainsi *Heng.* p. 743. *Immer,* p. 356. *Hofm.* p. 506). Le contexte le montre avec évidence, car ce sont eux qui dès le v. 25 sont le sujet des réflexions de Paul, et nous lisons v. 30.31 : « De même que vous [ethnico-chrétiens] vous avez désobéi à Dieu et que maintenant vous avez obtenu miséricorde par le fait de leur désobéissance ; de même ils [les Juifs incrédules] ont maintenant désobéi, afin que par le fait de la miséricorde dont vous êtes les objets, ils obtiennent aussi miséricorde ; car Dieu les a tous [tous les Juifs dont il parle] enveloppés dans la désobéissance, afin de faire à tous miséricorde. » Paul s'adresse, il est vrai, aux ethnico-chrétiens, mais il ne parle que des Juifs incrédules. Il ne dit pas : « Car Dieu vous a tous, ou vous a tous deux (τὸς ἀμφοτέρους, cf. Eph. 2,14.16) enveloppés ; » mais « a enveloppé tous » — tous ceux dont il parle (τὸς πάντας), et il ne parle que des Juifs incrédules, tout en faisant la leçon aux ethnico-chrétiens. La pensée de Paul nous paraît beaucoup plus large. Dans l'explication qu'il donne, Paul s'élève à la pensée fondamentale du plan de Dieu, considéré en lui-même ; en sorte que τὸς πάντας signifie « tous les hommes, » non tous les hommes en général (= πάντας), mais l'universalité des hommes (τὸς πάντας), abstraction faite de toute catégorie (comp. pour le fond et la forme Gal. 3,22 : συνέχλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα [= τὸς πάντας] ἐπὶ ἁμαρτίαν. Rom. 3,19). De là, « car Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance » (*Rück. DeW. Mey. Krehl, Bey-schlag,* p. 76. *Maunoury*). — ἵνα τὸς πάντας ἐλεήσῃ, « afin de faire miséricorde à tous les hommes » — et non à certains ou à

un petit nombre seulement, déterminés par une élection faite de toute éternité, « à tous les élus, » soit juifs soit gentils (cont. *Ps.-Ans. Bèze, Olsh. etc.*). On voit par là combien Paul est éloigné de la théorie augustinienne de la prédestination.

Cette traduction est généralement écartée par les commentateurs; il leur semble que Paul, par une semblable affirmation, se met en contradiction avec tous les passages qui parlent de la condamnation des méchants dans l'éternité, voire même, selon *Krehl*, p. 415, avec la morale et l'économie chrétienne, ou bien qu'il est inconséquent en enseignant un rétablissement final (= ἀποκατάστασις). A tort; car ce but (ἵνα τ. πάντ. ἐλεήσῃ) ressort pleinement du plan de Dieu, tel que Paul l'a présenté, et tel que nous l'avons exposé 5,20.21. Dieu, en laissant le péché possible, a prévu son entrée et sa réalisation, comme l'atteste son plan de salut, ce mystère caché en lui avant la création du monde. Il n'a pas voulu le péché et la désobéissance comme un dernier terme que rien ne suit, mais comme un terme auquel il rattache la miséricorde et la grâce, afin de rappeler les hommes à lui et de les amener à réaliser son but qui est le bonheur final de sa créature. Si Dieu a voulu ainsi le péché, et y a enveloppé tous les hommes, c'est afin d'user de miséricorde envers tous (voy. 5,20.21); Paul a bien raison de le rappeler. Il est inutile de chercher à se prévaloir de ce passage pour appuyer la doctrine d'un rétablissement final (cont. *Kælln. De W. B.-Crus. Immer*, p. 346, *Kern*: Tub. Zeitschrift f. Theol. 1840, 3 cah.), ou de rechercher, « au point de vue pratique, » si τοὺς πάντας α, oui ou non, une valeur absolue (voy. *Thol. Philip. Lange, Meyer* et *Beyschlag*, p. 76), puisqu'il s'agit ici du principe, du but de Dieu envisagé dans son plan en soi, et que dans le plan de Dieu, comme cela ressort de tous les développements que Paul a donnés jusqu'ici, et dans ce chapitre même (v. 23), ce but miséricordieux de Dieu envers tous les hommes se réalise par la foi, non par l'incrédulité (de même, au fond, *Calv. Rück. Mey. Beyschlag*). Comparez Gal. 3,22 où, après avoir dit : συνέλκισεν ἡ γραφή τὰ

πάντα [= τοὺς πάντας] ὑπὸ ἁμαρτίαν, Paul ajoute : ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰ. Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι.

ŷ. 33. Le sentiment religieux de Paul s'exalte en face du plan merveilleux de Dieu où brillent tous les trésors de la miséricorde et de la sagesse divine, et il éclate en paroles de glorification et de triomphe. Nous avons vu ce sentiment se manifester d'une manière semblable, 8,38.39. — ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ : βάθος, pp. profondeur, s'applique figurément à la richesse et à la science pour en désigner la grandeur, l'immensité; ainsi βάθος πλούτου, Soph. Aj. 130; βαθὺς πλοῦτος, une immense richesse; Élien, V. H. 3, 18 : βαθὺ πλουτεῖν, être immensément riche; Tyrt. 3,6 : βαθύπλουτος; Aesch. Suppl. 553 : βαθυπλοῦσιος; Poll. 3,109. Paul dit ἡ κατὰ βάθους πτωχεῖα, 2 Cor. 8,2. Appliqué à la sagesse et à la science, βάθος indique, sous l'image de la profondeur, la grandeur, l'étendue, l'immensité de la science, par opposition à une science superficielle et étroite. Sans doute, à force de profondeur, une science peut devenir insondable, impénétrable; mais c'est là une idée voisine de celle d'immensité, que βάθος n'exprime pas (cont. *Philíp.*), même 1 Cor. 2,10. Judith 8,14, et il ne suffit pas que cette idée soit exprimée à la fin de notre verset, pour l'attribuer à βάθος. Quant à la construction, elle se peut entendre de deux manières : a) On peut faire dépendre πλούτου, σοφίας et γνώσεως de βάθος; de là, « ô profondeur, immensité de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu » (*Or. Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Erasm. Corn.-L. Grot. Beng. Seml. Flatt, Thol. Rück. Kælln. Glæckl. Olsh. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Ewald, Volk. Reuss, Giff.*) — ou bien b) on peut faire dépendre καὶ σοφίας καὶ γνώσεως de πλούτου; de là, « ô profondeur, immensité de la richesse que Dieu possède soit en sagesse soit en science » (*Aug. Pél. Ambrosiast. Ps.-Ans. Luth. Calv. Bèze, Estius, Limb. Wolf, Turr. Kop. Scholz, Reiche, Hodge, Heng. Maunoury, Godel*). La première construction nous paraît préférable. *Reiche, Hengel* objectent qu'il faudrait καὶ devant les trois

génitifs ou seulement devant le dernier. Mais on peut remarquer que *σοφίας* et *γνώσεως* sont des notions trop voisines pour que *καί... καί* aient la valeur disjonctive de « *soit... soit* ; » c'est le *καί* répété dans le sens de « *à la fois*, » et dans ce cas Paul supprime d'ordinaire *καί* devant le premier substantif (voy. 2,7) en sorte que cette absence est en faveur de la première interprétation. Quant aux autres objections, elles se trouveront résolues par l'interprétation donnée à *πλοῦτος* (voy. Thol. 1856, comm.) — *Πλοῦτος*, la richesse, est attribuée à Dieu d'une manière absolue (de même Phil. 4,19. Apoc. 5,12), parce qu'il y a, en effet, en lui richesse de tout et à tous les points de vue : richesse de bonté (2,4) de gloire (9,23) de grâce (Eph. 1,7.2,7), des trésors de sagesse et de science (Col. 2,3), etc. etc. Tout bien matériel et spirituel est à lui et vient de lui (*Rück. Mey. Fritzs. Philip.*). On peut donc dire que Dieu est riche absolument parlant, et rien n'autorise à restreindre ici cette richesse à une richesse de bonté ou de grâce (*Théoph. Grot. Flatt, Klee, Thol. Kælln. Glæckl. Olsh. Krehl, Ewald*). *Πλοῦτος* est jeté en avant comme le terme embrassant tout, puis Paul mentionne dans cette richesse et d'une manière spéciale la *σοφία* et la *γνώσις θεοῦ*, parce que c'est ce qui le frappe dans le plan de Dieu dont il vient de parler v. 32. *Σοφία* désigne souvent « *la science et la sagesse* » tout ensemble (*ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*, Eph. 3, 10) mais ici (de même Col. 2,3) Paul la distingue expressément de *γνώσις*, en sorte que *σοφία* signifie *la sagesse*, en tant qu'elle pose le but, choisit et ordonne les moyens, tandis que *γνώσις* désigne *la connaissance* prop. dite, *la science* nécessaire à la sagesse. — *ὡς ἀνεξηρεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ* : *Κρίμα* se dit de tout jugement porté, *jugement, sentence* ; de là *τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ*, « *les jugements de Dieu*, » se dit de tout ce que Dieu a arrêté, ordonné, décidé, *arrêts, ordonnances* (= *δικαιώματα*) *décrets*, Ps. 19,10.36,7, *τὰ κρίματά σου ἄβυσσος πολλή*. 119,75. Sap. 12, 12. Sir. 17,12.18,14, etc. Il s'applique ici, non à un prétendu décret d'endurcissement pour Israël (*DeW.*), mais au plan que

Dieu a arrêté pour le salut des hommes, et dont Paul a parlé v. 32. Ἀνεξερευνήτος (R. a priv. ἐρευνάω, rechercher, fouiller, scruter, sonder; ἐξερευνάω, rechercher soigneusement, chercher à découvrir, à pénétrer, Ps. 118,2.34. 1 Macc. 3,48.9,26. 1 Pier. 1,10; trouver, découvrir par des recherches, 1 Sam. 23,23. Ps. 108,11), qu'on ne peut scruter, sonder jusqu'au fond, qu'on ne peut trouver ou découvrir par des recherches, c.-à-d. *insondable, impénétrable* (ἀπαξ λεγ. Symm. Prov. 25,3 = ἀνεξέλεγχτος, LXX. Jér. 17,9 = τίς γνώσεται, LXX). De là, « *combien ses jugements, ses arrêts sont impénétrables,* » c.-à-d. que la raison humaine n'aurait jamais su les découvrir, tant la sagesse de Dieu est au-dessus de la sagesse de l'homme. — καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ: Ὁδός, ἡ « *le chemin, la voie* » fig. la voie qu'on suit, *la conduite* qu'on mène (1 Cor. 4,17. Act. 14,16. Jaq. 1,8. Jud. 11. 2 Pier. 2,15). On dit αἱ ὁδοὶ τοῦ θεοῦ (gén. obj.) les voies que Dieu trace à l'homme pour qu'il les suive, la conduite qu'il lui prescrit de tenir, ou (gén. subj.) les voies que Dieu suit pour réaliser ses desseins et ses arrêts, c.-à-d. la manière d'agir et de faire de Dieu (= τὰ ἔργα) Deut. 32,4. Tob. 3,2. Act. 13,10. Ap. 15,3. Ἀνεξιχνίαστος (R. a priv. ἐξιχνιάζω, se mettre sur la trace, chercher à découvrir, pénétrer, investigare, Sap. 9,16. Sir. 18,4.6) dont on ne peut suivre les traces jusqu'au bout, qui échappe à l'investigation, qu'on ne peut découvrir, pénétrer, insondable, impénétrable (Eph. 3,8, les richesses insondables, c.-à-d. infinies de Christ. Clém.-R. 1 Cor. 20, ἀβύσσων ἀνεξιχνίαστα, les profondeurs insondables, infinies des mers). De là, « *combien ses voies, c.-à-d. sa manière de faire, les moyens et procédés dont il use pour réaliser ses plans, sont insondables, impénétrables,* » impossibles à découvrir par la science humaine! L'homme ne les connaît que lorsque Dieu les a exécutées. Ces exclamations sont arrachées à Paul par ce qu'il vient de nous dire, v. 32, du plan de Dieu qui a enveloppé tous les hommes dans la rébellion, afin de faire à tous miséricorde. Qui aurait jamais pu s'imaginer que la voie de la rébellion pût, dans les plans de Dieu, devenir encore





« qui a connu la pensée du Seigneur ? » justifie sa science ; la seconde, « qui a été son conseiller ? » justifie sa sagesse ; et la troisième, « qui lui a donné le premier, qu'il reçoive en retour ? sa richesse. » *Théod. De même Wettst. Thol. Mey. Fritzs. Krehl.*

γ. 36. Paul donne la raison (ὄτι) de cette haute et absolue position de Dieu en face de l'homme. — *ὄτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* : *Τὰ πάντα*, toutes choses, sans exception, à cause de l'article τὰ (Kühner, Gr. p. 134). Quant aux prépositions, ἐξ indique l'origine, διὰ le moyen et εἰς le but ou la fin : de là, toutes choses viennent de (ἐξ) lui, c.-à-d. que Dieu est la cause première de tout ce qui est ; toutes choses sont par (διὰ) lui, il en est le moyen, en ce sens que rien n'existe sans l'action continue de Dieu, sans sa suprême direction ; enfin toutes choses sont (εἰς opp. à ἐξ) en vue de lui, c.-à-d. qu'il est le but et la fin de toutes choses : elles viennent de lui, et retournent à lui, c.-à-d. qu'elles réalisent finalement sa volonté. Ainsi, ce qui justifie cette haute position de Dieu, c'est qu'en réalité tout dépend absolument de lui : il est la cause première, le moyen et le but final de tout. — *Aug. de Trin. 1,11. Ambrosiast. Pél. Ps.-Ans.* les docteurs du moyen âge et plus tard *Estius, Corn.-L. etc. Olsh. Philip. Maunoury* voient dans ce passage une allusion à la Trinité, parce que ces trois catégories ἐξ, διὰ, εἰς expriment, selon eux, le rapport du Père, du Fils et du Saint-Esprit avec le monde : le Père est le principe premier de tout ; le Fils, le moyen, et l'Esprit le principe immanent. Mais qu'est-ce qu'ont à faire dans ce contexte le Fils et le Saint-Esprit ? On oublie que ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν sont, non pour ἐξ τοῦ Πατρὸς καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα, mais pour ἐξ τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὸν θεόν ; que ὁ θεός désigne Dieu, l'être personnel, et n'est point « une désignation substantielle de la Divinité impliquant les trois personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (*Philip.*), et que cela fût-il, la division de ἐξ, διὰ, εἰς entre les trois personnes ne pourrait être admise, parce que θεός étant répété à chaque fois, les trois personnes y seraient impli-

quées aussi à chaque fois; en sorte que ce passage serait bien plutôt une négation de la Trinité, si elle y était visée. C'est confirmé par le *εις* qui ne saurait en aucune façon être appliqué au Saint-Esprit (cont. *Philip.*), parce qu'il n'est jamais représenté comme le but final des choses. — Paul termine en donnant essor à son sentiment religieux par une doxologie à Dieu : *ἀρχὴν* scil. *τῷ θεῷ, ἣ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν* : à Lui, soit la gloire, c.-à-d la gloire qui lui est due, *aux siècles des siècles! Amen.*

---

#### IV. EXHORTATIONS MORALES (XII, 1 — XV, 13).

**Littérature :** *Borger*, dissertatio de parte epistolæ ad Rom. parænetica. Lugd. Bat. 1810.

Paul ayant terminé ses développements dogmatiques, passe, selon son habitude, à des exhortations morales, qui, par leur ampleur, forment une partie distincte de sa lettre. Ce n'est point dans un intérêt théorique qu'il expose les vérités du salut, en sorte que le dogme et la morale sont étroitement unis à ses yeux. La foi est la source de la vie religieuse, et, après avoir parlé de la première et des bénédictions de Dieu qui s'y attachent, il éprouve le besoin de rappeler à ses lecteurs les devoirs qui en découlent. Il les invite tout d'abord, et comme principe général, à consacrer leur personne et leur vie à Dieu. Cette invitation ressort naturellement et directement de son exposition sur les dispensations miséricordieuses de Dieu, et sert comme de préliminaire à une série de recommandations dont *la pensée dominante est la paix de l'Eglise*, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur. Que pourrait-on désirer de mieux pour une Eglise? Cette paix qui, en tout temps, est essentielle pour sa prospérité, l'est particulièrement dans les premiers temps de son existence, alors que l'organisation n'en a pas fait encore un corps bien lié et bien tenu dans ses différentes parties, en face de tant d'éléments divers qui fermentent dans son sein, ainsi que d'une hostilité que les idées nouvelles ne manqueront pas d'éveiller. Paul en a fait mainte fois l'expérience, aussi son exhortation se porte-t-elle tout naturellement sur ce point<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il n'est point nécessaire pour justifier ce point de vue de recourir à l'existence d'un prétendu état de tension entre les ethnico-chrétiens et les judéo-

§ 1. Paul exhorte les chrétiens à consacrer à Dieu  
leur personne et leur vie.

γ. 1. Παρακαλῶ ὄν ὑμᾶς, « je vous exhorte, je vous invite (παρακαλ. 1,12) donc, » c.-à-d. ensuite des dispensations miséricordieuses dont vous êtes les objets, comme l'indique διὰ τ. οἰκτιρμῶν τ. θεοῦ. Si παρακαλῶ ὄν n'était destiné qu'à introduire une seule recommandation morale, on pourrait admettre que ὄν se rapporte à 11,35.36 (*Thol. Olsh. Mey.*), ou plutôt à 11, 32 (*Rück. Glæckl. Fritzs. Krehl, Arnaud, Immer*, p. 305), où la miséricorde de Dieu est sommairement rappelée; mais comme παρακαλῶ ὄν ouvre toute une série de recommandations morales, qui forment un nouveau et long développement, il est plus juste de rapporter ὄν à tout ce qui a fait la matière de la lettre, qui n'est en réalité que l'exposé de ces dispensations miséricordieuses (*Calv. Grot. Beng. Klee, Reiche, Kælln. De W. B.-Crus. Philip. Hofm. Godet*, etc.). La même manière se rencontre Eph. 4,1. 1 Thess. 4,1. Col. 3,1, et le besoin que Paul éprouve d'ajouter διὰ τ. οἰκτ. τ. θεοῦ, indique que, dans son esprit, c'est au fait des bénédictions évangéliques, plutôt qu'à ce qui précède immédiatement (11,32) qu'il s'en réfère. — ἀδελφοί, « mes frères, » s'adresse à tous ses lecteurs sans distinction d'origine. — διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ : Διά, gén. après les mots de prière, de supplication, signifie, *par, en considération de*, 15, 30. 1 Cor. 1,10. 2 Cor. 10,1. Chez les profanes, on se sert de πρὸς, gén. (voy. *Fritzs. comm. h. l.*). Οἰκτιρμός (*R. οἰκτεῖρω*,

chrétiens de l'Eglise de Rome, dont l'épître ne porte pas de traces. Le chap. XIV mentionne une opposition, non entre les judéo-chrétiens et les ethnico-chrétiens, mais entre *les forts et les faibles en la foi*, et si les derniers sont des judéo-chrétiens, les premiers ne sont pas seulement des ethnico-chrétiens, mais aussi des judéo-chrétiens (voy. encore *Introd. p. 112*). La leçon adressée aux ethnico-chrétiens, XI, 17-24, ne se rapporte pas aux judéo-chrétiens de la communauté, mais aux Juifs incrédules (cont. *Immer, Hermén. p. 250*).

voy. 9,15), *apitoiement*, *commisération*, *compassion*. L'emploi fréquent du pluriel provient sans doute des LXX, où il traduit ordinairement רַחֲמִים; mais ce pluriel même est dans le génie de la langue grecque, et s'explique par les sentiments, les mouvements ou les actes de compassion (voy. *Fritzs.* comm. h. l.). De là, « *je vous invite donc, mes frères, par les compassions de Dieu,* » dont vous êtes les objets. Paul fait appel au sentiment de gratitude que la miséricorde de Dieu doit éveiller chez le chrétien. Tel est le motif subjectif sur lequel il appuie son exhortation. — Παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν : Παριστάναι, *amener, présenter, fournir* (6,12) se dit de ce qu'on offre ou consacre à Dieu (Luc 2,22. voy. Grimm, Lex.). De là, « *à présenter, offrir* à Dieu *vos corps* » (*Orig. Théod. Pél. Dam. Théoph. Ps.-Ans. Estius, Corn.-L. Beng. Seml. Klee, Flatt, Rück. Olsh. Mey. Fritzs. Arnaud, Walth. Hofm. Immer*, p. 305, *Maun. Godet, Gifford*), ou plutôt, « *vos personnes* » (*Ecol. Calv. Bèze, Crell, Grot. Limb. Heum. Kop. Thol. Reich. De W. Hodge, B.-Crus. Krehl, Philip.*). Σῶμα, pp. *le corps*, puis la personne tout entière, envisagée par son côté visible et matériel (Xén. Anab. 1,9.12 : ils désiraient lui confier leurs biens et leurs propres personnes, τὰ ἑαυτῶν σώματα. 1,9.27. 5,5.13. Hist. G. 1,1.26. 2,1.12, τὰ δὲ ἐλεύθερα σώματα πάντα ἀφηγε, il laissa aller toutes les personnes libres. Soph. Antig. 671. Plut. Marcellus, 19, τῶν δὲ ἐλευθέρων σωμάτων ἀπεῖπεν ἄψασθαι, il défendit de toucher aux personnes libres. Il se dit des esclaves, LXX. Gen. 36,6. Tob. 10,10, σώματα καὶ κτήνη, gens et bêtes. 2 Macc. 8,11). L'expression va fort bien ici : comme on offrait à Dieu les victimes tout entières, corps et vie, Paul a préféré l'expression σώματα à celle de ὑμᾶς αὐτούς, d'abord parce qu'elle fait image; puis parce que tout, dans le chrétien, doit être consacré à Dieu, même le corps, 6,13. 1 Cor. 6,20. Meyer veut qu'on s'en tienne au sens de corps, alléguant que Paul recommande ici la consécration du corps, et au v. 2 la sanctification de l'esprit (νοῦς), de manière à présenter sous ces deux formes, qui se complètent, la sanctification de l'homme

tout entier. Mais ce prétendu complément du v. 2 n'existe pas. D'ailleurs, le terme opposé à *σῶμα*, ce n'est pas *νοῦς*, mais *πνεῦμα*, 8,10. 1 Cor. 5,3. 6,20. 7,34. etc. ou *ψυχή*, Mth. 6,25. 10,28. etc. — *θυσίαν ζῶσαν, ἀγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ*, « en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu. » Ces trois qualités réclamées pour le sacrifice du chrétien, allusionnent aux qualités de la victime offerte dans l'ancien culte. L'adorateur devait offrir à Dieu des victimes sans défaut et sans tache, qu'on immolait sur l'autel. La victime que le chrétien doit offrir en sacrifice, c'est sa propre personne, et il la doit offrir, 1° en sacrifice vivant, comme une victime qui *vit*, non comme une victime qui *meurt*, c.-à-d. que ce n'est pas en mourant que le chrétien offre sa personne, mais en vivant d'une vie continuellement consacrée à Dieu; 2° en sacrifice saint, c.-à-d. que sa personne qu'il offre doit être sainte, pure, morale, comme la victime qu'on offrait à Dieu devait être sans défaut et sans tache (= *ἀμωμος*, Hébr. 9, 14. 1 Pier. 1,19. Eph. 1,4. 5,27); 3° d'une manière générale, en sacrifice agréable à Dieu (Phil. 4,18. Hébr. 13,16. 1 Pier. 2, 5), c.-à-d. de manière que ce sacrifice lui soit toujours agréable. Le dat. *τῷ θεῷ* doit, à cause de sa place, se rapporter, non à *παραστῆσαι* (*Estius, Beng. Kop.*), mais à *εὐάρεστον*. — *τὴν λογικὴν λατρείαν δμῶν* est en apposition, non à *θυσίαν* (*Reiche, Kælln.*), mais à *παραστῆσαι τὰ σώματα...* etc. (*Winer, Gr. p. 496*), pour ajouter une observation sur cette consécration de sa personne (= *ἥτις ἐστὶν ἡ λογ. λατρ. δμ.* Kühner, Gr. p. 146. *Matthiæ, Gr. p. 969. Fritzs. comm. h. l.*). De là, « c'est là votre culte, » c.-à-d. le culte que vous lui rendez, ou plutôt, que vous devez lui rendre, à cause de l'exhortatif *παρακαλῶ*. *Λογικός*, pp. *raisonnable, logique*; mais cette signification ne saurait être admise, parce qu'il ne s'agit pas ici d'un culte raisonnable ou logique par opposition à un culte déraisonnable (= *superstitieux, Calvin.*) ou illogique. *Λογικός* signifie aussi « *spirituel*, » qui appartient au domaine de la pensée (*λόγος*) par opp. à *matériel, σωματικός*; ainsi 1 Pier. 2,2, *λογικὸν γάλα*, un lait spirituel, opp.

au lait matériel. Eus. H. E. 4, 23, *λογική τροφή*, une nourriture spirituelle, opp. à une nourriture matérielle. Dans le Test. des XII patriarches, il est dit que les anges dans le ciel offrent *λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφορὰν*, une oblation spirituelle et non sanglante, par opposition à une oblation matérielle et sanglante. Eus. Dém. évang. I, p. 15, parle d'un *θυσιαστήριον ἀναίμων καὶ λογικῶν θυσιῶν*, un autel où l'on offre des victimes non sanglantes et spirituelles. *Λογικός* se rapproche par cette signification de *νοητικός*, *νοερός*, et même de *πνευματικός*, mais l'opposition indique suffisamment la différence : *νοητικός*, *νοερός*, spirituel, est opp. à *αἰσθητικός*, sensible, tandis que *πνευματικός*, spirituel, est opp. à *σαρκικός*, charnel (voy. 7, 22). De là, *λατρεία λογική* désigne *un culte spirituel*, par opp. à *un culte matériel*. Le culte des juifs et des païens consistant en victimes immolées et en sang répandu, était un culte matériel ; le culte du chrétien doit être un culte spirituel, consistant dans la consécration de sa personne à Dieu par la sainteté de sa vie.

§. 2. *καὶ μὴ συσχηματίζεσθε \* τῷ αἰῶνι τούτῳ* : *Συσχηματίζεσθαι τινι* (R. *συν-σχῆμα*, habitus) pp. prendre la manière d'être, la tenue, les allures de ; *se modeler sur*, *se former sur* ou *d'après*, *se conformer à*, 1 Pier. 1, 14. De là, « *et ne vous modelez pas sur ce siècle-ci*, » c.-à-d. sur les gens de ce siècle. *Αἰών*, pp. une durée sans terme, se rend par *temps*, *siècle*, *époque*, *âge* ; de là, *ὁ αἰὼν οὗτος*, pp. « *ce siècle-ci*, » c.-à-d. le temps où l'on vit, le monde où l'on est, se rend par *le siècle*, *le monde*, *la vie*, Mth. 13, 22. Marc 4, 19 : *αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος*, les soucis de la vie. 1 Cor. 1, 20 : *ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου*, où est le profond penseur

\* *Elz. Tisch. Fritzs. Volk.* lisent *συσχηματίζεσθε* — *μεταμορφούσθε* (BLP. minn. syrr. it. vulg. éth. goth. arm. etc.) ; tandis que *Griesb.* approuve seulement et *Lachm. Mey. Philip.* adoptent *συσχηματίζεσθαι* — *μεταμορφούσθαι* (ADFG, minn. Théoph.). L'inf. n'est qu'une correction grammaticale, rendue possible par la prononciation de *σθαι* et de *σθε*, qui est identique (Σ, *συσχηματίζεσθε* et *μεταμορφούσθαι*). L'impératif succédant à *παρακαλεῖν*, inf., est une forme anacoluthique assez naturelle, parce que l'imp. est le mode de l'exhortation (comp. 16, 17) et elle a été provoquée, comme 16, 17, par la longueur de la première proposition.



de ce siècle, de ce monde? 1 Cor. 2,6.8. Comme on parle souvent du temps où l'on est, du monde où l'on vit, au point de vue moral et en l'envisageant comme corrompu et pervers, on s'est servi de αἰών (comme de κόσμος) pour désigner *le siècle, le monde* en mauvaise part, le αἰών πονηρός (Gal. 1,4. Tac. Germ. 19, nemo illic vitia ridet : nec corrumpere et corrumpi sæculum vocatur). C'est le cas dans notre passage, cf. Luc 16,8. Eph. 2,2. 2 Tim. 4,10. 2 Cor. 4,4. etc. Il n'est pas besoin (Olsh. Hodg. Mey.) pour justifier cette acception de remonter à l'opposition entre ὁ αἰών οὗτος (= הַיּוֹם הַזֶּה) *ce temps-ci*, l'époque actuelle jusqu'à la venue du Messie, et αἰών ὁ μέλλων (= הַיּוֹם הַבּוֹא) *le temps à venir*, l'époque messianique. — Après la négative vient la positive, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς\* : Μεταμορφώω (R. μορφή) *changer, transformer, métamorphoser*, se dit prop. d'un changement de forme, Mth. 17,2. Marc 9,2; puis de tout changement, pourvu qu'il soit complet, 2 Cor. 3, 18. Senec. ep. 6, sentio, non emendari me tantum, sed transfigurari. Quint. 6,2. Il est, non au passif (Mey. Godet), mais au moyen, car c'est (comme συσχηματίζεσθαι) une invitation faite à l'activité du chrétien de changer de conduite et de vie, ce qu'il peut par le renouvellement de l'esprit, qui s'est fait en lui. De là, « *mais à vous métamorphoser* (dat. instr.) *par le renouvellement de l'esprit.* » Noûs, *l'esprit*, en tant que domaine des pensées et de l'idéal (voy. 7,22, note 1). Le changement opéré par la foi dans le chrétien est un renouvellement en lui, non seulement des sentiments proprement dits, mais encore des pensées et de l'idéal, du νοῦς. Il faut que ce renouvellement intérieur se produise à l'extérieur par un changement correspondant dans la vie réelle, c. à-d. par une métamorphose complète dans la

\* Elz. Griesb. Fritzs. Philip. ajoutent ὑμῶν (Σ ELP, les minn. syrr. it. [d, e, f, g] vulg. etc.) qui est omis avec raison par Lachm. Tisch. Mey. Volk. (A B D\* F G, copt. Clém.-Al. Cypr.). Il n'y avait aucun motif pour le retrancher, s'il eût été original, tandis que l'addition était facilement provoquée par le sens et par l'entourage (σώμ. ὑμῶν — λατρ. ὑμῶν).

conduite du chrétien, par un progrès constant dans la réalisation de ses saintes pensées et de son haut idéal.

*εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς*, « pour que vous appréciiez, » non, « pour que vous puissiez apprécier » (*Pél. Luth. Kælln. Rück. Olsh. Hodge, Lange, Maunoury*). *Εἰς τὸ*, inf. se rapporte, non à τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν (*Calv. Hofm.*) mais à μεταμορφοῦσθε; il peut désigner, soit le résultat (*Flatt, Scholz, Hodge*) soit le but (voy. 1,20). *Δοκιμάζειν*, pp. éprouver, c.-à-d. reconnaître par une opération, si une chose est bonne ou mauvaise. Il se dit de l'or, de l'argent (1 Pier. 1,7), des bœufs (Luc 14,19) et d'autres choses (1 Cor. 3,13). D'où éprouver, mettre à l'épreuve qq'un (Hébr. 3,9. 1 Jean 4,1) ou qqchose (2 Cor. 8,8). Comme l'épreuve peut se faire par l'examen, *δοκιμάζειν* a signifié éprouver, c.-à-d. examiner et juger ou juger après examen, juger de, apprécier, en parlant des personnes (*δοκιμάζ. εαυτόν*, 1 Cor. 11,28. 2 Cor. 13,5 = *ἐξετάζειν εαυτόν*, Xén. *Mém.* S. 2,5.1 et 4) et des choses (Luc 12,56. Gal. 6,4. Eph. 5,10. Phil. 1,10. 1 Thess. 5,21); puis, prægner, reconnaître bon, juger bon, tenir pour bon, approuver, opp. à ἀποδοκιμάζειν (voy. 1,28). — *τί* (sc. *ἐστι*) *τὸ θέλημα θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον*, « quelle est la bonne, agréable et parfaite volonté de Dieu » (*syр.-psh. vulg* : ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta. *Luth.*). Paul exhorterait les chrétiens de Rome à se métamorphoser par le renouvellement de l'esprit, « afin — dans les diverses circonstances de la vie — de discerner exactement la bonne, agréable et parfaite volonté de Dieu, » c.-à-d. la volonté de Dieu qui est bonne, agréable et parfaite, et d'avoir ainsi devant les yeux l'idéal à réaliser (*Rück. God. Gifford*). Cette traduction serait juste si Paul avait dit : *τί* (*ἐστι*) *τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον θέλημα θεοῦ*; mais elle a le tort de ne pas tenir compte de la forme appositive des adjectifs, qui demande qu'on traduise : « quelle est la volonté de Dieu, la bonne, agréable et parfaite, » c.-à-d. cette volonté de Dieu qui est tout à la fois (*καὶ* répété et un seul article) bonne, agréable et parfaite, par opposition à une autre

volonté de Dieu, qui n'est pas la bonne, agréable et parfaite. Ainsi l'entendent *Chrys. Ecum. Théoph. Estius, Crell, Hammond, Przypt.* etc. *Reiche*, et ils pensent que Paul fait allusion à la Loi des Juifs, qui, par suite de ses accommodements à la faiblesse du peuple et de ses observances légales, ne donne pas la volonté de Dieu dans sa perfection. Nous ferons observer que *δοκιμάζειν* ne signifie pas « discerner exactement une chose d'une autre, » mais juger d'une chose, l'apprécier, et que ce coup d'œil rétrospectif et critique ne saurait se justifier par le simple fait que Paul a réclamé du chrétien « un culte spirituel » : il est hors de propos ici. — En conséquence la plupart des commentateurs *Aug. de civ. Dei 10,6. Pél. Erasm. Calv. Corn.-L. Grot. Kop. Flatt, Scholz, Klee, Kœlln. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Thol. B.-Crus. Krehl, Philip. Heng. Ewald, Lange, Hofm. Reuss, Maunoury, Volkmar*) considèrent τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον comme trois neutres pris substantivement, — formant (d'après *Pél. Corn.-L. Mey. B.-Crus. Maunoury*) une sorte de *crescendo* — et mis en apposition à *θέλημα τ. θεοῦ*. L'article non répété et le *καὶ* répété indiquent que cette volonté est tout à la fois ἀγαθὸν, εὐάρεστον, τέλειον. De là, « afin que vous appréciiez (*δοκιμάζετε*) quelle est la volonté de Dieu, » ce que Dieu veut de vous (*θέλημα θεοῦ*, cf. *Mth. 6,10. Eph. 5,17.6,6. Col. 1,9. 1Thess. 4,3*). Paul invite ses lecteurs « à se transformer par le renouvellement de l'esprit, pour bien juger quelle est la volonté de Dieu, » c.-à-d. pour discerner en toute circonstance et en toute position de la vie ce que Dieu réclame d'eux — et il explique (*Fritzs. Philip.*) ou caractérise ce qu'est cette volonté, ce que Dieu veut, en ajoutant : « savoir ce qui est bon, (à lui) agréable et parfait (*Itala* : quæ sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum. *Pél.* : quod bonum sit et melius et optimum). Mais nous devons faire observer que là où il y a « renouvellement de l'esprit, » il y a par cela même juste appréciation de la volonté de Dieu, en sorte que cette appréciation ne saurait être donnée comme *but* à la transformation morale du

chrétien, ni comme *résultat* de cette transformation : il aurait fallu dire, non *εἰς τὸ δοκιμάζειν*, mais *δοκιμάζοντες τί τὸ θέλημα...* (cf. Eph, 5,10). C'est vraisemblablement pour ce motif que *Calv. Hofm.* comme *Ecum. Théoph.* veulent rapporter *εἰς τὸ δοκιμάζειν* à *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός*. D'ailleurs, dans la caractéristique de cette volonté, si « le bon et le parfait » (*τὸ ἀγαθόν, τέλειον*) vont bien, « l'agréable » (*τὸ εὐάρεστον*) est déplacé. Les commentateurs l'ont si bien senti, qu'ils traduisent par « l'agréable à Dieu » ce qui est arbitraire et ne va guère bien, car il est par trop évident que « la volonté de Dieu » est chose agréable à Dieu. Nous entendons ce passage un peu différemment. Paul invite ses lecteurs « à se métamorphoser — dans leur conduite et dans leur vie — par le renouvellement de l'esprit, en sorte qu'ils apprécient ce qu'est la volonté de Dieu, » ce que Dieu veut d'eux, c.-à-d. qu'ils jugent bien de sa valeur véritable. Cette valeur, en effet, ne se découvre réellement qu'à l'homme qui, en se transformant dans sa vie, s'attache à la volonté de Dieu : il faut cette métamorphose de la vie pour que l'appréciation soit juste et complète ; l'homme du monde (*τοῦ αἰῶνος τούτου*), le pécheur l'ignore. Et afin de diriger ses lecteurs chrétiens dans cette appréciation, il leur dénonce la vraie valeur de cette volonté, telle, sans doute, qu'il l'a mainte et mainte fois expérimentée lui-même, en ajoutant *τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* = « en sorte que vous appréciiez ce qu'est la volonté de Dieu, savoir le bon, agréable et parfait tout ensemble de cette volonté, » c.-à-d. qu'elle est ou combien elle est tout à la fois bonne, agréable et parfaite. C'est, en effet, avec ces trois qualités qu'elle se dévoile à l'homme qui, transformé dans sa vie par le renouvellement de l'esprit, sait l'apprécier comme elle le mérite : il la juge « bonne, » c.-à-d. droite, juste, morale, en un mot exempte de tout mal — « agréable, » c.-à-d. plaisante et bienvenue à son cœur, qui aime le bien (*εὐάρεστος* n'étant pas accompagné de *τῷ θεῷ*, comme au v. 1, se rapporte par conséquent à l'impression produite sur le chrétien transformé. » *Godet*) — parfaite, c.-à-d. répondant à l'idéal qu'il s'est fait par son esprit renouvelé.

§ 2. Paul recommande spécialement d'avoir des sentiments modestes et humbles.

γ. 3. Après cette exhortation générale à consacrer sa personne à Dieu, Paul passe à la recommandation des vertus qui doivent fonder et entretenir *la paix* dans l'Eglise : c'est la pensée qui domine dans toute la partie parénétiq. Il invite tout d'abord à avoir des sentiments modestes et humbles, de manière à ce que l'union règne dans l'Eglise. Ce qui vient de se passer à Corinthe, d'où il écrit sa lettre, préoccupe apparemment son esprit. — *Λέγω γάρ* : *Γάρ* indique une application particulière en confirmation du principe énoncé v. 2 : « *Je vous dis, en effet,* » et il le dit avec autorité (*λέγω* = dico, jubeo, Mth. 5,34.39.44.23,3. Marc 2, 11. etc.) en sa qualité d'apôtre. — *διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι* « *par, en vertu de (4,13) la grâce qui m'a été accordée :* » c'est une manière modeste de désigner un apostolat (voy. 1,5). Il ne s'agit pas ici de « la grâce » en général, car Paul ne parle pas ici comme chrétien, ni même comme chrétien éminemment doté de Dieu (cont. *Hodge*). — *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν*, « *à toute personne qui est parmi vous,* » c.-à-d. à vous tous (= *πᾶσιν ὑμῖν*); mais cette forme indique qu'il s'adresse à eux, non en général, ni spécialement à ceux qui sont en fonction (*Godet*); mais à tous sans exception, pour que chacun quel qu'il soit en fasse son profit. — *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν* (paronomasie) : *Φρονεῖν*, penser, avoir des pensées, des sentiments (*Soph. Antig. 768, μῆζον φρονεῖν ἢ κατ' ἀνδρα.* voy. 8,5) et *ὑπερφρονεῖν*, avoir des pensées, des sentiments, et au delà (voy. *ὑπερ-περίσσ.* 5,20) c.-à-d. avoir des sentiments exagérés, trop hauts, des pensées orgueilleuses. *Ὑπερφρονεῖν* revient à *φρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν*, en sorte que Paul se serait exprimé plus régulièrement, s'il eût dit : *μὴ ὑπερφρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς...* ou *μὴ φρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς...* etc.; mais entraîné par sa vivacité, il a dès l'entrée exprimé l'exagé-

ration qu'il veut réprover. Le français ne supporte pas ce pléonasme, et nous traduisons : « à ne pas avoir des pensées, des sentiments par delà (παρά = ultra. Grimm, Dict.) les sentiments ou les pensées qu'on doit avoir, » c.-à-d. à ne pas se laisser aller à des pensées, à des sentiments d'orgueil ; à ne pas avoir de soi une opinion plus haute qu'on ne doit avoir. — ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν : Σωφρονεῖν (R. σοο-φρονεῖν) être dans son bon sens (opp. à μαινέσθαι, Marc 5,15. Luc 8,35 ; à ἐξίστασθαι, 2 Cor. 5, 13) se dit de l'homme qui n'est point extrême dans ses sentiments et ses pensées, être raisonnable, sage, modéré, modeste (opp. à ὑβρίζειν). De là, « mais à avoir des pensées en vue (εἰς τὸ : Eur. Phén. 1144, εἰς μαχὴν φρονεῖν) d'être sage, modeste, » c.-à-d. mais à s'appliquer à avoir des pensées modestes. — ἐκάστω, ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως. Ἐκάστω dépend, non de λέγω (Rück. Kœlln.), mais de ἐμέρισε (cont. Hofm.) ; il a été jeté en avant pour l'accentuer (cf. 1 Cor. 3,5,7,17. Rom. 11,31). Ὡς indique au fond une proportion, parce que la comparaison porte sur une mesure. Μεριζειν τί τιμι, départir, distribuer qqchose à qqu'un, Marc 6,41. 1 Cor. 7,17. 2 Cor. 10,13. Hébr. 7, 2. De là, « comme Dieu a départi à chacun une mesure de foi, » c.-à-d. « chacun, selon la mesure de foi que Dieu lui a départie. » Cette recommandation se rapporte à la conduite du chrétien dans l'Eglise. Paul engage chaque chrétien à ne pas se laisser aller, par orgueil ou par une opinion trop avantageuse de soi-même, à rechercher des fonctions au-dessus de ses forces et de ses aptitudes propres. Chacun doit consulter, dans ce but, « la mesure de foi que Dieu lui a départie. » Que faut-il entendre par là ? Πιστις ne signifie pas « connaissance, » en sorte que nous repoussons d'entrée l'opinion de Irén. Hér. 5, 20 ; Aug. ep. 215. Zwingl. Calv. Cocceius, etc. Κορ. qui entendent par μέτρον πίστεως le degré de connaissance auquel chacun est parvenu. Il ne signifie pas non plus la foi, ce qui a été confié (= τὸ πεπιστευμένον) à un chrétien ou les effets de la foi, pour dire « les dons » (χαρίσματα) qu'il a reçus (Orig. Chrys. Théod. Dam. Ecum.

*Théoph. Mél. Bèze, Corn.-L. Crell, Hammond, Przypt. Limb. Seml. Flatt, Klee, Hodge, B.-Crus. Maunoury*). Πίστις sans déterminatif d'objet, et envisagé au point de vue subjectif, désigne « la foi, » telle qu'elle se trouve réalisée dans le cœur et dans la conscience d'un chacun. Il n'y a aucun motif pour en restreindre le sens à celui de « croyance » (Jaç. 2, 17. 22) ou de « conviction » (14, 22.23. opp. à doute. voy. 3, 22, note 1) et à faire ainsi de μέτρον πίστεως une mesure de croyance (Reiche) ou de conviction (Krehl). Πίστις a un sens plus embrassant; il désigne le fond chrétien d'un individu, ses convictions et ses sentiments religieux chrétiens. On le nomme πίστις, parce que la foi est l'élément essentiel et caractéristique de la piété chrétienne (voy. 3, 22, note 9). Sa mesure (μέτρον) dépend, soit du degré, soit de la nature de la foi, qui, sous ces deux rapports, n'est pas identique chez tous les chrétiens. Elle est plus ou moins ferme, ardente, vivante, expansive chez les uns que chez les autres. Chez ceux-ci, elle est plus logique, chez ceux-là plus mystique, chez d'autres plus pratique. D'où résulte que « la mesure de la foi » n'est pas la même chez tous et que tous ne sont pas propres à occuper la même place ni à jouer le même rôle dans l'Eglise (voy. κατ' ἀναλογ. τῆς πίστεως, v. 6). Paul invite donc un chacun à ne pas présumer de soi-même, mais à avoir des sentiments raisonnables, selon la mesure de foi que Dieu lui a départie.

γ. 4. Il explique (γάρ) pourquoi chaque chrétien doit agir ainsi (φρονεῖν εἰς τό... πίστεως) en comparant (καθάπερ — οὕτως) la société chrétienne, l'Eglise, au corps humain (cf. 1 Cor. 12, 15) : *καθάπερ γάρ ἐν ἐνὶ σώματι μέλη πολλά ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν*, « de même que dans un seul et même corps nous avons plusieurs membres, et (dés, d'autre part) que tous les membres n'ont pas la même fonction » (πρᾶξις, action, res gesta, est aussi usité dans le sens de res gerenda, affaire, occupation, Xén. Mem. Socr. 2, 1. 6; d'où fonction), c.-à-d. qu'ils ont chacun une fonction distincte et dif-

férente à remplir. — ὦ. 5. οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, « de même, dans la société chrétienne, nous (οἱ πολλοί, « les plusieurs ») qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul et même corps en Christ. » C'est par l'union de chaque chrétien avec Christ, que les chrétiens se trouvent unis entre eux de manière à ne former qu'un seul et même corps, c'est pourquoi Paul ajoute « en Christ, » c.-à-d. unis à Christ. Puis il complète sa pensée par une petite réflexion : τὸ\* δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη : ὁ καθ' εἰς, un à un, un chacun = singuli, unusquisque, est une expression incorrecte pour εἰς καθ' ἓνα ou ὁ καθ' ἓνα (comp. 1 Cor. 14,31. Eph. 5,33). Du reste cette incorrection n'est pas très rare; 3 Macc. 5,34 : ὁ καθ' εἰς φίλων, unusquisque amicorum. Eus. H. E. 6,43 : ὁ καθ' εἰς ἀπτόων. 10,4 : ὁ καθ' εἰς opp. οἱ πάντες ἀθρώως. Marc 14,19 : εἰς καθ' εἰς, et Jean 8,9, un à un, les uns après les autres. (Winer, Gr. p. 234). — τὸ δὲ καθ' εἰς, qui est mieux documenté, ne se retrouve nulle part dans la grécité : c'est vraisemblablement une expression rendue adverbiale par τό, comme τὸ καθ' ἑαυτόν, *privatim* (voy. Matthiæ Gr. p. 734) et signifiant « individuellement. » De là, « et nous sommes, individuellement ou un chacun, membres les uns des autres. » — On s'attendait à ce que Paul, après avoir dit : « De même, nous, qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps en Christ, » aurait ajouté : « Et nous sommes, un chacun, membres de ce corps. » Il a préféré la forme, « et nous sommes, un chacun, membres les uns des autres, » parce qu'elle met en saillie les rapports des membres entre eux, pensée qui le préoccupe. Cette première observation répond à la première partie du v. 4.

Les ὦ. 6-8 présentent une construction fort embarrassée. *Théoph. Erasm. Calv. Estius, Luth. Mor. Bœhme, Kop. Flatt. Scholz, Krehl, Lange, Lachm. Tisch.* considèrent les incisives *κατὰ τὴν ἀναλογίαν πίστεως, ἐν τῇ διακονίᾳ, etc.* comme des exhor-

\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch. 8, Rück. Mey. Volk. d'après* ⚭ A B D\* F G P, Dam., tandis que *Elz. Griesb. Tisch. 7, Philip.* etc. adoptent ὁ δὲ καθ' αἷ, d'après E L, les minn. Eus. Chrys. Théod. : Correction.



tations elliptiques, et construisent ...*ἀλλήλων μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα· εἴτε προφητεῖαν (ἔχοντες), κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (προφητεύωμεν), εἴτε διακονίαν (ἔχοντες), ἐν τῇ διακονίᾳ (ᾧμεν), εἴτε ὁ διδάσχων (ἔστω), ἐν τῇ διδασκαλίᾳ (ἔστω), εἴτε ὁ παρακαλῶν (ἔστω), ἐν τῇ παρακλήσει (ἔστω)· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότῃ (μεταδίδωτω), ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ (προϊστάσθω), etc. De même, Bèze, Corn.-L. Seml. Kælln. Olsh. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Heng. Thol. 1856, Hofm. Volkm. Mauun. Godet, Gifford, qui détachent seulement *ἔχοντες δὲ* de ce qui précède (... *ἀλλήλων μέλη· ἔχοντες δὲ χαρίσμ...*) et font commencer là une nouvelle phrase. Pour justifier cette construction, ils remarquent que *ἐν ἀπλότῃ, ἐν σπουδῇ, etc. v. 8*, ont évidemment un caractère exhortatif, en conséquence ils croient devoir attribuer ce même caractère à toutes les incisives précédentes, à cause de la ressemblance de forme. Cette conclusion nous paraît inadmissible. a) Parce que la ressemblance n'est qu'apparente, attendu que *ἐν ἀπλότῃ (= ἀπλώως), ἐν σπουδῇ (= σπουδαίως)*, etc. ont un caractère tout différent des autres incisives, caractère qui appelle nécessairement une exhortation, tandis que les autres ne l'appellent pas. b) Parce que la présence de *εἴτε* indique que la première partie est essentiellement une énumération qui, d'après le contexte, doit mettre en lumière la comparaison entre l'organisme humain et celui de l'Église; tandis que la seconde n'est plus qu'une exhortation finale. c) Parce que cette construction exige une série de compléments (*προφητεύωμεν, ᾧμεν, ἔστω*) qui n'ont pas leur raison d'être, dès qu'on peut construire sans y avoir recours, comme nous le montrerons.*

γ. 6. *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα*. Ce verset débute par le terme parallèle correspondant à la seconde partie du v. 4 (*τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν*). Après l'unité, Paul note la diversité. Il relie cette proposition à ce qui précède par le participe *ἔχοντες δὲ*, en continuant la construction *uno tenore*, ce qui allonge singulièrement

la phrase et y jette un peu de confusion. Δέ peut rattacher la proposition à ce qui précède immédiatement (= « et nous sommes, un chacun, membres les uns des autres, *ayant, d'autre part*, des dons différents, » ou, « *mais en ayant* des dons différents ») ou bien, il peut se rapporter à οἱ πολλοί, ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ (= « nous, qui sommes plusieurs, nous ne faisons qu'un seul corps en Christ... *en ayant d'autre part*, » ou « *en ayant toutefois* des dons différents »). Pour la forme, la première manière paraît préférable, à cause du participe, car, dans le second cas, on s'attendait à trouver ἔχομεν δέ (opp. à ἐσμέν). Pour le fond, le sens est le même dans les deux cas, et nous en profitons pour la traduction, qui gagne en clarté par l'emploi du temps fini (= « nous avons *d'autre part*, ou, *mais nous avons* »...) Cette manière laisse mieux voir que c'est bien ici la seconde observation parallèle, correspondant à la seconde partie parallèle du v. 4. C'est fort arbitrairement que plusieurs commentateurs (voy. plus haut) détachent ἔχοντες δέ de la proposition précédente, pour en faire le sujet de verbes sous-entendus (προφητεύομεν, ὤμεν), en faisant de δέ une particule introduitive (= « Or, *puisque nous avons* des dons différents, soit que nous ayons la prophétie, *prophétisons* »... etc.). Ils ne voient pas que cette proposition est le second terme parallèle correspondant à la seconde partie du v. 4, et ils transforment en proposition exhortative ce qui ne peut l'être que sous peine de laisser la comparaison inachevée. — Χάρισμα, pp. *don, cadeau, bienfait*, que la grâce ou la faveur accorde (voy. 5,15). Paul désigne spécialement par χάρισματα (1 Cor. 1,7. 12,4.9.28.30. comp. 1 Pier. 4,10) les *capacités* ou *dons* ensuite desquels un chrétien est propre à telle ou à telle fonction. Ils sont dus à la grâce de Dieu (κατὰ χάρ. τ. δοθ... etc.) qui les donne en épanouissant, par le Saint-Esprit, chez celui qui a foi, ces germes plus ou moins développés, qui sont naturellement en lui (voy. les développements donnés par Paul, 1 Cor. 12). Ces dons sont διάφορα « *différents*, » c.-à-d. de genres divers (= οὐ τὰ αὐτὰ, v. 4), comme Paul l'indique en citant

la *προφητεία*, la *διακονία*, etc., et non en ce sens que « les uns sont plus importants ou plus utiles que les autres » (*Philip.*), ce que Paul ne considère point ici, car il ne compare pas la *προφητεία* à la *διακονία*, etc.; il oppose simplement l'unité du corps à la diversité des fonctions des membres. Ces dons sont différents *κατὰ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν*, « suivant la grâce (non, « la mesure de grâce » *Rück. Philip.*) qui nous a été accordée. » C'est la grâce de Dieu qui les donne, et qui les donne différents; elle est dite pour cela *ποικίλη* (1 Pier. 4,10). Paul relève cette origine, afin de faire taire dans le chrétien tout sentiment d'orgueil.

Suivent quelques exemples tendant à montrer cette diversité, sans viser aucunement à une énumération complète. Les *dons*, ou plutôt ce qui y répond immédiatement et laisse mieux apercevoir les diversités, les *fonctions* qui sont citées, sont *προφητεία*, *διακονία*, *διδασκαλία* et *παράκλησις*, comme l'indique *εἴτε* répété. *Διάκονος* désigne prop. « le serviteur qui sert à table, » puis, *ecclesiastique*, le *diacre*, celui qui servait aux tables et qui avait le département de l'assistance (voy. *ἀντιλήψεις*, 1 Cor. 12, 28). Il y avait aussi des diaconesses (Rom. 16,1). Le *diaconat* (*διακονία*) fut de bonne heure non seulement une fonction, mais encore une charge prop. dite, et l'institution en est rapportée Act. 6,1. Y avait-il déjà des diacres dans l'Eglise de Rome? On ne peut l'inférer de notre passage, car, comme l'observe *Rückert*, Paul parle ici de l'Eglise en général et des différentes fonctions qui s'y rencontrent, non de l'Eglise de Rome. — *Προφητεία* (*R. προ-φημ* = *præ-dico*) désigne la *prophétie* ou *prédication prop. dite*. Le *προφητεύων* est le chrétien qui, sous l'impulsion de l'esprit de Dieu (*διὰ πνεύματος*), prenait la parole dans les assemblées, pour *édifier*, *exhorter* ou *consoler* (1 Cor. 14,3). Différent du glossolale (*ὁ γλώσσαις λαλῶν*), qui s'adressait à Dieu en vue de son édification propre, et pour l'ordinaire dans un langage inintelligible, le *προφητεύων* s'adressait à l'assemblée et, toujours en pleine possession de ses pensées, il s'exprimait dans un langage intelligible à tous (1 Cor. 14,6.9), même aux infi-

dèles présents qu'il pouvait convaincre et convertir (1 Cor. 14, 24). La *προφητεία* était une fonction, non une charge ecclésiastique prop. dite. Tout homme qui en avait le don et se sentait poussé par l'esprit de Dieu, pouvait l'exercer; il était même désirable que tous les chrétiens y fussent propres, et tous pouvaient l'être (1 Cor. 14,3.24.31). Quand un homme s'acquittait habituellement de cette fonction, on l'appelait *προφήτης*. Ce qui le distinguait particulièrement de tous ceux qui prenaient la parole dans les assemblées, c'est que sa parole, partant d'un cœur inspiré et ému, s'adressait au sentiment religieux pour l'exciter et le vivifier. Son but était essentiellement d'*édifier* (1 Cor. 14,3). Quelquefois il lui était donné de pressentir les événements à venir (Act. 11,28. 20,23. 21,4.11. etc.), mais pour l'ordinaire le péché et la grâce semblent faire le fond de sa prédication: il dévoile le fond des cœurs, convainc les hommes de péché, et leur annonce les miséricordes de Dieu (1 Cor. 14,24). — *Διδασκαλία* désigne l'*enseignement* prop. dit. Dans le *διδάσκων* l'élément didactique domine; son but est essentiellement d'instruire. La sagesse et la science (*λόγ. σοφίας* — *λόγ. γνώσεως*, 1 Cor. 12,8) doivent se trouver en lui. Il expose, dans un discours suivi, les trésors de connaissance qu'il puise dans l'Évangile, dans l'expérience chrétienne et dans la méditation. C'est l'intelligence, qui s'adresse à l'intelligence pour faire briller la vérité. La *διδασκαλία* était une fonction plutôt qu'une charge ecclésiastique prop. dite, et celui qui l'exerçait habituellement était appelé *διδάσκαλος*. — *Παράκλησις* désigne l'*exhortation*. Le *παρακαλῶν* exhorte, encourage; il s'adresse à la volonté et pousse à la réalisation pratique des enseignements. Cette exhortation paraît avoir été régulièrement usitée après la lecture d'un fragment des Écritures (Justin-M. 1 Apol. 67), ainsi que cela se pratiquait dans la synagogue. Cette distinction parmi les orateurs chrétiens (1 Cor. 12,28.29. Eph. 4,11. Rom. 12,6.7.8. comp. Act. 13,1) provient des dons différents que ces genres réclamaient, et du but différent qu'on s'y proposait. Toutefois, comme

il est facile de le comprendre, cette distinction s'évanouissait souvent dans la pratique. Si elle était plus accentuée entre les *προφήται* et les *διδάσκαλοι*, elle l'était beaucoup moins à l'égard des *παρακαλοῦντες*, parce que la *προφητεία* comme la *διδασκαλία* conduisaient assez naturellement à la *παράκλησις* (voy. 1 Cor. 12,30.31. Tit. 1,9. Act. 4,36. comp. 13,1).

Ces éclaircissements une fois donnés, revenons à notre texte.

« Nous avons, d'autre part, des dons différents, suivant la grâce qui nous a été accordée » — *εἴτε προφητείαν... εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ*, « soit la prophétie,... soit le ministère dans c.-à-d. qui s'exerce dans le diaconat. » Le premier *διακονία* est le terme général de « ministère » donné aux différentes fonctions et charges ecclésiastiques (1 Cor. 12,5. Eph. 4,12. 2 Tim. 4,5); le second désigne spécialement le ministère du diacre, le *diaconat*. Godet laisse à *διακονία* le sens général, et traduit : « soit le ministère, dans le ministère, » parce qu'il pense que ce terme désigne ici les deux charges ecclésiastiques du *pastorat* (épiscopat) et du *diaconat* proprement dit. Dans ce cas, Paul aurait dû dire : « soit le ministère dans le *pastorat* (*ἐπισκόπη*) et dans le *diaconat*. » — *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*: *Ἀναλογία*, « analogie, » exprime l'idée de *rapport* (correspondance) et de *proportion*. Dem. pro Cor. 30, *κατ' ἀναλογίαν τῆς οὐσίας*, en rapport avec, en proportion, à raison de sa fortune. Phil. de carit. II, p. 395, *κατ' ἀναλογίαν τῆς κτήσεως*. Lév. 27,18. *Symm* : *κατ' ἀναλογίαν τ. ἐτῶν τῶν δπολειφθέντων*, à raison des années qui restent. C'est l'expression usitée en mathématiques, Philom. de Opif. m. *ἀριθμῶν ἀναλογίαι*, les rapports des nombres. Dans le Timée de Platon, 31. C, *ἀναλογία* n'est pas seulement *proportion* (= *μέτρον*) mais *rapport*, témoin Cicéron, qui, dans sa traduction, ne trouvant pas de mot précis, rend *ἀναλογία* par « comparatio proportionie. » *Vulg* : *secundum rationem*. *Ἀναλογία* est donc synonyme de *μέτρον*, sans pourtant lui être parfaitement identique (comp. Plat. Tim. p. 69. B, *ἀνάλογα καὶ σύμμετρα*, en rapport et en proportion). *Πίστις* a le même sens qu'au v. 3. De là, « selon l'ana-

*logie, à raison de la foi, » c.-à-d. en rapport et en proportion avec la foi, selon que cela correspond à la foi envisagée dans son degré et dans sa nature. A quoi se rapporte cette observation? Est-ce à προφητείαν seulement, ou à tous les ministères énumérés ici? Tous les commentateurs le rapportent à προφητείαν seulement, et, au premier coup d'œil, la place que cette observation occupe semble leur donner raison. Néanmoins il est facile de voir que, si elle se rapportait à l'énumération entière, elle n'aurait pu être placée ailleurs. Paul ne pouvait la placer avant είτε προφητείαν où elle eût été à sa vraie place, à cause du κατά τ. χάριν τὴν δοθ. ἡμῖν; il ne pouvait la placer après διακονία sans interrompre l'énumération, ni après l'énumération des fonctions, parce qu'elle aurait été trop loin de ἔχοντες. La place est forcée. Nous croyons donc que cette observation se rapporte à tous les offices énumérés, à cause de sa signification même. Après avoir mentionné l'unité, Paul passe à la diversité : « D'autre part, nous avons des dons différents, suivant la grâce qui nous a été donnée. » La grâce de Dieu accorde ces dons et ne les accorde pas les mêmes à tous; d'où résulte que tous n'ont pas les mêmes fonctions et ministères (διακονίαι) dans l'Eglise, mais des ministères différents : Nous avons, suivant l'analogie de la foi, c.-à-d. selon que cela correspond au degré et à la nature de la foi d'un chacun, soit la prophétie, soit le ministère qui s'exerce dans le diaconat, soit, etc. etc. Nous avons remarqué que la foi, ce fond religieux chrétien, qui est en un chacun, n'a pas chez tous le même degré, la même mesure, elle est plus ou moins ferme, ardente, vivante (Rück. Reiche). Elle n'a pas non plus tout à fait la même nature : chez les uns, elle est plus logique; chez les autres, plus mystique; chez d'autres, plus pratique, et il est évident que cela influe puissamment sur les aptitudes d'un chacun à tel ministère plutôt qu'à tel autre. Quand Paul a dit que nous avons des dons différents « suivant la grâce qui nous a été accordée, » il a voulu faire sentir par là que ces capacités, provenant de la grâce de Dieu, ne doivent pas être un sujet d'or-*

gueil pour le chrétien ; et quand il ajoute que nous avons, qui le ministère de la prophétie, qui le ministère du diaconat, etc. *suisant l'analogie de la foi*, il veut rappeler que ce sont ces capacités ou aptitudes, non l'orgueil ou l'ambition, qui assignent au chrétien sa fonction et son rôle dans l'Eglise. Il aurait pu dire : « d'autre part nous avons *des dons* différents suivant la grâce qui nous a été donnée ; nous avons, *suisant l'analogie de ces dons*, soit la prophétie, soit... etc. ; » mais il pouvait dire également « *suisant l'analogie de la foi*, » en revenant à la forme (*ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως*) sous laquelle il a exprimé la pensée qui lui a servi de point de départ v. 3, et dont ceci est le développement.

Les commentateurs ont fait fausse route en rapportant *κατὰ τ. ἀναλ. πίστ.* à *προφητείαν* seul, et en introduisant ici une observation ou une recommandation qui y est déplacée et sans rapport avec le contexte. Ce n'est qu'après avoir terminé la comparaison (*καθάπερ... οὕτω*), au v. 8, que Paul passe aux recommandations. La plupart construisent, *ἔχοντες... εἴτε προφητείαν, (προφητεύωμεν) κατὰ τὴν ἀναλογ. τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν, (ὦμεν) ἐν τῇ διακονίᾳ, « ayant, soit la prophétie, prophétisons conformément à la proportion de notre foi, soit le diaconat, occupons-nous du diaconat. »* — On ne voit pas pourquoi ces commentateurs veulent faire de *κατὰ τ. ἀναλογ. τ. πίστεως* et de *ἐν τῇ διακονίᾳ* des incidentes, en introduisant *προφητεύωμεν, ὦμεν*, quand rien n'y oblige, comme notre interprétation le montre. De plus, ils divergent sur le sens de *πίστις*, ce qui varie les interprétations. A) Les uns lui donnent un sens subjectif (fides qua creditur) la foi, c.-à-d. la conviction, le sentiment religieux chrétien (voy. v. 3). *Fritzs.* observe que le prophète venant immédiatement après l'apôtre, la foi que Dieu donne au prophète doit être une *foi ferme*, en sorte que lui dire de prophétiser « en proportion de sa foi, » revient à lui recommander de le faire avec le plus grand soin et le plus grand sérieux. *Meyer* (de même *Hofm.*) y voit la recommandation faite au prophète d'exprimer l'*ἀποκρί-*

*λυψις* qu'il a eue, avec la force, la clarté, la valeur et les qualités que sa foi comporte, mais sans dépasser les limites ou la norme que la mesure de sa foi lui impose, sous peine de tomber dans l'affectation, l'exagération, etc. C'est presque une règle oratoire. *De W.* serre de plus près l'idée de conviction (*πίστις*). Le prophète ne doit pas dépasser, dans son langage, ce qu'il a la conviction que Dieu lui révèle. « Dicat id quod scit; dicat tantum quantum scit et quantum illi persuasum est; si quæ nescit, illa nolit tradere (*Morus*). C'est une règle de conscience. — *Godet* rapporte *πίστις* à la foi, aux sentiments religieux des chrétiens de l'Eglise entière. « Le prophète doit développer l'œuvre divine de la foi dans le cœur des fidèles en partant du point où elle est déjà parvenue et en se rattachant humblement au travail de ses devanciers; il ne doit pas, en donnant cours à ses spéculations individuelles, bouleverser imprudemment la marche de l'œuvre commencée dans l'intérieur des âmes déjà gagnées. » C'est une règle de prudence pastorale. B) Dans ce qui précède, *αναλογία* est identique à *μέτρον*, en sorte que la *mensura fidei* doit correspondre exactement à la *mensura revelationis*. Il s'ensuit que plusieurs interprètes arrivent au même sens en donnant à *πίστις* la signification objective (id quod creditur alicui). *Leclerc*: « ne plus dicat, quam quod ei concreditum est (*ἐπιστεύθη*). » De même *Wellstein*, *Flatt*, *B.-Crus*. Quant à la recommandation elle-même, *Philippi* (comm. h. l.) y fait des objections, qui nous paraissent fondées. C) D'autres (*Ps.-Ans*, *Luth*, *Calv*, *Bèze*, *Estius*, *Hammond*, *Przypt*, *Beng*, *Klee*, *Glæckl*, *Schrader*, *Kælln*, *Hodge*, *Philip*, *Arnaud*, *Lange*, *Maunoury*) donnent à *πίστις* le sens objectif (fides quæ creditur) la foi, c.-à-d. les vérités chrétiennes, la doctrine évangélique. De là, « prophétisons suivant le rapport, la concordance avec la foi » (pro congruentia cum doctrina fidei). Paul recommande au prophète d'être soumis à la norma et regula fidei christianæ. C'est une règle dogmatique (*Ps.-Ans*: ut nihil extra fidei regulam loquamur aut sapiamus. *Mél*: ne discedat ab articulis fidei) et au besoin, une règle d'exégèse (confor-



mitas doctrinæ in scripturis, *Calov*) qui est singulièrement hors de propos. Pourquoi ne pas dire simplement *κατὰ τὴν πίστιν*? Pourquoi enlever à *ἀναλογία* son sens de « rapport, proportion, » pour le faire dévier vers celui « d'harmonie » ou de « concordance, » qui n'est pas le sien? On peut d'ailleurs retourner contre ce sens objectif toutes les objections que Philippi adresse au sens subjectif. Nous repoussons donc toutes ces explications, et avec elles celle de *εἶτε διακονίαν (ἔχοντες), ἐν τῇ διακονίᾳ (ᾧμεν)* qui en dépend, et nous revenons à notre interprétation.

γ. 7. 8. « *D'autre part, nous avons des dons différents, suivant la grâce qui nous a été donnée : nous avons, suivant l'analogie de la foi, soit la prophétie, soit le ministère dans le diaconat...* » Arrivé là, au lieu de poursuivre : *εἶτε διακονίαν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἶτε διακονίαν ἐν τῇ παρακλήσει*, « soit le ministère dans l'enseignement, soit... » etc., Paul brise la forme, pour échapper probablement à cette répétition incommode de *διακονίαν*, et mentionne le ministre au lieu du ministère. De plus il rompt la construction. Puisqu'il voulait continuer l'énumération, comme l'indique la présence de *εἶτε... εἶτε*, il aurait dû dire : *εἶτε τὸν διδάσκοντα (ὄντα) ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἶτε τὸν παρακαλοῦντα ἐν τῇ παρακλήσει*, « nous avons... soit la prophétie, soit le ministère dans le diaconat, soit le docteur qui s'occupe de l'enseignement, soit... » etc. Mais le nominatif *ὁ διδάσκων* montre que la proposition ne dépend plus de *ἔχοντες*, de sorte qu'il faut admettre, ou qu'une nouvelle proposition commence ici, ce qui est en contradiction avec la présence de *εἶτε... εἶτε*, qui indique que, dans l'esprit de Paul, l'énumération continue, ou, ce qui nous paraît plus vraisemblable, qu'il y a une anacoluthie. Paul a oublié la forme du point de départ (*ἔχοντες δέ... εἶτε... εἶτε...*) et a mis le nominatif : *εἶτε ὁ διδάσκων (ἐστί) ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἶτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει*. C'est une sorte de brachylogie, dont la forme développée serait *εἶτε τὸν διδάσκοντα, εἶτε τὸν παρακαλοῦντα ὁ διδάσκων ἐστὶν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ὁ παρακαλῶν ἐστὶν ἐν τῇ παρακλήσει. Εἶναι ἐν, être dans (= versari in), c.-à-d. s'adon-*

ner à, se livrer à, se vouer à, exercer (métier) 1 Tim. 4,15. Plat. Protag. 317. C, *πολλά ἤδη ἔτη εἰμι ἐν τῇ τέχνῃ*, j'exerce cet état depuis plusieurs années. Phéd. 59. A, *ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων*, comme nous adonnant à la philosophie. De là, nous traduisons, en supprimant l'anacoluthé : « *Nous avons... soit le docteur qui se livre à l'enseignement, soit celui qui exhorte, qui s'adonne à l'exhortation.* » Les commentateurs qui admettent la construction exhortative, traduisent : « *soit que nous ayons le diaconat, occupons-nous (ὤμεν ἐν) du diaconat; que celui qui est docteur s'occupe de l'enseignement; que... c.-à-d. que chacun s'en tienne à sa fonction; »* et ils voient là une exhortation à ne pas présumer de soi-même, mais à se conduire par des pensées modestes (v. 3), contrairement à ceux que l'ambition pousse à rechercher des fonctions supérieures. Mais *εἶναι ἐν*, *s'occuper de*, ne signifie pas, *s'occuper uniquement de, s'en tenir à, ne pas sortir de ses fonctions* : ce qui est autre chose. On met dans le texte la pensée qu'on y veut trouver. Comment Paul peut-il dire cela au *προφήτης*, qui était souvent un *παρακαλῶν* (1 Cor. 14,3), ou au *παρακαλῶν*, qui était souvent *προφήτης*, témoin Barnabas? D'ailleurs la recommandation à faire ici n'est pas de s'en tenir à sa fonction, mais de ne pas aspirer à des fonctions pour lesquelles on n'a pas les dons nécessaires.

Paul a justifié par une comparaison (v. 4-8) la recommandation « de ne pas avoir une opinion trop avantageuse de soi-même, mais de revêtir des sentiments modestes » : c'est nécessaire pour la vie commune dans l'Eglise, où il doit y avoir unité du corps avec la diversité des fonctions des membres. Maintenant il prend occasion de ce qu'il a dit pour ajouter quelques mots de recommandation en vue de certaines œuvres ou fonctions qui sont de nature à exercer une grande influence sur le bien-être général de la communauté. Il s'adresse pour cela à celui qui donne, à celui qui gouverne et à celui qui s'intéresse aux malheurs des frères. La construction ne fait pas difficulté. Ὁ μεταδιδοὺς (μεταδιδύω) ἐν ἀπλότητι, ὁ προϊστάμενος (προϊστάθω)

ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν (ἐλεῶ) ἐν ἰλαρότητι, « que celui qui donne, le fasse avec générosité; que celui qui préside, y mette du zèle, du soin; que celui qui prend pitié, secoure gaiement, avec joie. » Ὁ μεταδιδούς, celui qui donne, qui fait part de ses biens; μεταδίδουαι, donner du sien, se dit particulièrement des dons de la charité (Luc 3,11. Eph. 4,28. 1 Thess. 2,8. εὐμετάδοτος, 1 Tim. 6, 18). Il s'agit ici, non d'une fonction ecclésiastique (Bèze, Corn.-L. Limb. Rück. De W. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Arnaud, Hofm.) réclamant pour être accomplie un χάρισμα spécial; mais d'un devoir de la charité, et d'une recommandation que Paul adresse à celui qui s'en acquitte. Ἀπλότης désigne cette qualité par laquelle un homme suit naïvement et sans arrière-pensée l'impulsion de son cœur, simplicité, candeur, sincérité; de là, quand il s'agit de donner, c'est donner en s'abandonnant à son bon cœur, sans songer à soi-même, et il signifie libéralité, générosité, 2 Cor. 8,2.9,11.13. ἀπλῶς, Jaq. 1, 5. Des commentateurs (Calv. Bèze, Estius, Crell, Kop. Reiche, Kælln. Olsh. Hodg. Lange, Maunoury) ont rapporté ceci au diacre, chargé de distribuer les aumônes, mais à tort : l'expression ὁ μεταδιδούς est trop générale, il faudrait ὁ διαδιδούς (Act. 4,35), et l'on s'attendrait à une recommandation autre que ἐν ἀπλότητι, qui s'applique bien mieux à la charité privée qu'à la charité officielle. Προΐστασθαι, gén. être à la tête de, présider; de là, gouverner, 1 Tim. 3,4.12.5,17; d'où ὁ προϊστάμενος, celui qui est à la tête, qui a la présidence ou le gouvernement de, peut s'entendre, d'une manière générale, de tout homme qui a la direction, partant la responsabilité de qqe affaire, qui préside ou gouverne (Limb. Kælln. Mey. Fritzs. Godet, Gifford, etc.) ou spécialement de celui qui est à la tête de la communauté, qui en préside les assemblées (= ὁ προσεστώς, Just.-M. 1 Ap. 67), en un mot du πρεσβύτερος ou ἐπίσκοπος, dont c'était la fonction (1 Tim. 5,17. Calv. Bèze, Grot. Reiche, Hodge, B.-Crus. Philip. Arnaud, Maunoury, etc.). Il est certain que ὁ προϊστάμ. doit viser celui qui préside les assemblées de la communauté, mais la place où il figure ici, et la manière dont il est encadré,

entre ὁ μεταδιδούς et ὁ ἐλεῶν, qui ne se rapportent pas à des fonctions ecclésiastiques proprement dites, montre qu'il doit avoir une portée plus générale. Σπουδῆ se dit de l'entrain et du sérieux qu'on apporte à l'accomplissement d'une tâche ou d'un devoir, *entrain, zèle, soin*, etc. De là, « *que celui qui préside, le fasse avec entrain, zèle,* » γ mette du soin. Ἐλεεῖν (voy. 9,15) se dit de tout homme qui compatit au malheur et à la souffrance des autres et leur porte secours; *avoir pitié, prendre pitié de,* et porter secours. Il s'agit ici, non d'une fonction ecclésiastique (Calv. Reiche, Hodge, B.-Crus.) réclamant pour être exercée un χάρισμα spécial, mais d'un devoir que Paul recommande de pratiquer ἐν ἡλαρότητι. Ἠλαρότης, la joie qui se peint sur le visage, *la gaieté* (ἡλαρός opp. στυθρωπός) expression visible d'un cœur heureux de faire du bien. De là, « *que celui qui prend pitié, secoure avec joie.* »

Remarquons que cette recommandation de modestie (v. 3) est tout à fait générale, et que les raisons à l'appui (v. 4.5) comme les explications données (v. 6.7.8) laissent clairement voir que Paul n'a pas de reproches à faire aux chrétiens de Rome sous ce point de vue. Si l'apôtre débute par cette recommandation, c'est qu'apparemment les événements qui se sont récemment passés à Corinthe, d'où il écrit, lui ont bien vivement montré l'importance du sujet. De plus, les raisons qu'il donne et les développements dans lesquels il entre, s'appliquent bien plutôt à une Eglise qui s'organise qu'à une Eglise organisée depuis plusieurs années (voy. Introd. p. 83).

### § 3. Paul recommande l'amour : l'amour fraternel et l'amour pour les ennemis.

γ. 9. Ces derniers mots conduisent naturellement Paul au principe fondamental de toute paix, à la charité. Il recommande d'abord l'amour fraternel, base de la paix intérieure (v. 9-16),

et s'élève de là à la pensée du pardon et de l'amour des ennemis, la meilleure sauvegarde de la paix à l'extérieur (17-21). — *Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος* scil. *ἔστω* (ellipse de l'impératif, cf. Hébr. 13,4.5) « que votre amour, votre charité soit sincère. » *Ἀνυπόκριτος* (chez les profanes, on ne trouve qu'*ἀνυποκρίτως*, Antoinin, 8,5) qui n'est pas feint, simulé, c.-à-d. *vrai, sincère*, 2 Cor. 6,6. 1 Tim. 1,5. etc. Cet amour que les lèvres expriment et que l'égoïsme du cœur dément, cette fausse bonhomie, cette hypocrisie du cœur est un *mal* détestable; aussi Paul s'élève-t-il à la pensée générale : *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ*. *Στυγέω* et *ἀποστυγέω* *haïr, détester, avoir en aversion, abhorrer*, ne diffèrent qu'en ce que *ἀπό* renforce en indiquant l'idée de détachement et d'éloignement (ab-horrere, s'éloigner avec horreur), ce qui va bien avec l'opposé *κολλᾶσθαι, s'attacher à, se coller à* (ad-hærere). L'absence de la particule logique *δέ* (*κολλώμενοι δέ*) donne de la rapidité, partant de la vivacité à la pensée. *Πονηρός*, « mauvais, malhonnête, » est ordinairement opp. à *χρηστός*, « bon, honnête; » quelquefois à *δίκαιος*, Mth. 13, 49 ou à *ἀγαθός*, Mth. 5,45.22,10. Il y a dans cet amour hypocrite qqchose qui est d'un malhonnête homme, c'est pourquoi Paul, dans son principe général, se sert de l'expression *πονηρόν* opp. à *ἀγαθόν*, le *mal*, le *malhonnête* opp. au *bien moral*. Cette opposition ne doit pas se restreindre à la méchanceté opp. à la bonté (*Calv. Flatt, Reiche, DeW.*) ni se transformer en celle de nuisible opp. à avantageux (*Klee, Krehl*). Quant à la construction, *Fritzsche* pense que Paul continue *uno tenore, ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος ἔστω = ἀγαπᾶτε ἀνυποκρίτως, ἀποστυγοῦντες... etc.*; anacoluthie assez fréquente. Ainsi 2 Cor. 1,6, *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν* (= *καὶ ἐλπίζομεν βεβαίως ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες... etc.* Hébr. 13,5, *ἀφιλόργυρος ὁ τρόπος* (= *ἀφιλόργυροι περιπατεῖτε*) *ἀρκοῦμενοι... etc.* De là, « aimez sans hypocrisie, détestant le mal, vous attachant fortement au bien. » On peut aussi construire en sous-entendant *ἔστε*, comme c'est le cas pour les adjectifs et les participes suivants v.10-13 (*Mey. Philip. etc.*). On fait

ainsi de ἀποστυγοῦντες... τῷ ἀγαθῷ une sentence détachée : « *Ayez horreur du mal, attachez-vous fortement au bien.* » Cette construction a pour elle l'uniformité avec ce qui suit, mais la première a le mérite de mieux rattacher la pensée à ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, qui l'a suggérée et à laquelle elle se relie intimement.

γ. 10. τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι scil. ἔστε, « *quant à l'amour fraternel, soyez pleins d'affection les uns pour les autres.* » Φιλαδελφία, l'amour entre frères, c.-à-d. entre chrétiens, 1 Thess. 4,9. Hébr. 13,1. 1 Pier. 1,22. 2 Pier. 1,7. Ἀγάπη est le terme général; φιλαδελφία, le terme spécial. Le dat. « *quant à, relativement à* » (voy. πίστει, 4,19). Φιλόστοργος (R. φίλ. στέρω) *plein d'affection, tendre, affectueux*, se dit principalement de l'amour dans la famille. Les chrétiens sont frères. — τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι, « *quant à l'honneur, prévenez-vous les uns les autres.* » Τιμή, pp. *prix, valeur*, puis la considération qu'on témoigne aux autres, *l'honneur, le respect*. Προηγέσθαι, pp. *marcher en tête, être à la tête de*, puis *conduire*, avec le gén. (Xén. Hipp. 4,5. Polyb. 12,13.11) ou le dat. (Xén. Cyr. 2,1.1. Polyb. 12,5.10). La construction avec l'acc. n'est pas ordinaire, et s'explique par l'analogie avec προέρχεσθαι τινα, Luc. 22,47, προπορεύεσθαι, προθεῖν τινα. Cette recommandation, « *quant à l'honneur, marchez en tête les uns des autres,* » signifie, a) suivant les uns (*Thol. Rück. Reiche, DeW. Krehl, Mey.*) : « *marchez en tête,* » comme le chef qui conduit les autres après lui, c.-à-d. (fig.) *donnez-vous l'exemple les uns aux autres*. De cette manière l'accent tombe sur ἡγεῖσθαι et πρό a le sens de « *en avant.* » b) Suivant *Chrys. Flatt, Klee, Kælln. Hodge*, « *marchez en tête les uns des autres,* » signifie *surpassez-vous les uns les autres*, c.-à-d. faites à celui qui montrera le plus de considération aux autres. Dans ce cas le gén. serait nécessaire. Aussi préférons-nous c) l'opinion de *Ecum. Théoph. Luth. Calv. Estius, Crell, Limb. Beng. Thol. Scholz, Fritzs. B.-Crus. Philip. Volkm. Maun. Reuss, Gifford*, « *marchez à la tête les uns des autres,* » c.-à-d. prenez les devants les uns sur les autres, *prévenez-vous les uns*

*les autres* (Vulg : invicem prævenientes). Cela se lie mieux avec l'affection des chrétiens entre eux, qui n'attendent pas, pour témoigner de la considération, qu'on leur en témoigne à eux-mêmes. *d*) Quant à l'interprétation de *Pél. Erasm. Zwingl. Grot. Heum. Kop. Hofm.* « préférant les autres à soi-même » (= ἡγεῖσθαι περι πλείονος = se ipso potiores ducens alios), elle n'est pas autorisée par le langage. Προηγείσθαι ne signifie pas *préférer*. Paul aurait dit ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, Phil. 2, 3.

γ. 11. τῆ σπουδῆ μὴ ὀκνηροί, « quant au zèle — car il en faut dans tous ces devoirs — ne soyez pas nonchalants. » Ὀκνηρός, paresseux, qui ne se donne point de peine (ὄκνος opp. πόνος) nonchalant. — Le zèle a sa source dans l'ardeur spirituelle; de là, τῷ πνεύματι ζέοντες, « soyez fervents, bouillants (ζέειν, = fervere, æstuaire, p. f.) d'esprit, » c.-à-d. soyez pleins d'ardeur (Act. 18,25) — et d'une manière générale τῷ κυρίῳ\* δου-

\* Ainsi lisent *Erasmé*, 1<sup>re</sup> éd. Bèze, *Elz. Beng. Wettst. Matthæi, Knapp. Rinck* (Lucubr. crit. p. 128), *Scholz, Lachm. Reiche* (Comm. crit. p. 71), *Rück. Kælln. De W. B.-Crus. Krehl, Philip. Heng. Thol.* éd. 1856, *Tisch. Volk. Gifford*, d'après **Σ A B E L P**, les minn. syrr. copt. arin. goth. éth. arr. slav. it. (e, f) vulg. les PP. grece, ainsi qu'Aug. Pél. Sédul., tandis qu'*Erasmé*, 2<sup>e</sup> éd. *Luth. Calv. Mill, Wolff. Heum. Carpz. Seml. Cram. Griesb. Olsh. Mey. Fritzs. Hofm. Godet*, etc. lisent τῷ καιρῷ δουλ. d'après des instruments occidentaux **D\* F G**, 5. it. (d, g), des codd. latins mentionnés par Or.-Rufin et par Jér. Ambrosias. Béd. Les instruments diplomatiques sont évidemment favorables à la première leçon. L'hésitation provient de ce qu'on ne voit pas pour quelle cause on aurait changé κυρίῳ en καιρῷ s'il eût été primitif, tandis que l'inverse se conçoit très bien. Καιρῷ δουλεύειν (tempori servire) signifie prop. « se plier, s'accommoder aux circonstances, avoir égard au temps, » en sorte que par cette exhortation, prise en bonne part, Paul chercherait à modérer l'ardeur du chrétien en lui recommandant la modération et la prudence que les circonstances réclament. Cette expression, inusitée dans le N. T. et prise souvent en mauvaise part, pouvait facilement choquer les lecteurs, et rien n'était plus facile que de la changer en κυρίῳ δουλ. qui est fort usité dans Paul (14, 18. 16, 18. Eph. 6, 7. Col. 3, 24. etc.). Cette observation a une grande valeur, sans doute; mais suffit-elle? Si κυρίῳ δουλ. était le résultat d'une correction, jamais cette variante n'aurait pu être acceptée avec une telle unanimité; elle aurait certainement laissé des traces en Orient, dans la peshito, par exemple, et elle ne se trouverait pas restreinte aux instruments occidentaux, qui, du reste, ne la donnent pas tous. Elle a pu naître d'une inadvertance de copiste,

λεόντες, « servez le Seigneur, » car c'est déjà le servir que d'apporter du zèle et de l'ardeur dans ces devoirs de la charité.

γ. 12. Cette exhortation à « servir le Seigneur » suggère à Paul quelques recommandations pour la vie intérieure du chrétien, qui se rattachent intimement à cette obéissance. — τῇ ἐλπίδι χαίροντες peut signifier, « soyez joyeux de l'espérance » (χαίρειν, dat. Prov. 17,19) ; toutefois le datif nous paraît désigner ici la cause, comme 11,20.30 (Winer, Gr. p. 203), plutôt que l'objet de la joie, « soyez joyeux par l'espérance, dans l'espérance. » Il s'agit de l'espérance du salut et de la félicité éternelle dont le chrétien a la promesse et qu'il attend avec assurance (8,24.30). Cette espérance pénètre le cœur de joie, et fait supporter les afflictions du temps présent ; de là, τῇ θλίψει δοπομένοντες, « patients dans l'affliction. » Le dat. indique la circonstance dans laquelle le δοπομένειν doit s'exercer (Kühner, Gr. II, p. 238). — Avec la joie (1 Thess. 5,16.17), avec l'affliction, partout et toujours la prière ; elle est le commencement, le milieu et la fin de toute la vie chrétienne ; de là, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες, « soyez persévérants dans la prière. »

γ. 13. Cela dit, Paul revient aux devoirs que l'amour doit inspirer aux chrétiens entre eux et même envers leurs ennemis, dont il s'était écarté un instant. — ταῖς χρείαις \* τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, « prenez part aux besoins des saints, » c.-à-d. venez-leur en aide, car il s'agit de prendre part activement. Le sens intran-

attendu que κρηίς s'écrivait ΚΩ et que κρηῶν s'écrivait quelquefois ΚΡΩ, ou n'être qu'une corruption du texte provenant du latin, comme on en a un exemple frappant au v. 13, où les mêmes instruments occidentaux lisent κρηίς à la place de χρηίς.

\* D\* F G, Ambrosiast. Aug. etc. lisent ταῖς κρηίαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, « prenez part aux souvenirs des saints, » est une expression fréquente chez les Pères (voy. Suiceri, Thes. eccl.) pour dire : « célébrer l'anniversaire de la mort des martyrs. » Cette leçon, étrangère au contexte, provient de l'emploi liturgique de cette expression dans ces anniversaires (Fritzs.). Hofmann voudrait la retenir, en désignant par κρηίαι, « souvenirs, » les assistances que les Eglises des gentils envoyaient à la mère Eglise de Jérusalem. κρηίαι n'a jamais cette signification, pas même Phil. 1, 3.



sitif de *κοινωνεῖν*, « avoir part, prendre part à, » 15,27. 1 Tim. 5,22. comp. Phil. 4,14, est excellent, et il n'y a aucun motif pour lui donner le sens transitif de « faire part » (*Klee, Rück.* 1<sup>re</sup> éd. *Fritzs.*), qui est inusité dans le N. T., d'autant plus qu'il n'y a pas de régime exprimé. — *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες*, « adonnez-vous, exercez avec empressement l'hospitalité » (voy. *διώκειν* 9,30). C'est une vertu souvent recommandée, surtout à l'égard des frères en voyage ou réfugiés pour la foi. Hébr. 13,2. 1 Pier. 4,9. Tit. 1,8. 1 Tim. 5,10. 3 Jean v. 5-10.

γ. 14. Cette pensée provoque en passant une recommandation à propos des persécutions. *Ἐδλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς*, « bénissez ceux qui vous persécutent, » et afin de mieux accentuer la recommandation, Paul ajoute d'une manière absolue, *ἐδλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε*, « bénissez et ne maudissez pas. » Cette parole est, non une citation (*Reiche*), mais peut-être une réminiscence de la parole de Jésus (Mth. 5,44). En tout cas, l'esprit du Maître anime le disciple.

γ. 15. *Χαίρειν μετὰ χαιρόντων\**, *κλαίειν μετὰ κλαύοντων*, « réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie; pleurez avec ceux qui pleurent » (comp. Sir. 7,34). Les inf. *χαίρειν*, *κλαίειν* (scil. *δεῖ, λέγω*) s'emploient pour l'impératif dans le style concis du souhait ou du commandement (Phil. 3,16. Winer, Gr. p. 296. Kühner, Gr. p. 342).

γ. 16. *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες* scil. *ἔστε: Φρονεῖν* (voy. 8,5) *τὸ αὐτό*, pp. avoir les mêmes pensées, les mêmes sentiments, être dans les mêmes sentiments, c.-à-d. être en bonne intelligence, 2 Cor. 13,11. Phil. 2,2. 4,2. De là, *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες*, ayez ou soyez dans les mêmes sentiments les uns à l'égard des autres, c.-à-d. « soyez en bonne intelligence les uns avec les autres. » Cette expression ne diffère que pour la forme de *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις*, « être en bonne intelligence entre soi » (15,5).

\* Les *Elz. Griesb.* ajoutent *καὶ*, contrairement à **N** B D \* F G, it. vulg. goth. arm. etc. : addition rejetée par *Lachm. Tisch.* Il n'y avait pas de raison de le supprimer, s'il eût été original.

C'est une exhortation à la bonne harmonie et à la concorde. — Un des meilleurs moyens de l'entretenir, c'est la modération des désirs et l'humilité; de là, *μη τὰ ἐψηλά φρονοῦντες*, « n'aspirez pas aux choses élevées, » aspiration où l'homme, au fond, se cherche lui-même, sa vanité, son orgueil, et qui est une source de discordes (voy. *ἐψηλοφρονεῖν* 11,20). — *ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαρόμενοι*: *Τοῖς ταπεινοῖς* est, non au masc. (*Orig. Chrys. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Bèze, Estius, Crell, Grot. Cocceius, Limb. Klee, Thol. Rück. Schrader, Olsh. Hodge, Heng. Hofm. Reuss, Godet, Gifford*), mais au neut. puisqu'il est opposé à *τὰ ἐψηλά. Συναπάγεσθαι*, (R. *συν-απ.-ἀγω*) se retrouve Gal. 2,13, *Βαρνάβας συναπήχθη τῇ ὑποκρίσει*, Barnabas fut entraîné (*ἀπήχθη*) ou se laissa entraîner par leur hypocrisie, avec eux (*σύν*) c.-à-d. à être hypocrite avec eux. 2 Pier. 3,17, *τῆ τῶν ἀθέσμων πλάνη συναπαχθέντες*, entraînés (*ἀπαχθ.*) par l'erreur des impies, avec eux (*σύν*) c.-à-d. à être impies avec eux. De même, ici, laissez-vous entraîner (*ἀπαρόμεν.*) par les choses humbles, avec elles (*σύν*) c.-à-d. à être humbles avec elles. C'est ce qui arrive ordinairement à l'esprit humble; ce qui est humble l'attire et l'entraîne à soi. De là, « *mais laissez-vous entraîner ou gagner par ce qui est humble*, » — et d'une manière générale, *μη γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς*, « n'ayez pas une haute opinion de vous-mêmes, » (voy. 11,25) : elle engendre l'orgueil, les aspirations folles, toutes choses qui troublent la paix.

γ. 17. Toutes ces exhortations, qui tendent à fonder la paix à l'intérieur, se lient naturellement à des recommandations pour assurer la paix à l'extérieur; c'est encore la charité, mais la charité envers les hommes hostiles (v. 17-21). — *Μηδενὶ κακὸν ἀντι κακοῦ ἀποδιδόντες* scil. *ἔστε*, « ne rendez à personne — chrétien ou non — le mal pour le mal » (1 Thess. 5,15. 1 Pier. 3,9). C'est le principe chrétien, posé et développé par Jésus dans le sermon de la montagne, principe directement contraire à la tendance légale juive (Mth. 5,38-48), comme à maint précepte païen (voy. Hermann, Soph. Philoct. 679. Jacobs, Delect. Epigr.

p. 144. Stallbaum, Plat. Crit. 49. B. Phileb. 49. D.). Paul connaît par expérience l'hostilité que le christianisme soulève parmi les païens et les juifs contre les chrétiens, et après cette recommandation pratique, qui est bien propre à apaiser l'hostilité, il en ajoute immédiatement une autre qui est essentiellement préventive, c'est celle de la parfaite honnêteté de la vie. Il est toujours malaisé de haïr et surtout de persécuter l'homme qu'on est forcé d'estimer pour sa conduite. — *προνοούμενοι κατὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων* est vraisemblablement, comme 2 Cor. 8, 21, une réminiscence des LXX, Prov. 3,4. *Προνοεῖν*, penser, songer d'avance à, puis (act. et moy.) s'occuper de, veiller à, avoir soin de, avec le gén. et quelquefois l'acc. (Prov. 3,4. 2 Cor. 8, 21. Xén. Mém. S. 4,3.12), comme cela arrive aux verbes de soin (Bernhardy, Synt. p. 176. Kühner, Gr. II, p. 190). De là, « occupez-vous, ayez soin de ce qui est bien, c.-à-d. de faire ce qui est bien (*κατὰ ἐνώπιον*, 2 Cor. 8,21. cf. 1 Tim. 2,3. 5,4) aux yeux de tous les hommes » — des non-chrétiens comme des chrétiens, des ennemis comme des frères, n'importe : l'accent est sur *πάντων*. D'autres (Reiche, Mey. Philip. Godet, Gifford, etc.) lient *ἐνώπιον* à *προνοούμενοι*, « ayez soin de faire aux yeux de tous les hommes ce qui est bien » (cf. Phil. 4,5). Cette publicité si directement recommandée est trop utilitaire et rabaisse le précepte.

γ. 18. *εἰ δυνατόν... μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*, « s'il est possible... vivez en paix avec tout le monde. » Paul modifie le *εἰ δυνατόν* par *τὸ ἐξ ὑμῶν* (*τὸ* est restrictif, voy. 9.5) « autant du moins qu'il dépend de vous. » En effet, cela ne dépend pas entièrement du chrétien; il faut que l'autre partie s'y prête et ne prenne pas le rôle d'offenseur. — Comme elle pourrait le prendre, Paul fait des recommandations ultérieures.

γ. 19. *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες*, « ne vous faites pas justice, ne vous vengez pas vous-mêmes » — *ἀγαπητοί*, « mes bien-aimés. » Expression affectueuse et par cela même pressante (comp. 1 Cor. 10,14. 15,58. etc.), parce que le devoir est difficile. — *ἀλλὰ ὅτε τόπον τῇ ὁργῇ*. Paul retourne à la forme impérative directe, parce

qu'elle accentue mieux le commandement (voy. *Zyro*, Stud. u. Krit. 1845, p. 887). *Τῇ ὀργῇ* scil. *θεοῦ*, comme cela ressort de l'opposition avec *εαυτοὺς ἐκδικοῦντες* et de la citation, *γέγραπται γάρ* : « la colère, le courroux de Dieu, opp. à *ἀγάπη* (voy. 1,18. 2,5. 5,9). *Διδόναι τόπον* = dare locum, pp. céder la place à qq'un, » Luc 14,9; céder le terrain, Jug. 20,36. — Comme souvent on donne ou cède la place à qq'un pour qu'il agisse, *διδόναι τόπον* a signifié *laisser faire, laisser agir*, Sir. 38,12, *ιατρῶ δὸς τόπον*, donne la place au médecin, c.-à-d. laisse-le faire (opp. éloigne-le de toi); 13,22, si le pauvre parle sensément (*οὐκ ἐδόθη αὐτῷ τόπος*), on ne le laisse pas faire. — Puis *τόπος* a signifié figurément le lieu ou la place pour faire qqchose. c.-à-d. *l'occasion, le moyen*. Sir. 4,5, et ne lui donne pas l'occasion (*μὴ δῶς τόπον*) de te maudire. Sap. 12,20, *δὸς χρόνον καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας*, donne-lui le temps et l'occasion ou le moyen de se détourner de sa méchanceté. Clém.-R. 1 Cor. 7, *μετανοίας τόπον ἔδωκε*, Dieu a donné l'occasion, le moyen de se repentir à ceux qui veulent se convertir à lui (Ignace, ep. Philad. 2, *ἔχειν τόπον*, avoir l'occasion, trouver le moyen de. Act. 25,16, *τόπον λαμβάνω*, on me donne l'occasion, on me fournit le moyen). Eph. 4,27, ne donnez pas non plus occasion (*μὴ δίδετε τόπον*) au diable d'agir, c.-à-d. ne lui fournissez pas l'occasion, le moyen d'agir, ne lui donnez pas prise. — Comme la place qu'on donne ou cède peut être dans l'esprit ou dans le cœur, *διδόναι τόπον* est revenu simplement à, *céder à*, Sir. 19,17, reprends ton prochain avant de le menacer, et (*δὸς τόπον νόμῳ ὑψίστου*) cède à la loi du T.-Haut en te montrant sans rancune. Plut. de ira cohib. p. 462, il ne faut (*τῇ ὀργῇ δίδόναι τόπον*) céder à la colère, lui donner carrière, ni en badinant ni... etc. De là, nous traduisons : « *Ne vous vengez pas vous-mêmes, mais laissez faire la colère,* » le courroux de Dieu (de même la plupart des commentateurs). Dieu a attaché le malheur au mal, parce que le mal est l'objet de son courroux, non de son amour; il s'est fait ainsi le vengeur du mal en châtiant le méchant. Paul recom-

mande au chrétien maltraité de s'en remettre à Dieu et de le laisser faire. Cette conduite laisse ainsi la porte ouverte au repentir et au pardon. D'autres traduisent : « mais cédez la place à la colère de votre ennemi, » c.-à-d. laissez-le s'abandonner à sa colère, sans vous y opposer, sans lui répondre (*Pél. Ewald*), ou laissez passer sa colère (*Orig. Ps.-Ans. Erasm. Morus, Ammon, Maunoury*) : interprétations défectueuses, parce que *ὀργή* doit se rapporter à Dieu. D'autres (*Corn.-L. Socin, I, p. 638, Seml. Cram. Kop. Reiche*) rapportent *τῇ ὀργῇ* au chrétien offensé, et donnent à *διδόν. τόπ.* le sens du latin « spatium dare iræ » (*Liv. 8,32. Seneq. de ira, 3,39 : ira surda est et amens, dabimus illi spatium*), de là « mais donnez à la colère de l'espace, » c.-à-d. du temps pour se calmer. Mais *ὀργή* se rapporte à Dieu et l'expression grecque n'a pas le sens de l'expression latine. *Zyro* traduit : « laissez là votre colère ; » mais *διδόναι τόπον* signifie, « laissez faire, » non « laisser là, planter là. » — *γέγραπται γάρ, « car il est écrit. »* La recommandation est appuyée d'une parole du Deut. 32,35 : *ἐμοί (scil. ἐστὶ) ἐκδίκησις, « à moi appartient la vengeance, »* c'est à moi de faire justice, non à vous : le *ἐμοί* est accentué — *ἐγὼ ἀνταποδώσω, « c'est moi qui rétribuerais »* (*ἀνταποδ. voy. 11,35*), et Paul ajoute, *λέγει Κύριος, « dit le Seigneur, »* afin de rappeler que c'est une parole même de Dieu (*comp. 14, 11. 1 Cor. 14,21. 2 Cor. 6,17*). Paul cite vraisemblablement de mémoire et mélange la forme de l'original hébreu (*לִי נִקְמָה וְשִׁלְמָה* : à moi la vengeance et la rétribution) avec celle des LXX (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως ἀνταποδώσω*). C'est fortuitement que la forme *ἐγὼ ἀνταποδώσω* est semblable à celle du Targum d'Onkelos.

§. 20. Bien mieux : le chrétien ne doit pas seulement s'abstenir de toute vengeance et laisser faire Dieu, il doit faire du bien à ses ennemis. Paul rend sa pensée au moyen d'un passage de l'A. T. qu'il s'approprie. C'est une recommandation nouvelle qui, par la pensée même qu'elle exprime, ne fait pas corps avec la citation précédente (*γέγραπται... κύριος*), mais fait suite à *μη ἐαυτοὺς ἐκδικ... τῇ ὀργῇ*, et qui, comme toutes les recommanda-

tions du paragraphe, n'a point de particule de liaison \*. C'est au fait de l'emprunt qu'on doit le changement du pluriel (ἐχθικοῦντες, δότε) en singulier (ψώμιζε, πότειζε). — Le passage est tiré de Prov. 25,21; il est (sauf l'addition de πυρός) conforme aux LXX, qui traduisent exactement l'hébreu : ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότειζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἀνθρακας πυρός σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, « si ton ennemi a faim (πεινᾷ, διψᾷ pour πεινῆ, διψῆ, voy. Winer, Gr. p. 74) donne-lui [héb : « du pain »] à manger; s'il a soif, donne-lui [héb : « de l'eau »] à boire, car en agissant ainsi (= יָד, car) tu amasseras des charbons de feu, c.-à-d. ardents (Mth. 5,22) sur sa tête, » sur sa personne. « Des charbons, » est une expression métaphorique indiquant des peines, des chagrins, des tourments cuisants. Ps. 120,4, la langue trompeuse se fera sentir au trompeur comme un trait acéré et comme des charbons de genêt, c.-à-d. qu'elle sera pour lui une source de chagrins et de regrets cuisants. Ps. 140,11. 4 Esdr. 16,54. Quelle est la pensée de Paul ? La plupart des anciens (Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Photius) voient, dans ces charbons ardents amassés sur la tête du coupable, une punition rigoureuse de Dieu pour l'homme que cette charité chrétienne ne ramène pas à des sentiments de paix (de même Ecol. Zwingl. Bèze, Grot. Limb. Wettst. Kop. Hengstenb : Auth. d. Pentat. III, p. 406, Maunoury). Cette considération doit consoler le chrétien persécuté. Toutefois, selon ces commentateurs, Paul a soin de l'élever bien vite à un point de vue meilleur, pour qu'il ne fasse pas de ce fait un but, en ajou-

\* Elz. Tisch. 7, Philip. Godet lisent ἐὰν οὖν (E L, minn. Chrys. Théod.); Lachm. Tisch. 8, Rück. Volk. : ἀλλ' ἐὰν (A B P, 6 minn. vulg. copt. Bas. Dam.); Pélage : ἀλλὰ καὶ ἐὰν; Didym. Aug. ἐὰν γὰρ; syr.-psh. : et si; éth. : et si quoque. Cette variété de conjonctions, dont aucune n'est nécessaire au contexte, indique l'absence primitive de toute conjonction (D\* F G, 6 minn. goth., de même Fritzs. Mey.), ce qui, du reste, est conforme au style de Paul dans ce paragraphe. Ces conjonctions sont nées du fait que ce v. n'est pas la suite de la citation du v. 19, bien qu'il soit lui-même une parole de l'A. T. On a voulu l'en différencier en le reliant à ce qui précède, et les points de vue divers se sont fait jour par des conj. diverses.

tant : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, » c.-à-d. n'imites pas celui qui fait le mal en faisant du bien pour te mieux venger, « mais surmonte le mal par le bien. » Cette interprétation doit être rejetée. D'abord, parce qu'elle est contraire au contexte : dans le paragraphe v. 17-21, Paul dicte au chrétien la conduite qu'il doit tenir, pour ne pas exciter la haine des non-chrétiens que sa foi rend déjà hostiles. De là, ce premier terme qui domine toute la pensée et lui sert de point de départ, « ne rendez pas le mal pour le mal ; » puis ces recommandations de vivre honnêtement, en paix avec tous, de ne pas se faire justice soi-même, mais de laisser agir Dieu, et enfin de faire du bien à ses ennemis. Or qu'y a-t-il de plus contraire à ces recommandations et à l'esprit de droiture et de paix qui les dicte, que de recommander de faire du bien à ses ennemis, par la pensée qu'on attirera sur eux un châtement rigoureux de Dieu ? C'est travailler à rendre le mal pour le mal. Ensuite cette interprétation est contraire au sens même de l'original. Après avoir dit : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire ; car tu amasseras des charbons sur sa tête, » l'auteur des Proverbes termine par ces mots : « L'Eternel te le rendra, » c.-à-d. te récompensera. Si l'auteur avait entendu par là que cette conduite attirerait un châtement rigoureux sur la tête d'un ennemi, il aurait terminé par « L'Eternel te vengera, » ou par « L'Eternel le lui rendra. » Cela est si vrai que Hengstenberg, par une inadvertance qu'explique son faux point de vue, a adopté cette dernière traduction. Aussi la plupart des commentateurs ont-ils vu avec raison, dans ces charbons ardents, les chagrins et les cuisants regrets qu'une conduite aussi charitable fera ressentir au persécuteur, quand il se verra lui-même l'objet de la bonté compatissante de celui qu'il a honni et offensé (*Aug. Doctr. christiana*, III, 16 : « urentes pœnitentiæ gemitus »). Le chrétien se venge en rendant le bien pour le mal.

γ. 21. Paul termine par un principe général, μή νικῶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νικά ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, « ne te laisse pas

*vaincre par le mal*, » c.-à-d. ne lui laisse pas prendre l'empire sur toi ; « *mais surmonte le mal par le bien*, » c.-à-d. que la puissance du bien en toi, te rende toujours vainqueur du mal. Cette recommandation trouve son application immédiate dans le cas pendant, car se laisser entraîner par la méchanceté d'un ennemi à se faire justice soi-même et à rendre le mal pour le mal, ce serait se laisser vaincre par le mal : la vengeance, en réalité, est passion et faiblesse. Toutefois cette recommandation dépasse cette application ; c'est un principe général qui doit régir toute la conduite du chrétien.

#### § 4. Paul recommande d'être soumis aux autorités civiles.

Ces recommandations en vue de la paix extérieure font surgir dans l'esprit de Paul une pensée qui mérite d'attirer tout particulièrement l'attention des chrétiens de Rome, ce sont leurs rapports avec l'autorité régnante, sujet grave pour le maintien de la paix dans l'Eglise. Paul sait ce qui s'est passé récemment à Rome et ce qu'il en a coûté à la juiverie de cette ville pour son esprit révolutionnaire (Suet. Vit. Claudii, c. 25. cf. Act. 18, 2. voy. Introd. p. 88). Il veut tenir l'Eglise en garde contre cet écueil et assurer la paix autant que possible. Cette pensée se rattache tout naturellement à ce qui précède.

XIII. γ. 1. Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, « que toute personne soit soumise aux autorités supérieures, » gouvernementales. Ψυχὴ (ψυχή) pp. le souffle qui anime un être, (= anima, Act. 20,10) la vie (Mth. 6,25. Luc 12,22. etc.); puis, l'âme, = animus, opp. à σῶμα (Mth. 10,28). De là, « une personne, un individu, » Gen. 17,14. Ex. 1,5. Lévit. 2,1.4,2. etc. Act. 2,41.3,23 (comp. Deut. 18,19 = שׂוֹרֵט, LXX, ὁ ἀνθρώπος) 7,14. 1 Pier. 3,20. Ἐξουσία, non « la puissance, » ce qu'on peut faire (δύναμις) mais « le pouvoir, l'autorité » résultant d'une charge, d'un titre, etc.; puis (abst. p. concret) le magistrat qui exerce



l'autorité (*ἐξουσία* = *οἱ ἄρχοντες* v. 3) Luc 12,11. Eph. 1,21.3, 10. etc., comme en français « l'autorité, les autorités. » Le plur. désigne « les autorités » d'une manière générale et indéterminée (comme *ἀνατολαί, δυνάμεις, οὐρανοί, χρόνοι*, etc.). *ὑπερέχων*, qui l'emporte sur, supérieur; puis, haut placé (Sap. 6,6 : *οἱ ὑπερέχοντες*, les hommes haut placés, les hommes au pouvoir, = *οἱ ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι*, 2 Macc. 3,11) souverain (1 Pier. 2,13). De là, « les autorités supérieures, » non les autorités qui lui sont supérieures (*Luth. Calv. Bèze, Glæckl. Hodge, Lange*) ou qui l'emportent sur lui en dignité (*Fritzs.*) : *ἐξουσία* seul aurait suffi; mais les autorités souveraines, celles qui ont la direction supérieure des affaires, les puissances régnautes, gouvernementales. Paul ne distingue pas entre les autorités, mais il attire spécialement l'attention sur les autorités gouvernementales, parce qu'il veut s'opposer à l'esprit révolutionnaire. — Voici la raison (*γάρ*) de cette soumission : *οὐκ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ*. L'expression *εἶναι ἀπὸ, ἐκ, παρά*, « venir de, » exprime l'origine d'une chose : *παρά* indique qu'elle vient de la part de, envoyée par; *ἐκ* qu'elle sort de, et *ἀπὸ* qu'elle s'en détache. *Ἐκ* est plus immédiat et direct que *ἀπὸ* (de même en latin *ex* et *a*). De là, « il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, » c.-à-d. qui ne dérive de lui, qui ne remonte à lui. C'est le principe général : l'autorité est considérée en soi, *in abstracto*. Dieu a voulu l'ordre, sans lequel toute société est impossible, et pour que l'ordre existe, il faut nécessairement qu'une autorité soit constituée. L'autorité a donc son origine dans la volonté de Dieu, elle est d'ordre divin. L'antithèse serait qu'elle est d'ordre humain (*ἀπ' ἀνθρώπων*), mais non qu'elle est satanique, diabolique (*ἀπὸ Σατανᾶ*), car le principe est donné dans toute son ampleur, abstraction faite que l'autorité soit païenne ou juive, et rien dans le contexte

\* *Griesb.* approuve et *Lachm. Tisch.8, Hofm. Volk.* admettent *ὑπὸ* (N A B L P, les minn. Bas. Chrys. Isid.) qui est repoussé par *Tisch. 7, Rück. Reiche, De W. Mey. Fritzs. Thol. Philip. Godet* pour *ἀπὸ* (D E F G, qqes minn. Or. Théod. Dam.). Ces deux prépositions s'échangent souvent. *ὑπὸ* est une correction provoquée par *ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμ.* qui suit.

n'autorise une semblable opinion (de même *Th.-Schott*, p. 316, *Godet*, cont. *Thiersch*, p. 170, *Baur*, p. 387, *Beyschlag*, p. 647, *Volkmar*, p. 48). — αἱ δὲ οὐσαὶ \* ἐπὶ \* θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν, « et celles qui existent, sont établies de Dieu. » C'est l'application de ce qui précède (δὲ regrette μέν). Après avoir énoncé le principe abstrait que l'autorité est fondée sur l'ordre voulu de Dieu, l'apôtre accepte les autorités qui existent en fait et les déclare établies de Dieu. Son but est de rappeler le respect dû aux autorités constituées. La question de l'origine historique de ces gouvernements, de leur légitimité, et par conséquent de leur droit à être obéis, est en dehors de son point de vue, qui vise directement à la pratique. Il suppose de même v. 3.4. etc. que l'autorité se conforme dans son action au but pour lequel elle a été établie, et il n'envisage pas les questions que pourrait soulever l'emploi injuste et tyrannique du pouvoir ; c'est un domaine qu'il n'aborde pas. Paul énonce le principe et s'en tient à l'application générale ; il laisse à la conscience les cas de conscience (cont. *Renan*, p. 478).

γ. 2. ὥστε (= itaque, voy. 7,4), « ainsi » c.-à-d. puisque les autorités sont établies de Dieu — ὁ ἀντιπασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν, « celui qui s'oppose, résiste à l'autorité, s'élève contre (ἀνθέστηκεν, voy. 9,19) l'ordre établi de Dieu : » il fait mal. — Οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται : λαμβάνειν κρίμα, pp : recevoir un jugement (in malam partem) une condamnation (3,8. 1 Cor. 11,29. Gal. 5,10) s'attirer une punition, être puni, Mth. 23,14. Jaq. 3,1. — Ἐαυτοῖς, non, « par leur faute » (= sua culpa, *Kop. B.-Crus.*) mais « pour eux-mêmes » (dat. incomm.) 2,5. 1 Cor. 11,29. 2 Pier. 2,1. Paul l'accentue légèrement en le jetant en avant, et cette accentuation laisse entendre qu'ils l'auront bien mérité. De là, « or ceux qui s'opposent à l'autorité et par là à l'ordre établi de Dieu, encourront pour eux-mêmes une condamnation, s'attireront

\* *Elz.* lisent αἱ δὲ οὐσαὶ ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ : additions repoussées avec raison par les critiques d'après les autorités prépondérantes des mss.

une peine. » Qui rendra ce jugement ou prononcera cette peine? Ce n'est pas Dieu (*Zwingl. Calv. Crell, Rück. De W. Hodg. B.-Crus. Philip. Lange, B.-Weiss*, p. 417, *Maunoury, Godet*), ni Dieu par la main des magistrats (*Mey. Fritzs.*); c'est le magistrat, dont la charge est précisément de punir l'offense à l'autorité, comme le v. 3 l'indique. Il n'est question ni de jugement ni de condamnation dans l'éternité (cont. *Chrys. Aug. ép. 50, Ecum. Théoph. Corn.-L. Reiche, Olsh.*).

γ. 3. Confirmation (γάρ), non des v. 1.2 (*Calv. Reiche, Kælln. Hodg. Fritzs. Philip.*) qui reposent uniquement sur la notion du devoir, et n'ont pas besoin de confirmation; mais du fait qu'ils s'attireront une peine (*Grot. Mey. Krehl, Lange*). — οἱ ἀρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος, « les magistrats ne sont pas une terreur, » c.-à-d. une cause de terreur (metonymia rei pro rei causa), « redoutables » (= φοβεροί. voy. *Kypke* II, p. 183. cf. *Lobeck, Paralip.* p. 513). — τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ\*, pp. « à la bonne action, mais à la mauvaise. » Abst. pour concr. = τῷ τὸ ἀγαθὸν ἔργον ἐργαζομένῳ, etc. La forme abstraite a le mérite de relever que c'est le méfait même que le magistrat poursuit dans le mal-faiteur. *Fritzsche* compare Horat. ep. ad Pisones, 360 : Verum operi longo fas est obrepere somnum. Stat. Theb. 8, 218 : nox addita curas obruit et facilis lacrimis irrepere somnus. De là, « car les magistrats ne sont pas une cause d'effroi pour ceux, ou la terreur de ceux qui font le bien, mais de ceux qui font le mal : » quand les magistrats sont ce qu'ils doivent être, bien entendu. Paul parle au point de vue idéal de l'institution. — θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν, τὸ ἀγαθὸν ποίει : Nous avons ici, non une interrogation avec sa réponse (*Calv. Bèze, Corn.-L. Grot. Klee, Reiche, Hodg. Ewald, Maunoury, Reuss, etc. Elz. Griesb. Lachm. Tisch.*) mais une proposition hypothétique (= si tu veux ne pas

\* *Elz. Matthæi, Scholz* lisent τῶν ἀγαθῶν ἔργων... τῶν κακῶν (E L, les minn. syr. arm. Chrys. Théod.) au lieu du singulier (Ⲛ A B D F G P, it. copt. goth.) admis par les critiques : « le ι adscriptum (τωι) s'échange souvent avec le ν final. » *Fritzsche*.

redouter... etc.) comme 14,22. 1 Cor. 7, 18. 2 Cor. 11, 22. 23. Jaq. 5,13.14. voy. *Fritzs.* comm. h. l. « *Or veux-tu ne pas redouter l'autorité, fais le bien* » — καὶ ἐξεις ἐπαινον ἐξ αὐτῆς, « *et tu auras d'elle* — non un χρῆμα v. 2; mais une approbation. » Καί, et, indique ce qui suivra si tu fais le bien; c'est pour cela qu'on l'a appelé « *et consecutivus.* » Jaq. 4,7: ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀπ' ὑμῶν (voy. *Fritzs.* comm. in *Matth.* p. 187). Ἐπαινος, louange, approbation (non, « *récompense,* » *Reiche*) opp. à ψόγος, se construit avec ἐκ, 2,29 ou ἀπό, 1 Cor. 4,5. Paul indique par là que l'approbation est acquise à celui qui fait le bien, de sorte qu'il n'a rien à redouter du magistrat, sans qu'il soit besoin d'y voir une allusion à quelque coutume ou à quelque fait particuliers. Paul énonce le principe de conduite du magistrat tel qu'il doit être : c'est ce qu'il explique.

γ. 4. Θεοῦ γὰρ δίδχονός ἐστι scil. ἡ ἐξουσία, « *car le magistrat est un ministre de Dieu,* » dont il doit exécuter la volonté : δίδχονος est féminin, comme 16,1. — σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν, « *tibi (nempe si recte feceris) in tuum emolumentum* » : *Fritzsche* (de même, *Erasm. Calv. Estius, Crell, Limb. Beng. Seml. Flatt, Scholz, Rück. Glæckl. DeW. Hodg. Mey. Krehl, Philip. Arnaud, Maunoury, Reuss, Godet*) c.-à-d. pour ton bien, pour ton avantage. Mais pourquoi ne pas dire simplement εἰς τὸ ἀγαθόν σου? Ensuite, pour que la réflexion soit juste, il faut sous-entendre « *si tu fais bien.* » La proposition nous paraît avoir un sens plus général. « *Le magistrat est le ministre de Dieu pour toi,* » c.-à-d. dans ses rapports avec toi, « *en vue du bien,* » c.-à-d. pour le faire régner (*Gifford*). Cette pensée justifie (γὰρ) bien l'affirmation que s'il fait le bien, loin d'avoir à redouter l'autorité, son approbation lui est assurée. — Ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ, « *mais si tu fais le mal, crains, car ce n'est pas en vain,* c.-à-d. pour ne pas s'en servir (εἰκῆ, en vain, inutilement, pour rien. 1 Cor. 15,2. Gal. 3,4.4,11) qu'il porte l'épée. » L'épée est le symbole de la justice; elle indique le droit qu'a le magistrat de punir : le droit de vie et de mort (voy.

Wolf, Curæ philol. p. 257, Grot. h. l.). — Pour justifier que ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, Paul ajoute : *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργήν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι* : tel est son ministère. *Ἐκδικος, ον* (R. *ἐκ-δίχη*) se dit de celui qui revendique le droit, qui punit l'injustice pour défendre le droit, *vengeur, qui fait justice, qui tire vengeance de*. *Εἰς ὀργήν* (= *εἰς τὸ ἐπιφέρειν ὀργήν*, cf. 3,5) est une brachylogie (comme 1,5. Gal. 2,8), « *en vue de la colère*, » pour donner cours à la colère, la faire ressentir = pour punir. La proposition étant générale et abstraite, *ὀργή* est indéterminé relativement à la personne dont c'est l'*ὀργή*; mais le contexte indique suffisamment, comme au v. 5, que c'est la colère de l'autorité qui a été méprisée et qui, par l'organe du magistrat, veille à l'exécution des lois. *Τῷ κακὸν πράσσοντι* ne dépend pas prop. de *ἔκδικος*, qui se construit avec *περί* gén. en parlant des choses (1 Thess. 4,6) et avec *κατὰ* gén. (Sap. 12, 12) ou *ἐναντίον* gén. (Sir. 30,6) en parlant des personnes; mais se rattache à *ἔκδικ. εἰς ὀργήν* comme un dat. de relation = « *pour celui qui fait le mal*. »

γ. 5. Paul ramène en conclusion (*δὴ*) sa thèse « que toute personne soit soumise aux autorités » (v. 1), en y ajoutant une considération qui résulte du développement dans lequel il est entré (v. 1-4). *Διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν*, « *en conséquence il faut (c'est nécessaire) être soumis, non seulement à cause de la colère, dans la crainte de l'attirer sur soi, mais encore par motif de conscience*. » Cette soumission n'est pas seulement une nécessité résultant de la crainte de la punition, mais c'est encore une nécessité morale : c'est un devoir de conscience, puisque le magistrat est le ministre de Dieu pour faire régner le bien et châtier le méchant. Tout ceci est dit au point de vue des principes.

γ. 6. Paul confirme (*γὰρ*) cette conclusion (v. 5), partant tout ce qui l'a précédée et amenée, par la remarque que cette soumission au magistrat par conscience, en tant que ministre de Dieu, est au fond la raison pour laquelle on paye les impôts.

Dieu ayant voulu l'autorité et l'autorité ne pouvant subsister que par des contributions, le paiement des impôts se trouve ainsi fondé, non sur l'arbitraire humain, mais sur l'ordre social voulu de Dieu. Le magistrat qui s'applique à les faire rentrer, accomplit une fonction voulue de Dieu ; il est son fonctionnaire. Il est remarquable que Paul ait cru devoir attirer l'attention de ses lecteurs sur ce détail particulier ; c'est que c'était le point par lequel l'autorité païenne s'affirmait le plus directement et celui qui répugnait le plus aux Juifs (cf. Mth. 22,15-22. Jos. Antt. 9,18.1). — *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε*, « car c'est pour cette raison aussi que vous payez les impôts. » *Γὰρ* = cette conclusion (v. 5) est bien vraie, car... *Διὰ τοῦτο*, « pour cette raison, pour ce motif, » c.-à-d. par la raison indiquée par la conclusion, v. 5, = parce qu'on doit être soumis au magistrat comme à un ministre de Dieu, par conscience ; et Paul répète la raison un peu plus loin, afin d'y bien insister (*λειτουργ. γ. θεοῦ...*). *Καί*, « aussi, » indique un détail qui vient s'ajouter à ce qui a été dit, comme résultat, conséquence (Luc 11,49. Jean 12,18. *διὸ καί*, Luc 1,35. Act. 10,29. Hébr. 13,12). *Φόρους τελεῖτε*, non, « vous devez payer » (*Luth. Flatt, Scholz*), ni « payez » (impératif : *Thol. Benecke, Reiche, Hodge, Ewald, Hofm.*), ce qui est contredit par *γὰρ* et réclamerait *οὐν* ; mais « vous payez les impôts. » Paul relève simplement le fait existant et s'en prévaut pour justifier ce qu'il a avancé v. 5 ; puis il répète le motif (*γὰρ*) en terminant ; seulement, au lieu de lui laisser sa forme générale (*διδάκωνος θεοῦ*), il lui donne qqchose de plus concret et de plus positif en serrant de plus près l'idée de la fonction : *λειτουργοὶ θεοῦ εἰσίν*, « car, ils [scil. *οἱ ἄρχοντες*, non *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*, *Reiche, Kælln. Olsh.* à cause de l'absence d'article] sont des fonctionnaires de Dieu. » *Λειτουργός* désigne celui qui s'acquitte de quelque fonction publique honorable, un fonctionnaire, un officier, Josué 1,1. Rom. 15,16. Phil. 2,25. Hébr. 1,7. 8,2. Ils sont des ministres de Dieu ; mieux, des fonctionnaires, des officiers de Dieu, et non pas seulement

des fonctionnaires de l'Etat. — *εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*: la phraséologie est embarrassée, parce que *προσκαρτερεῖν*, *mettre à qq chose de la persévérance, s'en acquitter avec persévérance, persévérer dans*, est suivi du dat. (12,12. Act. 2,42), de sorte qu'on se serait attendu à *αὐτῷ τοῦτῳ* = *ταύτῃ τῇ λειτουργίᾳ προσκαρτεροῦντες*, « en s'acquittant de cet office avec persévérance, » et plusieurs ont relié ainsi *εἰς αὐτὸ τοῦτο* à *προσκαρτεροῦντες* (= s'acquittant avec persévérance de *cela même*, c.-à-d. *τῷ λειτουργεῖν τῷ θεῷ*, Deo servire, Rück. Glæckl. De W. ou de « recouvrer l'impôt, » Calv. Estius, Corn.-L. Kop. Reiche, Kælln. Olsh. Hodge). Malheureusement on ne dit pas *προσκαρτ. εἰς τι* pour *προσκαρτ. τι*. Il faut donc prendre *προσκαρτεροῦντες* dans un sens absolu (cf. Act. 2,46. Nomb. 13,21. Susanne 6) pour dire : « en s'acquittant de cet office avec persévérance. » Quant à *εἰς αὐτὸ τοῦτο*, il signifie prop. *dans ce but, précisément dans ce but*, et est ordinairement suivi d'un *ἵνα* ou *ὅπως* qui explique le but (9, 17 : *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι...* Eph. 6,22. Col. 4,8); comme ce n'est pas le cas ici, il faut rechercher ce but dans le contexte. Nous pensons que Paul a voulu dire : *λειτουργοὶ θεοῦ εἰσὶν* [scil. *οἱ ἄρχοντες*] *εἰς αὐτὸ τοῦτο* (= *ἵνα λειτουργῶσιν τῷ θεῷ*) *προσκαρτεροῦντες* (Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Lange, Volkmar), « car ce sont des fonctionnaires de Dieu, précisément dans ce but qu'ils soient des fonctionnaires de Dieu, en s'appliquant à cet office avec persévérance, » c.-à-d. afin qu'en s'appliquant à cet office avec persévérance, ils fonctionnent comme fonctionnaires de Dieu, et non pas seulement comme des fonctionnaires de l'Etat : Paul présente ainsi le paiement de l'impôt comme une affaire de conscience, puisque le magistrat qui le recouvre est, dans cet office même, un fonctionnaire de Dieu.

γ. 7. Paul s'élève de là au précepte général et y exhorte : *Ἀπόδοτε\* πᾶσι τὰς ὀφειλάς* : *Ὅφειλή*, désigne ce qui se doit, ou

\* *Elz.* ajoutent *οὖν* (EFGLP, les minn. it. syr. arm. goth. Chrys. Ambrosiast. Ecum. Théoph.), contrairement à *ΝΑΒD*, sah. copt. Dam. Cyr.

est dû (= debitum) et se dit prop. d'une dette (Mth. 18,32) et fig. d'un devoir (1 Cor. 7,3). De là, « payez à tous — d'une manière générale, cf. v. 8, et non « à tous les magistrats » (*Calv. Rück. Olsh. Mey. Fritzs. Philip. Godet, etc.*), *ce qui leur est dû* ou *ce que vous leur devez* : » le plur. *ὀφειλάς*, parce que les dettes sont de nature diverses, et que le précepte est général. Puis, Paul en fait l'application immédiate au cas pendant : *τῷ τὸν φόρον* — scil. *ἀπαιτοῦντι*, répondant à *ἀπόδοτε*, *Fritzs. Mey. etc.* Winer, Gr. p. 548 : pour sous-entendre *ὀφείλετε*, il faudrait qu'il y eût *ὄφ* (*ὀφείλ.*) ; le sens du reste est le même. — *τὸν φόρον* (*ἀπόδοτε*) *τῷ τὸ τέλος, τὸ τέλος*, « à qui réclame l'impôt (ce qui est dû) ou à qui vous devez l'impôt, payez l'impôt ; à qui vous devez le cens, payez le cens. » *Φόρος* (R. *φέρω*, comme vectigal de veho) s'est appliqué primitivement aux impôts payés en nature, tandis que *τέλος* (R. *τελέω*) s'est dit des impôts payés en argent. Dans l'usage, *φόρος* désigne spécialement le tribut que des peuples vassaux (1 Macc. 8,4.7. Luc 20,22.23,2) ou des esclaves payent à leurs seigneurs ; puis généralement *contribution, impôt* sur la terre et sur la personne ; tandis que *τέλος* s'applique plutôt à l'impôt sur la fortune (census) et sur les marchandises, *taxe, contribution, impôt*. — Paul ajoute dans un sens plus étendu et plus relevé : *τῷ τὸν φόρον, τὸν φόρον τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμὴν*, « à qui vous devez la crainte, rendez la crainte (le magistrat, par le grand pouvoir dont il dispose, surtout par le pouvoir de sévir, est aussi un objet de crainte, et il entendait être craint tout autant qu'honoré) ; à qui vous devez l'honneur, rendez l'honneur. »

Ces recommandations sur la soumission et le respect dus aux autorités régnautes chez les païens et sur le paiement des impôts, sont purement et simplement préventives (cont. *Thiersch*, p. 169, *Baur*, p. 387, *Holtzm.* p. 782, *Beyschlag*, p. 647), car rien dans la tractation ne laisse supposer, chez les chrétiens de Rome, un esprit révolutionnaire. L'argumentation de l'apôtre est purement

Aug. Cassiod : addition provoquée par le contexte. Il n'y avait pas de motif pour le supprimer, s'il eût été original.



de principe et en disant v. 6 : « C'est pour cette raison aussi que *vous payez*, » non que « *vous devez payer* les impôts, » il laisse voir qu'il n'a pas de reproche à faire.

Elles sont du reste à leur place, en venant à la suite d'exhortations pour la paix extérieure de l'Eglise, et dans une lettre écrite à des chrétiens résidant à Rome, siège de l'autorité impériale. Paul a sans doute pour cela des raisons générales, mais surtout des motifs particuliers. Le christianisme, en tant que religion nouvelle, est une révolution religieuse, et par ce fait, il attire déjà assez de haine à ses partisans pour qu'ils prennent garde de ne pas compliquer leur position par l'insoumission à l'autorité civile. Quoi qu'on fasse, la religion et la politique se tiennent par des liens si intimes qu'une révolution dans les idées religieuses tient nécessairement par la main un changement dans l'état politique et ne peut manquer d'amener des froissements sur le terrain civil. La circonspection à cet égard est d'autant plus nécessaire aux chrétiens, que partout les Juifs hostiles cherchent à indisposer l'autorité civile contre la nouvelle secte (Act. 13,50. 14, 2. 5.19. 17,6.7.13. 18,12), et qu'il s'agit ici de Rome où les contacts avec l'autorité sont plus immédiats et plus fréquents. Impossible qu'après les expériences que Paul a faites cette raison ne flotte pas dans son esprit. D'ailleurs il a un motif plus pressant encore : c'est ce qui s'est récemment passé à Rome même. Il connaît l'esprit remuant et insubordonné qui anime les Juifs contre l'autorité romaine. Cette autorité se présente à eux avec un caractère d'illégitimité (Deut. 17,15. comp. Jean 8,33. Mth. 22,15-22) qui heurte violemment leurs sentiments religieux et nationaux, et surexcite le fanatisme des espérances messianiques (voy. Act. 5,37. Jos. Ant. 18,1.1. 17,2.4. Suét. Vesp. 4). Cet esprit révolutionnaire, si prononcé en Palestine, s'est manifesté à Rome même, d'où les Juifs ont été récemment chassés par un édit de l'empereur Claude (Suét. Claud. 25. Dio Cass. H. Rom. 60,6. Act. 18,2. voy. Introd. p. 88). Le désir de Paul d'assurer la paix de l'Eglise à l'extérieur, comme à l'intérieur, lui suggère tout naturelle-

ment la pensée de *prévenir* sur ce point les chrétiens de Rome, en leur exposant le vrai point de vue, et en leur traçant la ligne de conduite qu'ils doivent tenir. Il veut qu'à cet égard l'Eglise se distingue d'une manière absolue de la synagogue. Il a d'autant plus de raisons de le vouloir que les chrétiens de Rome comptent dans leurs rangs un certain nombre de Juifs et qu'à l'origine la confusion entre chrétien et juif était facile de la part des païens, parce que le christianisme se présentait à leurs yeux comme une branche du judaïsme où il puise ses origines. Ces raisons sont bien suffisantes pour justifier ces recommandations de Paul. Les ethnico-chrétiens, qui avaient conquis leur liberté spirituelle (Gal. 5,1), auraient pu, poussés par un faux point de vue religieux, vouloir abuser de leur liberté dans un sens révolutionnaire, mais rien de semblable n'existait à cette époque et avant les persécutions. Tout ce que les commentateurs (*Calv. Reiche, Mey. Philip. Th.-Schott*, p. 315) avancent sur ce point ne repose sur aucun fondement historique. Cette hypothèse n'est point nécessaire à l'explication de notre passage.

**§ 5. Paul revient à la charité comme principe moral qui fait accomplir tous les devoirs envers le prochain.**

γ. 8. Paul, par une heureuse transition, revient à l'amour mutuel, et comme il a toujours en vue ce qui peut contribuer à la paix de l'Eglise, il l'envisage maintenant comme un principe qui nous fait accomplir nos devoirs envers les autres. Après avoir dit : « Rendez à tous ce que vous leur devez, » il ajoute, en contre-partie, *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν\**, pp. « ne devez rien (non, « vous ne devez rien; » *Heum. Seml. Kop. Rosenm. Böhme, Flatt, Reiche*) à personne, excepté l'amour mutuel. » Toute dette doit être payée; une fois payée, elle est acquittée; quant à la dette de l'amour, on la paye, mais on ne

\* *Elz.* lisent τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους qui n'est pas suffisamment autorisé.

l'acquitte jamais : « l'amour est la dette éternelle » (*Beng.*). — Et voici la raison (*γράφ*) pour laquelle on doit toujours être débiteur de l'amour mutuel : ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον (= τὸν πλησίον, v. 9.10) νόμον πεπλήρωσε, « celui qui aime les autres, a accompli la loi. » L'amour du prochain est le principe de tout accomplissement parfait de la loi : c'en est déjà l'accomplissement idéal. Ne se tenir jamais quitte de la dette de l'amour, c'est le principe qui fait qu'on rend à chacun ce qu'on lui doit, et qu'on n'a de dette envers personne. Νόμος ne désigne pas spécialement la loi mosaïque (cont. *Bèze, Limb. Reiche, Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Volkm.*) : il faudrait τὸν νόμον, et cela saute aux yeux quand, dans la phrase, on remplace νόμον par « loi mosaïque. » Il désigne « la loi » en général, envisagée ici au point de vue des rapports des hommes entre eux. Si Paul tire ses exemples (v. 9) de la loi mosaïque, ce n'est pas seulement à cause de ses lecteurs judéo-chrétiens, c'est surtout parce que ces préceptes tout formulés, bien connus de ses lecteurs, et en pleine concordance, du reste, avec la conscience de tout homme, expriment la pensée d'une manière plus nette et plus précise (de même 7,7. 10,4). Πληροῦν νόμον n'est pas seulement ποιεῖν (2,13), πράττειν (2,25), *pratiquer la loi*, mais « l'accomplir tout entière » (Gal. 5,14) ; de sorte que πεπλήρωσε νόμον ne signifie pas « qu'il a rempli la loi, » c.-à-d. qu'il s'est acquitté du précepte de la loi d'aimer le prochain, mais « qu'il a accompli la loi tout entière, » qu'il a rempli tous les préceptes de la loi relatifs au prochain. Πεπλήρωσε a le sens présent de l'action faite (voy. 2,25), car il s'agit ici d'un accomplissement idéal : l'accomplissement de la loi est chose faite chez celui qui a l'amour du prochain, parce qu'il possède en lui le principe qui fait tout accomplir.

γ. 9. C'est du reste ce que Paul explique : Τὸ γὰρ· Οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις\*, οὐκ ἐπιθυμήσεις, « en effet, les comman-

\* *Els.* ajoutent οὐ ψευδομαρτυρήσεις, « tu ne porteras point de faux témoignage » (*N.P.*, minn. qqes versions) : addition tirée du décalogue et rejetée par les critiques.

dements, *Tu ne commettras point d'adultère, Tu ne tueras point, Tu ne déroberas point, Tu ne convoiteras point.* » Τὸ se met au commencement d'une citation, comme on dirait : *cette parole*; de même ἐν τῷ plus loin (voy. Matthiæ, Gr. p. 730). — καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή scil. ἐστι, « et s'il y a quelque autre commandement, » c.-à-d. et tout autre commandement qu'on pourrait citer. Paul ne prétend pas avoir épuisé la liste des commandements relatifs aux rapports avec le prochain. — ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ\* ἀνακεφαλαιῶνται : Ἀνακεφαλαιῶ (R. ἀνα-κεφάλαιον, point principal, essentiel, Hébr. 8,1 ; puis, le principal, la somme totale, la somme, Act. 22,28), prop. récapituler, redire sommairement (= summamim repeterere; d'où ἀνακεφαλαιώσεις, récapitulation); puis, résumer (= summamim comprehendere), réunir tout dans une idée principale et essentielle (κεφάλαιον), comprendre tout sous un chef, un principe, etc. (voy. Wellst. h. I). Paul nous dit que tous ces commandements divers « se résument dans cette parole, ce commandement » (λόγος = דְּבַר, commandement, Gal. 5,14. οἱ δέκα λόγοι, les dix commandements, Jos. Antt. 3,6.5) qui les comprend tous. — ἐν τῷ\* Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, \* savoir « dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi même. » Citation de Lévi. 19,18, prise dans sa portée la plus large et sans les limitations (voy. Mth. 5,43) qu'y apportait l'esprit de l'ancienne Loi (comp. Mth. 22,39).

\* *Elz. Fritzs.* lisent ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ. (A L P, les minn. it. vulg. Clém. Chrys. etc.), tandis que *Lachm. Tisch.* lisent ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, qui est mieux documenté (N B D E F G, Orig.). — ἐν τῷ, mis entre crochets par *Lachm.*, manque dans B F G, it. vulg. Ambrosiast. : omission provenant de ce que ces mots ne sont pas nécessaires au sens. Comp. Gal. 5, 14. — *Beng. Lachm. Tisch.* lisent σεαυτὸν (N A B D E, 30 minn. Or. Théod. Dam.), tandis qu'*Elz. Fritzs. Mey.* préfèrent ἑαυτὸν (F G L P, minn. Chrys. Cyr. Théoph. Ecum.). La forme σεαυτὸν étant plus régulière et facilitée par ὡς (ὡς-σεαυτὸν), il semble qu'on doive préférer ἑαυτὸν; mais, d'autre part, comme la même expression se retrouve Mth. 19, 19. 22, 39. Marc 12, 31. Luc 10, 27. Jacq. 2, 8. Gal. 5, 14 avec la même variante ἑαυτὸν, toujours insuffisamment appuyée, nous pensons qu'on doit s'en tenir ici, comme ailleurs, à σεαυτὸν (*Tisch.*). Du reste, la signification de la phrase n'en est pas affectée, ἑαυτὸν s'employant pour σεαυτὸν (voy. Winer, Gr. p. 142).

ῥ. 10. Comment s'y résument-ils? — Paul l'indique par cette simple observation : *Ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται*, « l'amour (abst. pour concr. parce qu'il s'agit ici du principe) c.-à-d. celui qui aime ne fait pas de mal au prochain, » par conséquent ne porte atteinte ni à ses affections, ni à sa vie, ni à ses biens, etc. (*ἐργάζεσθαι τινί τι*, pour *τινά τι*, 2 Macc. 14,40. Eur. Héc. 1063. Kühner, Gr. II, p. 225). Et il conclut avec raison la thèse qu'il voulait démontrer. : *Πλήρωμα* (voy. 11,12). *οὐδὲ νόμον ἢ ἀγάπη*, « l'amour est donc l'accomplissement de la loi » (comp. 1 Cor. 13,4-7). Ainsi l'amour doit être le principe de conduite du chrétien dans ses rapports avec le prochain.

ῥ. 11. *Καὶ τοῦτο* n'est point le régime de *εἰδότες* (*Vulg.* : et hoc scientes, tempus, quia... *éth.* *Luth.* *Benecke*, *Glæckl. Krehl*, *Lange*) auquel on ne saurait donner trois régimes directs (*τοῦτο*, *καίρον* et *δτι...*). C'est une expression elliptique servant à introduire une circonstance importante, un détail aggravant, etc. « *et cela, et encore* » (= *καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὄσω*, Hébr. 10,25 = idque, et quidem, et præsertim. *Voy.* *καὶ ταῦτα*, *Viger*, éd. *Hermann*, p. 177). Elle rattache intimement le v.11 à ce qui précède, et ne permet pas de le relier comme protase à *ἀποθώμεθα οὐδὲν* (*Erasm.* *Zwingl.* *Benecke*, *Glæckl. Krehl*). *Τοῦτο* rappelle ce qui a été dit; *καὶ* renchérit, 1 Cor. 6,6 : *ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων*, un frère est en procès avec un frère, *et cela* par devant des infidèles! (et cela = et il est en procès...) Eph. 2,8. Phil. 1,28. 3 Jean 5. De même *καὶ ταῦτα*, 1 Cor. 6,8. Hébr. 11,12 (voy. Krüger, Xén. Anab. p. 38). Dans notre passage, *τοῦτο* rappelle l'exhortation *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλ. ἀγαπᾶν* v. 8, et *καὶ* annonce l'adjonction d'une circonstance importante, comme si Paul disait : « N'ayez de dettes envers personne, excepté la dette de l'amour — *et cela*, sachant que »... c.-à-d. surtout puisque vous savez que, d'autant plus que vous savez... Ce qui cause ici l'embarras, c'est la distance où se trouve *καὶ τοῦτο* de l'exhortation que *τοῦτο* rappelle. — Cette circonstance que Paul introduit ici, et qui doit engager

fortement les chrétiens de Rome à ce principe moral de l'amour du prochain, c'est la proximité de la venue du Seigneur. *Εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη ἡμᾶς\* ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι.* Cette construction où *εἰδότες* a deux régimes directs, revient à la forme grecque *εἰδότες τοῦτο, ὅτι ὥρα... Seulement, au lieu de l'indéterminé τοῦτο, qui représente la proposition ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη... etc. Paul a mis le déterminé τὸν καιρὸν, pressé qu'il est d'énoncer sa pensée (de même 7,21) : sachant le moment, le temps, l'époque (τὸν καιρὸν) c.-à-d. connaissant ce qu'est le moment actuel, son caractère spécial, sa gravité; ce que Paul explique par ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, « que c'est l'heure (non « déjà l'heure, » *Calv. Corn.-L. Rück. Fritzs. Krehl, Arnaud, Volkm.*; il faudrait ὅτι ἤδη ὥρα) de nous réveiller (pp. déjà, c.-à-d. sans attendre plus tard : ἤδη ἐγερθῆναι, comme ἤδη ποτέ, 1,10. *Beng. Mey. Philip. Godet, etc.) enfin du sommeil.* » Quant à la construction ὥρα ἐγερθῆναι, voy. de même Gen. 29,7 : *ἔτι ἐστὶν ἡμέρα πολλή, οὐπω ὥρα συναχθῆναι τὰ κτήνη.* Plat. *Apol. S. p. 42. Polyb. 1,13.2.* L'aor. ἐγερθῆναι au lieu du présent ἐγείρεσθαι, indique que, dans la pensée de l'apôtre, l'action doit être promptement faite (*Kühner, Gr. II, p. 80. Winer, Gr. p. 310.* Le ἡμᾶς « nous » est communicatif; Paul, en se comprenant lui-même dans l'invitation, lui ôte ce qu'elle pourrait avoir de dur, et en indique par là la véritable portée : c'est un encouragement, non un reproche. Quant au sens de l'exhortation, il faut remarquer que le sommeil n'est pas la mort; il est l'opposé de l'état de veille, et a une valeur très relative, puisque Paul s'y comprend. C'est à un amour mutuel croissant qu'il les invite, et comme cet amour est représenté comme un principe moral, c'est*

\* ἤδη doit précéder ἡμᾶς (⚡ A B C D E, vulg. *Dam. Jér. Ambros.*; de même *Lachm. Tisch. 8, Rück. Mey. Fritzs.*) plutôt que le suivre (F G L, les *minn. goth.*; de même *Elz. Griesb. Tisch. 7*) et nous devons lire ἡμᾶς (D E F G L, *minn. it. vulg. sah. copt. arm. etc. Elz. Griesb. Lachm. Tisch. 7, Mey. Fritzs.*) plutôt que ὑμᾶς (⚡ A B C P, *Clém. Tisch. 8, Volkm. Godet*), comme l'indique *ἑγγύτερον ἡμῶν.* On a changé ἡμᾶς en ὑμᾶς, pour ne pas envelopper Paul dans ce qu'on prenait pour un reproche.

à un *progrès plus vivant* dans la sanctification, en vue du jour où Jésus doit paraître, que Paul veut pousser ses lecteurs, afin que leur sanctification plus avancée réponde mieux à la gloire et à la solennité de l'avènement de Jésus. La proximité de cet événement doit être, pour le chrétien, un stimulant puissant à s'efforcer de progresser dans la sainteté.

Paul l'indique par le motif (*ῥάδι*) même de cette exhortation : *ὡν ῥάδι ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*, « car notre salut est maintenant plus proche, » (*Vulg. Luth. Zwingl. Corn.-L. Crell, Seml. Klee, Rück. Reiche, Lange*), ou mieux, — car *ἡμῶν* ne saurait avoir d'accent — « le salut est maintenant plus proche de nous (*Erasm. Calv. Estius, Limb. Beng. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Heng. Ewald, Volkm. Godet, Gifford*) que quand nous avons cru. » A un salut plus proche doit répondre une sanctification plus avancée. *Σωτηρία*, « le salut, » c.-à-d. le bonheur éternel (voy. 1,16) est présenté ici au point de vue objectif de sa réalisation. Pour le moment le chrétien ne possède le salut qu'en espérance (voy. 8,24) et idéalement, plus tard viendra la possession réelle et effective. Ce moment s'approche de plus en plus, parce que c'est à la venue du Seigneur que cette possession se réalisera, et c'est en ce sens que Paul affirme que le salut est objectivement plus proche maintenant, c.-à-d. à l'heure où il écrit, qu'à l'époque où ils ont cru, sont devenus croyants, puisque chaque jour les rapproche de ce moment désiré (*Estius, Grot. Thol. Reich. Kælln. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Ewald, Volkm. Reuss, Godet*). A quelle distance Paul se croyait-il alors de cet événement ? C'est ce que nous ne saurions dire, car il est certain qu'à ses yeux cette époque était indéterminée (1 Thess. 5, 1-3). Elle était subordonnée à des événements qui devaient la précéder (2 Thess. 2,1-11. Rom. 11,25.26) et même elle pouvait être hâtée ou retardée. Malgré cette indétermination, elle ne se présentait pas à l'esprit de Paul comme tellement éloignée (Phil. 4,5. 1 Cor. 16,22) que l'espérance même d'en être témoin lui fût étrangère (1 Thess. 4,15-17. 1 Cor.

15,51), de sorte que l'interprétation donnée à notre passage est en accord avec le fond même des pensées de Paul. L'histoire n'ayant pas ratifié cette attente prochaine de la venue de Jésus, les commentateurs ont cherché à notre passage d'autres interprétations qui ne se justifient pas, et qui, aujourd'hui, sont généralement abandonnées.

γ. 12. Suit la réflexion : Ἡ νύξ προέξοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγιζεν, « la nuit est avancée (non, « est passée, » *Vulg.* : præcessit. *Cypr. Dam. Ps.-Ans. Luth. Zwingl. Calv.*), le jour approche. » Προκόπτειν, neut. *faire des progrès, avancer, s'avancer* = procedere (voy. Grimm. Dict.). De là, προέξοψε, *s'est avancée et s'avance*, sens de l'aor. Le parf. ἤγγιξε ne signifie pas « s'est approché, » mais « *approche, est proche.* » Mth. 3,2. 4,17. 10,9. Marc 1,15. etc. *Le jour approche*, l'aurore va paraître. Cette expression est une image pour dire « que le salut est maintenant plus proche de nous; » et cette image a l'avantage de faire comprendre, par son seul énoncé, que le moment actuel est précisément le moment du réveil. La nuit est le temps du sommeil, mais quand le jour vient, c'est le moment de secouer sa torpeur et de se réveiller. Si donc, comme ajoute Paul, « la nuit est avancée et que le jour va poindre, » il est évident, par l'image même, que le moment est réellement venu de se réveiller de son sommeil. L'image, comme la pensée de Paul, s'arrête là. Parce que, dans cette image, Paul figure le moment où Jésus va paraître par « *le jour qui point* » après que « *la nuit est passée,* » on n'en doit pas conclure que, dans sa pensée, le chrétien vit actuellement dans *la nuit*, la nuit morale et spirituelle, tandis qu'à la venue de Jésus il vivra dans *le jour*, le jour moral et spirituel (cont. *Reiche, Kælln. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl*), attendu que l'image n'a point pour but de décrire ou de caractériser la *condition différente* de la vie du chrétien à ces deux époques, mais seulement le *réveil*, c.-à-d. un progrès (voy. plus haut) provoqué par l'aurore qui va poindre. Cette observation est confirmée par le ὡς ἐν ἡμέρᾳ, v. 13.



Paul conclut (οὖν) en exhortant, non plus seulement à la croissances dans la charité, principe de moralité, mais encore à la sanctification complète de la vie : Ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους : Ἀποτίθεσθαι pp. *poser, déposer*, se dit d'un vêtement qu'on ôte et qu'on pose, Act. 7,58, (fig.) *se dépouiller, se défaire de, renoncer à*, Col. 3,8. Hébr. 12,1. 1 Pier. 2,1. Il est synonyme de ἀπεκδύεσθαι, Col. 3,9, et opp. à ἐνδύεσθαι, *mettre un vêtement* (p. f.), *revêtir*, Eph. 4,22.24. Τὰ ἔργα τοῦ σκότους, « *les œuvres des ténèbres*, » qui appartiennent aux ténèbres, qui leur sont propres, parce qu'elles se font dans les ténèbres. Ce sont de mauvaises œuvres, puisqu'on se cache dans les ténèbres pour les commettre. De là, « *dépouillez-vous des œuvres des ténèbres, renoncez-y*, » c.-à-d. abstenez-vous-en. — Ce n'est point assez : à l'abstention du mal, doit s'ajouter la pratique du bien : καὶ \* ἐνδυσώμεθα τὰ ὄπλα τοῦ φωτός, « *et revêtons* — non « *les vêtements* » (Bèze, Kop. Flatt), « *ni les instruments* » (6,13, Morus); mais « *les armes de la lumière*. » On s'attendait à « *revêtons les œuvres de la lumière*. » Au lieu de s'exprimer ainsi, Paul considère le chrétien comme un guerrier qui est appelé à combattre, et il lui demande de « *revêtir les armes de la lumière*, » entendant par là — non « *des armes brillantes* » (arma fulgentia, Virg. Æn. II, 749. Grot. Wettst.), ni « *des armes que la lumière fournit* » (Krehl), ni « *arma luci accommodata* » (Hodge, Fritzs. Philip.); mais, les armes qui *appartiennent* à la lumière, qui lui sont propres, celles dont se sert celui qui vit en plein jour, au su et au vu de tout le monde, faisant des œuvres qu'il n'a pas besoin de cacher : ce sont les sentiments, les résolutions, les principes, etc. qui animent ceux qui font le bien.

γ. 13. Paul développe sa pensée sans figure : ὡς ἐν ἡμέρᾳ

\* Ainsi lisent Elz. Griesb. Fritzs. Philip. Meyer (F G L, tous les minn. vulg. arm. éth. Chrys. Cyr. Théod. Cypr. Ambros.), tandis que Lachm. Tisch. Rück. Volkem. préfèrent ἐνδύσθαι. δὲ (A B C D E P, sah. copt. goth. Clém.-A. Or. Dam.). Griesb. approuve. Si δὲ eût été original, il n'y aurait eu aucun motif de le changer, parce qu'il exprime très bien l'opposition entre ἀποθώμεθα et ἐνδυσώμεθα, c'est ce qui l'a fait substituer à καὶ.

εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, « *marchons*, c.-à-d. conduisons-nous (voy. περιπατεῖν, 6,4) avec bienséance (εὐσχημόνως, *décentement, convenablement, honnêtement*, 1 Thess. 4,12. 1 Cor. 14,40 = ὡς πρέπει, Eph. 5,3), c.-à-d. avec la bonne façon, l'honnêteté des manières, que doit revêtir la vie en plein jour — *comme gens marchant au grand jour* ; » ceux-là, en effet, évitent même ce qui pourrait blesser le décorum. Nox et Amor vinumque nihil moderabile suadent : *illa pudore vacat*, Liber Amorque metu. Ovid. Amor. 1,5,59.60. — μή κόμοις καὶ μέθαις, μή κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μή ἔριδι καὶ ζήλῳ scil. περιπατήσωμεν. Les commentateurs sont en désaccord pour savoir si ces datifs sont des datifs modi (Mey.), indiquant *comment* on ne doit pas marcher, ou des datifs loci (voy. Fritzs. comm. h. l. Philip.) exprimant *où* l'on ne doit pas marcher. Mais il est dans la nature même du verbe marcher (περιπατεῖν, πορεύεσθαι, στοιχεῖν, etc.), surtout quand il est au figuré, que ces deux points de vue s'échangent tout naturellement, car en disant *où* (ἐν) l'on marche, on dit par cela même *comment* (dat.) on marche, de sorte qu'on trouve également, pour indiquer *la manière*, περιπατεῖν ἐν (Col. 4,5 : ἐν σοφίᾳ περιπατ. comp. Prov. 28,26 : ὃς πορεύεται σοφίᾳ = הַמְּחֵבֵטֵי) et περιπατεῖν, dat. (Act. 21,21. 2 Cor. 12,18 : οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν ; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἔχνεσι ; comp. Rom. 4,12 : τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἔχνεσι). De même πορεύεσθαι ἐν (1 Rois 16,3. 1 Pier. 4,3) et πορεύεσθαι, dat. (Tob. 4,5. Jud. 11. Act. 14,16. 9,31). Ainsi avec ἐν, on indique *la manière* par le *où*, et avec le dat. on l'indique par le *comment*, en sorte que le dat. est un dativus modi. Paul groupe deux à deux les idées analogues : κόμοις καὶ μέθαις (Gal. 5,21 : μέθαι, κῶμοι, 1 Pier. 4,3 : οἰνοφυγία, κῶμοι, πότοι). Μέθη pp. « *l'ivresse*, » au plur. les actes répétés d'ivresse, *les excès du vin*. Κῶμος pp. *débauche* (de table) *orgie, ribote* = comissatio. Κοίτη (voy. 9,10), *débauche*, commerce charnel = concubitus. Ἀσελγής se dit prop. du débauché qui n'est plus retenu par aucun frein ni par aucune pudeur, et se livre à toute son insolence, *dévergondé, licencieux*,

dérégulé (voy. *Trench*, synonym. du N. T.) de sorte que ἀσελγεία se dit d'une insolence indécente ou d'une indécence insolente, et se rend par *dévergondage*, *dérèglement*, *licence effrénée* = libido. Ἔρις, querelle, dispute, débat; ζῆλος (voy. 10, 2), haine ardente, 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20 : ἔρις, ζῆλοι, θυμοί. De là, « ne marchons point dans l'orgie et l'ivresse, — dans la débauche et le dévergondage; ce qui allusionne surtout aux païens (*Volkmar*), — dans les querelles et les haines; » ce qui allusionne surtout aux Juifs (*Volkmar*)<sup>1</sup>.

γ. 14. ἀλλά indique une conduite opposée. — ἐνδύσασθε τὸν ζῴριον Ἰησοῦν Χριστόν, « revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ. » Expression hardie, mais claire; elle veut dire : unissez-vous à Christ de telle sorte que vous vous appropriiez ses sentiments, ses pensées et que vous les reproduisiez en toute occurrence dans votre personne et dans votre conduite : « christianus, alter Christus. » Ἐνδύεσθαι τινα, = induere aliquem, se retrouve dans les auteurs profanes et signifie en général « prendre le caractère et les allures de qq'un » (voy. *Wettst*, h. l. *Fritzs.* comm. p. 143). Le chrétien a dû revêtir Christ dès le moment de sa conversion (voy. 3, 22. p. 301), mais comme cet acte est l'entrée dans un état moral qui doit se continuer et se développer, la recommandation de se revêtir de Jésus-Christ peut toujours lui être adressée. Chaque progrès dans la vie religieuse et morale est une manière de revêtir Jésus-Christ de plus en plus. — καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθε εἰς ἐπιθυμίαν : Ποιῆσθαι πρόνοιαν τινος (= προνοεῖν, 12, 17), « prendre soin de, donner ses soins à » (= curare. Voy. *Wettstein*, *Kypke*, h. l.). Si Paul eût dit τοῦ σώματος, il y aurait eu qqchose de plus relevé dans l'expression et dans la pensée, car le soin du corps tient aussi au respect de sa personne; mais en disant « la chair » (σαρκός) qui est la ma-

<sup>1</sup> Augustin raconte qu'après avoir entendu le « tolle, lege, » il alla prendre le *Cod. apostoli*, l'ouvrit au hasard et tomba précisément sur ce passage : « Il ne voulut pas aller plus loin; cela suffisait : une lumière s'était répandue dans son cœur; les ténèbres du doute s'étaient dissipées. » *Confess.* VIII, 29.

tière même du corps, le siège des désirs sensuels (voy. 7,5), il accentue le matérialisme de ces soins donnés à la matière même, et la recommandation en est d'autant plus juste. *Fritzsche* donne à *σάρξ* une valeur éthique (= caro libidinosa) que ce mot ne comporte pas ici, alors même qu'il est jeté en avant, et qu'il ne renferme point en lui-même. *Eis epithumias* n'indique pas la raison pour laquelle on ne doit pas avoir soin de la chair (*Krehl*): il faudrait *δι' epithumias*. *Eis* indique le résultat à atteindre, le but (1,5. 10,10. etc.), « pour, en vue des désirs, des convoitises, » c.-à-d. pour les satisfaire (*Ecum. Dam. Erasm. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Grot. Przypt. Kælln. Schrad. Hodge, Lange, Maun. Gifford*), ou plutôt ici, le résultat obtenu, la conséquence (voy. 1,20) « pour les désirs, les convoitises, » c.-à-d. de manière à les faire naître, à les éveiller, les exciter (*Théoph. Crell, Flatt, Scholz, Thol. Rück. Olsh. DeW. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Ewald, Reuss, Godet*). Paul veut que dans les soins mêmes qu'on est appelé à donner au corps, comme le manger, le boire, etc. on se garde de l'exagération ou de la recherche, qui a ses dangers, l'éveil des désirs charnels. *Eis epithumias* se rattache intimement à *ποιεῖσθε*: Paul ne dit pas *μὴ ποιεῖσθε*, « ne prenez pas soin » d'une manière absolue, mais il dit *μὴ ποιεῖσθε εἰς epithumias*, « n'en prenez pas soin de manière à provoquer les désirs. »

**§ 6. Paul invite les forts en la foi à user de ménagements envers les faibles, et les faibles à ne pas juger les forts.**

XIV. γ. 1. *Δέ*, « or, » introduit un sujet nouveau. Entraîné par la pensée de la proximité du salut, Paul s'est laissé aller à quelques mots d'exhortation morale (13,11-14), mais il revient à son sujet, la charité, pour la recommander sur un point extrêmement important pour la paix intérieure de l'Eglise. Ce sujet nouveau se rattache, non à 13,14 (*Chrys. Pél. Thol. Olsh. Mey.*

*Philip. Ewald, Th.-Schott*, p. 308, *Lange*), mais à 13, 8-10 (*Reiche, Fritzsche*), où il s'agit purement des égards de la charité. La pensée de la paix de l'Eglise préoccupe toujours Paul dans son exhortation. — *Τὸν ἀσθενούντα τῆ πίστει προσλαμβάνεσθε* : *Ἀσθενεῖν*, dat. être faible, non « faiblir » (*Godet*) 4,19. *Πίστις* désigne la foi chrétienne, car elle est déterminée (*τῆ π.*) et le *ἀσθενῶν τῆ πίστ.* est un chrétien ; mais elle est envisagée ici, non au point de vue objectif (= *doctrina christiana*, *Orig. Aug. Erasm. Luth. Galv. Bèze, Estius, Grot. Cocceius, Seml.*), comme si *ἀσθεν. τ. πίστ.* désignait un chrétien faible sur le dogme chrétien, c.-à-d. qui ne croit pas à toutes les vérités chrétiennes qu'il faut croire, ou qui a des doutes sur ces vérités ; mais au point de vue subjectif de la croyance, de la conviction (voy. *πίστις*, 3,22. note 1). Cela ressort avec évidence, a) du v. 2, où *πιστεύεις*, ayant le sens de croire, avoir la conviction, indique par cela même le point de vue où Paul se place. b) De la nature des exemples allégués v. 3 et v. 5. c) Des v. 22,23, où il est dit du chrétien fort, *σὺ πίστιν ἔχεις*, « toi, tu as foi, tu es convaincu, » et où le chrétien faible est désigné par l'expression de *ὁ διακρινόμενος*, « celui qui doute, hésite. » De là *ὁ ἀσθενῶν τῆ πίστει*, « celui qui est faible quant à la foi (voy. 4,19), en la foi, » c.-à-d. celui dont la conviction chrétienne manque de force et de fermeté. Paul désigne par là un chrétien qui a foi en Christ, et comme tel, cherche dans la foi qui régénère le cœur, la justice qui vient de Dieu et le salut, mais en qui cette foi, cette conviction chrétienne (*πίστις*) n'est pas assez ferme, assez forte, pour chasser de son esprit et de sa conscience, non des doutes sur cette vérité évangélique, mais des scrupules et des craintes, qu'une conviction chrétienne doit faire disparaître. *Comp. 1 Cor. 8,12* : *συνείδησις ἀσθενοῦσα*, une conscience faible, mal assurée dans ses principes, partant timorée, pleine de scrupules, là où elle n'en devrait pas avoir. *Προσλαμβάνεσθαι τι*, pp. prendre à soi ; de là, s'adjoindre, *Act. 17,5*, prendre auprès de soi, *Act. 18,26*, recevoir avec bonté, accueillir, *1 Sam. 12,22*. *Ps. 26,10*.

64,5. etc. Act. 28,2. Rom. 14,3. 15,7. Philém. 12.17. Il ne signifie pas *soutenir*, *aider* (*Calv. Kop. Heng. Olsh.*), ce serait *προσλαμβάνεσθαι τινος*, Hérod. 8,90. De là, « *quant à celui qui est faible en la foi, accueillez-le,* » c.-à-d. faites-lui un accueil bienveillant, recevez-le avec bonté, comme un frère en Christ. — *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* : *Μή* indique ce qu'on ne doit pas faire, ce dont on doit se garder. *Εἰς* indique, non un but, ni même un résultat (*Reiche, Kælln. Mey. Thol. B.-Crus. Krehl, Lange*), mais plutôt ce à quoi on se porte, en sorte que *μὴ εἰς* se rend par « *en vous gardant d'entrer dans,* c.-à-d. *sans entrer dans, sans se mettre à.* » *Διαλογισμοί* désigne les pensées (voy. 1, 21) des faibles. Quant à *διακρίσεις*, il a été diversement entendu. *Διακρίνειν*, pp. séparer une chose d'une autre par son jugement, *discerner, distinguer, juger* qui a tort et qui a droit, si c'est bien ou si c'est mal, 1 Cor. 6,5. 11,31. 14,29. Au moyen, il signifie *hésiter, douter*, opp. à *πιστεύειν* (voy. 4,20) et se *disputer avec, contester avec*, Act. 11,2. Jud. 9. D'où *διάκρισις* pp. l'action de discerner, de juger (Hébr. 5,14), *discernement, jugement* (Xén. Cyr. 8,2.13 : *ἄσα διακρίσεως δέοιτο*, tout ce qui pourrait réclamer un jugement, pour décider qui a tort ou qui a droit). Au pluriel, il signifie des actes répétés de jugement, *le jugement de* (*διακρίσεις πνευμάτων*, le jugement des esprits, 1 Cor. 12,10. comp. 1 Jean 4,1). De là, « *sans entrer en jugement,* » c.-à-d. *sans se mettre à juger des pensées*. Paul recommande au chrétien qui se trouve avec le faible en la foi (non à ce dernier, dont il n'est pas question pour le moment, *Reiche, Lange*) de l'accueillir et de s'abstenir de tout jugement sur ses pensées, c.-à-d. de ne pas se mettre à juger s'il a tort ou s'il a raison, et de ne pas lui exprimer son sentiment à cet égard, en un mot qu'il veuille bien ne pas entamer ces matières. Cette interprétation, à laquelle se rattachent la plupart des commentateurs (*Aug. Erasm. Grot. Seml. Flatt, Scholz, Rück. Kælln. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Thol. 1856, Arnaud, Lange, Volkm.* p. 50) est justifiée par le développement qui suit, où Paul reproche au fort en la

foi ses jugements portés sur les sentiments des faibles (v. 3.13), dans lesquels perce souvent un certain dédain (v. 10) et qui peuvent amener un faible à agir contre sa conviction propre (v. 10. 13). Il ne sert de rien d'objecter (*Philip.*) que le faible en la foi est aussi présenté comme « jugeant son frère » (v. 10), cela ne détruit en rien le point de vue ni la recommandation qui servent à Paul de point de départ et qui sont évidemment repris v. 13-22, à l'adresse du fort en la foi. D'autres commentateurs préfèrent donner à *διδχρισις* le sens de *discussion, contestation, dispute*; de là, sans entamer des discussions sur ses pensées (*Vulg.*: non in disceptationibus cogitationum. *Zwingl. Calv. Estius*: non provocato ad certamen disputandi. *Corn.-L. Heum. Carpz. Glæckl. Reuss, Maun. Gifford*). Cette interprétation a le tort de n'être pas la pensée exprimée par Paul, car il ne s'agit pas dans le contexte de *discussions*, mais de *jugements* (v. 4.13). Puis, alors même que cette signification de *διδχρισις* se rattache à *διακρίνεσθαι, disputer, contester avec*, et qu'elle peut être soutenue (*Vulg.*: disceptationes. Polyb. 18,11.3), cependant elle n'est guère usitée; on ne la rencontre pas dans le N. T.; enfin on s'attendrait à trouver *εἰς διακρίσ. περὶ τῶν διαλογ.* puisqu'on dit dans ce sens *διακρίνεσθαι περὶ τινος*, Polyb. 3, 111.2. Enfin un certain nombre de commentateurs ont donné à *διδχρισις* le sens de *doute, irrésolution*, et traduisent « sans amener, sans faire naître des doutes de pensées, c.-à-d. des pensées hésitantes, vacillantes » (*Luth.*: « ne porte pas le trouble dans les consciences. » *Bèze, Beng. Cram. Ernesti, Morus, Bœhme, Ammon, Klee, Olsh. DeW. Philip.*). On a ainsi une expression recherchée et obscure, pour *μη̄ σκανδαλίσετε αὐτόν* (14,21. 1 Cor. 8,13), et qui ne se recommande pas d'elle-même. Le contexte parle avant tout de jugements. D'ailleurs, si ce sens peut se soutenir à cause de *διακρίνεσθαι*, « hésiter, douter, » il n'en est pas moins vrai qu'il est inusité dans les auteurs profanes et dans le N. T. La traduction, sans faire naître des doutes et des disputes (*Bèze, Calixt. Crell*) est d'autant plus fautive que *διαλογισμός* ne signifie ja-

mais « discussion, contestation : » c'est à tort que *Fritzsche* cite 1 Tim. 2.8.

γ. 2. Paul entre immédiatement dans le détail des faits. Ὅς μὲν (voy. 9,21) πιστεύει φαγεῖν πάντα : Après les verb. croire, dire, etc. on met souvent l'infinitif en sous-entendant un verbe que le contexte indique, par exemple *il faut, on doit, on peut*, etc. (Winer, Gr. p. 302. *Fritzs.* comm. ad Marcum, p. 167). De là, « l'un [le fort en la foi] a la conviction qu'on peut manger de tout » : traduction excellente. Quelques commentateurs (*Cocceius, Rück. Källn. DeW. Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Heng. Lange, Godet*) préfèrent traduire : « l'un a la foi, de sorte qu'il mange de tout; » il serait plus correct de dire ὥστε φαγεῖν πάντα ου τοῦ φαγ. πάντα (Ps. 27,13 : πιστεύω τοῦ ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου ἐν γῆ ζώντων. Act. 14,9 : πίστιν ἔχει τοῦ σωθῆναι). Cependant l'inf. seul peut aussi se traduire ainsi (voy. 1,28). — ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει : la construction n'est pas suivie, ce qui arrive quelquefois avec δὲ μὲν (*Krüger, Xén. Anab. 2,3.15. Fritzs.* comm. ad Marcum, p. 507). Au lieu de δὲ ἀσθενῶν λάχ. ἐσθίει, « l'autre qui est faible »... etc., Paul dit : « tandis que celui qui est faible, mange des légumes » : il a des scrupules et s'abstient de viande et d'autres aliments. Comme ces scrupules ne sont pas fondés et proviennent d'une faiblesse de foi, Paul appelle ce chrétien ἀσθενῶν.

γ. 3. Ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενεῖτω : *Fritzsche* prend ὁ μὴ ἐσθίων et ὁ ἐσθίων dans un sens absolu, pour dire « celui qui mène une vie d'abstinence et celui qui ne la mène pas, » en s'appuyant de Mth. 11,18.19; mais ce n'est point le cas ici, où ἐσθίων désigne d'une manière abrégée ὁ πιστεύων φαγ. πάντα. Ἐξουθενεῖν, mépriser, dédaigner, regarder comme de peu d'importance, comme sans valeur, comme rien. De là, « que celui qui mange (de tout) ne traite pas avec dédain celui qui ne mange pas (de tout). » Le fort en la foi ne voit dans ces scrupules du faible que superstition, étroitesse d'esprit, et le sentiment de sa supériorité intellectuelle le porte à le traiter avec



dédain. Cette manière implique le *κρίνειν* (voy. v. 13). — Paul se tourne vers le faible en la foi, pour l'avertir à son tour : *Καὶ ὁ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθιοντα μὴ κρινέτω*, « *et que celui qui ne mange pas (de tout) ne juge pas, c.-à-d. ne juge pas mal, ne condamne pas (voy. 2,1) celui qui mange (de tout).* » L'étroitesse d'esprit des faibles en la foi, les empêche de comprendre la liberté dont usent les forts, et ils la jugent légère, irréligieuse, impie. — Ils doivent s'en garder : *ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάμβετο* : « *car Dieu — loin de condamner et de rebuter celui qui mange de tout — l'a pris à lui,* » c.-à-d. l'a accueilli dans sa communion, par Christ.

γ. 4. D'ailleurs de quel droit le jugerait-il ? *Σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην* ; « *Qu'ies-tu, toi, qui juges le domestique d'autrui ?* » c.-à-d. as-tu qualité pour juger ? Paul ne veut pas le rappeler au sentiment de son indignité personnelle devant Dieu (*τίς* = *quantulus*, *quam nullis viribus*, *Kælln. De W. Fritzs.*), mais lui faire sentir qu'il s'arroge un rôle qui ne lui appartient pas. En désignant celui qui est jugé par « *le domestique d'autrui,* » il relève encore mieux qu'il n'a rien à y voir ; ce qu'il déclare du reste en ajoutant : *Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήχει ἢ πίπτει*, pp. « *c'est pour son propre maître (et pour nul autre. voy. ἴδιος, 8,32) qu'il se tient debout ou qu'il tombe,* » c.-à-d. que son maître y est seul intéressé et que cela ne regarde personne d'autre (voy. sur ce dat. Bernhardt, *Wissensch. Synt.* p. 85). *Στήχειν* (R. ἴστημι), *se tenir debout, se tenir ferme, sans broncher*, opp. à *πίπτειν* *tomber, choir* ; puis, figurément, *πίπτειν* signifie *faire une chute, une faute, manquer à son devoir*, et *στήχειν* *demeurer ferme dans le bien, faire son devoir sans broncher*. De là, « *s'il se tient debout ou s'il tombe, c.-à-d. s'il fait bien ou s'il fait une faute, c'est l'affaire de son maître,* » non la tienne (de même *Dam. Théoph. Erasm. Zwingl. Bèze, Beng. Seml. Rosenm. Kop. Morus, Flatt, Rück. Olsh. De W. Hodge, Mey. B.-Crus. Heng. Godet, Gifford*). — Plu-

\* *Lachm. Tisch.* ὁ δὲ (⌘ ABCD, goth. Clém.-A. Dam.) : correction exprimant mieux l'opposition (voy. 13, 12) et conformée d'après le v. 2.

sieurs commentateurs (*Calv. Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hammond, Limb. Wolf, Leclerc, Bœhme, Klee, Ammon, Scholz, Reiche, Kælln. Thol. Philip. Ewald, Maunoury*) voyant qu'il s'agit ici du droit de juger, pensent que *στήσειν* signifie, *se tenir ferme devant le juge*, c. à-d. *tenir en jugement* (Ps. 1,5 : *ἀναστήσονται ἐν κρίσει* =  $\square\eta\eta$ , et Luc 21, 36. Apoc. 6, 17 = *σταθῆναι*, consistere. Cic. pro A. Cæcina, 21 : ne consistes quidem ullo iudice, « tu ne tiendras pas, tu n'auras raison devant aucun juge » = *causa vincere*, gagner sa cause), opp. à *πίπτειν* = *causa cadere*, perdre sa cause, succomber, être condamné. De là, « c'est pour son propre maître qu'il tient ou qu'il succombe. » Cette interprétation ne va pas au contexte, car au lieu de dire que c'est l'affaire de son maître de l'absoudre ou de le condamner, c. à-d. de le juger, elle dit que s'il est absous ou s'il est condamné, c'est l'affaire de son maître : ce qui est fort différent.

Après avoir dit « s'il tient ferme ou s'il tombe, c'est l'affaire de son maître, » Paul, comme s'il en avait déjà trop dit en supposant qu'il tombe, ajoute immédiatement cette réflexion : *σταθῆσεται δέ*, « mais il se tiendra debout, » c. à-d. bien loin de choir, comme tu pourrais le penser, il demeurera ferme dans le devoir. C'est le ferme espoir de Paul, et en voici la raison : *Δυνατεῖ\* γὰρ ὁ κύριος\* στήσαι αὐτόν* : *Δυνατεῖν*, être fort, puissant, ne se rencontre ni dans les auteurs profanes ni dans l'A. T. mais seulement 2 Cor. 13,3, opp. à *ἀσθενεῖν*, être faible. De là, « car le Seigneur est puissant pour le faire tenir de-

\* Cette leçon, approuvée de *Griesb.*, est admise par *Lachm. Tisch. Mey.* (N A B C D\* F G). Comme *δυνατεῖν* ne se trouve que 2 Cor. 13, 3, il a été modifié en *δυνατός γὰρ* (P, Bas. Chrys.; de même *Fritzs. Philip.*) ou en *δυνατός γὰρ ἴσταν* (L, les minn. it. vulg. goth. Théod. Dam. Cypr. Ambrosiast.); de même *Elz.* — *Elz. Griesb. Mey. Fritzs. Philip. Godet* lisent *ὁ θεός* (D E F G L, minn. it. vulg. syr.-phil. Chrys. Théod. Dam. Cypr. Ambrosiast.), tandis que *Lachm. Tisch. Volk.* lisent *ὁ Κύριος* (N A B C P, sah. copt. arm. goth. éth. Opt.). La leçon *ὁ Κύριος* peut avoir été provoquée par le rapport de « maître » à « serviteur » (*οἰκέτης*) et *Mey.* en voit l'indice dans syr.-psh. ar.-erp. (*ὁ κύριος αὐτοῦ*). Cependant ce rapport est si évident qu'on peut croire qu'il était dans la pensée même de Paul, et que *ὁ θεός* est la glose explicative de *Κύριος* d'après le v. 3.

*bout*, v. c.-à-d. pour le soutenir de sorte qu'il ne fasse pas de chute (comp. 1 Cor. 1,8 : *ὅς βεβαιώσει ἡμᾶς ἕως τέλους*). Le sentiment de Paul n'est point trompeur ; Dieu qui a pris ce chrétien dans sa communion (*προσελάβετο*, v. 3) lui communique aussi la force de se maintenir dans le bien, aussi longtemps du moins que, dans sa conduite, il sera mû par le désir de plaire au Seigneur (voy. v. 6.7).

Dans les v. 5-11, Paul relève un second trait, auquel il associe le premier, et s'appuyant d'une considération nouvelle, il ramène la même conclusion, savoir que nous ne devons pas nous juger les uns les autres, mais laisser à Dieu le jugement. Que chacun s'occupe de soi-même. Ces deux traits se rencontrent chez les mêmes personnes, puisque Paul les réunit v. 6, et qu'ils procèdent au fond de la même source.

γ. 5. *ὅς μὲν \* κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὅς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν* : *Κρίνειν τι* est pris ici en bonne part, « juger une chose bonne » = probare, Xén. Hell. 1,7.11 : *ἐκριναν τὴν γνώμην τῆς βουλῆς*, ils jugèrent bon l'avis du sénat, ils l'adoptèrent. Isoc. Panég. 46. Polyb. 6,27.1. De là, *κρίνειν τι πρὸ τίνος*, « préférer à, » Plat. Phileb. p. 57. E. De rep. 3. p. 399. E. *Παρά*, acc. se dit prop. de ce qui dépasse ou outrepassé, *au delà de, par delà*<sup>1</sup>, puis *en comparaison de*, et s'emploie soit après un comparatif où il traduit notre « que » (Luc 3,13 : ne faites rien de plus *en comparaison* ou *au delà de* ce qui vous est ordonné, c.-à-d. rien de plus *que...* Hébr. 1,4. 3,3. 9,23. 11,4. etc.), soit après un positif (Exod. 18,11. Nomb. 12,3. etc. Luc 13,2.4 : *ἁμαρτωλὸς παρὰ πάντας*, pécheur au delà de, en comparaison de tous, c.-à-d. plus pécheur que tous), un substantif (Exod. 36,5) ou un verbe (Ps. 45,8 : Dieu t'a oint d'une huile de réjouissance *παρὰ τοὺς μετόχους σου*, au delà de, en comparaison de, c.-à-d. plus que tes pairs. comp. Hébr. 1,9) pour indiquer la supériorité

<sup>1</sup> Voy. 12, 3. Grimm, Dict. Il ne diffère souvent de *ὑπέρ* que par la forme : *περισσύτερον παρὰ τινα* (pp. exceller par delà, au delà de qq.). Eccl. 3, 19, = *περισσύτερον ὑπέρ τινα*, 1 Macc. 3, 30, surpasser qq'un, être supérieur à qq.

= plus que. De là, « l'un juge un jour bon *par delà*, en *comparaison* d'un jour, c.-à-d. plus qu'un autre jour (comp. Soph. Ajax, 475 : *τί γὰρ παρ' ἡμᾶρ ἡμέρα τέρπειν ἔχει*), ou « *il préfère un jour à un autre*, » tandis que *ὅς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν*, « *un autre juge bon tout jour*, » c.-à-d. il les tient tous pour également bons, également saints, en un mot, pour égaux. Paul fait sans doute allusion à la coutume juive, conservée vraisemblablement par des judéo-chrétiens de Rome, de considérer certains jours comme particulièrement sacrés et de les fêter. Nous en retrouvons des traces, Gal. 4,10. Col. 2,16. *Fritzsche* revendique pour *ἡμέρα παρ' ἡμέραν* la signification classique « de deux jours, l'un » = *alternis diebus* (comm. p. 169). De là, « l'un tient de deux jours, l'un pour sacré; l'autre tient chaque jour pour sacré. » Le langage ne s'y oppose pas, mais l'histoire ne fournit pas de trace de cette alternative. Luc 18,12 et Epiphane, *hær.* 16, ne la justifient en rien.

Paul ne décide pas qui a tort ou qui a raison, quoique son sentiment ne soit pas douteux. Ce n'est pas le lieu d'agiter cette question, et ce n'est pas dans ce but qu'il l'a soulevée. Il insiste seulement sur un point, parce qu'il désire qu'en tout ceci chacun agisse, avant tout, au plus près de sa conscience : *Ἐαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορεῖσθω*, « *que chacun soit pleinement convaincu (πληροφορεῖν, voy. 4,21) en son esprit.* » La présence de *ἰδίῳ* (voy. 8,32) indique qu'il s'agit d'une conviction personnelle que chacun suit respectivement.

γ. 6. Malgré cette différence pratique, c'est au fond un même sentiment qui anime ces chrétiens; c'est le désir d'obéir au Seigneur et de lui complaire. *Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ φρονεῖ*, « *celui qui a à cœur tel ou tel jour (c'est celui que Paul a désigné comme *κρίνων ἡμέραν παρ' ἡμέραν*) le fait pour le Seigneur.* » *Φρονεῖν*, voy. 8,5. L'article *τὴν* détermine = tel ou tel jour. Le dat. *κυρίῳ* a l'accent; il est jeté en avant (opp. à *ἑαυτῷ*, v. 7) et signifie « *pour le Seigneur*, » c.-à-d. pour lui complaire ou lui obéir, non pour *soi-même*, c.-à-d. par un caprice personnel,

pour se complaire à soi-même. Le Seigneur, c'est Christ (v. 9). On devait s'attendre à ce que Paul dit de même : *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ οὐ φρονεῖ\**, « et celui qui n'a pas à cœur tel ou tel jour, le fait pour le Seigneur. » En se bornant à mentionner l'intention du faible en la foi, Paul montre que cela ne fait pas question à ses yeux pour le fort en la foi, vraisemblablement parce que cette conduite est si bien fondée sur la vérité des principes qu'il n'éprouve pas le besoin de l'indiquer. Il préfère revenir en arrière, pour appliquer cette même réflexion à celui qui mange de tout et à celui qui ne mange que des légumes. — *καὶ\* ὁ ἐσθίων, κυρίῳ ἐσθίει*, « et celui qui mange (de tout) le fait pour le Seigneur, » — et la preuve : *εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ*, « car il rend à Dieu des actions de grâces, » pour la nourriture qu'il lui accorde; ce qu'il ne ferait pas, s'il avait le sentiment qu'il va enfreindre la volonté du Seigneur en mangeant de tout. — *καὶ ὁ μὴ ἐσθίων, κυρίῳ οὐκ ἐσθίει, καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ*, « et celui qui ne mange pas (de tout), s'abstient pour le Seigneur, et rend à Dieu des actions de grâces, » pour la nourriture qu'il lui accorde, alors même qu'il s'abstient de viande.

γ. 7. Paul justifie (γάρ) cette manière où tout se fait pour le Seigneur (κυρίῳ φρονεῖ — κυρίῳ ἐσθίει — κυρίῳ οὐκ ἐσθίει) par le principe général, qui doit être le principe du chrétien, c'est que dans sa vie, et jusque dans sa mort, le chrétien ne se recherche point lui-même (v. 7), mais recherche le Seigneur (v. 8). *Οὐδεὶς γὰρ ἑμῶν ἑαυτῷ ζῆ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει*, « en effet,

\* Cette addition est admise par *Elz. Griesb. Tisch. 7, Rück. Reiche, De W. Fritzs. Philip. Godet* (L P, minn. syrr. arm. Bas. Chrys. Théod. Dam. Phot.) et repoussée avec raison par *Erasm. Mill, Lachm. Tisch. 8, Mey. Volk. (A B C D E F G, it. vulg. copt. éth. Or. Ambrosiast. Pél. Aug. etc.)* L'homoiotéleuton (Κυρίῳ φρονεῖ... Κυρίῳ οὐ φρονεῖ) ne suffit pas pour expliquer la disparition dans un aussi grand nombre de mss. anciens, soit orientaux, soit occidentaux, surtout quand on remarque combien cette proposition va bien au contexte dont elle semble combler une lacune. C'est cette dernière considération qui la fait admettre par la plupart des exégètes, comme elle a provoqué l'addition. — *Elz.* omet à tort *καί*, sur l'autorité d'un petit nombre de minuscules.

nul de nous — chrétiens — ne vit pour soi-même et nul ne meurt pour soi-même. » Ζῆν et ἀποθνήσκειν ne sont pas opposés, mais unis, pour désigner la vie tout entière, y compris le dernier acte, la mort. Ἐαυτῷ, « pour soi-même, » c.-à-d. en faisant de sa personne le but et l'intérêt suprême de sa vie, comme s'il s'appartenait à lui-même. — ὕ. 8. Ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσχωμεν\*, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσχομεν, « car, soit que nous vivions, nous vivons pour le Seigneur; soit que nous mourions, nous mourons pour le Seigneur. » Vie et mort, tout est pour le service et la gloire du Seigneur : tout ce que le chrétien fait est dicté par le désir de lui obéir et de lui plaire.

Ce principe de conduite une fois énoncé, sous le point de vue négatif et sous le point de vue positif, Paul conclut : ἐάν τε ὄν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσχωμεν,\* τοῦ κυρίου ἐσμέν, « soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. » Cette conclusion fait pressentir que c'est au Seigneur seul que nous aurons à répondre, c'est à lui seul, non à nous, qu'il appartient de juger. Mais avant d'énoncer cette pensée (v. 10), Paul confirme (γάρ, v. 9) la conclusion même, en déclarant que cette appartenance au Seigneur est le but même de l'œuvre de Jésus. — ὕ. 9. εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς\* ἀπέθανε καὶ ἔζησεν\*, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, « car c'est pour

\* ἐάν τε ἀποθνήσχομεν, adopté par *Lachm.* (A D E F G P, minn.), ne peut être qu'un lapsus de copiste, car jamais on ne rencontre ἐάν avec l'ind.

\* *Elz. Scholz* ajoutent καὶ devant ἀπέθανε (L, minn. syr. etc.) : addition rejetée par les critiques et les commentateurs sur l'autorité prépondérante des autres instruments. — ἀπέθανε καὶ ἔζησεν est admis par la plupart des critiques et des commentateurs (N\* A B C, copt. arm. éth. etc.). Cette leçon est la plus simple, et elle explique toutes les autres. Ἐζήσεν, placé après ἀπέθανε, a fait difficulté, et cette difficulté a provoqué : a) les gloses ἀνέζησεν (ἀπέθ. καὶ ἀνέζησεν. Cyr. semel) et ἀνίστην (ἀπέθ. καὶ ἀνίστην, F G, f. g. vulg. Or. Cyril. Pél. Ambrosias. Fulg., de même *Rinck*, *Lucubr. crit.* p. 131; ou ἀπέθ. καὶ ἔζησεν καὶ ἀνίστην, syr.-psh. erp.); — b) le déplacement de ἔζησεν (ἔζησεν καὶ ἀπέθ. *Sedul.*) avec l'adjonction de ἀνίστην (ἔζησεν καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνίστην, D\* E, d. e. Ir. Gand.); — c) l'ordre historique (ἀπέθ. καὶ ἀνίστην καὶ ἔζησεν, L P, minn. syr.-phil. Ephr. Théoph.; de même *Reiche, De W.*, ou ἀπέθ. καὶ ἀνίστην καὶ ἀνέζησεν, minn. Théod.; de même *Erasm. Elz.*).

*cela*, » dans ce but, c.-à-d. *ἵνα κυρίου ὦμεν*, v. 8. Paul, à la fin du verset, revient à ce même but et l'énonce sous la forme *ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*, « afin qu'il domine soit sur morts, soit sur vivants, c.-à-d. afin que, soit morts, soit vivants (dans l'un et dans l'autre cas), nous l'ayons pour Seigneur. » Cette interprétation est justifiée par le contexte, car *καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων* n'est que le parallèle de *ἐάν τε ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν*, v. 8, et *ἵνα κυριεύσῃ* = *ἵνα κυρίου ὦμεν*. Tous les commentateurs, sauf *Fritzsche*, traduisent « afin qu'il soit Seigneur, soit des morts, soit des vivants, » c.-à-d. de l'humanité entière, pensée qui est tout à fait étrangère au contexte, qui réclamerait simplement *ἵνα ἡμῶν κυριεύσῃ* = *τοῦ κυρίου ἐσμέν*, v. 8. Ne faudrait-il pas d'ailleurs *καὶ τῶν νεκρῶν καὶ τῶν ζώντων* ?

Les mots *Χριστός ἀπέθανε καὶ ἔζησε* font difficulté. De quelle vie Paul veut-il parler ? Est-ce de sa vie terrestre ou de sa vie céleste après sa résurrection ? Si c'est de sa vie terrestre, pourquoi ne dit-il pas *ἔζησε καὶ ἀπέθανε* ? Si c'est de sa vie céleste, pourquoi ne dit-il pas *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη* ou *ἀπέθανε καὶ ζῆ* ? — Tous les commentateurs unanimement l'entendent de la vie de Jésus après sa résurrection, à cause de la place des mots. Comme l'aor. *ἔζησε* n'indique pas l'entrée dans cet état (cont. *Mey.* et *Thol.* qui s'appuient à tort de Bernhardt, *Wissensch. Synt.* p. 382), car, ainsi que l'observe *Fritzsche*, *ἔζησα* ne saurait signifier « vivre cœpi, » il faut dans ce cas entendre la proposition comme s'il y avait *ἀπέθανε καὶ (ἀποθανών) ἔζησε*, « il est mort et (quoique mort) il a vécu, » c.-à-d. il est mort, et il est revenu à la vie et vit (= *ἀνέζησε*; de même *Apoc.* 2,8. 20,4,5) et mettre précisément en relief ce qui se déduit sans doute du fait « il a vécu, » mis après « il est mort ; » mais qui n'est pourtant pas exprimé par *ἔζησε*. De là, on traduit, « soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur : car c'est dans ce but (c.-à-d. pour que nous lui appartenions) que *Christ est mort et qu'il est revenu à la vie*, afin que, soit morts, soit vivants, nous l'ayons pour Seigneur. » On a fait obser-

ver qu'en effet la mort de Jésus et sa vie dans le ciel fondent bien cette Seigneurie (*κυριότης*. Comp. Apoc. 2,8. Rom. 5,10. 2 Cor. 4,26), car ce sont les deux grands faits qui l'ont établi Seigneur sur l'humanité (comp. 8,34. 6,9.10. Phil. 2,8. Luc 24, 26. Mth. 28,18). Nous repoussons cette interprétation : 1°, il faudrait au moins, « il est mort *et il est ressuscité* » (*ἀνέστη, ἠγέρθη*), car c'est à sa résurrection, ce grand acte de la toute-puissance divine, que Jésus est toujours représenté devoir sa haute position (1,3. 8,34. Phil. 2,8. Hébr. 13,20), non point à *sa vie dans le ciel*, qui n'est jamais présentée sous ce point de vue (voy. 5,10. 6,10. 8,34). Cela est si vrai que plusieurs commentateurs traduisent *ἐζήσεν* par « il est ressuscité » (*Vulg* : *ressurrexit*, *Glæckl. Hodge, Heng.*); que les autres ont soin d'y impliquer la résurrection, et qu'on trouve là l'origine des gloses *ἀνέστη* et *ἀνέζησεν*. Ce qu'on peut affirmer, c'est d'abord que la résurrection est ici le point principal qui devait être relevé et que *ἐζήσεν* ne le fait pas ; ensuite, si Paul veut relever le fait de la vie céleste, pourquoi met-il le passé (*ἐζήσεν*, « il a vécu ») au lieu du présent qui est bien plus ferme et qui rend bien mieux la pensée (*ἀπέθανε καὶ ζῆν*, « il est mort et il vit. » voy. 6,10. 2 Cor. 13,4. Apoc. 1,18) ? 2° Il faudrait que, dans la proposition indiquant le but : « afin que soit morts, soit vivants, nous l'ayons pour Seigneur, » on entendit « *vivants* » de la vie après la mort, ce qui ne se peut sans faire violence au contexte, et ce qui explique pourquoi les commentateurs ont été entraînés à traduire « afin qu'il soit Seigneur des morts et des vivants. » N'est-il pas évident que d'après ce qui précède, où Paul dit toujours *ζῆν καὶ ἀποθν.* il aurait dû dire *ζώντων καὶ νεκρῶν* ; mais que l'interversion *ἀπέθανε καὶ ἐζήσεν* a amené l'interversion *νεκρῶν καὶ ζώντων* ? 3° Cette interprétation méconnaît complètement le parallélisme établi entre le *ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν* du chrétien et le *ζῆν καὶ ἀποθνήσκειν* de Christ. Remarquez, en effet, que la pensée fondamentale de Paul est que le chrétien vit et meurt, non pour lui-même, mais pour le Seigneur ; soit donc qu'il vive, soit qu'il meure, il appartient au Seigneur. Ce fait répond au but même



de la vie et de la mort de Christ, qui a vécu et qui est mort, non pour lui-même, mais pour nous, et ainsi nous a acquis à lui, est devenu notre *κύριος*, soit que nous vivions, soit que nous mourions. Cela a frappé *Olsh.* et *Schrader*, les seuls commentateurs qui aient entendu *ἐζήσῃ* de la vie de Christ dans ce monde. Cette pensée fondamentale du contexte ressortirait claire et précise, si Paul eût dit : « soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur, car c'est dans ce but (savoir que nous lui appartenions) que Christ *a vécu et qu'il est mort*, afin que *soit vivants, soit morts*, nous l'ayons pour Seigneur. » Parce qu'il a dit *ἀπέθανε καὶ ἐζήσῃ* au lieu de *ἐζήσῃ καὶ ἀπέθανε*, s'ensuit-il que ce soit moins là sa pensée ? Devrons-nous, comme *Olsh.* recourir à un hystéro-protéron ? Nullement. Paul, qui n'est pas tant un littérateur qu'un chrétien au cœur chaud, a été entraîné à dire tout d'abord *ἀπέθανε*, parce que *la mort* de Christ est le fait dans lequel s'exprime, de la manière la plus frappante et la plus émouvante, l'abnégation de Christ pour nous. Si nous, nous devons *mourir pour le Seigneur* (*ἀποθν. τ. κυρ.*), le Seigneur nous a prévenus, *il est mort* pour nous. Toutefois cette abnégation est aussi le fait de toute sa vie, de sorte que Paul, qui vient de dire au chrétien de *vivre pour Christ* (*ζῆν τ. κυρ.*) est ramené bien vite à ne pas séparer la vie de Jésus de sa mort, et ajoute *καὶ ἐζήσῃ*, *il a vécu*, pour nous, comme le chrétien doit vivre pour le Seigneur. Ce qui prouve que c'est bien là la pensée de Paul, c'est qu'il a le sentiment d'avoir interverti l'ordre naturel, puisqu'il intervertit cet ordre immédiatement après, pour le chrétien, en disant *καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων*. Cette interprétation d'ailleurs ressort visiblement de la traduction pure et simple : « soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur ; car c'est dans ce but que Christ est mort et qu'il a vécu, c'est afin que, soit morts, soit vivants, nous l'ayons pour Seigneur. » L'aor. *ἐζήσῃ*, à la place du parfait *ἐζήχε*, parce que cette vie passée, n'a pas été le dernier mot de la vie de Jésus.

ἦ. 10. Puisque Jésus est le maître des uns et des autres, c'est

à lui seul qu'il appartient de juger les οἰκέται (v. 4), non à un frère de juger un frère. Nul de nous ne doit empiéter sur le droit du Maître. — Σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου; ἢ καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; « *Et toi (Paul interpelle d'abord le faible en la foi) pourquoi juges-tu ton frère? ou toi aussi (qui es fort en la foi) pourquoi traies-tu ton frère avec dédain?* » Σὺ est opposé à Christ, le seul κύριος. Ἐξουθενεῖν implique aussi au fond un κρίνειν (v. 13). Ces interrogations expriment un blâme, et γάρ justifie le blâme. Πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ\*, « *car tous nous comparaitrons devant le tribunal de Dieu* » : les uns et les autres (πάντες a l'accent) nous serons jugés par celui qui a seul le droit de nous juger. On s'attendait à ce que Paul nommât Christ. Il fait remonter le jugement à Dieu, parce qu'il a déjà dans l'esprit la citation par laquelle il veut appuyer sa pensée. Cela ne change rien au fond, puisque nous savons que c'est par Christ que Dieu jugera le monde (2,16).

γ. 11. Paul confirme le fait que tous comparaitront devant le tribunal de Dieu, par Esaïe 45,23 : γέγραπται γάρ, « *car il est écrit.* » Il cite de mémoire en abrégeant et en arrangeant intentionnellement. L'hébreu porte : « Je le jure par moi-même ; de ma bouche sort une parole véritable, que je ne retirerai point : Tout genou fléchira devant moi, et toute langue jurera par moi. » LXX : κατ' ἐμαυτοῦ ὁμνῶ, εἰ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη, οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται· ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ὁμῆται [cod. A : ἐξομολογήσεται] πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν [cod. A : τῷ θεῷ]. Paul ajoute λέγει κύριος, « *dit le Seigneur,* »

\* *Elz. Griesb. Matthæi, Knapp, De W. Thol. Philip. Heng. Godet* lisent Χριστοῦ (L P, minn. syrr. arm. goth.; Chrys. Théod.-M. etc.), tandis que *Müll. Lachm. Tisch. Rück. Reiche, Kælln. Olsh. Mey. Fritzs. Reuss, Volkmar* admettent θεοῦ (Σ\* A B C D E F G, it. vulg. Orig. Dam. Aug. Fulg. etc.). On pourrait croire que θεοῦ a été provoqué par les v. 11. 12; mais, d'autre part, Χριστοῦ est appelé si naturellement par l'argumentation des versets précédents, par l'enseignement de Paul que Jésus sera le juge des hommes (cf. 2, 16), et par la réminiscence 2 Cor. 5, 10, qu'il est plus probable que Χριστοῦ est une glose qui a été introduite, surtout en face de l'autorité prépondérante des instruments.

pour indiquer que c'est une parole de Dieu lui-même (cf. 12,19). Il abrège la première partie en lui substituant la formule même du serment, ζῶ ἐγώ (= יְהוָה יִחַד, Nomb. 14,28. Deut. 32,40, etc.) « moi, je vis, » ce qui revient à « aussi vrai que je vis » (= je jure par moi-même, κατ' ἐμ. δμύω, LXX). Ὅτι se rattache à ζῶ ἐγώ, et se met au commencement de la proposition suivante, comme dépendante du v. « jurer, affirmer, » qui se trouve impliqué dans la formule de serment (= je jure par moi-même que... 2 Chr. 18,13 : ζῆ κύριος, ὅτι ὁ ἐὰν εἴπη... Judith 12,4. 2Cor. 1,18; la vulg. traduit à tort *quoniam*). Il se retrouve de même après les formules d'assurance, de protestation (cf. 9,2). — ἐμοὶ κάμψαι πᾶν γόνο, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ : Ἐμοὶ est jeté en avant pour l'accentuer, « c'est devant moi, » non devant un autre. Ἐξομολογεῖν, ἐξομολογεῖσθαι, acc. (R. ἐξ-ὁμολογ. convenir ouvertement de, reconnaître, déclarer publiquement) *confesser, avouer* des péchés, des fautes, etc. Mth. 3,6. Jaq. 5,16. Act. 19,18; confesser, c.-à-d. *reconnaître* publiquement pour, Ap. 3,5, ὅτι, que, Phil. 2, 11. Puis ἐξομολογεῖσθαι τινι (= לְהִתְוַדֵּת synon. de αἰνεῖν, 1 Chr. 16, 4. 23, 30, et de εὐλογεῖν, 2 Macc. 8, 27) pp. faire à qq'un une confession qui soit à son honneur, *louer, célébrer, exalter*, Ps. 6, 6. 9, 1. 17, 50 etc. Mth. 11, 25. Luc 10, 21. Rom. 15, 9. De là, « c'est devant moi que tout genou fléchira, et toute langue célébrera Dieu, » c.-à-d. l'exaltera comme tel. *Reiche, Koellner*, d'après *Chrys. Ps.-Ans. Ecum. Théoph.* traduisent à tort : « toute langue confessera à Dieu ses péchés ; » ce que le langage n'autorise pas. Cette citation, ainsi conçue, déclare que Dieu est le Seigneur, à qui tout homme doit rendre hommage et louange, et elle confirme la déclaration que « tous comparaitront devant le tribunal de Dieu, » non d'une manière directe en présentant Dieu comme le juge de tous les hommes, mais indirectement en le présentant comme *le Seigneur* et le Seigneur *de tous*, ce qui implique qu'il a seul le droit de demander compte et de le demander à tous. Dans le sens du texte original, Dieu assure avec serment que tous les hommes, même les païens, doi-

vent l'adorer et lui rendre hommage, comme à leur Seigneur et à leur Dieu. On peut remarquer que la fin de la citation dans Paul, n'est conforme ni à l'hébreu ni au texte des Codd.  $\aleph$ , B des LXX. Cette modification peut provenir de causes diverses. Comme le Cod. A. lit aussi *καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ*, par confusion de  $\text{עֲבֹדָה}$ , *il jurera*, avec  $\text{לְעֹבֵדָה}$ , *il louera*, *il exaltera*, Fritzsche pense que c'est dans un codex semblable que Paul a puisé la citation, et il cherche à corroborer cette opinion par Phil. 2,11. Cependant il nous paraît plus vraisemblable que c'est le passage du N. T. qui aura amené la variante du Cod. A. (de même *Reiche, Mey. Philip.* cf. 11,35.15,11) et que Paul, par un *lapsus memoriæ*, se sera arrêté à cette expression si fréquente dans l'A. T.

Si nous nous arrêtons à considérer ces *faibles en la foi*, nous voyons que ce sont des chrétiens qui ont conservé dans leur esprit des doutes et dans leur conscience des scrupules qu'une conviction chrétienne ferme aurait dû faire disparaître (14,1) : ils s'abstiennent de viande et de vin (14,21) comme de choses impures (14,14.20) et ne se nourrissent que de légumes (14,1); ils tiennent aussi certains jours pour plus sacrés que d'autres (14,5) et les fêtent. Les chrétiens *forts*, au contraire, ont la conviction qu'on peut manger de tout (14,2) et, en cela, ils sont dans le vrai (14,14.20). Ces divergences n'ont pas amené de rupture entre les chrétiens, qui ont encore des repas communs (14,13.15.20.21); mais elles sont une source de jugements et de procédés qui compromettent la paix et gâtent la joie entre les frères (14,17.15,5). Ceux qui vivent dans l'abstinence sont froissés dans leurs sentiments intimes (14,15) et jugent (14,3) sévèrement ceux qui mangent de tout; ils tiennent cette liberté pour illégitime et profane (14,16). Les autres, au contraire, campés sur le sentiment de leur supériorité spirituelle, ne voient, dans ces scrupules des faibles, qu'étroitesse d'esprit, inintelligence, et se laissent aller au dédain (14,3). Au lieu d'accueillir ces frères avec bonté, quand ils viennent au milieu d'eux, ils

s'empressent d'entamer ces matières et donnent cours à leurs jugements (14,1.15,5). Dans les repas communs, ils mangent et boivent sans être retenus par la crainte de leur faire de la peine (14,15); ils cherchent même à les entraîner par leur exemple à faire comme eux, en passant par-dessus les scrupules de leur conscience (14,15). Cette abstinence des faibles provient de scrupules, respectables sans doute, mais exagérés et mal fondés (14,14.20) : c'est un reste d'idées anciennes et de pratiques antérieures à leur conversion, non le résultat de principes et de théories qui compromettent les bases de la foi. La dogmatique proprement dite n'y est point en jeu; c'est une affaire purement morale. Ces chrétiens craignent de se souiller en mangeant ou en buvant des choses qu'ils tiennent pour impures (14,14.20), et ils s'en abstiennent.

Il suit de ces détails, comme l'observe fort justement Philippi, que « ces chrétiens n'appartiennent pas à ces sectes dont l'ascétisme était le résultat de théories dualistes sur le monde, comme furent plus tard les manichéens, les encratites et d'autres sectes gnostiques, dont on aperçoit les germes dans les épîtres catholiques. Au lieu de réclamer pour eux les égards de la charité, l'apôtre n'aurait pas manqué de tenir les chrétiens en garde contre une tendance qui, loin d'être inoffensive, part, au contraire, d'un principe subversif de la foi, comme il le fait Col. 2, 16-23. 1 Tim. 4,1-8. etc. Il ne s'agit pas non plus de cet ascétisme orgueilleux qui pense atteindre, par ses abstinences, à une sainteté supérieure à celle des chrétiens qui mènent la vie ordinaire, car cet ascétisme ne s'arrête pas à la considération du pur et de l'impur; mais il se fonde sur le sentiment qu'il y a une perfection supérieure au bien, et à laquelle ils prétendent arriver par ces exercices. D'ailleurs Paul n'aurait pu en parler comme de faibles en la foi, eux qui se tiennent pour les forts et jettent sur les autres un regard de dédain; il n'aurait pu représenter ceux qui ne se soumettent pas à ces pratiques comme leur étant un *πρόσκομμα* et un *σκάνδαλον*. »

On ne saurait voir non plus, dans ces faibles en la foi, des chrétiens d'origine païenne, qui auraient appartenu à la secte des nouveaux pythagoriciens (*Eichhorn*, Einl. etc. III, p. 221) et qui auraient retenu ces pratiques en passant au christianisme. Il est vrai que ces principes d'abstinence étaient répandus chez les païens (Seneq. ep. 108. Porphyre, *περὶ ἀποχῆς*. Jambliq. de mysteriis, VI, 1.2); mais l'observation religieuse de certains jours provient trop évidemment du judaïsme pour que nous puissions voir autre chose dans ces chrétiens que des judéo-chrétiens; ce qui est généralement reconnu aujourd'hui. Toutefois ce ne sont pas des judaïsants (cont. *Ambrosiast. Bleek*, Einl. etc. p. 413). Ils ne se remettent pas sous le joug de la Loi pour chercher dans ces abstinences et dans ces observances une voie de salut. S'il en était autrement, Paul, bien loin de leur demander « d'être bien convaincus dans leur esprit » (14,5), aurait cherché certainement à les dissuader et à combattre leurs principes, comme il le fait en pareil cas (épp. Gal. Col.). La manière dont il s'exprime dans sa lettre (16,17-19) sur les judaïsants ne saurait laisser aucun doute à cet égard. S'ils s'abstiennent de viande et de vin, pour se nourrir de légumes, ils ne refusent pas comme les judaïsants de prendre leur repas avec ceux qui mangent de tout (14,13.15.21) : un autre esprit les anime. Ce sont, non des adversaires des principes que Paul prêche, mais des consciences timorées, des faibles en la foi. Celle-ci, en pénétrant dans leur cœur, et en les unissant à Jésus pour leur salut, n'a pas encore eu la puissance d'éclairer suffisamment leur esprit pour le dégager complètement de leurs idées anciennes, et leur faire comprendre que ce sont là des choses étrangères au royaume de Dieu (14,17) et indifférentes à la vraie piété. C'est une faiblesse qui réclame des égards, des ménagements et du support; ce ne sont pas des principes subversifs de la foi. Aussi pensons-nous que Baur s'est complètement mépris en prétendant que ce sont des ébionites<sup>1</sup>. D'abord les ébionites ne sont venus que plus tard,

<sup>1</sup> *Baur*, Paulus, p. 384, comp. *Renan*, Saint Paul, p. 479. Il ne suffit pas, pour taxer ces chrétiens d'ébionitisme, de montrer qu'il a existé plus tard une

après la ruine de Jérusalem, en sorte qu'il ne saurait être question ici d'ébionites; puis les ébionites ne furent en réalité que les descendants du parti judéo-chrétien extrême connu sous le nom de judaïsants, renforcés par la conversion des esséniens <sup>1</sup>, en sorte que l'abstinence de la viande et du vin, ainsi que l'observation de certains jours, se rattachaient chez eux à un principe légal, qui était en opposition directe avec le principe du salut par la foi. Les judéo-chrétiens dont Paul parle, n'ont point ces principes judaïsants, ou, comme *Baur* les appelle improprement, ces principes ébionitiques (voy. *Wieseler*, p. 593).

Il serait plus vraisemblable et en même temps plus historique d'y voir d'anciens esséniens, qui, en passant à la foi chrétienne, auraient retenu sur ce point leurs anciennes convictions (*Seml. Kop. Mey. Ewald, Ritschl*, p. 232. 233, *Mangold*, p. 59, *Holtzmann*, II, p. 782, *Hilgenfeld*, p. 318, *Gifford*). On sait que les esséniens étaient fort répandus en Palestine et en Egypte, et qu'ils ne se nourrissaient que de végétaux (*Ritschl*, ib. p. 179). Il n'était pas impossible qu'il s'en trouvât à Rome. Cependant, là encore, se rencontrait un principe légal fort accentué, et quand, en Palestine, ils se convertirent au christianisme, c'est à la branche judaïsante qu'ils se rattachèrent. Il est difficile de croire qu'en devenant chrétiens et en retenant leurs anciennes habitudes, ils ne l'aient pas fait par principe, et qu'ils eussent consenti à prendre leur repas avec des ethnico-chrétiens.

secte qui s'abstenait de viande et de vin, d'autant que bien d'autres avant les ébionites ont professé la même abstinence et les mêmes observances. Si les ébionites dont parle Epiphane (Hær. 30, 15) s'abstenaient de viande comme chose impure, parce qu'elle était procrée (*διὰ τὸ ἐξ ἀνοουρίας καὶ μίξως σὰματα εἶναι αὐτά*), il ne s'ensuit pas que ce principe fût celui des judéo-chrétiens dont Paul parle, et ce n'est pas une preuve que de dire : « Quelle autre raison pouvaient-ils avoir que celle qu'indique Epiphane? » car ce même fait peut provenir de sentiments fort différents. Quant à la tradition d'après laquelle Pierre (Hom. clém. 12, 6, comp. *Recognit.* 7, 6), Matthieu (Clém.-Al. Pædag. II, 1, 6) et Jacques, le frère du Seigneur (Hégésip. dans *Eus. H. E.* II, 23, 5. *Aug. adv. Faust.* 22, 3), n'auraient vécu que de végétaux, c'est une tradition judaïsante (voy. *Ritschl*, *Entsteh. der altkath. Kirche*, Bonn 1859, p. 205. 224).

<sup>1</sup> *Uhlhorn*, *Hom. u. Recogn. d. Clem.* p. 387. *Ritschl*, ib. p. 220. 253.

Tout serait éclairci, si nous pouvions savoir de quelle cause provenait, chez ces judéo-chrétiens de Rome, leur crainte de se souiller en mangeant de la viande et en buvant du vin ; et cela ne nous paraît point impossible (cont. *Rück.* p. 369, *Fritzs.* p. 150). Nous croyons (de même *Chrys. Théod. Jér. Corn.-L. Reich. Kœlln.*) qu'il en faut chercher l'origine dans la législation juive et remonter à l'observance des lois mosaïques sur les aliments et sur les fêtes <sup>1</sup>. La Loi, il est vrai, commandait l'abstinence de la chair des animaux impurs (Lév. 11. Deut. 14) et du sang (Lév. 17,10-14.19,26. comp. Act. 10,14.15,20) sans proscrire l'usage de la viande ni du vin ; mais lorsqu'un juif voyageait ou fixait sa résidence en pays païen, il se trouvait dans un grand embarras pour sa nourriture. Les aliments qu'on lui présentait, provoquaient nécessairement en lui de violents scrupules, surtout la viande, parce que l'animal n'ayant pas été abattu suivant la méthode juive, il pouvait craindre de manger du sang avec la viande. Ce qui se passe, de nos jours encore, chez les Juifs, qui ne veulent manger que de la viande des animaux tués suivant leur rite, dans la crainte que le sang n'en ait pas été suffisamment écoulé, et se refusent, par scrupule de conscience, à rien innover, même dans leur mode d'abattre les animaux, est bien propre à nous faire comprendre qu'un certain nombre d'entre eux ait poussé le scrupule jusqu'à s'abstenir complètement de viande, en pays étranger, plutôt que de risquer de contrevenir à la Loi et de se souiller en agissant autrement. Ce n'est pas tout. Ces répugnances étaient considérablement augmentées par leur aversion profonde pour le culte idolâtre des païens. Les viandes des victimes immolées aux dieux, étaient à leurs yeux une chair souillée ; en manger, c'était commettre une abomination (1 Cor. VIII. Act. 15, 20), et comme cette viande se vendait avec toute autre à la bou-

<sup>1</sup> *Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph.* pensent qu'il s'agit de judéo-chrétiens qui n'osaient rompre avec la Loi en mangeant du porc, et qui, pour dissimuler ce fait, préféraient s'abstenir complètement de viande, afin qu'on crût que c'était affaire de jeûne plutôt que d'observance légale.



cherie, cette circonstance venait aggraver singulièrement leur position, en sorte que, par principe ou par scrupule religieux, bon nombre d'entre eux préféraient s'abstenir de toute viande. En général, ils n'en mangeaient, en sûreté de conscience, que là où ils étaient assez nombreux pour avoir un boucher de leur de leur nation, qui opérait d'après leurs rites propres. Quant au vin, des scrupules analogues les assiégeaient, parce que c'était la coutume, chez les païens, de consacrer le vin à Bacchus par des libations et des cérémonies religieuses (voy. Forcellini Lexicon, artiel. *Sacrima* et *vinalia*), en sorte qu'il n'était pas rare de voir des Juifs s'abstenir complètement du vin récolté par les païens, comme d'une chose souillée (Dan. 1,8.12.16. Judith 10, 5. cf. 12,1. 2 Macc. 6,27). Cela pouvait même s'étendre au pain (comp. Judith 10,5. Tobit 1,10), parce qu'on consacrait à Cérés les premiers épis moissonnés (voy. Forcellini Lexicon, article *præmetium*). Nous ne devons donc pas être surpris si des Juifs, en pays étranger, ont poussé le scrupule jusqu'à ne se nourrir que de légumes (*Hævernick*, comm. Dan. 1,8, p. 26.29) <sup>2</sup>. Les rabbins juifs interdisaient l'usage de toute viande immolée par les païens et de tout vin foulé par eux (*Eisenmenger*, *Entdeck. Judenthum*, II, p. 616.620.625). Il est vrai qu'à Rome, où la colonie juive était fort nombreuse, on pouvait facilement remédier à ces difficultés, surtout pour la viande, car pour le vin, il ne paraît pas que les Juifs de Rome en aient récolté; mais une fois qu'en pareille matière on entre sur le terrain des scrupules, il se trouve

<sup>2</sup> C'est aussi le sentiment d'*Augustin* : *Eo enim tempore, quo hæc scribebat apostolus, multa immolatitia caro in macello vendebatur. Et quia vino etiam libabatur diis gentium, multi fratres infirmiores... penitus a carnibus se et vino cohibere maluerunt, quam vel nescientes incidere in eam quam putabant cum idolis communicationem (de moribus manichæorum, 2, 14. Expositio quar. propp. ex epist. ad Rom. 78). De même *Ambrosiast. Michaelis, Néand.* Pf. p. 358, *De W. Thol. Philip. Lange*. De tout temps, on a trouvé chez les Juifs des personnes très rigoristes à l'endroit des aliments purs ou impurs. Ne voit-on pas de nos jours des Juifs qui, par scrupule de conscience, à cause de l'ordonnance Lévi. 11, 41, préfèrent s'abstenir absolument de fromage, plutôt que de courir le risque de se souiller en avalant par mégarde quelque petit ver.*

toujours des âmes timorées qui préfèrent s'abstenir absolument plutôt que d'être toujours inquiètes et sur le qui-vive. Josèphe (Vita, 3) rapporte que des prêtres, déportés à Rome par le procureur Félix, ne vivaient que de figues et de noix. Nous n'avons donc pas lieu de nous étonner si, parmi les judéo-chrétiens de Rome, nous retrouvons de ces personnes craintives, dont la foi n'avait pas encore suffisamment pénétré l'intelligence pour les élever à un point de vue moral supérieur, et qui poussaient les scrupules jusqu'à ne se nourrir que de légumes. Le fait devait d'autant mieux se produire dans l'Eglise de Rome que celle-ci, composée en majorité d'ethnico-chrétiens et n'étant point issue de la synagogue, résidait vraisemblablement en dehors du quartier juif, dans la ville même, ce qui privait ces judéo-chrétiens des facilités matérielles que les Juifs trouvaient en vivant entre eux.

En tout cas, ces chrétiens étaient en très petit nombre dans l'Eglise de Rome. D'abord, d'une manière générale, ces cas d'abstinence absolue sont rares, et il est certain qu'un grand nombre des judéo-chrétiens de Rome, appartenant à l'école de Paul, ne partageaient pas ce point de vue. La catégorisation en judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, ne correspond point à celle des faibles et des forts en la foi (voy. 15,8). Quand on considère la manière dont Paul s'adresse (14,1.15,1) à toute la communauté pour l'inviter à accueillir les faibles et à user de ménagements et de support, il est évident qu'il ne s'agit que de quelques âmes travaillées par des scrupules, d'individus isolés, non d'un parti (de même *Th.-Schott*, p. 310) : les rapports sont essentiellement personnels et individuels (14,15.21.22). C'est la grande majorité que Paul vise dans ses exhortations les plus pressantes et dans ses considérations les plus graves (14,14-15,4). Il s'attache bien moins à reprendre les faibles qu'à faire la leçon aux forts ; il veut protéger la très petite minorité contre une pression abusive de la majorité.

Revenons maintenant au texte.

Après avoir recommandé d'*accueillir le faible en la foi, sans se mettre à juger ses pensées* (v. 1), Paul entre immédiatement dans le détail des faits : *l'un croit qu'on peut manger de tout, tandis que le faible ne se nourrit que de légumes*. Il défend au fort de témoigner du *dédain* au faible, et au faible de *juger mal* la liberté dont use le fort, en lui déclarant qu'il n'a pas le droit de le juger, que c'est l'affaire de son Seigneur (v. 2-4). De là, passant à un second trait : *l'un juge un jour plus saint qu'un autre, l'autre les juge tous pareils*, il demande que *chacun soit bien convaincu intérieurement*, et, remontant aux intentions, il remarque que, soit dans ce cas, soit dans le cas précédent qu'il rappelle, chacun, en agissant ainsi, n'a d'autre but que de *plaire au Seigneur* (v. 5.6). En effet, aucun chrétien ne vit ni ne meurt pour soi-même, mais pour le Seigneur à qui sa vie est consacrée et à qui il appartient : *De quel droit donc un frère juge-t-il un frère, ou lui témoigne-t-il du dédain*, puisque nous serons tous jugés par Dieu ? (v. 7-11.)

γ. 12. Ἄρα οὖν \*, « ainsi donc, » n'indique pas une conclusion tirée de la citation (*Rück. Reiche, Kælln. De W. Fritzs. Krehl, Philip.*); c'est une expression par laquelle Paul se résume sous forme de conclusion, pour repartir de là et poursuivre sa pensée (cf. 5,18). Il veut prêcher aux forts les égards que la charité leur commande envers les faibles (v. 12-15,13). — Ἐκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει \* τῷ θεῷ, « *chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.* » En rapprochant et en jetant en avant Ἐκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ (non pas seulement Ἐκαστος ἡμῶν, *Meyer*), Paul les accentue et laisse ainsi entendre que chacun doit s'occuper de soi, non des autres. Ce compte à rendre de chacun pour soi-même est la pensée principale que Paul a établie v. 7-11, et voici la conclusion qu'il en

\* *Lachm. Volk.* omettent οὖν et lisent ἀποδώσει (B D F G P, psh. it. vulg.). L'omission de οὖν provient vraisemblablement de ce qu'on comprenait le v. 12 comme une conclusion du v. 11. Ἀποδώσει n'est que l'expression courante substituée à l'expression moins usitée δώσει.

tire — γ. 13 : *Μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν, « ne nous jugeons donc plus, comme nous l'avons fait jusqu'ici, c.-à-d. cessons de nous juger les uns les autres, » forts et faibles, réciproquement.*

Puis il ajoute à l'adresse des forts, qui forment la grande majorité des chrétiens de Rome : *ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον, « mais prenez plutôt la résolution de ne rien faire qui soit à votre frère une pierre d'achoppement ou un scandale. »* *Κρίνειν* est repris, mais dans un sens différent (= juger, prendre la résolution, se proposer de, 1 Cor. 2,2. 7,37. 2 Cor. 2,1) pour donner à la pensée une forme plus frappante. C'est la figure appelé antanaclase. Comp. Jacques 2,4. — *Τοῦτο* représente la proposition *τὸ μὴ τιθέναι...* etc. selon la manière grecque (2 Cor. 2,1. voy. Kühner, Gr. p. 330). — *Σκάνδαλον* (= *σκανδάληθρον* des profanes) désigne prop. *la planchette qui, dans le piège, trébuche et fait trébucher* (Scol. Ar. Ach. 687); puis *la pierre qui fait trébucher dans le chemin* (Lév. 19,14 : *ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προθήσεις σκάνδαλον* = *לִישׁוֹבָה*; puis, de là, *πέτρα σκανδάλου, « une pierre d'achoppement, une pierre qui fait trébucher »* Rom. 9,33. 1 Pier. 2,7). Il est souvent employé par les LXX comme synonyme de *παγίς, trébuchet, piège* (Josué 23,13 : *ἔσονται ὑμῖν εἰς παγίδας καὶ εἰς σκάνδαλα*. Jug. 2, 3. 8, 27. 1 Macc. 5,4) *embûches* (Ps. 139,6. Judith 5,1 : *ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα*). Au figuré, *σκάνδαλον* désigne tout ce qui fait trébucher ou tomber dans la voie, — soit la voie du bien et du devoir (*choses*) Apoc. 2,14 : *βάλλειν σκάνδαλον ἐνώπιόν τινος, mettre un scandale devant qq'un, c.-à-d. mettre qqchse qui le fasse broncher, l'entraîne au mal, au péché*. Rom. 14,13 : *τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*. Sir. 7,6, 27, 23. Mth. 18,7. Comp. Luc 17,1 (*personnes*) Mth. 16,23 : *σκάνδαλον εἰ ἐμοῦ, tu m'es un scandale, par ta parole, c.-à-d. tu cherches à m'entraîner au mal*. Mth. 13,41 : *σκάνδαλα*, abst. pour concr. « des scandales, » pour désigner des hommes qui, par leurs paroles ou par leur exemple, font tomber les autres en faute; de là (*causa pro effectū*), *σκάνδαλον* signifie « une faute, un péché, » Judith 5,

20. 12,2. — soit dans la voie de la vérité et du bien, Sap, 14,11. Rom. 16,17. — soit dans la voie du bonheur, Ps. 119,165 : καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον, pour eux, il n'y a point d'achoppement; c.-à-d. pas d'accident fâcheux, de malheur qui viennent soudain les faire trébucher dans leur paix. Ps. 69,23. Comp. Rom. 11,9. — Πρόσκομμα (voy. προσκόπτειν, 9,32) prop. *achoppement*, ce contre quoi on achoppe, ce qui fait trébucher, tomber : λίθος προσκόμματος, une pierre d'achoppement, une pierre qui fait trébucher, tomber, 9,32; λίθου προσκόμματος, l'achoppement causé par une pierre, Esaïe 8,14; ξύλον προσκόμματος, une planchette de trébuchement, c.-à-d. qui trébuche et fait trébucher, un trébuchet, Sir. 34,7. Il se dit figurément de tout ce qu'on heurte dans la voie du bien et qui fait trébucher ou tomber, c.-à-d. occasionne une chute, un péché, une faute, de tout ce qui est comme un piège tendu à la vertu, à la piété, etc. = שִׁקְמוּ, Exod. 23,33 : οὗτοι ἔσονται σοι πρόσκομμα, ils te seront un achoppement, une occasion de chute, c.-à-d. ils te tourneront à piège. 34,12. Esaïe 29,21 : πρόσκομμα τιθέναι mettre un achoppement, faire achopper = tendre un piège. = שִׁקְמוּ, Esaïe 8,14 : καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ, οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι, vous ne le rencontrerez pas comme un achoppement causé par un caillou, ni comme une chute causée par une pierre. Voy. Rom. 9,33. Sir. 34,7 : ξύλον προσκόμματος [χρυσίου] ἐστι τοῖς ἐνθουσίαζουσιν αὐτῷ, καὶ πᾶς ἄφρων ἀλώσεται ἐν αὐτῷ, l'or est un trébuchet, un piège, pour ceux que sa passion possède, et tout insensé y sera pris. Sir. 31,16 : [οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ κυρίου] φυλακὴ ἀπὸ προσκόμματος καὶ βοήθεια ἀπὸ πτώσεως, les yeux du Seigneur gardent de l'achoppement et préservent de la chute. Sir. 39,24 : les voies sont droites pour les gens pieux, mais (τοῖς ἀνόμοις προσκόμματα) elles sont pleines d'achoppements, c.-à-d. d'occasions de chute, pour les méchants. Rom. 9,32.33. 1 Cor. 8,9. De là (causa pro effectu), πρόσκομμα signifie, une faute, un péché. Sir. 17,25 : δεήθητι κατὰ πρόσωπον καὶ σμίχρυνον πρόσκομμα, prie la face contre terre, et rapetisse la

faute, c.-à-d. fais des fautes moindres ou moins de fautes. On voit par là que *πρόσχομμα* et *σκάνδαλον* sont synonymes; toutefois, comme c'est toujours le cas pour les synonymes, ils laissent apercevoir une nuance qui les différencie. *Πρόσχομμα* (R. *κόπτω*) présente l'achoppement comme amenant une lésion, comme la source d'un dommage, d'un malheur, d'une ruine (1 Cor. 8, 9. comp. avec *ἀπόλλ. ὁ ἀσθεν.* v. 11. voy. Rom. 3,33) tandis que *σκάνδαλον* relève plutôt l'idée de chute morale et de faute. Les deux mots sont réunis dans notre passage pour donner à la pensée toute son ampleur.

γ. 14. Paul poursuit sa pensée et commence par énoncer sa conviction propre : *Οἶδα καὶ πέπεισμαι*, « je sais et j'ai la conviction » — *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*, « dans le Seigneur Jésus, » est ajouté épexégétiquement pour indiquer que Jésus est la base et le fondement de cette conviction (voy. 6,11). Il s'agit d'une conviction vraiment chrétienne, ce qui explique pourquoi Paul appelle ceux qui ne l'ont pas : « faibles en la foi, » — *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ*\* « que rien, en fait d'aliment, n'est impur (*ζωινός*, **𐤆𐤃𐤓** = *ἀθάρατος*, Act. 10,14.28 opp. à *καθαρός* v. 20) en soi, » de sa nature, *per se* (= *πάντα καθαρὰ* v. 20); par conséquent on peut manger de tout sans se souiller. Le principe est absolu, — et Paul l'énonce d'une manière absolue pour lui donner toute sa valeur. On n'est pas autorisé pour cela à conclure que ces judéo-chrétiens professaient l'impureté absolue du vin et de la viande (cont. *Godet*, p. 490). Cette conviction de Paul est en opposition avec la réglementation de l'A. T., mais il faut remarquer que celle-ci n'avait qu'une valeur éducative, partant temporaire. Les verss. *It. Vutg.* traduisent *per ipsum* (*Lachm. Tisch. 7* = *δι' αὐτοῦ*), que *Aug. Ambr. Pél. Corn.-L. Olsh. Maunoury*, rapportent à Christ, comme ayant aboli les prescriptions légales relatives aux aliments purs et impurs, mais c'est contraire au contexte, car *δι' αὐτοῦ* est opposé à *τῷ λογίζεσθαι — εἰ μή*, « si

\* *Elz. Tisch.* 8 : *δι' ἑαυτοῦ* (**𐤆𐤃𐤓** B C, minn. Chrys. Dam. Théoph.)

*cen'est*, » se rapporte à οὐδὲν κοινόν, sans considération de δι' αὐτοῦ. Un manque de rigueur dans la forme est fréquent avec εἰ μή; ainsi Mth. 12,4. Luc 4,26.27. Gal. 2,16, etc.—τῷ λογιζομένῳ τι κοινόν εἶναι, « pour celui qui estime que qqchse est impur » — Ἐξεῖνῳ κοινόν scil. ἐστι, « pour lui, non pour un autre (2 Cor. 10,18. Marc 15,20, etc.), c'est impur, » c.-à-d. cela souille, s'il en mange. L'impureté attachée aux aliments est donc purement relative et subjective. Tout dépend de la conviction personnelle (voy. v. 23). Ainsi, pour le fond, c'est le fort en la foi qui est dans le vrai, il ne se souille point en mangeant de tout. Il n'en est pas de même du faible. Puisqu'il estime que tel aliment est impur, et qu'il se souillerait en en mangeant, il est impur pour lui : c'est à cela précisément que le fort doit avoir égard.

γ. 15. *Et*, ind. « s'il est vrai que, si réellement, » pose la vérité du fait, non le cas échéant ou la supposition; il faudrait ἐάν, ἄν ou ἦν. Si on lit εἰ δέ « or si, » la pensée est bien liée : Paul introduit une nouvelle considération, et δέ n'est point adversatif (cont. *DeW. Hodge, Thol. Krehl, Philip. Godet*). Si on lit εἰ γάρ, on ne sait comment l'expliquer, parce que γάρ ne peut se rapporter au v. 13, attendu que le v. 14 ne saurait être une parenthèse, et qu'il est impossible de le rapporter au v. 14. *Meyer* l'a vainement essayé. Il considère le v. 15 comme justifiant l'exception indiquée par εἰ μή τῷ\* λογιζομ. etc. comme si Paul disait : « C'est avec raison que j'ai dit : « Mais pour celui qui estime que qqchse est impur, c'est impur pour lui, car si par un mets tu fais de la peine à ton frère, tu n'agis pas avec charité. » Mais il saute aux yeux que « si par un mets tu fais de la peine à ton frère, tu n'agis pas avec charité, » n'explique ni

\* *Elz.* lisent εἰ δέ (L, minn. psh. goth. Chrys. Théod.), tandis que εἰ γάρ est recommandé par *Mill, Griesb.* et admis par *Lachm. Tisch. Mey. Heng. Volkem.* (N A B C D E F G P, 10 minn. it. vulg. copt. Or. Dam. Ambrosiast. etc.). *Reiche, Rück. DeW. Philip. Godet* repoussent cette leçon comme impossible, et *Fritzsche*, par la raison que les copistes échangent souvent δέ et γάρ, mais l'importance des autorités diplomatiques et la difficulté même du sens empêchent de la rejeter.

ne justifie en rien pourquoi il a dit que « pour celui qui estime que qqchose est impur, c'est impur pour lui. » Si *γάρ* est authentique, et diplomatiquement il doit l'être, on ne peut l'expliquer qu'en le rapportant à qqchose de sous-entendu, comme « prends-y garde, » ou « ayez-y égard, » *car...* — *εἰ διὰ βρώμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται*, « si, à cause d'un mets, pour un mets, qu'il te voit manger, ton frère est affligé, » froissé, tu lui fais de la peine (*λυπεῖσθαι* opp. à *χαίρειν*) — non « tu lui nuis, tu lui portes préjudice » (*Crell, Hammond, Limb. Leclerc, Seml. Kop. Flatt, Hodg. Philip.*), sens qui n'est usité que dans les auteurs profanes et qui, d'ailleurs, est repoussé par le contexte (voy. v. 17 : *ἀλλὰ δικ. καὶ εἶρ. καὶ χαρά*). Paul aurait très bien pu dire *σκανδαλίζεται*, « est scandalisé, » c.-à-d. est entraîné par ton exemple à agir contre sa conscience en mangeant d'un mets qu'il tient pour impur; mais il n'a pas encore voulu exprimer ce fait, qui est un terme extrême auquel cette conduite du chrétien fort peut, il est vrai, aboutir, mais où elle n'aboutit pas toujours, à cause de la résistance du chrétien faible. Il relève d'abord ce premier sentiment qui saisit le faible, en voyant un chrétien manger sans scrupule un aliment qu'il tient, lui, pour impur : il en est froissé comme d'une souillure, et en éprouve chagrin et peine. Alors même que la conduite du chrétien fort ne provoquerait qu'un pareil sentiment, c'est déjà trop : la charité est offensée. — *οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς*, « tu ne marches plus, tu ne te conduis plus, c.-à-d. tu cesses de te conduire, d'agir selon la charité. » Paul passe du pluriel (*χρίνατε* v. 13) au singulier, parce que cette forme donne plus de vivacité à sa pensée et que l'acte est essentiellement individuel.

Mais cette conduite peut avoir des conséquences plus graves et provoquer une chute (*σκανδαλίσειν*) en entraînant le faible à agir contre sa conscience; aussi Paul ajoute : *μὴ τῷ βρώματι σου ἐξεῖνον ἀπόλλυε, ἕπερ οὗ Χριστοῦ ἀπέθανε*, « ne fais pas périr, c.-à-d. n'entraîne pas à sa perdition, à la perte du salut (*ἀπολλύναι*, voy. 2,12.1,16. comp. 1 Cor. 8,11) par ton mets, c.-à-d.



par ce mets dont tu manges et dont tu l'amènes, par ton exemple, à manger malgré sa conscience ( $\tau\tilde{\omega}$  βρώμ. dat. modi) *cet homme, pour lequel Christ est mort*, » c.-à-d. que Jésus a aimé au point de mourir pour lui ( $\delta\pi\acute{\epsilon}\rho$ , voy. 5, 6). Parole profonde et magnifique, par laquelle Paul éclaire le manque d'amour du chrétien fort par le contraste de l'amour immense de Jésus. Jésus a sacrifié sa vie plutôt que de laisser périr cet homme, et lui, il perd ce frère plutôt que de sacrifier un mets. Il tient plus à son mets que Jésus à sa vie ! Quel égoïsme !

γ. 16. *Οὖν* « donc » c.-à-d. ensuite des conséquences où peut conduire la ténacité inopportune dans ces principes, conséquences qui viennent d'être présentées au v. 15. — *μὴ βλασφημείσθω ὑμῶν*\* *τὸ ἀγαθόν*, « que votre bien, l'avantage dont vous jouissez (*ἀγαθόν*, τό, un bien, un avantage) ne soit pas calomnié » (*βλασφημεῖν*, voy. 3, 8) par votre faute, c.-à-d. « ne faites donc pas calomnier l'avantage dont vous jouissez. » Qui faut-il entendre par *ὑμεῖς*, et quel bien désigne *τὸ ἀγαθόν* ? Cette question divise les commentateurs, et quelques-uns (*Thol.*) hésitent encore. Si l'on continue d'entendre par *ὑμεῖς* les forts en la foi, à qui Paul s'adresse depuis le v. 13 (*ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον*), alors *τὸ ἀγαθόν* désigne « l'avantage de manger de tout, » et fait allusion à la liberté dont ils jouissent sur le point des aliments. Paul reprend la forme plurielle du v. 13, quoiqu'il l'ait quittée au v. 15, et dit « votre avantage, » au lieu de « ton avantage, » parce que cet avantage est commun à tous les forts en la foi, et que sous cette forme la recommandation devient générale. Il préfère l'expression *ὑμῶν τὸ ἀγαθόν* à l'expression plus concrète *ὑμῶν τὴν ἐλευθερίαν* (cf. 1 Cor. 10,29.30), parce qu'elle a le mérite de faire ressortir le tort du *βλασφημεῖν*. Enfin, le *μὴ*

\* *Mill, Fritzs. Krehl* préfèrent *ἡμῶν* (D E F G, it. vulg. psh. erp. copt. éth. goth. etc.) qui serait communicatif (comme *διώκωμεν*, v. 19) : Paul se classerait parmi ceux pour qui cette liberté est un *ἀγαθόν*. Toutefois il est repoussé avec raison par la plupart des critiques et des commentateurs ; il provient de l'interprétation (*ἡμῶν*, de nous, chrétiens) donnée à ce passage par les anciens.

*βλασφημείσθω* est à l'adresse des faibles en la foi, qui ne voyant dans ce *τὸ ἀγαθόν* qu'une manière de se souiller, le calomniaient, en le traitant dans leurs jugements de licence qui souille, de souillure. Cette interprétation sort tout naturellement du contexte avec lequel elle est en parfaite harmonie (*Pél. Ps.-Ans. Erasm. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Grot. Hamm. Beng. Seml. Klee, Néand. Pfl.* p. 606, *Schrad. Olsh. Hodg. Fritzs. Thol. Arnaud, Godet, Gifford*). Cependant elle est repoussée par beaucoup de commentateurs, qui entendent par *δμεῖς* les chrétiens en général, de sorte que *δμῶν τὸ ἀγαθόν* désigne le bien commun des chrétiens, leur bien par excellence, savoir *ἡ βασιλ. τ. θεοῦ*, v. 17 (*Mey. Krehl, Ewald*) ou plutôt, la *πίστις* chrétienne, l'Évangile (*Orig. Chrys. Théod. Ambrosiast. Ecum. Luth. Mèl. Calov, Flatt, Reiche, Kælln. DeW. Rück.* 2 éd. *Philip. Heng. Lange, Reuss*). De là, « qu'on ne calomnie donc pas votre bien, » c.-à-d. ne faites donc pas calomnier votre foi, votre christianisme : Paul veut détourner les chrétiens, soit les forts, soit les faibles en la foi, de ces disputes sur les aliments, par la pensée qu'elles pourraient déconsidérer la foi chrétienne aux yeux des non-chrétiens et la faire calomnier. Cette interprétation est certainement acceptable pour le sens, mais elle est inférieure à la première, parce qu'elle ne serre pas le contexte d'assez près. On ne voit pas pourquoi Paul discontinue de s'adresser aux forts en la foi, quand c'est à eux qu'il s'est adressé jusqu'ici (v. 13-15), ni pourquoi l'on ferait intervenir la foi, le christianisme, quand c'est l'avantage de manger de tout qui est en question : rien n'y oblige. Dans tout le paragraphe le débat est entre les forts et les faibles en la foi, pourquoi y mêler les non-chrétiens ? Enfin, pourquoi, au v. 17, Paul ne dit-il pas *ἡ πίστις* ou *τὸ εὐαγγέλιον*, au lieu de *ἡ βασιλεία τ. θεοῦ* ?

γ. 17. Après avoir indiqué (v. 15) le manque de charité et la funeste conséquence que peut avoir pour le faible en la foi cette conduite du fort, Paul (v. 16) a conclu par ces mots : « Ne faites donc pas calomnier l'avantage dont vous jouissez, » ce qui re-

vient à dire : N'usez donc de votre liberté qu'avec discrétion et de manière à ne pas blesser les faibles. Maintenant (v.17) il confirme (γάρ) sa recommandation par cette considération religieuse que le royaume de Dieu est complètement étranger à ces affaires de manger et de boire, non à la justice, à la paix et à la joie. — *Ὁὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, « car le royaume de Dieu n'est pas, c.-à-d. ne consiste pas dans le manger ni dans le boire. »* Nemo per escam placet Deo aut displicet : *Ambrosiast. Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, « le royaume de Dieu, »* c'est le royaume dont Dieu est le roi, ce royaume que Jésus est venu fonder sur la terre, et qui, pour ce fait, s'appelle aussi le royaume de Christ et de Dieu (Eph. 5, 5) le royaume du Fils (Col. 1,13) : c'est ce royaume, dont le fondement est l'Evangile, ou, d'après Paul, la *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*, et où se rencontrent tous les chrétiens (*οἱ δικαιοθέντες διὰ πίστεως Ἰησ. Χρ.*), qui en sont les membres. Il se réalise déjà ici-bas (1 Cor. 4,20. Col. 1, 13. 2 Thess. 1, 5) et atteint son idéal dans le ciel, où il est représenté comme renfermant tout ce qui est saint et bienheureux (1 Cor. 6,9.15,50. Gal. 5,21. Eph. 5,5). — *Βρῶσις* prop. *l'action de manger, le manger*, et *πόσις* *l'action de boire, le boire*, se prennent aussi pour *βρῶμα* et *πόμα* (*Vulg. : esca et potus. cf. Fritzs. h. l.*). On doit s'en tenir ici au premier sens, parce que c'est la signification ordinaire dans Paul (1 Cor. 8, 4. 2 Cor. 9, 10. Col. 2,16), et qu'il emploie *βρῶμα* aux v.15.20. — *εἶναι, être*, c.-à-d. *consister dans*, Jean 17,3. *Théod. Grot. Fritzs.* admettent une metonymiam rei pro rei causa = *la cause du royaume de Dieu n'est pas, c.-à-d. le royaume de Dieu ne s'acquiert pas par le manger et par le boire : à tort ; car le royaume de Dieu ne s'acquiert pas davantage par la justice, la paix et la joie (Philip.), mais par la foi en Jésus-Christ. Si le royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger et dans le boire, en sorte qu'on peut manger ou ne pas manger, boire ou ne pas boire, sans que cela influe en rien sur la possession du royaume, par contre ce qui fait l'essence, le fond même du royaume, c'est la justice, la paix,*

la joie : ἀλλὰ (scil. ἐστι) δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ, « mais il consiste dans la justice, dans la paix et dans la joie : voilà ce qui est essentiel et qu'on ne saurait sacrifier. Ces éléments constitutifs, mis ici en relief, sont choisis en vue des débats présents, et cela même en détermine le sens. Δικαιοσύνη désigne, non au point de vue dogmatique (= δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, *Glæckl. Rück. Thol. Philip.*), mais au point de vue moral et dans le sens le plus étendu, la justice, cet état de perfection morale de l'homme δίκαιος, c.-à-d. de l'homme moral, charitable, pieux, Mth. 5,6. 20. Rom. 6, 13.16.18.20, etc. cf. 1,17 (*Théoph. Estius, Grot. Flatt, Rück. Reiche, Kælln. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl*). Paul relève cet élément constitutif du royaume par opposition à la conduite du chrétien qui, pour un mets, ne craint pas de blesser la charité et peut-être d'entraîner un frère à sa ruine (v. 15). Καὶ εἰρήμη καὶ χαρὰ sont mentionnés en opposition, la première, la paix, à cet état de tension et de guerre (cf. v. 19); la seconde, la joie, au chagrin et à la peine (χαρὰ opp. λύπη; voy. λυπεῖται, v. 15) amenés par les disputes des chrétiens entre eux (*Théoph. Ps.-Ans. Limb. Flatt, Mey. Fritzs. Godet*). Ces trois éléments constitutifs rappellent au chrétien son devoir dans le royaume de Dieu, et c'est méconnaître le contexte que de voir dans εἰρήνη « la paix avec Dieu » (5,1) et dans χαρὰ « la joie » que cette paix met au cœur (*Calv. Galov, Glæckl. Hodge, Thol. Philip. Arnaud*) ou simplement « la paix et la joie du cœur, » 15,13. Gal. 6,16. Eph. 6,23 (*Rück. Kælln. DeW. Lange, Gifford*). — ἐν πνεύματι ἀγίῳ est ajouté épexégétiquement (cf. 9,1. ἐν Χρ. 6,11), « et ce, dans l'esprit saint. » A quoi se rapporte-t-il? La plupart (*Estius, Grot. Hamm. Flatt, Rück. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Thol. B.-Crus. Krehl, Philip. Gifford*) le rapportent à χαρὰ seul, d'après 1 Thess. 1,6 : μετὰ χαρᾶς πν. ἀγίου. Gal. 5,22 : ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, etc. Si ces passages nous montrent que ἐν πνεύματι va bien avec χαρὰ, ils n'autorisent pas à conclure qu'il n'aille pas avec δικαιοσύνη et εἰρήνη. Remarquons que Paul a lié δικαιοσύνη, εἰρήνη, χαρὰ par un καὶ

répété; seulement, selon son habitude (voy. 2,7), il l'a omis devant le premier substantif. Ce *καί* répété a le sens de « à la fois, » et montre que ces trois substantifs forment un ensemble, de sorte qu'en ajoutant épexégétiquement *ἐν πν. ἁγίῳ*, il l'accôle à tous les trois (*Kop. Olsh. Hodge, Godet*). *Πνεῦμα ἅγιον*, « le saint esprit, » est cet esprit nouveau qui anime le chrétien et que Dieu lui communique par le moyen de la foi (voy. 5,5). Si Paul eût dit *διὰ πν. ἁγίου*, « par l'esprit saint, » il aurait indiqué qu'il s'agit d'une *δικαιοσύνη, εἰρήνη, χαρά* obtenue par le moyen de l'esprit saint qui a été donné au chrétien; tandis que *ἐν* (voy. *ἐν Χριστῷ*, 6,11) indique que le *πν. ἅγιον* est la base, le fondement de cette *δικαιοσύνη, εἰρήνη, χαρά*, par conséquent qu'on doit les trouver dans tout chrétien et les attendre de lui.

γ. 18. La preuve (*ῥάδι*) qu'en cela consiste le royaume de Dieu, c'est que : *ὁ δουλεύων τῷ Χριστῷ* « celui qui sert Christ, » c.-à-d. lui obéit, comme le serviteur qui fait la volonté de son maître. *ἐν τούτοις\** (scil. *δικαιοσύνη, εἰρήνη, χαρά* par opp. à *βρώσις, πόσις*) « dans ces choses, » en se mouvant dans cette sphère (= *ἐν*) c.-à-d. en s'appliquant à posséder toujours la justice, la paix avec les autres et la joie. *Ἐν τούτῳ* « en cela » c.-à-d. en ce que je viens de dire, est la manière abstraite de rappeler *δικαιοσ. εἰρήνη, χαρά*, et l'équivalent de *ἐν τούτοις* qui est la manière concrète. On pourrait aussi rapporter *ἐν τούτῳ* à *πν. ἅγιον* (*Kælln. Rück.*) « celui qui sert Christ dans cet esprit saint; » mais cela ne s'accorde guère avec le contexte, puisque *ἐν πν. ἁγίῳ* n'est là qu'épexégétiquement. — *εὐάρεστος τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις*, « est agréable à Dieu et estimé des hommes. » *Δόκιμος*, qui a été mis à l'épreuve et a été reconnu bon à l'épreuve (voy.

\* Ainsi lisent *Elz. Beng. Matthæi, Reiche, De W. Mey. Fritzs. Heng. Godet* (E L, les minn. syr. goth. arm. Chrys. Théod. Tert.), tandis que *Mill, Griesb. Knapp* recommandent et que *Lachm. Tisch. Rück. Volkm.* admettent *ἐν τούτῳ* (N\* A B C D\* E F G P, it. vulg. copt. sah. Or. Dam. Ambrosiast. Pél. Aug. etc.). Avec raison, car *ἐν τούτῳ* est fortement documenté, et il est plus vraisemblable que, faisant difficulté, il a été changé en *ἐν τούτοις*, que de croire que *ἐν τούτοις*, qui n'offre aucune difficulté quelconque, a été changé en *ἐν τούτῳ* pour le rapporter à *πνεῦμ. ἅγιον*.

δοξιμαζ. 12,2). De là, *qui a fait ses preuves, éprouvé, solide*, 16, 10. 1 Cor. 11, 19 etc.; puis *δοξιμός τινι, estimé, considéré de qq'un*. Ἀνθρώποις désigne les hommes en général et sans distinction qcque. Il est appelé par θεός, dont il fait le complément, pour dire que « celui qui sert Christ de cette manière, » n'est pas agréable seulement à Dieu, mais que tout homme qui est capable d'apprécier une telle conduite y applaudit, tant il est vrai qu'un tel service est le vrai service : il a l'approbation divine et humaine.

γ. 19. Ἄρα οὖν, « *ainsi donc* » (voy. 5, 18). Paul se résume et conclut par une exhortation qui pousse plus loin sa pensée. — Τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν \* καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους, « *recherchons (διώκειν, voy. 9, 30) ce qui contribue à la paix et à l'édification mutuelle.* » Τὰ τῆς, pp. *les choses de*, c.-à-d. les choses qui appartiennent, qui contribuent à, ou que réclame, etc. (Bernhardy, Synt. p. 325. Winer, Gr. éd. 4, p. 133). Εἰρήνη, « *la paix*, » est opp. à la dispute, c'est la paix entre chrétiens, et comme ceci est une conclusion (ἀρα οὖν), on voit que εἰρήνη, v. 17, doit être entendu dans le même sens. Οἰκοδομή, pp. *édification*, soit activement, édification donnée, 1 Cor. 14, 26. 2 Cor. 10, 8, opp. à *καθαίρεισι, destruction, démolition*, 13, 10; soit passivement, édification reçue = τὸ οἰκοδομεῖσθαι 15, 2. 2 Cor. 12, 19; puis (causa pro effectu) la construction, l'édifice, 1 Cor. 3, 9. Eph. 2, 21. C'est une image qui est passée de la Bible dans notre langue. La piété a son fondement (1 Cor. 3, 11. Eph. 2, 10), son exhaussement ou progrès, et son couronnement; elle est comme un édifice qui se construit; de là, οἰκοδομή, « *édification*, » s'applique aux sentiments de piété, de moralité, etc. qu'on inspire ou développe, et désigne figurément « *le progrès religieux et moral.* » Il est ici dans le sens actif, comme l'indi-

\* Διώκωμεν, admis par Lachm. ed. min. Tisch. 8, Volk. (N A B F G L P. 5 minn.), n'est probablement qu'une ancienne faute de copiste. Toutes les versions lui sont contraires, ainsi que C D E, les minn. Chrys. Théod. Dam. etc. — Les instruments occidentaux (D E F G) ajoutent φυλάττωμεν après εἰς ἀλλήλους : glose.

que du reste τῆς εἰς (non ἐν) ἀλλήλους. Le fort en la foi édifie le faible, quand il use de sa liberté avec les ménagements de la charité : non seulement il n'est pour lui la cause d'aucune peine (λύπη, v. 15) ni d'aucune chute (σκάνδαλον, v. 13), mais encore il a trouvé le mode le plus efficace de lui faire faire des pas en avant, en l'attirant à ses convictions par le vrai moyen, la charité et la douce persuasion.

γ. 20. Après le côté positif de la recommandation, vient le côté négatif : Μὴ ἔνεκεν βρώματος κατὰλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, « ne détruis pas pour un mets l'ouvrage de Dieu. » Καταλύειν, détruire, démolir (Mth. 26,61. 2 Cor. 5,1), est opposé à οἰκοδομεῖν, bâtir, édifier, Gal. 2,18. Paul poursuit sa pensée, en conservant l'image. Τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, « l'ouvrage de Dieu, » peut désigner spécialement le salut (Chrys. *Ecum. Théoph.*), car c'est bien à l'ἀπώλεια que cette destruction aboutit (v. 15. μὴ τῷ βρώμ. σου ἐκείνου ἀπόλλυε); cependant si l'on regarde à ce qui précède immédiatement (τὰ τῆς οἰκοδομῆς, v. 19) et dont le v. 20 n'est que la contre-partie, où se poursuit la même image, on doit croire que ἔργον τοῦ θεοῦ désigne « la piété » même du chrétien, ses sentiments religieux et chrétiens, dont la destruction mène finalement à l'ἀπώλεια. On pourrait même dire que c'est le chrétien dans le chrétien (*Estius, Corn.-L. Mey. Philip.*), parce qu'en détruisant sa piété, on le détruit. Cette piété est dite « l'ouvrage de Dieu, » parce qu'en effet c'est l'amour de Dieu en Christ qui la fait naître, et la développe, en attendant de la couronner. De même les chrétiens de Corinthe et d'Ephèse sont appelés οἰκοδομὴ θεοῦ, « l'édifice que Dieu construit, » 1 Cor. 3,9. Eph. 2, 21. — Ἐνεκεν βρώματος, « pour un mets, » indique la vanité de l'intérêt qui est en jeu, comparé à la gravité de l'intérêt compromis.

Cela dit, Paul revient au principe : Πάντα μὲν καθαρὰ, « toutes choses, en fait d'aliments, c.-à-d. concrètement, tous les aliments, sont, il est vrai (μὲν.. ἀλλά, Act. 4,16.17. 1 Cor. 14,17. Voy. Viger, ed Herm. p. 536. Hartung, Partikellehre,

p. 402) *pures.* » Paul partage ce principe et il en affirme la vérité, comme v. 14. Il y revient pour mieux blâmer l'application absolue qu'en fait le fort en la foi, et arriver à donner (v. 21-23) le principe de conduite qu'on doit tenir. — ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίουσι : Κακόν, scil. ἐστὶ, « c'est mal, » non « c'est un malheur, c'est préjudiciable » (*Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Crell, Flatt, Rück. Krehl, Lange*), comme l'indique l'opposé, καλόν scil. ἐστὶ « c'est bien, il est bien, » v. 21. Le sujet de κακόν ἐστὶ, c'est le pron. impersonnel, comme pour καλόν ἐστὶ; de sorte que la proposition complète serait : κακόν (ἐστὶ) τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμμ. ἐσθίουσι, (διὰ προσκόμμ. ἐσθίειν), ou en inversant (διὰ προσκόμμ. ἐσθίειν) κακόν (ἐστὶ) τῷ ἀνθρώπῳ τῷ... etc. Le pronom impersonnel revient à διὰ προσκόμμ. ἐσθίειν, non à τὸ πᾶν φάγειν (*Beng. Rück. Fritzs. Philip.*), — ni à τὸ καθαρόν (= ce qui est pur en soi, *Mey. Lange*), — ni à τὸ βρῶμα (*Grot. Flatt, Ewald*). De là, « c'est mal à l'homme qui mange avec achoppement, c.-à-d. en étant une cause d'achoppement, » en d'autres termes, c'est mal à l'homme de manger en étant une cause d'achoppement, de scandale. Le dat. τῷ ἀνθρώπῳ s'explique comme ἐκείνῳ κοινόν, v. 14, comme ἀμαρτία αὐτῷ ἐστὶ, *Jacq. 4,17*. Paul aurait pu très bien dire κακόν σοι... etc.; la forme κακόν τῷ ἀνθρ. adoucit ce que le reproche direct aurait eu d'un peu dur. Αὐτὸ, gén. indique la circonstance accompagnante (voyez 2, 27), « celui qui mange avec achoppement, » c.-à-d. en étant une cause d'achoppement, de heurt. C'est en cela, et seulement en cela, qu'est le mal : une telle conduite est pour un frère une cause de chute dommageable (voy. πρόσκομμα, 14,13); elle peut compromettre son salut (v. 15), parce qu'elle est une cause de chute (σφάλδαλον, cf. v. 21). D'après cette explication, ὁ διὰ προσκόμ. ἐσθίων désigne le fort en la foi (*Orig. Théod. Pél. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Estius, Crell, Grot. Hamm. Cocceius, Limb. Beng. Kop. Bœhme, Flatt, Reiche, Glæckl. DeW. Hodge, Fritzs. B.-Crus. Krehl, Heng. Reuss, Maunoury*). Paul qui, jusqu'ici, s'est



adressé à lui, lui fait sentir le tort d'une conduite que la vérité du principe ne justifie pas : « *Ne détruis pas, pour un mets, l'ouvrage de Dieu : toutes choses sont pures, il est vrai, mais il est mal à l'homme* — non, « de manger de tout, » mais — *de manger en étant une cause d'achoppement,* » une occasion de chute et de malheur. Et il ajoute : « *ce qui est bien, c'est de ne point manger de viande, de ne point boire de vin, de ne rien faire qui soit à ton frère une occasion d'achoppement, de chute ou de faiblesse.* » La pensée est claire, juste, et le contexte parfait. Néanmoins, comme *διὰ προσκόμματος* peut s'entendre d'un dommage reçu, aussi bien que d'un dommage causé, plusieurs commentateurs (*Chrys. Ecum. Théoph. Carpz. Seml. Rück. Kælln. Thol. Mey. Philip. Godet, Gifford*) ont cru que *ὁ διὰ προσκόμμ. ἐσθίων* désignait le faible en la foi, et ils ont interprété comme suit : « *Ne détruis pas, pour un mets, l'ouvrage de Dieu : toutes choses sont pures, il est vrai, mais manger de tout (Philip.) ou ce qui est pur en soi (Lange, Mey.) ou l'aliment (Grot. Ewald) est mal à l'homme qui mange avec achoppement,* » c.-à-d. à son dam, parce qu'il se laisse entraîner à le faire contre sa conviction. Paul présente ainsi, à celui qui est fort en la foi, une considération propre à l'engager à s'abstenir en pareille circonstance. Et il ajoute : « *ce qui est bien, c'est de ne point manger de viande, de ne point boire de vin... etc.* » Cette interprétation est certainement inférieure à la précédente, et ne rend point la vraie pensée de Paul.

1° Elle requiert nécessairement pour la clarté qqchose comme : « *mais considère, ou réfléchis que manger de tout est mal à l'homme, etc...* » 2° Elle rapporte le *κακόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ* au faible en la foi, et le *καλόν ἐστι* au fort en la foi, ce qui est contre la symétrie. 3° Elle offre une pensée moins bien appropriée à la circonstance : il est bien plus naturel de reprocher au fort d'agir mal envers le frère faible, que de lui représenter qu'il est l'auteur de ce que le frère faible agit mal en se laissant entraîner. *Meyer* et *Philippi* s'appuient en vain sur le parallélisme avec le v. 14, ce parallélisme n'est que partiel.

γ. 21. Καλόν scil. ἐστι, « ce qui est bien » (καλόν opp. à κακόν) Mth. 18,8. 1 Cor. 7,1, non, « ce qui est mieux, ou préférable » (Luth. Grot. Flatt, Rück. Kælln.); il faudrait καλόν... μάλλον ἢ, 1 Cor. 9,15, ni « ce qui est bien à toi » (Fritzs. Philip.), car Paul énonce le principe d'une manière générale; ce n'est que plus loin (ὁ ἀδελφ. σου) qu'il fait l'application. — τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον, « c'est de ne point manger de viande (μὴ, parce que Paul parle au point de vue du devoir) ni de boire de vin. » μηδὲ scil. τί ποιεῖν, « ni de rien faire; » c'est le terme général succédant aux détails (Winer, Gr. p. 542. cf. 1 Cor. 10,31). — ἐν ᾧ ἀδελφός σου προσκόπτει, « contre quoi ton frère achoppe, » trébuche (voy. προσκόπτειν τινί, πρὸς τι, ἐν τινι, 9,32), c.-à-d. qui le fasse tomber pour son malheur; dont ton frère soit froissé ou blessé; allusion aux conséquences graves de l'achoppement (v. 20.15). — ἡ σκανδαλίζεται \* : Σκανδαλίσειν (R. σκάνδαλον, voy. 14,13) τινά, pp : faire trébucher, broncher qq'un, comme la pierre du chemin (Ps. 64,9. Esaïe 8,15. Prov. 4,12 = הכִּשִׁיף, vers. d'Aquila), n'est pas employé par les LXX, et n'est guère usité qu'au figuré. Il signifie d'une manière générale (act. τινά) faire trébucher dans le bon chemin, le chemin de la vérité et du bien, être une occasion de chute; (passif, ἐν τινι), trébucher dans le bon chemin, n'y plus marcher d'un pas ferme, chanceler, tomber, Mth. 11,6, comp. Luc 7,23. Mth. 13,21, comp. Marc 4, 17. Mth. 13,57, comp. Marc 6,3. Mth. 24,10. 26,31.33, comp. Marc 14,27.29. Puis, d'une manière spéciale (act.), faire trébucher, c.-à-d. entraîner au mal, faire pécher, être une occasion de chute morale, Mth. 5,29.30 = 18,8.9, comp. Marc 9,45.47.

\* Les mots ἡ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενῶ, suspects à Mill, Griesb. Wolf, Kop. Rück., sont omis par Tisch. 8, Volkmar (Σ\* A C, syr.-psh. copt. éth. ar.-erp. Or. Dam. Aug.), mais ils ont en leur faveur B D E F G L P, les minn. it. vulg. sah. syr.-phil. arm. Bas. Chrys. etc. S'ils étaient inauthentiques, on devrait s'attendre à quelque permutation dans la place, et si l'on comprend l'addition d'un des mots par le fait d'une glose, on ne s'explique pas l'introduction de deux synonymes à la fois. Ἀυπείται à la place de προσκόπτει (Σ P) est une glose, cf. v. 15.

Mth. 18,6, comp. Marc 9,42. Luc 17,2. 1 Cor. 9,23 (pass. *ἐν τινί*), être entraîné au mal par, c.-à-d. *trébucher, broncher, faire une faute, tomber en faute*, Sir. 9,5. 23,7. 35,15. Rom. 14,21. 2 Cor. 11,29. Enfin, comme on trébuche et chancelle par suite d'un heurt, *σκανδαλίζειν τινά* a signifié *heurter, choquer, offenser, blesser* (= *προσκόπτειν*) Mth. 17,27. Jean 6,61 (passif) *être choqué, indigné, scandalisé*, Mth. 15,12. De là, « *ni de rien faire, par quoi ton frère trébuche*, » c.-à-d. tombe en faute, soit entraîné à commettre un péché (voy. v. 22.23). — *ἢ ἀσθενεῖ αὐ*, d'une manière générale, *de ne rien faire en quoi ton frère est faible*, » n'est pas ferme, et qui pourrait provoquer un trébuchement.

γ. 22. Paul interpelle le fort en la foi. *Σὺ πιστῶν\* ἔχεις*, « *toi, tu as la foi*, » c.-à-d. une conviction pleine et entière, « *tu es convaincu*, » non, « *tu as la foi en Christ*, » car le faible l'a aussi. D'ailleurs l'opposé *ὁ δὲ διακρινόμενος* montre qu'il s'agit ici de la conviction opp. au doute. C'est, *in concreto*, la conviction, la foi qu'on peut manger de tout (= *πιστεύεις φάγειν πάντα*, v. 2. *Dam. Théoph. Ps.-Ans. Zwingl. Calv. Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hamm. Limb. Beng. Seml. Flatt, Scholz, Rück. Kælln. Olsh. De W. Hodge, Fritzs. Krehl*). Il est certain que cette conviction (*πίστις*) du chrétien fort est fondée sur sa foi en Christ. Persuadé que la justice qui vient de Dieu et le salut sont dus uniquement à la foi en Christ, il est convaincu (*πίστῶν ἔχει*) que le manger et le boire n'ont rien à faire avec le salut de l'âme, que tous les mets sont purs en soi, et que la pureté et la sainteté ne dépendent pas de choses semblables. C'est donc avec conviction et en toute conscience qu'il mange de tout. Mais ce qui est certain aussi, c'est que *πίστις* signifie purement et simplement *la foi, la conviction pure* (comme 4,19), par opp. au doute, et nullement *la conviction* que la foi en Christ est la seule source et le principe unique de toute action plaisant à Dieu, la foi en Christ, la conviction

\* *Lachm. Tisch. 8, Volkem.* lisent : *σὺ πιστῶν ἢ ἔχεις κατὰ σκαντὸν ἔχει...* (Σ ABC, copt. Or. Aug. Pél.). Cette correction prête à Paul une platise : « *Toi, la foi que tu as, garde-la devant Dieu.* » Peut-on garder la foi qu'on n'a pas?

chrétienne (cont. *Philip.* v. 23), de laquelle résulterait cette autre conviction ou foi qu'on peut manger de tout. C'est de cette dernière qu'il est seulement question ici. Par cette interpellation, Paul ne va point au-devant d'une objection (*Fritzs. Krehl, Philip.*) qui n'a pas sa raison d'être, puisqu'il a reconnu la vérité du principe (v. 14.20); d'ailleurs il userait de la forme *ἐρείς μοι* (9,19. 11,19). Paul affirme et concède le fait qui est à la base de toute la conduite du fort en la foi : « *Toi, tu as foi, tu es convaincu; garde...* » Nous préférons cette manière à la forme interrogative (= *As-tu foi, toi? garde...* *Calv. Grot. Calov, Flatt, Rück. Schrader, Mey. Philip. Ewald, Reuss*) qui énerve un peu l'affirmation, car elle revient à, « *si tu as foi, garde...* » comme 13,3. — *Κατὰ σεαυτὸν* est jeté en avant pour l'accentuer, et signifie « *par-devers toi, pour toi,* » c.-à-d. pour toi seul. Act. 28,16 : *καθ' ἑαυτὸν* « tout seul. » Jacq. 2, 17 : *καθ' ἑαυτήν*, « toute seule. » Héliod. 7,16 : *κατὰ σεαυτὸν ἔχε καὶ μηδενὶ φράζε.* Jos. Antt. 2,11,1 : *ὁ δὲ καθ' αὐτὸν μὲν εἶχε τὴν τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν.* De là, *κατὰ σεαυτὸν ἔχε* scil. *πίστω,* « *garde la conviction* (concrètement la conviction qu'on peut manger de tout) *pour toi;* » ne te crois pas tenu de la faire partager ou de l'imposer aux autres. — *Ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* n'est pas opposé à *ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων*, comme le pensent la plupart des commentateurs, puisque Paul a déjà dit « *garde ta conviction pour toi,* » ce qui est bien suffisant. Il signifie simplement « *devant Dieu,* » qui voit et juge les sentiments qui t'animent (Luc 1,75. 2 Cor. 4,2. 7,12). Paul ajoute ces mots pour faire sentir que cette réticence doit découler de sentiments purs, avouables devant Dieu (*B.-Crus.*), puisque c'est au nom de la charité qu'il la réclame, et non de sentiments égoïstes et mauvais, comme de la lâcheté ou de l'hypocrisie qui dissimule.

Il faut remarquer qu'en tout ceci, il s'agit de choses qui n'intéressent pas le salut. En disant au chrétien fort en la foi : « *Garde ta conviction pour toi, devant Dieu,* » Paul ne lui demande pas de renoncer à sa conviction qu'il tient lui-même pour

fondée, mais d'apporter, dans la pratique qu'il en fait, les ménagements réclamés par la charité. « La vérité sans la charité, n'est pas la vérité, comme la charité sans la vérité, n'est pas la charité. » C'est dans ces limites que se meut la recommandation de Paul; hors de là une semblable réticence serait une trahison faite à la vérité et à Dieu, également contraire à la conduite et au principe de Paul, qui a dit : « Comme nous avons l'esprit de foi, » correspondant à ce qui est écrit : « J'ai cru, c'est pourquoi » « j'ai parlé, » nous aussi, nous croyons et en conséquence nous parlons. » 2 Cor. 4,13.

*Μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν*, « bienheureux l'homme qui ne se condamne pas (*μὴ* = s'il ne se condamne pas) lui-même. » *Fritzs. Mey.* voient une paronomasie ou au moins une sorte de climax, dans *κρίνειν*, *διακρίνειν*, *κατακρίνειν*, et traduisent : « bienheureux l'homme qui ne se juge pas lui-même, » c.-à-d. qui est tellement sûr de sa conviction, qu'en se décidant pour ceci ou pour cela, il ne lui vient pas même à l'esprit de se demander s'il fait bien ou s'il fait mal, *il n'hésite pas* (*ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει* = *ὁ μὴ διακρινόμενος ἐν ᾧ δοκ.*) comme celui qui a des scrupules. Nous repoussons cette interprétation, parce que la félicitation (*μακάριος*) ne saurait porter sur le fait de « ne pas hésiter » d'être parfaitement convaincu, puisque le blâme (v. 23) ne porte pas sur le fait « d'hésiter, d'avoir des doutes. » *Κρίνειν* pp. *juger* (in malam partem) *juger en mal, condamner* (voy. 2,1). *Ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν*, « celui qui ne se juge pas en mal, qui ne se condamne pas lui-même, » c.-à-d. qui ne sent s'élever au dedans de lui aucune arrière-pensée sur sa conduite, qui a l'approbation de sa conscience. Cette expression est meilleure que *ὁ μὴ κατακρίνων ἑαυτὸν*, « celui qui ne se condamne pas lui-même » d'une manière nette et positive (*κατακρίνειν*), car Paul veut parler de tout malaise de conscience et non pas seulement d'une désapprobation nette et positive. — *ἐν ᾧ* (= *ἐν τούτῳ δ*) *δοκιμάζει*, « dans ce qu'il juge bon ou tient pour bon » de faire, et en conséquence le fait, c.-à-d. dans le parti qu'il prend (*δοκιμάζειν*, voy.

1,28). Paul félicite l'homme qui agit avec la conviction, qu'il fait bien d'agir comme il le fait, par opposition à celui qui agit, alors même qu'il doute s'il fait bien. Cette félicitation est à l'adresse du chrétien fort en la foi, qui mange de tout sans arrière-pensée, avec la conviction (*πίστις*) que rien n'est impur en soi et que le salut n'est pas attaché à manger ceci plutôt que cela.

γ. 23. A côté des forts en la foi, il y a la catégorie des faibles, qui doutent qu'on puisse manger de tout, et qui pourraient se laisser entraîner malgré les scrupules de leur conscience. Ce qui suit les concerne : *ὁ δὲ διακρινόμενος* (*διακρίνεσθαι*, voy. 4,20), « *mais celui qui doute* » (concrètement, s'il peut manger ou non) : c'est le faible en la foi, par opp. à *ὁ πιστὸς ἔχεις* qui désigne le fort. — *Ἐὰν* (voy. 2,26) *φαγῆ, καταχέριται*, « *s'il mange, il est condamné* » ipso facto. Le parfait a le sens du présent de l'action faite (voy. 2,25). — *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως* scil. *ἔφαγε*, ou plus généralement *ἔπραξε*, « *parce qu'il n'a pas mangé, ou mieux, agi (ἐκ, par un principe de, voy. ἐκ, 1,17) avec conviction,* » mais en foulant les scrupules de sa conscience. *Πίστις* a encore le sens pur et simple de *la conviction*, comme v. 22. *Philip. Thol.* lui refusent cette signification, sous prétexte que la conviction (*πίστις*) ne manque pas au faible en la foi, puisqu'il est convaincu qu'on ne peut pas manger de tout; mais c'est là une conviction négative. Il ne faut pas oublier que Paul l'a désigné précisément par l'expression *ὁ διακρινόμενος*, « *celui qui doute,* » ce qui montre qu'aux yeux de Paul la conviction lui manque. Du reste, c'était déjà indiqué par l'interpellation, *ὁ πιστὸς ἔχεις*, adressée au fort en la foi. Par cette dénomination de *ὁ διακρινόμενος*, Paul présente le *ἀσθενῶν τῇ πίστει* dans la position la plus favorable, c.-à-d. comme un chrétien ayant seulement des doutes; eh bien! même dans ce cas, « *s'il mange, il est condamné, parce qu'il n'a pas agi avec conviction,* » avec une conscience libre de scrupules. C'est bien plus vrai encore d'un *ἀσθενῶν τῇ πίστει* parfaitement convaincu (*πιστεύων*) qu'on ne doit pas manger de tout; celui-là, s'il mange, est d'autant mieux condamné, que non seu-

lement il n'a pas agi *avec* conviction (*ὄχι ἐξ πίστεως*), mais qu'il a agi *contre* sa conviction (*παρὰ πίστιν*), contre sa conscience. Selon *Philippi*, *πίστις* désignerait « la conviction que la foi en Christ est la seule source et le principe unique de toute action plaisant à Dieu, ensuite de laquelle tout autre principe extérieur est exclu, de sorte que le chrétien peut user librement de tout ce que Dieu a créé, » c.-à-d. au fond *la conviction chrétienne* (de même *Volk.*). Ce sens est contraire au contexte, car il ne s'agit pas ici de savoir s'il agit avec une conviction chrétienne ou avec une conviction non chrétienne, mais s'il agit avec conviction ou avec doute, c.-à-d. en refoulant ou non les scrupules de sa conscience; s'il a, oui ou non, la conviction qu'il est autorisé à faire ce qu'il fait. D'ailleurs on se demande comment on peut appliquer au faible en la foi la parole : « S'il mange, il est condamné, parce qu'il n'a pas agi avec une conviction chrétienne ! » Est-ce donc une conviction chrétienne qui dit qu'on ne doit pas manger de tout ? N'est-ce pas plutôt une conviction antichrétienne, puisqu'elle est en opposition avec le principe de la suffisance de la foi en Christ ?

*Δέ*, « *or* » introduit une nouvelle considération, c'est un principe général de conduite. — *Πάν ὃ ὄχι ἐξ πίστεως ἀμαρτία ἐστίν*, « *tout ce qui ne vient pas de la foi* (*ἐξ*, indique le principe. voy. 1,17) c.-à-d. tout ce qu'on ne fait pas avec foi, par conviction, mais en doutant si c'est bien ou si c'est mal, *est un péché* » (*Orig. Chrys. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hamm. Przypt. Limb. Beng. Seml. Flatt, Klee, Scholz, Rück. Reiche, Glæckl. Olsh. DeW. Hodg. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Reuss*). Cette considération s'applique directement au faible en la foi qui doute s'il doit ou non manger de tel ou tel aliment. Il doute, donc il doit s'abstenir; il ne mangerait qu'en foulant les scrupules de sa conscience, ce qui serait un péché. *Augustin* (de même *Mél. Zwingl. Cocceius, Godet*) voit dans *πίστις* la foi en Christ, de sorte qu'en s'appuyant encore de Hébr. 11,6, il prête à Paul cette pensée, que toute action

qui n'a pas la foi en Christ pour principe est un péché! (Sine fide quæ videntur bona opera in peccata vertuntur, Ep. ad Bonif 3,5. voy. encore Tractat. in Joh. 82,6. De prædestin. sanctorum, 20. Contra Julian. 4,3.) C'est un contre-sens. *Philippi*, pensant que *πίστις* désigne « la conviction que toute action qui a sa source dans la foi en Christ et qui est d'accord avec elle, est agréable à Dieu, » fait observer que « la proposition d'Augustin, « omnis infidelium vita, peccatum est, » est justifiée au moins indirectement, attendu que cette conviction (*πίστις*) ne peut exister que là où il y a foi en Christ. » Mais nous avons vu, v. 22, que ce sens de *πίστις* est inacceptable <sup>1</sup>.

XV, 1 <sup>2</sup>. Après les recommandations spéciales données au fur et à mesure (14,15-23), Paul termine en énonçant le principe qui doit gouverner la conduite des forts, et en leur proposant l'exemple de Jésus-Christ (15,1-13). Ce n'est donc point « une répétition inutile de ce qui a été dit plus spirituellement (XII-XIV) et d'une manière qui cadre mieux avec le fond des idées de Paul, » — d'ailleurs le ton de tout le morceau (v. 1-13) est en parfait accord avec celui du ch. XIV et de l'épître en général (cont. *Baur*, p. 399. *Renan*, p. LXIII).

Ὁφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βασ-

<sup>1</sup> Plusieurs critiques et commentateurs (voy. Introduction, p. 22) placent ici la doxologie de la fin de l'épître : « *A Celui qui peut vous affermir dans mon évangile... etc.* » Nous n'entrons pas dans l'examen critique (voy. Introduction, p. 15 sqq.), mais nous ferons remarquer que le contexte ne lui est point favorable. Il est facile de voir que l'affermissement, dont Paul parle dans la doxologie, n'est point un affermissement tendant à faire agir chacun selon sa conviction, mais un affermissement dans la foi en l'évangile que Paul prêche, et que tout le développement donné à cette pensée n'a aucun rapport avec le sujet qui est traité ici. D'autre part, le commencement du ch. XV est si bien la suite de l'exhortation du ch. XIV que le contexte serait gâté par cette intercalation. Enfin, il est impossible d'apercevoir ce qui aurait pu provoquer ici en Paul ce besoin d'adresser à Dieu une semblable glorification (voy. *Reiche*, Comm. criticus, p. 95 sq.).

<sup>2</sup> Nous rappelons que *Baur*, *Schwegler*, *Lucht*, *Volkmar*, s'appuyant sur des critères internes, prétendent que les chap. XV, XVI sont inauthentiques. Voy. notre réfutation, Introduction, p. 25 sqq. *Hilgenfeld*, Einl. in d. N. T. p. 320-327.



τάζειν, « Or nous devons, nous les forts (Paul se met dans cette catégorie) supporter les infirmités des faibles. » C'est, en effet, en toute circonstance, le devoir que la charité impose au fort envers le faible. Comme l'observe *Fritzsche*, nous pouvons être δυνατοί et ἀδύνατοι en bien des choses, comme χρήμασι (Thuc. 1,13) τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς (Xén. Mem. S. 2,1.19) ici τῇ πίστει (14,1), en sorte que δυνατοί ne désigne pas les forts en la charité, ceux qui ne se complaisent pas en eux-mêmes (*Baur*, p. 401); mais les forts en la foi; et les ἀσθενήματα, « les infirmités, les faiblesses » des ἀδυνάτων, ce sont ces manières de faire qui proviennent de scrupules de conscience mal fondés, et remontent à un manque de fermeté dans la foi (voy. 14,14), par ex. de s'abstenir de viande pour ne manger que des légumes. Ces ἀσθενήματα sont représentés comme un « fardeau » que les forts doivent porter. Βαστάζειν, porter, se dit proprement des fardeaux; puis (fig.) porter, supporter avec patience, avec égard, Gal. 6,2.5. Apoc. 2,2.3. — καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρεσχεῖν, « et ne pas nous complaire en nous-mêmes, » c.-à-d. ne considérer que ce qui nous est agréable à nous-mêmes, sans avoir égard aux autres. Le chrétien fort doit agir tout différemment.

γ. 2. Ἐκαστος\* ἡμῶν\* τῷ πλησίον ἀρεσκέτω, « que chacun de nous complaise, c.-à-d. s'efforce de complaire (valeur de l'impératif) — au faible en la foi, sans doute; mais comme ce devoir, au fond, ne s'arrête pas à ce cas particulier, Paul le présente dans toute son étendue, en disant : au prochain. » De cette manière l'exhortation s'est généralisée. Si le fort en la foi doit se l'appliquer tout le premier, puisqu'elle le vise tout directement, le faible en la foi peut aussi en prendre sa part. — εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν pp. « en vue du bien, pour l'édification. » Εἰς indique le but que le chrétien doit se proposer en cherchant à

\* *Elz.* ajoutent γάρ d'après quelques minuscules seulement. — Quelques mss. (F G P, it. vulg. etc.) portent ὑμῶν, pour faire directement l'application aux forts, limitant ainsi le précepte, contrairement au contexte et à l'autorité prépondérante des autres instruments.

complaire à son prochain. *Τὸ ἀγαθόν* (= τὸ συμφέρον, 1 Cor. 10, 33), « le bien, » est le terme général que Paul détermine (« bonum, » genus; « ædificatio, » species, *Beng.*) dans la circonstance actuelle, en ajoutant *πρὸς οἰκοδομήν*, « pour l'édification » (*οἰκοδομή*, voy. 14,19), le progrès religieux, qui est le bien vers lequel on s'achemine immédiatement (voy. *εἰς* et *πρὸς*, 3, 26). Rien, en effet, ne peut mieux produire ce progrès que la paix et la bonne harmonie résultant de ces ménagements réciproques, de ce désir de complaire aux autres.

γ. 3. Paul confirme (*γάρ*) ce principe par l'exemple de Jésus, notre Seigneur et notre modèle. *Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρρεσεν*, « car Christ aussi (*καὶ γάρ*, voy. 11,1) ne s'est point complu en lui-même, » il n'a point cherché sa propre satisfaction; mais il a fait abnégation complète de sa personne, en s'exposant aux outrages des hommes. — *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· Οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ*, « mais comme il est écrit : « Les outrages de ceux qui l'outragent, sont tombés sur moi. » *Erasm.* sous-entend après *ἀλλά* sibi displicuit (= mais il s'est déplu à lui-même, selon qu'il est écrit :) *Grot. Limb. Godet*: fecit (= mais il a fait comme il est écrit :) *Carpz. Scholz*: *συνέβη αὐτῷ*; *Flatt, B.-Crus*: *ἐγένετο* (= mais cela lui est arrivé selon qu'il est écrit :) etc.; à tort. Paul, au lieu de mettre la proposition directe (= « mais il s'est exposé aux outrages des ennemis de Dieu »), rend sa pensée au moyen d'une citation, qui lui vient à l'esprit, et dans laquelle Jésus est censé parler. Le tour est plus vif. *Ὀνειδισμός*, outrage, *avanie*, est un mot qui appartient à la grécité postérieure (voy. *Lobeck*, ad *Phryn.* p. 512). La citation est tirée du Ps. 69,10, et conforme aux LXX. Paul en a déjà cité les v. 22.23 (voy. 11,9.10). Ce psaume n'est pas prophétique; il renferme la prière adressée à l'Éternel par un homme pieux persécuté pour son zèle religieux, de le délivrer de ses ennemis et de les châtier. Jésus est l'homme pieux par excellence, qui a souffert les outrages des ennemis de Dieu pour le salut des hommes, et Paul met dans sa bouche les paroles

de cet homme pieux, pour exprimer les persécutions dont son amour pour les hommes l'a rendu l'objet.

ῥ. 4. *Γάρ* est explicatif, comme si Paul disait : « C'est avec raison que j'ai cité l'A. T. *car* » — *ῥσα προεγράφη*, « toutes les choses qui ont été précédemment écrites, » dans l'A. T. évidemment. *ῥσα* indique qu'il ne s'agit pas spécialement ici de la citation, mais en général de tout (*ῥσα*) ce qui a été écrit dans l'A. T. Ce n'est donc point ici un principe relatif aux prophéties renfermées dans les Ecritures (cont. *Reiche, De W. B.-Crus.*), ce qui, d'ailleurs serait démenti, soit par la citation, qui n'est point prophétique, soit par le but même (*ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς... etc.*) que Paul attribue à ce *προεγράφη*; mais c'est une observation générale faite à propos de la citation et interjetée dans le discours. Le préfixe *προ* a le sens de *auparavant, précédemment*, c.-à-d. avant nous, comme cela ressort de *ἡμετέραν* jeté en avant dans le second membre de la phrase. — *εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη \**, « a été écrit pour notre instruction. » — Et Paul indique, en vue de la circonstance présente, le but de cette instruction : *ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ \* τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν* : *Διὰ* indique le moyen. La réduction ne change pas le sens, elle ne fait que lier moins étroitement *ὑπομονή* et *παρακλήσις* (Luc 24,27. Jean 20,2). Paul n'avait d'abord dans l'esprit que l'idée de *ὑπομονή*, qui est en effet celle du contexte; puis celle-ci a éveillé l'idée de *παρακλήσις*. *Ῑπομονή*, « la patience » (voy. 2,7), fait allusion d'abord à ce support que Paul réclame du fort envers le faible (v. 1 : *τὰ ἀσθεν. τῶν ἀδ. βασιτάζ.*) et qui, le cas échéant, peut aller chez l'homme pieux jusqu'à supporter les plus mauvais traitements, comme

\* *Elz.* lisent *προγράφη* (A L P, minn. syr.-phil. Chrys. etc.) qui provient du *προεγράφη* précédent. *Griesb.* recommande, et *Lachm. Tisch. Mey. Fritzs.* etc. admettent *ἐγράφη* (N B C D E F G, syr.-psh. it. vulg. copt. arm. éth. Clém.-A. Or. etc.). — Le second *διὰ* est omis par *Elz. Beng. Tisch.* 7 (D E F G P, minn. it. vulg. syr.-phil. copt. goth. etc.). *Fritzsche* le met entre crochets. Il est admis par *Beng. Griesb. Lachm. Tisch.* 8 (N A B C L, 25 minn. syr.-psh. arm. éth. Théod.). Avec raison, car rien ne provoque cette introduction, tandis que l'omission est très naturelle.

Jésus nous en a donné l'exemple, ainsi qu'il vient d'être dit par la citation du psaume. *Παράκλησις*, la consolation. Après avoir mentionné la patience, ce qu'appelait le contexte, Paul lui adjoint ce qui la soutient, savoir la consolation, qui nous préserve du découragement. — τῶν γραφῶν se rapporte à *ὑπομονή* et à *παράκλησις* (cont. *Mél. Grot. Ammon, Flatt, DeW. B.-Crus. Heng.*) qui ne sauraient être disjoints, comme on le voit v. 5. Le gén. est objectif = que procure, que donne. De là, « *afin que par la patience, ainsi que par la consolation que donnent les Ecritures;* » c'est en effet ce qu'on peut retirer de leur enseignement, surtout dans les psaumes. — τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν, non pas, « nous ayons de l'espérance, nous espérons, » il faudrait ἐλπίδα ἔχωμ. (Act. 24,15. 2 Cor. 10,15. Eph. 2,12. etc.); mais « nous ayons, nous possédions l'espérance, » c.-à-d. l'espérance qui repose sur les promesses messianiques, l'espérance du salut, de la gloire de Dieu. La foi met déjà cette espérance au cœur du chrétien (voy. 5,2), mais par la patience et par la consolation qu'il puise dans les Ecritures, cette espérance est affermie et grandie, en sorte qu'il la possède plus vivante.

γ. 5. Paul passe (δέ) à un souhait : Ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως, « que le Dieu de la patience et de la consolation, » c.-à-d. qui les possède et les donne (voy. de même 15, 13.33. 2 Cor. 1,3. Phil. 4,9. 1 Thess. 5,23. Hébr. 13,20. 1 Pier. 5,10). Elles sont attribuées ici à Dieu, tandis qu'au v. 4 elles sont attribuées aux Ecritures, parce qu'au fond l'enseignement des Ecritures remonte à Dieu. — δώη (hellenice = δοίη) ὑμῖν, « vous donne, » par cette patience et par cette consolation, car cette attribution faite à Dieu est toujours en relation avec le contexte immédiat. — τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις (voy. 12,16), « d'être en bonne intelligence entre vous, » c.-à-d. de ne pas vous disputer, quand même, sur différents points, vous différencieriez d'opinion. C'est un souhait de concorde et d'union. La patience, un support soutenu et persistant (*ὑπομονή*) jusque dans les choses mêmes qui peuvent être pénibles ou douloureuses, jointe à la

consolation (*παράκλησις*) que Dieu verse dans le cœur de l'homme patient ; voilà un excellent moyen d'entretenir l'union et la bonne harmonie parmi les chrétiens. *Ἐν ἀλλήλοις*, au lieu de *ἐν ὑμῖν*, indique qu'il s'agit uniquement des rapports des chrétiens entre eux, ce qui est confirmé par le v. 6, en sorte qu'il n'est pas question de patience et de consolation dans des souffrances venant des païens (*Philip.*). — *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*, \* « selon Jésus-Christ, » c.-à-d. conformément à la volonté de Jésus-Christ, comme le Christ le veut (cf. *κατὰ θεόν*, 8,27), en mettant l'accent sur *Χριστόν*; plutôt que « selon l'exemple de Jésus-Christ » (*Chrys. Erasm. Corn.-L. Seml. Klee, Scholz, Mey. B.-Crus.*), en mettant l'accent sur *Ἰησοῦν*, le personnage historique, exemple qui ne saurait être invoqué pour *τὸ αὐτὸ φρον. ἐν ἀλλήλοις*. *Rück. Hodge, Krehl, Lange* unissent les deux idées ; ce que le langage n'autorise pas.

ἦ. 6. Ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἐνὶ στόματι : Ὁμοθυμαδὸν (R. *ὁμός-θυμός*) signifie littér. *unanimentement* (= uno animo), *tous de concert*. Cependant il faut remarquer que dans les LXX et dans le N. T. cette idée se rend ordinairement par *ἐν στόματι ἐνί*, « d'une même bouche » (1 Rois 22,13. comp. 2 Chr. 18,12) ou par *ἀπὸ μιᾶς φωνῆς*, « tous d'une voix » (Luc 14,18), tandis que *ὁμοθυμαδὸν* s'emploie pour dire *tous ensemble*, c.-à-d. tous sans exception et à la fois (= universi, cuncti) et traduit יִיְיָ, Job. 2,11 : *παρεγένοντο ὁμοθυμαδὸν πρὸς αὐτόν*, ils se rendirent tous ensemble vers lui, opp. à *παρεγένοντο ἕκαστος ἐκ τῆς ἰδίας χώρας πρὸς αὐτόν*, ils vinrent, chacun de son pays, vers lui. 16,10. 21, 26. etc. Nomb. 24,24. Act. 1,14. 2,46. 4,24. 5,12 : *ὁμοθυμαδὸν πάντες* = cuncti omnes, 7,57, etc.<sup>1</sup> Il se dit même en parlant des choses ; Job 6,2 : *τὰς δὲ ὀδύνας μου ἄραι ἐν ζυγῷ ὁμοθυμα-*

\* *Χριστὸν Ἰησοῦν* : B D E G L, les minn. it. copt. goth. Chrys. Dam. Ἰησ. *Χριστόν* : N A C F P, vulg. syrr. Or. Did. Théod. Ambrosiasat.

<sup>1</sup> Dans le cod. B, on trouve encore *ὁμοθυμαδὸν* (= יִיְיָ ou יִיְיָ, comme un seul homme) pour dire « tous ensemble » (= universi), 1 Sam. 11,7 [cod. A : *ὡς ἀήρ εἷς*], Esdras 3, 9. 3. 1. 3 Esd. 5, 65 [cod. A omet].

δόν, qu'on pèse à la balance mes douleurs toutes ensemble. Jér. Lam. 2,8. Ce sens doit être admis dans notre passage (*Rück.*). — δοξάζετε, « vous glorifiez, vous rendez gloire, » se rapporte aux louanges de Dieu célébrées dans l'Eglise par les chants et les prières des fidèles. 1 Cor. 14,16. Eph. 5,19. Col. 3,16. — τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cette formule se retrouve 2 Cor. 11,31. Eph. 1,3. Col. 1,3. 1 Pier. 1,3, et a été entendue de deux manières différentes. Celle qui se présente la première, consiste à grouper sous l'article τὸν les mots θεὸν καὶ πατέρα, de sorte que τοῦ κυρίου ἡμῶν...etc. se rapporte à ces deux mots; de là, « afin que vous glorifiez... le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (*Grot. Hamm. Beng. Seml. Reiche, Rück. Schrad., Hodge, Fritzs. Lange, Godet, Gifford*). C'est la valeur ordinaire de cette forme grammaticale (1 Pier. 2, 25 : τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν), et quant à l'idée elle-même, elle est scripturaire. Ainsi Eph. 1,17 : ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν... etc. comp. Mth. 27,46. Jean 20,17 : ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. Hébr. 1,9 : διὰ τοῦτο ἐχρυσέ σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον... etc. « L'expression : Dieu de Jésus-Christ, exprime la relation de complète dépendance, et celle de Père de Jésus-Christ, la relation de parfaite intimité » (*Godet*). Et cette pensée va bien au contexte : Paul exprime le vœu que la bonne intelligence règne entre tous les chrétiens, selon le désir de Christ, afin que tous ensemble et d'une même voix ils glorifient le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Il désigne Dieu comme le Dieu de notre Seigneur, afin d'indiquer par là pourquoi la glorification doit remonter jusqu'à lui, et comme le Père de notre Seigneur, parce que c'est sur cette relation d'unité de Père et de Fils que repose toute la dispensation miséricordieuse dont les chrétiens sont les objets. On ne saurait donc rien objecter à cette traduction. Néanmoins plusieurs commentateurs (*Calv. Limb. Flatt, Kælln. DeW. Mey. B.-Crus. Philip.*) lui en préférèrent une autre. Ils rapportent τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. à πατέρα seul, de sorte que Paul,

après avoir dit : « *afin que vous glorifiez Dieu,* » ajoute par une sorte d'épexégèse *καὶ πατέρα τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.* « *et Père, c.-à-d. aussi Père de notre Seigneur Jésus-Christ.* » Ce sens va fort bien aussi au contexte : Paul engage ses lecteurs à glorifier Dieu, comme *Dieu* d'abord, puis comme *Père* de notre Seigneur. Mais cette traduction est-elle autorisée ? *Meyer, Philippi* se fondent sur ce que Paul se sert de l'expression *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* sans la faire suivre d'aucun génitif; ainsi 1 Cor. 15,24 : *ὅταν παραδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*, quand il [Jésus] remettra la royauté à Dieu *qui est aussi* Père. Eph. 5,20 : *εὐχαριστοῦντες... ἐν ὀνόματι Ἰ. Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί*, rendant grâces au nom de Jésus-Christ, à Dieu *qui est aussi* Père. Mais c'est là (*Fritzs. Rück.*) une preuve très compromettante, car *θεῷ καὶ πατρί* se groupent grammaticalement sous l'article *τῷ*, et le gén. n'est en réalité que sous-entendu, en sorte que la traduction, c'est « quand il remettra la royauté à son Dieu et Père, » et, « rendant grâces à notre Dieu et Père. » De même Col. 3,17. Jacques 1,27. 3,9. Ce génitif est sous-entendu semblablement dans des expressions analogues, 2 Tim. 1, 2. Eph. 6, 23 : *εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς* (scil. *ἡμῶν*) *καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστοῦ*. Comp. Phil. 1,2. Col. 1,2. Philém. 3.

γ. 7. *Διό*, « *c'est pourquoi, en conséquence de quoi,* » c.-à-d. afin que tous ensemble et d'une même voix vous glorifiez Dieu. — *προσλαμβάνεσθε* (voy. 14,1) *ἀλλήλους*, « *accueillez-vous les uns les autres* » avec affection — comme il convient à des hommes que Christ a accueillis, à des frères en Christ : *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ἡμᾶς*,\* « *comme Christ aussi* (qui est notre modèle) *vous a accueillis.* » Qui doit-on entendre par *ἀλλήλους* et par *ἡμᾶς*? D'après ce qui précède, ce sont les forts et les faibles en la foi. De là, « *Accueillez-vous les uns les autres,* » c.-à-d. faites-vous réciproquement, vous forts et vous faibles en la foi, un accueil bienveillant, « *comme Jésus aussi vous a accueillis,* » forts

\* *ἡμᾶς*, au lieu de *ἡμᾶς*, « nous, chrétiens » (*Elz. Godet*), est adopté par les critiques et les exégètes d'après  $\aleph$  A C D E F G L, minn., la plupart des versions et des Pères.

et faibles, également (*Mey. Fritzs.*). C'est bien évidemment l'existence dans l'Eglise de Rome, sans distinction, de ces deux catégories, qui amène Paul à clore ses réflexions par la recommandation qui les a ouvertes (14,1); seulement il faut faire une observation relativement à la forme. Quand on continue la lecture de l'épître, on voit par les v. 8,9, que les recommandations aux forts en la foi, commencées 15,1, se trouvent closes par le souhait final des v. 5.6, et que dans ce v. 7, qui présente la recommandation finale qui en découle (*διό*), Paul s'élève au-dessus de cette distinction de forts et de faibles, pour embrasser tous ses lecteurs ensemble dans sa pensée et leur adresser à tous *indistinctement* sa recommandation, en sorte que *ἀλλήλους* et *ἑμᾶς* désignent simplement tous les chrétiens de Rome. Remarquons, en effet, que la recommandation, de particulière qu'elle était 14,1 et 15,1, est devenue générale et s'adresse à tous *in globo*. — *εἰς δόξαν τοῦ* \* *θεοῦ* ne se rapporte pas à *προσλαμβάνεσθε*, «*accueillez-vous les uns les autres à la gloire de Dieu*» (*Chrys. Ambrosiast. Ecum. Erasm. Hamm. Limb. Heum. Hodge, Godel*), mais à *προσελάθετο ἑμᾶς*, comme cela ressort des versets explicatifs 8.9. Paul dit : «*En conséquence, c.-à-d. afin que tous ensemble et d'une même voix vous glorifiez Dieu, accueillez-vous les uns les autres, comme Christ aussi vous a accueillis en vue (précisément) de la gloire de Dieu,*» c.-à-d. afin que Dieu soit glorifié par vous : glorifié dans sa véracité à l'égard du chrétien d'origine juive (envers qui Dieu a tenu ses promesses) v. 8 — et glorifié dans sa bonté et sa miséricorde envers le chrétien d'origine païenne (à qui Dieu a fait miséricorde) v. 9 (de même *Fritzs. Mey. Philip.*). Ce contexte montre bien (cont. *Bèze, Grot. Calov, Bœhme, Klee, Benecke, Glæckl.*) qu'on ne saurait entendre *δόξα τ. θεοῦ*, de «*la gloire qui vient de Dieu*» (cf. 3,23) et traduire, «*pour obtenir la gloire qui vient de Dieu,*» la félicité éternelle.

\* *τοῦ* est omis par *Elz. Griesb. Fritzs. Mey.* (L. minn. *Chrys. Théod. Dam.*), mais rétabli avec raison par *Lachm. Tisch.* etc. d'après *ABC DEFGP.*



γ. 8. λέγω γάρ\*, « car je dis, j'affirme, » Gal. 4,1. Paul explique et justifie le καθὼς ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τ. θεοῦ; mais comme la position n'est pas identique pour tous les chrétiens de Rome, Paul explique que Jésus a accueilli les Juifs dans sa communion εἰς δόξαν τῆς ἀληθείας τ. θεοῦ, v. 8, et les païens εἰς δόξαν τοῦ ἐλέους τ. θεοῦ, v. 9, c.-à-d. les uns et les autres εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ, comme il l'avait dit. Cette différence dans la position provoque tout naturellement la distinction des chrétiens d'après leur origine. On ne peut donc pas dire que ce groupement a été inspiré par le désir de donner indirectement aux ethnico-chrétiens une leçon d'humilité à l'égard de leurs frères judéo-chrétiens (*Olsh. DeW. Mey.*), en mettant en saillie qu'ils ont été accueillis, eux, par miséricorde; d'autant moins que Paul, v. 9, représente les ethnico-chrétiens comme glorifiant eux-mêmes Dieu de sa miséricorde. Paul n'a suivi, en disant cela, qu'un sentiment de vérité et de justice. Ajoutons (cont. *Rück.* II, p. 367, *DeW.* p. 151, *Olsh. Mey. Fritzs.* III, p. 150, *Krehl.* p. 470, *Th.-Schott.* p. 310, *Wieseler.* p. 593, *Beyschlag.* p. 645, *Lucht.* p. 165) que cette distinction n'a absolument rien à faire avec la distinction en forts et en faibles en la foi, laquelle a déjà disparu au v.7, et qu'on n'est pas autorisé à identifier l'une avec l'autre (voy. *Introd.* p. 100). — Χριστὸν\* διάκονον γεννησθαι\*\* περιτομῆς, « que Christ a été le ministre de la circoncision, » c.-à-d. (abst. p. concret: περιτομή opp. à τὰ ἔθνη, v. 9) des circoncis, des Juifs. Διάκονός τινος, ministre, serviteur de qq'un ou de qqchose (Gal. 2,17. 2 Cor. 11,15. Eph. 3,7), désigne celui qui par sa fonction vient en aide, sert qq'un ou

\* *Elz. Reiche, DeW. Fritzs. Philip. Godet* lisent δι (L, minn. syrr. arm. Chrys. Théod. Théoph. Ecum.), ce qui introduit les v. 8. 9, comme une réflexion. γάρ, recommandé par *Griesb.*, est admis par *Lachm. Tisch. Mey.* (N A B C D E F G P, etc.). λέγω δι provient de ce que c'est la forme ordinaire dans les écrits de Paul, 1 Cor. 1. 12. Gal. 3, 17. 4, 1. 5, 16. etc.

\*\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch. Fritzs. Mey.* etc. (N A B C, copt. arm. éth. Or. etc.). L'addition de Ἰησοῦν, soit avant (D E F G, it. syrr. etc. *Elz.*), soit après (L P, minn. vulg. copt. etc.) est d'autant plus suspecte que la place de Ἰησ. est variable. — *Lachm.* lit γένεσθαι, « fut ministre; » aor. historique (B C D F G, arm. éth.) au lieu de γεννησθαι (N A E L P, les minn. Did. Epiph. Chrys. etc.).

qqchose. Christ est dit « ministre des circoncis, » parce que son activité messianique a été spécialement consacrée au peuple théocratique. Quant à l'expression même de *διάκονος* que Paul accentue en la jetant en avant, Jésus a dit lui-même qu'il était venu, non « *διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι,* » Mth. 20,28 — *ὕπὲρ ἀληθείας θεοῦ,* « pour, en faveur de (= pour montrer, pour faire éclater, cf. Jean 11,4) la véracité de Dieu, » c.-à-d. pour montrer que Dieu est vrai (*ἀληθής* opp. à *ψεύστης*, voy. 3,4), qu'il n'abuse point quand il promet. — *εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων,* « pour réaliser, c.-à-d. en réalisant les promesses faites à leurs pères. » *Βεβαιῶω,* confirmer, ratifier (Marc 16,20), et en parlant de promesses, les confirmer par l'événement, c.-à-d. réaliser, accomplir (voy. *Raphelius* Annot. philol. ex Polybio, p. 449. *Wettstein*, h. l. *Diod.* S. 1,5). *Ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων,* les promesses des pères, c.-à-d. faites à leurs pères, les patriarches (voy. Rom. 9,4. Gal. 3,8. Act. 3,25). De là, « car j'affirme que Christ a été ministre des circoncis pour montrer la véracité de Dieu en réalisant les promesses faites à leurs pères. » Jésus a donc bien « accueilli les chrétiens juifs dans sa communion pour la gloire de Dieu, » c.-à-d. pour que Dieu soit glorifié par eux, comme Paul l'annonçait, v. 7.

γ. 9. Quant aux païens à qui Dieu n'avait pas fait directement de promesses, voici : *Τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἑλέους δοξάσαι τὸν θεόν.* Bèze, *Limb. Mey. Hengel* rattachent cette proposition à *εἰς τό.* Dans ce cas, *εἰς τὸ βεβαιῶσαι τ. ἐπαγγ. τ. πατέρων (εἰς τὸ) τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἑλέους δοξάσαι τ. θεόν* devrait dépendre de *λέγω γ.* *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ,* ce qui est inadmissible. La proposition *τὰ δὲ ἔθνη...* etc. dépend directement de *λέγω γάρ* (*Ps.-Ans. Calv. Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Flatt, Scholz, Reiche, De W. Hodge, Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Godet*) : « J'affirme que les gentils, d'autre part (*τὰ δὲ ἔθνη* opp. *περιτομ.*), glorifient Dieu pour (*ὕπὲρ* = par reconnaissance pour, Eph. 5,20) la miséricorde (voy. 11,30) qui leur a été faite. » L'aor. infinitif *δοξάσαι*, après *λέγω*, ne signifie

pas « ont glorifié Dieu » lors de leur conversion (*Rück. Reiche, De W. B.-Crus.*) ni « doivent glorifier Dieu » (*Calv. Corn.-L. Crell, Grot. Flatt, Kœlln. Philip. Thol. 1856*). L'aor. provient de ce qu'il s'agit, non d'une action promptement faite (*Fritzs. Krehl*), mais d'un acte ayant lieu en un temps indéterminé, parce que, par sa nature même, il s'est fait, se fait et se fera (de même 2 Cor. 6, 1). Paul, en parlant des païens, ne présente pas sa pensée sous la même forme que pour les Juifs. On s'attendait, en effet, qu'il dit : λέγω... τὴν δὲ ἀκροβυστίαν, ou τὰ δὲ ἔθνη καλέσαι ὑπὲρ ἐλέους θεοῦ, εἰς τὸ πληρωθῆναι τὰς γραφὰς τὰς λέγουσας...etc. « j'affirme... qu'il a appelé l'incirconcision, ou les gentils pour faire éclater la miséricorde de Dieu, en accomplissant l'Écriture, qui dit... » etc., et qu'il montrât ainsi que, relativement aux païens, Jésus en les appelant et en les accueillant dans sa communion avait eu en vue la gloire de la miséricorde de Dieu, et finalement la gloire de Dieu. C'est la forme que le parallélisme laissait attendre. Mais comme c'est un fait notoire que les païens reçus dans la communion de Christ glorifient Dieu et sa miséricorde, et qu'ainsi le but de Jésus est notoirement atteint, Paul énonce le fait et abandonne la forme dialectique.

*Baur*, p. 400 (comp. *Renan*, LXIV) voit dans les v. 8.9 « une concession énorme faite aux prétentions des judéo-chrétiens, » comme si Paul, contrairement au ch. X, présentait l'accueil fait aux Juifs comme le résultat de « leur privilège, » tandis que pour les païens, c'est « une grâce, » et qu'il eût choisi l'expression *δικονος περιτομῆς*, pour présenter « Israël dans sa grandeur. » Il n'en est rien. Paul met les ethnico et les judéo-chrétiens sur le même pied ; seulement, cet accueil des Juifs, il l'envisage au point de vue historique : Dieu a fait des promesses à leurs pères et Jésus les a réalisées (ce que les Juifs purs s'efforcent de nier) ; il ne dit pas même qu'il l'a fait *ὑπὲρ Ἰσραήλ*, mais *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ*, relevant ici pour les Juifs *la véracité de Dieu*, tenant ses promesses, et là, pour les païens, *la miséricorde de Dieu* (voy. sur ce point, *Kling, Stud. u. Krit. 1837*, p. 311).

Du reste, cet accueil que Jésus fait aux gentils n'a rien de surprenant, même pour des Juifs, attendu que cette glorification de Dieu par les païens, bien plus, cette joie (v. 10) et cette louange qui l'exprime (v. 11) et même cette espérance des nations en Christ, sur laquelle tout cela repose, est conforme aux déclarations de l'A. T. De là, « j'affirme... que les gentils, d'autre part, glorifient Dieu pour sa miséricorde, » καθὼς γέγραπται· Διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαι σοι ἐν ἔθνεσι, καὶ τῷ ὀνόματί σου ψαλῶ, « ainsi qu'il est écrit : C'est pourquoi, c.-à-d. à cause de ta miséricorde = ἐπεὶ ἐλέους, je [moi, que tu as sauvé] te louerai (voy. ἐξομολ. 14,22) parmi les gentils, et je célébrerai (ψάλλειν τιμῆ ou τῷ ὀνόματί τινος, chanter des hymnes en l'honneur de, célébrer les louanges de qq'un par des hymnes) ton nom. » Citation du Ps. 18,50, conforme aux LXX et à l'hébreu. C'est David qui s'exprime ainsi. Il a été sauvé de ses ennemis par l'Éternel, et ce salut est si magnifique à ses yeux, qu'il veut le publier, non seulement dans Israël, mais au milieu même des nations. Ce psaume n'est ni messianique ni prophétique. Ce mot de David exprime parfaitement, aux yeux de Paul, le sentiment qu'éprouvent les païens qui ont trouvé leur salut dans la communion de Christ, et ce qu'ils font, aussi le met-il dans leur bouche. C'est la reproduction du même fait déjà signalé dans l'Écriture à propos du salut de David.

Paul ne se contente pas de cette déclaration; il rappelle que l'Écriture elle-même invite le païen à se réjouir avec Israël (v. 10) et à célébrer les louanges de Dieu (v. 11).

γ. 10. Καὶ πάλιν, « et encore, » c.-à-d. dans un autre passage, = ailleurs, Mth. 4,7. 5,33. 1 Cor. 3,20. — λέγει scil. ἡ γραφή (9,17), ce qui est indiqué par γέγραπται. Par suite de la grande habitude de citer l'A. T., souvent l'auteur cite en disant simplement λέγει, 2 Cor. 6,2. Gal. 3,16. Eph. 4,8. 5,14. φησίν, 1 Cor. 6,16. Hébr. 8,5. εἶπη 1 Cor. 15,27, et sous-entend le sujet qui s'entend de soi, ἡ γραφή ou ὁ θεός (voy. Winer, Gr. p. 486). — Εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, « gentils, réjouissez-vous

(*εὐφραίνεσθαι*, se dit ici d'une joie allant jusqu'aux cris = הִרְנִינֵנוּ, Gal. 4,27. comp. Esaïe 54,1) avec son peuple. » C'est là encore ce que font les ethnico-chrétiens, premiers représentants des nations païennes converties. Cette citation de Deut. 32,43 est conforme aux LXX. Traduisent-ils exactement l'hébreu? — C'est une question difficile à résoudre, car l'hébreu porte עִמָּו גִּוִּים, sans la préposition « avec » (= אִתּוֹ), et les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ces mots. Les uns (*De W. Perret-Gentil*, etc. entendent גִּוִּים des tribus composant le peuple d'Israël, et traduisent : « Réjouissez-vous, tribus, vous son peuple. » D'autres (*Vulg.* : laudate gentes populum ejus. *Thol. Mey. Fritzs. Philip.* d'après *Gesenius*, Lex. Art. גִּוִּי) traduisent : « Nations, félicitez son peuple. » *Hengstenberg* (voy. Ps. 18,50) traduit : « Réjouissez-vous, nations, (réjouis-toi) son peuple; » ce qui se rapprocherait des LXX. Le contexte est plutôt favorable à la première traduction.

γ. 11. Καὶ πάλιν\*, « et elle dit encore » Αἰνεῖτε πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον\*, καὶ ἐπαινεσάτωσαν\* αὐτὸν πάντες οἱ λαοί, « Nations ou gentils, louez tous le Seigneur; que tous les peuples célèbrent ses louanges. » Citation du Ps. 117,1, conforme aux LXX (sauf la remarque critique) et à l'hébreu. C'est une courte exhortation adressée à toutes les nations de louer l'Éternel pour sa grâce protectrice et pour sa fidélité. Que cette invitation à se réjouir et à louer l'Éternel, que Paul trouve dans l'A. T. (Deut. 32. 43 et Ps. 117,1) ait été faite spécialement en vue des circonstances actuelles, c'est ce que Paul ne considère pas, sa pensée s'arrête

\* *Lachm.* ajoute λέγει après πάλιν (B D E F G, it. syr. etc.) : addition provenant du v. 10. — *Elz. Griesb. Mey. Fritzs. Philip.* lisent τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη (C F G L, les minn. peschito, etc.) : construction provenant des LXX. Philippi cherche à la justifier par l'observation que l'accent porte, non sur πάντ. τ. ἔθνη, mais sur αἰνεῖτε τὸν κύριον. Il aurait raison si αἰνεῖτε ne commençait pas la phrase. — Ἐπαινεσάτωσαν (Σ A B C D E; *Lachm. Tisch. Mey. Godet*) est préférable à ἐπαινεσάτω (F G L P, les minn. *Elz. Griesb. Fritzs.*) qui a été conformé d'après αἰνεῖτε. Les deux leçons se retrouvent dans les LXX, et il se pourrait que ἐπαινεσάτωσαν n'ait d'autre origine que le passage même de Paul (cf. 11, 35. 14, 11).

à l'invitation elle-même. Mais comme, au fond, cette glorification des païens, leur joie et leurs louanges, reposent sur les bénédictions de Dieu en Jésus le Messie, Paul éprouve le besoin de relever en terminant un passage des Ecritures où ce fait soit exprimé et de donner ainsi leur vérité aux citations précédentes, en en ténorisant la cause. — γ. 12. καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει, non pas « et Esaïe dit encore, » mais « et encore, c.-à-d. ailleurs dans l'Ecriture, *Esaïe dit* » : Ἔσται ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν. ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν : citation d'Esaïe 11, 10. L'hébreu porte : « et il arrivera dans ce temps-là (au temps messianique) que les nations accourront (לְיִדְרָשׁוּן אֵל) vers le rejeton d'Isaï, qui doit être comme un étendard pour les peuples. » Les LXX s'écartent de l'hébreu, et Paul les suit en modifiant le commencement (LXX : καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ, etc.) et abrégeant : ἔσται ἡ ρίζα τοῦ Ἰησοῦ. Ρίζα, pp. racine, puis, hébraïquement (= שִׁרְיָן) un rejeton qui pousse de la racine, Apoc. 22,16 : ἡ ρίζα καὶ τὸ γένος τοῦ Δαυὶδ. 5,5. Sir. 47, 22. 1 Macc. 1,10. De là, « il sera c.-à-d. un jour viendra où il existera, il paraîtra, le rejeton d'Isaï. » Isaï est le père de David et le rejeton d'Isaï désigne le futur Messie. — καὶ est épexégétique ou explicatif, « et à la vérité, c'est à savoir » (= et quidem, voy. 1,5). — ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, « celui qui s'élève pour commander aux nations. » La traduction donne ici l'idée du texte, sans en reproduire l'image. Quand on élève l'étendard, tous accourent se ranger sous le drapeau, et on le porte en tête pour conduire les masses. C'est ainsi que, dans l'original, le rejeton d'Isaï est comparé à un étendard levé, vers lequel les nations accourent, parce qu'il se met à leur tête pour les conduire et les gouverner. — ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν, « les nations mettront leur espoir en lui. » Ἐπ' αὐτῷ indique qu'il est le fondement sur lequel leur espoir repose, 1 Tim. 4,10.6,17, comp. πιστεύειν ἐπί, 9, 33. Cette pensée n'est pas exprimée textuellement dans l'hébreu ; c'est pourquoi Paul a préféré la traduction des LXX.

γ. 13. Paul clôt toutes ses exhortations par un vœu de béné-

diction. — ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος, « que le Dieu de l'espérance, » c.-à-d. qui la possède et qui la donne (comme τῆς ὑπομονῆς v. 8). Cette caractéristique est suggérée par ἐλπιῶσιν v. 12, et l'espérance, à laquelle Paul fait allusion, est l'espérance du salut et de la félicité éternelle; cette espérance qui est l'objet des désirs du chrétien et le but des dispensations messianiques. — πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, « vous remplissez, vous comble de toute joie et paix. » S'agit-il, comme 14,17, de la joie et de la paix entre eux (hilaritas et concordia: *Fritzs. Grot. Beng. Flatt, Reiche, Mey. B.-Crus. Krehl*) — ou de la joie et de la paix intérieure (*Rück. Glæckl. DeW. Philip. Godet*)? Il s'agit de cette dernière d'abord; cela ressort de l'adjonction de ἐν τῷ πιστεύειν (non, ἐν τῷ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλ. v. 5, ou ἐν τῷ προσλαμβ. ἀλλήλ. v. 7) qui indique que le fondement (ἐν) de cette joie et paix, c'est le fait d'avoir foi (τὸ πιστεύειν). Mais il ne faut pas se borner là. Paul en disant πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης l'étend à toute joie et paix quelconque, existante (πᾶς, 1, 18.14,11. 1 Cor. 4, 17. etc. etc.) et par conséquent à la paix, à l'union entre eux (*Calv. DeW. Hodge, Lange*). De cette manière ce vœu termine très bien, non seulement l'exhortation 14,1-15, 12, mais encore toute la partie parénétiq. de l'épître dont l'idée mère est la paix dans l'Eglise. — ἐν τῷ πιστεύειν, pp. « dans le avoir la foi » c.-à-d. que τὸ πιστεύειν est le fondement même de cette paix et joie, qui sont ainsi vraiment chrétiennes. De là, « que le Dieu de l'espérance vous remplisse de toute paix et joie dans le avoir la foi, c.-à-d. vous fasse trouver, dans votre foi, toute joie et paix. » — εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι, « pour que vous abondiez dans l'espérance, » c.-à-d. (voy. περισσεύειν, 5,15) pour que vous ayez l'espérance du salut en mesure plus grande encore que vous ne l'avez. *Eἰς τὸ* inf. peut indiquer le résultat (pour que = en sorte que) ou, ce qui est plutôt le cas ici, le but immédiat (pour que = afin que). Paul souhaite que Dieu les remplisse de toute joie et paix afin qu'ils possèdent une espérance toujours plus grande de la félicité éternelle. — ἐν δυ-

*νάμει πνεύματος ἁγίου, à par la puissance (v. 19) de l'esprit saint »*  
c.-à-d. par l'énergie puissante de l'Esprit de Dieu, de cet esprit  
nouveau que Dieu donne au chrétien par la foi (voy. 5,5). En  
purifiant les sentiments et les pensées du chrétien, il le pénètre  
de plus en plus du sentiment qu'il a été adopté pour enfant de  
Dieu et vivifie puissamment en lui l'assurance du bonheur éter-  
nel (voy. 8,14-17).

Ici se termine la partie parénétique de l'épître de Paul; le  
reste de la lettre est une sorte d'épilogue.

---



## FIN DE L'ÉPITRE (XV, 1 — XVI, 27).

### § 1. Considérations et détails personnels.

Dans les v. 14.15.16, Paul s'explique sur la liberté avec laquelle il a écrit aux chrétiens de Rome, pour qu'ils ne s'imaginent pas qu'une lettre aussi pleine d'enseignements et d'exhortations, témoigne chez lui d'une réelle défiance à l'endroit de leurs sentiments et de leurs lumières. Il a accompli un devoir, son devoir d'apôtre des gentils.

γ. 14. Πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου, ... περὶ ὑμῶν, ὅτι... « or je suis persuadé (8,38), mes frères, pour ce qui est de vous, que... » — καὶ αὐτὸς ἐγώ (voy. 7,25) « moi, oui moi aussi, ou moi-même aussi, » c.-à-d. personnellement aussi, pour ma part aussi, je suis persuadé (Bengel, Rück. Mey. Thol. Hofm.). C'est sa conviction personnelle, et il l'accentue en mettant αὐτὸς en avant, de sorte que καὶ αὐτὸς ἐγώ relève l'autonomie de sa conviction, tout en indiquant que cette opinion favorable ne lui est pas particulière, mais se rencontre aussi (καί) chez d'autres personnes. D'autres commentateurs (Dam. Théoph. Ps.-Ans. Estius, Crell, Reiche, De W. Hodge, Fritzs. Krehl, Philip. Lange, Godet, Gifford) traduisent « moi-même aussi, » c.-à-d. moi qui viens de vous adresser ces enseignements et ces exhortations, oui, moi-même, comme beaucoup d'autres, je suis persuadé... Dans ce cas, il faudrait accentuer ἐγώ et dire (Act. 10,26) καὶ ἐγώ αὐτὸς et rapporter καί à πέπεισμαι. — ὅτι καὶ αὐτοί, « que vous-mêmes aussi, » c.-à-d. vous tout seuls, sans moi et mes exhortations; Marc 6,31 (voy. Wagnon, le Pronom d'identité, Genève 1880).

— *μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν*, « vous êtes pleins de bonté morale, remplis d'une parfaite connaissance, en état de vous avertir les uns les autres, » sans qu'un tiers vienne encore vous avertir (Mey.). *Ἀγαθωσύνη* (biblice et ecclesiastique = *ἀγαθότης*), la bonté morale, Eph. 5,9. 2 Thess. 1,11. Gal. 5,22; le bien, Ps. 37,21 (opp. à *κακία*, le mal). Ps. 51,5; la bonté (opp. à la méchanceté). Néh. 9,25, — puis, le bonheur, la prospérité, Eccl. 6,3.6 (opp. *κακία*, le malheur). 7,15. Néh. 13,31; le bien-être, Eccl. 5,17. Abst. pour concret, le bien fait à qq'un, Jug. 8,35. 2 Chr. 24, 16; les bienfaits, Néh. 9,35; les biens, Eccl. 4,8. 5,10. 9,18. De là, vous êtes pleins de bonté morale (= *ἐστὲ ἀγαθοί, Reiche, Kölln. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Lange*). Paul indique que s'il les a exhortés longuement au bien, ce n'est pas qu'il eût proprement des reproches à leur faire; de même en ajoutant qu'ils sont remplis d'une parfaite connaissance (*γνώσις, la connaissance* des vérités religieuses, la science, 1 Cor. 1,5. 12,8. 13,2.8. etc.), il indique que l'enseignement développé qu'il leur adresse, ne trahit pas en lui la pensée qu'ils soient ignorants des vérités évangéliques. D'autres (*Vulg. : pleni dilectione. Calv. Bèze, Corn.-L. Grot. Benecke, Glæckl. Hodge*) traduisent « vous êtes pleins de douceur, » et pensent que Paul relève ici la douceur et la connaissance comme les deux traits qui justifient le *δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν*; mais *ἀγαθωσύνη* n'a pas cette signification. *Νουθετεῖν, avertir, admonester, remontrer* à qq'un son tort ou son devoir pour l'amener à se corriger. Col. 3,16: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοῦς*. 1 Thess. 5,14. 2 Thess. 3, 15. Il suppose en général une intention droite et bienveillante dans celui qui reprend, sans exclure dans certains cas la sévérité (voy. Harless, Comm. Eph. 6,4).

Cet éloge montre que l'Eglise de Rome est en général dans un état fort satisfaisant au point de vue de la moralité, de la connaissance et de la paix confessionnelle. Cet heureux état n'est point « une bonne opinion des interprètes » (*Baur, p. 403*), mais

le sentiment de Paul et la confirmation que « cette tendance juive, qui, au dire de Baur (p. 403), régnait si fort dans l'Eglise de Rome, » et dont nous n'avons jamais vu de trace dans l'épître; est purement imaginaire (comp. 16,17). La bienveillance de l'apôtre se reflète, sans nul doute, dans cette louange, mais celle-ci n'en est pas moins une parole sérieuse, non un vain compliment, une sorte de *captatio benevolentiae* (cont. *Olsh.* p. 459, *Baur*, p. 402, *Lucht*, p. 215) dictée par le désir de se faire bien venir, ou de dissiper de pénibles impressions que la lettre aurait pu faire<sup>4</sup>.

γ. 15. Δέ est adversatif, « *toutefois*, » c.-à-d. nonobstant cette conviction personnelle. — *τολμηρότερον ἔγραψα ὑμῖν, ἀδελφοί\**:

<sup>4</sup> Pour rendre cette louange suspecte et créer avec le reste de l'épître une *contradiction* qui fasse considérer le passage comme inauthentique, Baur l'exagère en pressant chaque mot outre mesure; puis il prétend que, si les chrétiens de Rome étaient tels, l'épître même était superflue et que la pensée de leur accorder un *χάρισμα πνευματικόν* (1, 11, 12), pour les fortifier, n'aurait pu exister (de même *Lucht*, p. 208). — Il est certain que si cette louange doit aller à faire des chrétiens de Rome « des perfections » (*Lucht*, p. 208) de bonté morale et de science, la lettre est inutile. Bien mieux! On ne voit pas pourquoi Paul dirait « qu'ils sont en état de s'avertir les uns les autres; » quel besoin en pourraient-ils avoir? Cette conséquence même fait toucher au doigt le vice d'un pareil procédé. Quelque sérieuse que soit cette louange, qui vise nécessairement la majorité de l'Eglise, et dont on ne saurait exclure la bienveillance, il ne s'ensuit pas que les chrétiens de Rome n'aient plus de progrès à faire en bonté morale et en connaissance, qu'ils n'aient plus de faiblesses à redouter, et que le *χάρισμα πν.*, dont Paul désirait les gratifier, soit inutile (v. 1, 11, 12). La lumière et l'exhortation ne sont jamais de surcroît, surtout quand elles sont données avec les admirables développements qu'on rencontre dans la lettre de Paul, et qu'elles viennent d'une bouche aussi autorisée. Paul n'écrit-il pas aux Corinthiens que Dieu « les a comblés de toutes sortes de richesses, richesses de parole et richesses de science » (1 Cor. 1,5), et pourtant les Corinthiens ne laissaient-ils pas encore beaucoup à désirer sous ce rapport, puisqu'il leur dit dans la même lettre: « Je vous ai donné du lait, non de la nourriture solide » (3, 2) et qu'il les instruit longuement sur plusieurs points où la connaissance leur faisait défaut (7, 1-15, 53)? Voy. encore Kling, *Stud. Krit.* 1837, p. 317 sqq.

\* *ἀδελφοί* est omis par *Lachm. Tisch.* 8 (N A B C, copt. éth. Or. Chrys. etc.). Cette appellation affectueuse va bien à côté de *τολμηρ. ἔγραψα*, sans qu'aucune nécessité pourtant la provoque, surtout après le *ἀδελφ. μου*, v. 14. On peut donc croire que *ἀδελφ.* a été supprimé comme n'étant pas nécessaire, parce qu'il embarrassait quelque peu la phrase en éloignant *ἀπὸ μέρους* de *ἔγραψα*. Cette pensée serait confirmée par les minn. 3. 108, qui l'ont mis après *ἀπὸ μέρους* (*Meyer*).

*Τολμηρότερον* (= *τολμηροτέρως*, Thuc. 4,126,3. Polyb. 1,17,7), pp. *plus hardiment, librement* qu'il ne faut, qu'il ne convient, ou que je n'aurais dû, qu'on pouvait s'y attendre, etc. = trop hardiment, assez hardiment, un peu hardiment (Winer, Gr. p. 228, Bernhardt, Synt. p. 433). De là, « *je vous ai écrit un peu hardiment, librement,* » et non (comme Beng. *Eichhorn*, Einl. p. 232, *Credner*, Einl. p. 384, *Baur*, p. 405, *Néand.* Pfl. p. 352, *Schwegl.* p. 296, *Hilgenf.* p. 307, *Th.-Schott*, p. 119, *Hofm.* comm. p. 599, *Godet*), « *je me suis enhardi à vous écrire,* » ou « *j'ai agi trop, ou un peu hardiment, en vous écrivant.* » Paul ne s'excuse point d'avoir écrit aux Romains. — *ἀπὸ μέρους* se lie, non à *τολμηρότερον* (*Erasm. Bèze, Paræus, Grot. Hodg. Néand.*) ni à *ἐπαναμμνήσων* (*Godet*); mais à *τολμηρότ. ἔγραψα*, et signifie, non « *en quelque sorte* » (*Hodg. Reuss*), — ni « *en quelque mesure* » (*Godet*), — ni « *partiellement, fragmentairement* » (= *ἐξ μέρους*, 1 Cor. 13,10) comme si Paul s'excusait de n'avoir pas écrit tout ce qu'il aurait bien pu écrire (*Ps.-Ans. Th.-Schott*, p. 120), ou de ne pas leur avoir envoyé une exposition complète du christianisme (*Hofm.*) — mais « *en partie* » (11,25), c.-à-d. dans certains passages, par opposition à la lettre tout entière.

Paul dit donc aux Romains : « *Toutefois, je vous ai écrit en maint endroit un peu hardiment, librement.* » Il s'accuse, non d'avoir osé leur écrire, ni du ton un peu accentué avec lequel il a dit certaines choses (*Ecum. Théoph. Reiche, Rück. Glæckl. Hodge, Mey. Krehl, Thol. Ewald, Lange, Kling*, p. 319, *Mangold*, p. 69, *Lucht*, p. 214), ni du point de vue supérieur auquel il a parlé (*Lucht*, p. 214), car *δέ* et *ὡς ἐπαναμμνήσων* s'y opposent; mais de leur avoir écrit en n'y mettant pas toujours la réserve que sa conviction personnelle (*αὐτὸς ἐγὼ*) de leur *ἀγωνίῃ, γυνῶσις* et *δύναμις τοῦ ἀλλήλ. νοουθετεῖν* semblait l'exiger ou le faire attendre. Il ne fait pas allusion à la partie exhortative de sa lettre (*Rück. Glæckl. Krehl, Philip. Ewald, Lange, Lucht*, p. 212) plutôt qu'à la partie instructive (*Reich. Mangold*, p. 70);

il s'accuse seulement de leur avoir prêché l'Évangile en leur parlant *en maint endroit* (ἀπὸ μέρους) comme s'ils étaient étrangers à la connaissance (γνώσ.) et de les avoir exhortés *parfois*, comme s'ils avaient un besoin particulier d'être exhortés et qu'ils ne fussent pas en état de s'avertir les uns les autres (*Gifford*). Et il s'excuse de ce fait, en expliquant que, dans ce cas-là, il a parlé ὡς ἐπαναμμνήσκων ὑμᾶς, « *comme un homme qui vous remet en mémoire*, » c.-à-d. pour remémorer les choses : Ὡς, part. « *comme, ni plus ni moins que* » (voy. 6,13). Ἐπαναμμνήσκειν τινά τι, *faire ressouvenir, remémorer* (Dém. p. 74,7. éd. *Reisk*: ἕκαστον ὑμῶν, *καίπερ ἀκριβῶς εἰδόμενα, ὁμῶς ἐπαναμνήσαι βούλομαι*. comp. 74,22: ταῦτ' οὖν, ὡς μὲν ὑπομνήσαι, νῦν ἰκανῶς εἴρηται). On dit ordinairement ἀνα—ου ὑπο-μμνήσκειν, 2 Pier. 1,12. Clém.-R. Apol. 7. Le préfixe ἐπί adoucit l'expression : οὐκ εἶπε [Paulus] διδάσκων, οὐδὲ ἀναμμνήσκων, ἀλλὰ ἐπαναμμνήσκων τοῦτ' ἔστι μικρόν τι ἀναμμνήσκων : *Chrys. Théoph.* Si, en maint endroit, Paul a usé d'une liberté un peu grande, plus grande que son estime ne le faisait attendre, c'est, non pour faire la leçon aux Romains, mais pour raviver leurs souvenirs. L'excuse est aimable autant que modeste. Elle est en même temps très convenable, parce qu'elle est au fond très juste, quand il s'agit, comme ici, d'une « prédication d'appel, » c.-à-d. d'une prédication où l'orateur parle souvent à ses auditeurs, comme s'il s'adressait à des inconvertis, ainsi que cela a effectivement lieu, soit dans la partie des instructions (1,17—3,20. 6,1.12. etc.), soit dans celle des exhortations (12,2.3.9. etc. 13,1. etc. etc.). Quoi qu'en dise *Lucht* (p. 208-215), tout ceci est en parfaite harmonie avec 1,11.12.

— διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ\* τοῦ θεοῦ se rapporte à la proposition tout entière *τολμηρότερον δέ... ἐπαναμ. ὑμᾶς*, « à cause (non, « dans l'intérêt de » = ἐνεκεν, *Th.-Schott*, p. 121) de la grâce que Dieu m'a accordée, » et cette grâce (χάρις 1,5. 12,3) c'est son apostolat chez les gentils. Tel est le motif qui lui

\* *Tisch.* 8 lit ἀπό (N B F, Dam.), contrairement aux autorités prépondérantes (A C D E G L P, les minn. etc.)

a inspiré le désir de leur écrire, ainsi que la liberté avec laquelle, nonobstant l'estime qu'il fait d'eux, il leur a écrit en maint endroit. Il accomplit un devoir de sa charge (de même 1, 14.15) : apôtre des gentils, il se doit aux gentils <sup>1</sup>.

γ. 16. Cette raison donnée, Paul définit cette grâce en en précisant le but. *Eis τὸ εἶναι με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ\** *eis τὰ ἔθνη*, « pour être un fonctionnaire (λειτουργός, voy. 13,6; λειτουργία, Phil. 2,17, et λειτουργεῖν, Act. 13,2) de Jésus-Christ (c'est en effet à Jésus-Christ qu'il doit son ministère) pour, en vue des gentils, » à qui il a été spécialement envoyé (Gal. 2,8, comp. Act. 9,15. 26,17). L'expression de λειτουργός est provoquée, non par l'intention d'éviter le mot d'ἀποστολός (*Lucht*, p. 217), mais par l'image qui suit et que Paul a déjà dans l'esprit. « Paul précise le λειτουργ. Χρ. Ἰησοῦ par ἱερουργεῖντα τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ et le *eis τὰ ἔθνη* par *ἵνα γένηται... πνεύματι ἁγίῳ*, en sorte que *eis τὰ ἔθνη* n'appartient pas à ἱερουργεῖντα (cont. *Th.-Schott*, p. 121, *Hofm.*), mais à ce qui précède » (*Meγ.*). — ἱερουργεῖντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ : ἱερουργεῖν se dit du prêtre et signifie prop. sacrifier, faire des sacrifices (Hérod. 5,5,13. Jos. Antt. 7, 13.14. 6,6.2); de là, τὰ ἱερουργηθέντα, les victimes sacrifiées (Hérod. 5,5,20). Ce sens ne saurait être admis ici (*Chrys. Ecum. Erasm* : sacrificans evangelium. *Luth.*), attendu que ce n'est pas l'Évangile qui est sacrifié ou offert. ἱερουργεῖν signifie encore remplir une fonction sacrée, et se dit soit du prêtre et des fonctions sacrées, soit figurément de tout homme s'acquittant de tel acte ou de telle fonction qu'on assimile à une fonction sacrée,

<sup>1</sup> Baur (p. 404), qui n'a vu dans tout ceci qu'une excuse d'avoir osé, lui, l'apôtre des gentils, écrire, contrairement à son principe (v. 30. 31), une lettre apostolique à une Église qu'il n'avait pas fondée, et dans laquelle prédomine l'élément juif, *passé sous silence* ce mot de Paul, qui déclare, tout au contraire, avoir écrit en vertu de sa charge d'apôtre des gentils. Cette prétention de Baur est fort instructive. Voyez encore une critique des opinions de *Mangold*, *Volkmar* et *Lucht* dans *Godet*, II, p. 544.

\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch.* (ⲛ A B C F G P, it. vulg. syr.-phil. Or. etc.), tandis que *Elz. Griesb. Frites.* préfèrent Ἰησ. Χριστοῦ (D E L, minn. syr.-psh. copt. arm. éth. *Chrys.* etc.).

afin de relever par cette expression la sainteté de l'acte ou de la fonction. Dans ce cas, *ιερουργεῖν* est suivi de l'acc. (voy. Winer, Gr. p. 209), 4 Macc. 7,8 : *τοιούτους δὴ δεῖ εἶναι τοὺς ἱερουργούντας τὸν Νόμον ἰδίῳ αἵματι*, tels [que fut Eléazar, le sacrificateur] doivent être ceux qui accomplissent la Loi avec (c.-à-d. en versant) leur propre sang. L'auteur, pour relever la sainteté de l'acte de ceux qui défendent la Loi au prix de leur sang, les considère comme accomplissant une fonction sacrée en raison de leur sacrifice, et les assimile figurément au sacrificateur accomplissant la Loi en versant le sang des victimes. Basile de Césarée, Homél. sur le Ps. 115, à la fin : *καὶ ἱερουργήσω σοι τὴν τῆς αἰνέσεως θυσίαν*, et je ferai en ton honneur, c.-à-d. je t'offrirai le sacrifice de louange. Basile, pour relever la sainteté de cet acte, assimile la louange rendue à Dieu à un sacrifice, et parle de la perpétration de cet acte comme d'une fonction sacrée. Il dit même un peu plus loin *θύειν τῷ θεῷ τὴν αἴνεσιν*. De même, Paul, pour relever la sainteté de son ministère, assimile la prédication de l'Évangile à une fonction sacrée, dont il s'acquitte au milieu des païens (*Orig.*). Au lieu de dire *εἰς τὸ εἶναι με διάκονον Χρ. Ἰησ.* *εἰς τὰ ἔθνη, κηρύττοντα τὸ εὐαγγ. τοῦ θεοῦ*, il se présente comme un fonctionnaire (*λειτουργόν*) de Jésus-Christ, faisant le service divin (*ιερουργ.*) de l'Évangile de Dieu. — Et voici le but de cette fonction ; il est exprimé en continuant l'image : *Ἴνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἔθνῶν εὐπρόσδεκτος* : *Προσφορά*, pp. *oblation, offrande* ; terme général par lequel on désigne tout ce qu'on présente à Dieu sur ses autels. *Ἡ προσφορά τῶν ἔθνῶν* (gén. app.), *l'offrande des gentils*, en ce sens que les gentils sont cette offrande même. En adoptant l'Évangile, qui leur est prêché, les païens devenus chrétiens se consacrent à Dieu et sont ainsi l'offrande que Paul présente à Dieu par son ministère (voy. 12,1). *Εὐπρόσδεκτος, agréable*, bien venu et bien reçu, 2 Cor. 8,12. 1 Pier. 2,5 (= *εὐάρεστος*, 12,1). De là, « afin que l'oblation des gentils soit (*γένηται* est accentué, pp. « *de-vienne*, » par ce ministère même de la prédication qui convertit

les âmes) *agréable*, » c.-à-d. afin que les gentils soient une oblation agréable. — Et voici comment : *ἁγιασμένη ἐν πνεύματι ἀγίῳ*, « étant sanctifiée par le saint esprit » (comp. 1 Cor. 6,11. 2 Thess. 2,13), par cet esprit nouveau qui est communiqué au chrétien et qui le sanctifie réellement (voy. 7,5.5,5. voy. 6,1-8, 16). Il n'est pas question du baptême (cont. *Meyer*). Paul dit *ἐν πν. ἀγίῳ*, non *πνεύματι ἀγ.* parce qu'il s'agit d'une sanctification intérieure et non, comme dans les oblations du culte cérémoniel, d'une consécration ou d'une purification extérieure (cont. *Weiss*, p. 350), comme celle qui se pratiquait en répandant du sel sur le sacrifice (Marc 9,49. Lévi. 2,13), et à laquelle pré-ludait la purification des fidèles, par des ablutions (Act. 21,26. 24,18). — Notons, en passant, qu'il est impossible, après une semblable déclaration, de nier que Paul envisageât l'Eglise de Rome comme une Eglise appartenant à la gentilité.

γ. 17. *Ὁὐν*, « donc. » En conséquence de la grâce de Dieu qui a fait de Paul un fonctionnaire de Jésus-Christ, faisant le service divin de l'Evangile de Dieu, afin... etc., Paul peut être fier en Jésus-Christ de l'œuvre apostolique qu'il a accomplie chez les païens : il a porté l'Evangile de Christ depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie, se faisant un point d'honneur de le prêcher là où il n'avait pas encore été annoncé. Ces occupations l'ont empêché de donner suite au désir qu'il a depuis plusieurs années d'aller à Rome, mais à présent il espère voir bientôt les Romains et porter l'Evangile en Espagne. — On voit, par ce contexte, qu'il ne s'agit point ici d'aller à l'encontre de la supposition que Paul aurait fait une chose à laquelle sa charge apostolique ne l'appelait point, comme d'écrire aux Romains la lettre qu'il leur envoie (*Mey.*), ou d'avoir conçu le projet d'évangéliser l'Occident (*Th.-Schott*, p. 123) ou d'aller à Rome pour y agir (*Lucht*, p. 220), et de montrer qu'il y était autorisé. C'est une manière toute naturelle d'indiquer à ses lecteurs ce qui l'a empêché d'aller chez eux et de leur annoncer sa prochaine venue et ses projets. — *Ἔχω τῆν\**

\* L'art. *τῆν*, omis par *Elz. Griesb. Fritzs. Philip. Godet* (N A L P, les minn.



*καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* : *Καύχησις*, l'action de se glorifier, de tirer vanité, d'être fier de, est pris ici en bonne part (voy. 3,27. 5,2). — *Καύχησιν ἔχειν*, avoir gloriole, fierté de, c.-à-d. avoir sujet de se glorifier, d'être fier de, pouvoir se glorifier; de là, « je peux me glorifier de Jésus-Christ » (ἐν, comme 1 Cor. 1,31. Phil. 3,3 = *καύχησιν τὴν ἐν Χρ. Ἰησοῦ*) qui m'a assisté (*Beng. Mor. Reiche*), qui m'a donné l'apostolat (*Ewald*) et m'a permis d'y avoir des succès — ou plutôt, « je peux me glorifier en Jésus-Christ » (1 Cor. 15,31), c.-à-d. dans la communion de Christ (voy. 6,11. *Mey. Krehl, Philip.* ut Christi sacerdos : *Fritzs. Godet, Gifford*). Si on admet l'art. τὴν (comme Jean 5,34.36. Rom. 3,27) ἔχειν τὴν καύχησιν signifie avoir la gloriole, la fierté, c.-à-d. pouvoir se glorifier de la gloriole dont on se glorifie. Paul se fait gloire de la manière dont les affaires religieuses ont prospéré par son ministère au milieu des païens, comme il l'explique v. 18. De là, « je peux donc me glorifier; » puis, par un sentiment de modestie chrétienne, il ajoute « en Jésus-Christ, » pour indiquer que cette fierté, cette gloriole a pour base Christ, dont il a été l'instrument béni (= τὶ ὧν οὐ κατεργ. Χρ. δι' ἐμοῦ, v. 18). L'accent mis sur ἐν Χρ. Ἰησ. n'est pas tel qu'on puisse objecter (*Fritzs. Philip.*) que ces mots, dans ce cas, auraient dû être jetés en avant (voy. de même 1 Cor. 15,31). — τὰ πρὸς τὸν\* θεόν n'est pas l'équivalent du simple πρὸς τὸν θεόν (*Vulg.* : ad Deum), et l'art. τὰ n'est pas restrictif (comme τό, 9,5), « du moins par rapport à Dieu, » c.-à-d. du moins devant Dieu (*DeW.*), comme si Paul pouvait se glorifier devant Dieu, non devant les hommes. Cette expression signifie, « quant aux choses qui se rapportent à Dieu, » qui ont Dieu pour objet, c.-à-d. quant aux affaires religieuses (*Beng. Flatt, Olsh. Krehl, Thol. Maunoury*, etc.), Hébr. 2,17. 5,1. Jos. Antt. 9.11.2 : εὐσεβῆς

arm. Chrys. etc.) est rétabli par *Lachm. Tisch. Reiche, Rück. Mey.* (BCDEFG). La suppression est bien plus vraisemblable que l'addition, car τὴν est gé-nant.

\* *Elz.* omettent τὸν sur l'autorité de mss. minn. seulement.

μὲν τὰ πρὸς τὸν θεόν, δίκαιος δὲ πρὸς ἀνθρώπ. ὑπῆρξεν, il fut pieux dans les affaires religieuses et juste envers les hommes. Isoc. Démon. εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς (montre ton respect pour les affaires religieuses) μὴ μόνον θύων, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄρκοις ἐμμένων. Soph. Philoct. 1441. Herm. Eschines, adv. Ctésiph. c. 37.

ῥ. 18. La preuve (γάρο) qu'il peut se glorifier en Christ pour les affaires religieuses, c'est que Christ a fait de grandes choses par lui. Ὅν τολμήσω τι\* λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοήν ἐθνῶν: Τι... ὧν = τι τούτων ἄ. Εἰς ὑπακοήν ἐθνῶν, pour, en vue de, pour amener la soumission des gentils à la foi (voy. 1,5) c.-à-d. pour la conversion des gentils. De là, « car je n'oserai pas, c.-à-d. je n'aurai pas la hardiesse de parler, c.-à-d. de me vanter de qqchose que Christ n'ait point fait par moi, par mon ministère, pour la soumission des gentils... » c.-à-d. (suivant *Calv. Reich. Glæckl. DeW. Mey. Philip. Baur*) qu'il se garde bien de se vanter de choses inexactes, mensongères (« comme d'autres le font, » *Philip.*) — ou (suivant *Erasm. Thol. Fritzs. Hofm.*) qu'il ne se glorifie pas de ce qu'il a fait lui-même, comme des dangers qu'il a courus, etc., en un mot de mérites personnels, mais seulement des gentils que Christ a convertis par son ministère, etc. (il faudrait ὧν Χριστὸς οὐ κατειργ.). Cette interprétation a contre elle, a) le contexte avec le v. 17 : « Je puis me glorifier en Jésus-Christ pour les affaires religieuses, car je n'aurai pas la hardiesse de me vanter de qqchose que Christ n'ait pas fait par moi. » Comment le fait de ne pas se vanter de choses mensongères ou de mérites personnels est-il une preuve qu'il peut se glorifier en Jésus-Christ? b) Le contexte avec le v. 19 : — Car je n'aurai pas la hardiesse de me vanter de qqchose que Christ n'ait pas fait par moi, soit en parole, soit en action, par la puissance des miracles et des prodiges, par la puissance... etc. A quoi sert cette longue énumération?

\* Ainsi lisent *Lachm. Tisch. Fritzs.* (Σ ABCDEFGP, etc.), tandis que *Elz. Griesb.* lisent λαλεῖν τι ὧν (L, les minn. syrr. copt. arm. etc.).

c) Pourquoi τὸ λαλεῖν, au lieu du terme propre ἐν τινι καυχᾶσθαι?  
 d) Pourquoi cette forme négative : « Je n'oserai pas... etc. » au lieu de la forme positive : « car je ne dirai que les choses que Christ a faites... etc. » Philippi pense que c'est une manière de faire allusion à d'autres qui se vantent faussement ; mais c'est une pure supposition que rien n'a laissé apercevoir dans la lettre. — Tholuck observe avec raison que *τολμήσω* n'est pas un fut. ordinaire, mais, comme souvent *ἐβελήσω* dans Platon (voy. Bernhardt, Synt. p. 376) c'est une sorte de présent que la modestie adoucit = ausim, « je n'oserais pas. » De là, « *car je n'oserais dire qqchose des choses que n'a pas faites Christ...* » c.-à-d. je ne saurais dire aucune chose que *Christ n'ait faite par moi* (Bèze, Grot. Godet) *pour la soumission des gentils*, soit en parole, soit... etc. c.-à-d. car Christ a tout fait par moi pour amener la conversion des gentils. Cela répond parfaitement au contexte des v. 17.19. La modestie de Paul lui a suggéré la forme négative et adoucie (*οὐ τολμήσω*) préférablement à la forme positive, ainsi que cette manière de présenter ses succès comme l'œuvre de Christ par lui ; elle a même appelé l'expression, « je n'oserais pas, » qui sous-entend que s'il faisait autrement il ferait ainsi tort à Christ ; enfin le *οὐ κατειργάσατο* ayant l'accent se trouve avant *Χριστός* et à sa place.

De là, « *car je n'oserais dire aucune chose que Christ n'ait faite par moi, pour la soumission des gentils* » — *λόγῳ καὶ ἔργῳ*, « en parole et en action » (2 Cor. 10,11. Act. 7,22. Luc 24,19). — γ. 19. Et cela, *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος\**, « par la puissance des signes et des prodiges, par la puissance de l'esprit. » *Σημεῖον* et *τέρας* sont deux expressions synonymes désignant des choses extraordinaires ou même miracu-

\* *Elz. Matthæi, Tisch. 8, Fritzs. Philip. Godet* lisent πν. θεοῦ (NLP, les minn. syr. Or. Chrys. Euth. etc.), tandis que *Griesb. Scholz, Lachm.* lisent ἀγίου (ACD\* EFG, 15 minn. it. vulg. copt. arm. Ath. Bas. etc.); mais *Mey. Tisch. 7* omettent θεοῦ et ἀγίου (B, Pél. Vig.-Taps.); avec raison, car il n'y avait aucun motif pour les supprimer ou les échanger s'ils eussent été originaux, puisque le sens les appelait tout naturellement.

leuses. *Σημεῖον* = **תֹּאֲיָהּ**, les présente au point de vue téléologique, comme *signe*, et *τέρας* = **מוֹפֵת**, au point de vue de l'usité et du surprenant, comme *prodige* (voy. *Fritzs.* comm. not. p. 270). Ils se complètent et sont souvent réunis en alternant de place, suivant que l'auteur veut mettre d'abord en relief l'idée de signe ou celle de prodige (*σημεῖα καὶ τέρατα*, Ex. 7,3. Deut. 6,22.29, 3. Jérém. 32,20. Mth. 24,24. Marc 13,22. Jean 4,48. etc. *τέρατα καὶ σημεῖα*, Act. 2,22.43.6,8.7,36). On trouve *σημεῖον* seul, mais jamais *τέρας*. A quoi Paul fait-il allusion? *Reiche* pense qu'il s'agit uniquement des miracles spirituels produits par la prédication évangélique dans les âmes des convertis (voy. Gal. 3,5. 1 Cor. 2, 4). Cependant il est vraisemblable que, sans exclure ces phénomènes prodigieux de l'esprit, il s'agit aussi de faits extérieurs extraordinaires (Sap. 8,8), parce que c'est le sens ordinaire de *σημεῖα καὶ τέρατα* dans les différents passages où il est employé, et que c'est indiqué ici par le rapprochement avec *ἔργον* qui précède. Cette interprétation, du reste, concorde avec ce que Paul dit ailleurs (2 Cor. 12,12) et avec quelques traits rapportés dans le livre des Actes (14,3.15,12.16,19,11). — *ἐν δυνάμει πνεύματος*, « par la puissance de l'esprit. » Comment cela doit-il être entendu? Est-ce par la puissance de l'Esprit de Dieu donné aux convertis et se manifestant par les phénomènes de la nouvelle vie spirituelle? Est-ce, au contraire, par la puissance de l'Esprit de Dieu en Paul, qui parlait et agissait, soutenu par cette force intérieure? Le contexte appelle ce second point de vue, car *ἐν δυν. σημ. καὶ τεράτων*, *ἐν δυν. πν.* n'ont d'autre but que de justifier *λόγον καὶ ἔργον*. Paul coordonne par une apposition *ἐν δυν. πν.* à *ἐν δυνάμει. σημ. καὶ τερ.* afin d'indiquer par là que ce *πνεῦμα* est la puissance interne qui donne à sa parole (*λόγ.*) la puissance de conversion, et à son action (*ἔργ.*) cette puissance qui se produit par des *σημεῖα καὶ τέρατα*. *Πνεῦμα, l'Esprit*, énoncé d'une manière absolue, désigne l'Esprit de Dieu, ce principe nouveau de vie spirituelle que Dieu communique au chrétien (voy. 5,5) et qui, donné puissamment à Paul, s'est manifesté en

lui λόγῳ καὶ ἔργῳ. — ὥστε indique le résultat produit (voy. 7,6), « de sorte que, si bien que... » — ἀπὸ Ἱερουσαλήμ καὶ κύκλῳ μέγροι τοῦ Ἰλλυρικοῦ : Paul détermine son champ d'action par les points extrêmes et sous la forme la plus embrassante : « depuis Jérusalem et tout autour, jusqu'en Illyrie. » Il ne veut sûrement pas dire par là qu'il a fait à Jérusalem ses débuts dans la carrière missionnaire (cont. *Philip. Lucht*, p. 193). Jérusalem n'a pas été proprement le théâtre de l'évangélisation de Paul, mais il profite de ce que sa parole s'y est fait exceptionnellement entendre (Gal. 1,18. comp. Act. 9,29; Act. 12,25; Gal. 2,2. comp. Act. 15,4) pour rattacher son action au centre apostolique, en ayant soin d'ajouter « et tout autour, » afin d'élargir immédiatement et de déterminer plus justement le point de départ : ce n'est pas tant Jérusalem même que les pays d'alentour, l'Arabie, la Cilicie, la Syrie (Gal. 1,18. Act. 8,21) qui ont été le théâtre de sa mission dans l'extrême Orient (voy. du reste la restriction du v. 20, οὕτω δέ). *Fritzsche* ne veut voir dans καὶ κύκλῳ que « les lieux avoisinants Jérusalem ; » mais quand il s'agit d'une aussi grande étendue géographique (ἀπὸ Ἱερ. μέγροι τ. Ἰλλυρ.) on peut bien ne pas presser autant l'expression, d'autant plus qu'il s'agit ici de pays, non de villes. D'autres commentateurs (*Vulg: per circuitum. Estius, Glæckl. Th.-Schott*, p. 124, *Maunoury, Hofm.*) rapportent κύκλῳ à la marche suivie par Paul : « Depuis Jérusalem et en faisant un circuit, jusqu'en Illyrie. » Κύκλῳ est opp. à la ligne droite, Xén. *Anab.* 7,1.14. Il s'agit ici plutôt de l'espace évangélisé que de la marche suivie.

Paul, à l'époque où il écrivit l'épître aux Romains, avait-il réellement prêché l'Évangile à Jérusalem? *Lucht* (p. 193,194) déclare que non, en sorte que nous serions ici en face d'une fausse donnée historique, qui attesterait l'inauthenticité du ch. XV. C'est une erreur. Paul avait déjà à cette époque visité quatre fois Jérusalem, et dans les trois premières visites au moins, il y avait certainement annoncé l'Évangile. 1° Il nous raconte lui-même, Gal. 1,15-24, qu'immédiatement après avoir reçu la voca-

tion « d'annoncer Jésus-Christ parmi les gentils, » il se rendit dans ce but en Arabie <sup>4</sup>. Après trois ans d'absence, il revint à Damas et « monta à Jérusalem pour faire connaissance avec Pierre. » Il y resta quinze jours, n'ayant vu, en fait d'apôtres, que Pierre et Jacques le frère du Seigneur, et se rendit promptement en Syrie et en Cilicie. Peut-on s'imaginer, avec l'ardeur qu'on lui connaît, qu'il se soit tenu coi et pour ainsi dire caché à Jérusalem ; qu'il n'ait pas fréquenté les assemblées chrétiennes et n'y ait pas pris la parole ? Cela est inadmissible. Cependant *Lucht* prétend que Paul « n'y a absolument pas prêché, qu'il est resté complètement étranger à la mère Eglise, n'ayant eu que des rapports personnels avec Pierre et Jacques : Mon visage, dit-il v. 22.23, était inconnu aux Eglises de la Judée ; seulement, elles avaient entendu dire que celui qui les persécutait autrefois, prêchait maintenant la foi, qu'il s'efforçait alors de détruire. » — Cela n'a rien de concluant. Paul, après avoir prêché pendant ces quelques jours dans les réunions de Jérusalem, a pu dire, en toute vérité, que « son visage était inconnu aux Eglises de Judée, » excluant, ce qui va de soi, l'Eglise de Jérusalem, et quand il ajoute : « Seulement, elles avaient entendu dire que celui qui les persécutait autrefois, prêchait maintenant la foi, qu'il s'efforçait alors de détruire ; » ce n'est sûrement pas de sa prédication en Arabie qu'il est question, mais bien de ce qui s'est passé à Jérusalem. Paul y a donc prêché. *Lucht* veut absolument comprendre l'Eglise de Jérusalem dans « les Eglises de la Judée » qui ne connaissent pas même Paul de visage « parce que, selon lui (p. 193), Paul veut montrer dans ce paragraphe qu'il a évité tout contact avec la mère Eglise de Jérusalem. » Tel n'est point le but de Paul. Il veut prouver « que ce n'est pas d'un homme qu'il tient ou qu'il a appris l'Evangile qu'il a prêché, mais d'une révélation de Jésus-Christ » (v. 11.12), en un mot la légitimité de son apostolat et son indépendance des apôtres même de Jérusalem. En conséquence, il raconte comment il a été appelé

<sup>4</sup> Luc (Act. 9, 23) ignore ce séjour de Paul en Arabie.

à être apôtre des gentils et rappelle que, pendant *trois ans*, il a exercé son ministère en Arabie. Ce ne fut donc que trois ans après sa vocation, c.-à-d. à une époque où il n'était plus possible de douter qu'il ne tint son Evangile d'aucun homme, qu'il a été voir Pierre à Jérusalem, et même dans cette visite qui n'a duré que quinze jours, il n'a vu, en fait d'apôtres, que Pierre et Jacques, le frère du Seigneur; en sorte que les Eglises de Judée ne le connaissaient pas même de vue et savaient seulement qu'il prêchait maintenant la foi qu'il s'était naguère efforcé de détruire. Ajoutons que l'épître aux Galates s'accorde parfaitement avec le livre des Actes (9,26-30) qui nous donne quelques détails de plus, et raconte en particulier que « Paul ne craignit pas de parler au nom du Seigneur; qu'il abordait les hellénistes et disputait avec eux. » Ce fut même la cause de leur violente irritation et de son départ précipité. — 2° Paul fit, à la fin de l'an 44 ou au commencement de l'an 45, une seconde visite à Jérusalem avec Barnabas, à propos d'une famine, pour apporter des secours aux frères de Judée. Il a dû prêcher encore l'Evangile à Jérusalem dans ce second séjour. Cela nous est attesté par le livre des Actes (11,29.30.12,25). Il est vrai qu'on veut faire passer ce récit pour « une pure fiction » (*Baur*, Paulus, p. 114, *Renan*, Les apôtres, p. XXXII), en lui opposant le silence de l'épître aux Galates; mais bien à tort. Quiconque examine soigneusement l'ordonnance de l'épître aux Galates, ne tardera pas à reconnaître que Paul n'a jamais eu l'intention de donner une énumération de ses visites à Jérusalem. Il mentionne la première, faite trois ans après sa conversion, pour démontrer — contre ses détracteurs judaisants de la Galatie — la légitimité et l'indépendance de son apostolat, puisqu'il avait déjà évangélisé trois ans en Arabie, avant d'avoir eu aucun rapport avec les apôtres de Jérusalem. Ce point une fois établi, il mentionne la visite qu'il fit avec Barnabas, lors de la conférence en l'an 50, pour montrer — toujours contre ses détracteurs — que son apostolat chez les gentils a été reconnu par Jacques, Pierre et

Jean ; qu'ils n'ajoutèrent rien à l'exposition de sa doctrine et lui tendirent la main d'association. L'apologie de son apostolat et de son enseignement est ainsi complète, et sa réponse à ses détracteurs judaïsants, victorieuse de tout point. Ce contexte de l'épître fait bien voir que Paul n'avait pas à parler de son voyage intermédiaire, et naturellement il le passe sous silence. On ne saurait donc arguer du silence de l'épître de Paul pour révoquer en doute le récit du livre des Actes. Bien mieux ! il y a, dans l'épître aux Galates elle-même, une allusion à cette seconde visite, ou tout au moins un trait qui ne peut se rapporter qu'à elle. En effet, après avoir raconté que les apôtres « lui donnèrent, à Barnabas et à lui, la main d'association, et les prièrent seulement de se souvenir des pauvres, » Paul ajoute : « *ce que j'ai eu soin de faire* » (2,10). Cette réflexion de Paul fait allusion à un fait qui a dû se passer entre sa venue à la conférence et sa première visite ; il y a donc eu une visite intermédiaire, et qui plus est, une visite dans laquelle Paul est venu au secours des pauvres de Jérusalem. C'est tout justement ce que raconte le livre des Actes — et l'on voudrait traiter ce voyage de « pure fiction ! » 3° Paul avait fait une troisième visite à Jérusalem, lors de la conférence. Le fait est attesté par l'épître aux Galates (2,2) et par le livre des Actes (15,1-33). Il ne nous serait pas difficile de montrer que les deux récits, conçus à des points de vue et dans des intérêts différents, s'accordent parfaitement bien au fond ; mais nous n'en avons pas besoin pour notre sujet. Il nous suffit de constater que, dans cette visite, Paul a exposé publiquement à l'Eglise son point de vue religieux (Gal. 2,2), comme il l'a fait aux principaux apôtres, et qu'on ne saurait admettre qu'il soit demeuré inactif et n'ait pas profité de l'occasion pour prêcher l'Evangile à Jérusalem. 4° Enfin, si nous en croyons le livre des Actes (18,22), Paul fit pour la quatrième fois une pointe à Jérusalem, à la Pentecôte de l'an 54. Malheureusement Luc se borne à dire que Paul, après avoir quitté Ephèse, où il devait bientôt revenir, « descendit à Césarée, monta (à Jérusalem), et après



avoir salué l'Eglise, il se rendit à Antioche. » Cette brève mention ne nous permet pas d'affirmer, quoique nous le trouvons vraisemblable, que Paul ait prêché de nouveau à Jérusalem. N'importe; il résulte suffisamment des trois premières visites que Paul a fort bien pu assigner à son évangélisation, comme point extrême, la ville de Jérusalem, surtout avec les tempéraments qu'il a soin d'y ajouter immédiatement, et que cette donnée de l'épître aux Romains, non seulement est en parfait accord avec l'épître aux Galates (cont. *Lucht*, p. 194), mais encore atteste l'authenticité du ch. XV.

*Μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ*, « jusqu'en Illyrie. » C'est la province qui, au temps de l'empire romain, était considérée comme faisant la limite entre l'Orient et l'Occident (Eus. H. E. VIII, app. de mart. Palæst. 13,11.12). Est-elle ou non comprise dans le cercle d'action de Paul? *Philippi*, *Lucht*, p. 195, pensent que l'autre limite, Jérusalem, étant incluse, il doit en être de même de l'Illyrie. Cette raison n'est pas suffisante, attendu que *μέχρι* n'inclut ni n'exclut par lui-même, et que Jérusalem est, non un pays, mais une ville qui ne figure ici que modifiée par *κόλψι* (voy. *Kling*, Stud. Krit. p. 321). Ce qui paraît certain, ensuite de l'expression *μέχρι τ. Ἰλλυρικοῦ*, c'est que Paul a dépassé dans ses voyages missionnaires les limites de la Macédoine et de l'Achaïe. Le livre des Actes ne nous renseigne pas sur ce point. On peut cependant remarquer, par la comparaison avec les épîtres aux Corinthiens (1 Cor. 16,7) que, pendant le séjour à Ephèse, mentionné Act. 20,31, Paul a fait un voyage en Grèce, et il serait fort possible qu'il se fût avancé jusqu'aux limites de l'Illyrie. Il ne serait pas impossible que l'hiver passé à Nicopolis en Epire (voy. Tite 3,12) dût se placer à cette époque. *Lucht*, p. 194, ne veut voir dans cette donnée qu'un trait d'inauthenticité; nous avons, au contraire, le sentiment qu'un faussaire se serait bien gardé de se compromettre en avançant une semblable affirmation, de sorte que cette parole ne peut venir que de Paul. — *με... πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* : le fond de la pensée est

clair, c'est que Paul a répandu partout dans ces pays l'Évangile de Christ; mais l'expression est embarrassante. On a tranché la difficulté plutôt qu'on ne l'a résolue, a) en donnant à *εὐαγγέλιον* le sens de « la prédication de l'Évangile » (= τὸ εὐαγγελίζεσθαι, voy. I, 1. *Crell, Thol. Kælln. Rück. Th.-Schott*, p. 123 = τὸ κήρυγμα, 2 Tim. 4,17. *Reuss, Godet*), ou celui du « ministère de l'Évangile » (= ἀποστολή, *Bèze, Grot. Beng. DeW. Heng.*); — ou b) en recourant à un hébraïsme qui ferait de *πληροῦν* τὶ l'équivalent de *πληροῦν τινος*, « remplir de » (= מִלֵּא acc. *Ps.-Ans. Paræus, Corn.-L. Stengel, Maunoury*), ou qui l'assimilerait à *מִלֵּא* qui signifie tout à la fois « remplir et enseigner » (*Vitringa, Obs. sacr. I*, p. 198), — ou c) en donnant à *πληροῦν* le sens de « annoncer complètement » (*Reiche, Olsh.*), ou de « répandre » (*Estius, Scholz, Benecke, Glæckl.*). Ces interprétations ne se justifient pas au point de vue du langage. Il faut revenir au sens de *πληροῦν* remplir, exécuter complètement, Act. 12,25. Col. 4, 17, de sorte que *πληροῦν τ. εὐαγγ. τ. Χρ.* signifierait *remplir, exécuter complètement l'Évangile, la bonne nouvelle de Christ*, et serait dit évidemment au point de vue extensif. Cette bonne nouvelle doit être annoncée partout et ne reçoit sa pleine exécution que lorsqu'elle a été prêchée en tout lieu. Paul déclare qu'il a exécuté complètement l'Évangile de Christ, c.-à-d. qu'il l'a porté partout, prêché en tout pays, depuis Jérusalem et les pays circonvoisins jusqu'en Illyrie (*Mey.*). Cette interprétation est confirmée par le v. 23, et cette signification de *πληροῦν* est justifiée par Col. 4,25 : « J'ai été fait ministre de l'Église par la dispensation de Dieu, qui m'a donné, en vue de vous [païens], de *remplir complètement* (*πληρῶσαι τ. λόγον τοῦ θεοῦ*) *la parole de Dieu*, » c.-à-d. de donner à la parole de Dieu sa pleine exécution. Paul estime que la parole de Dieu n'est pas remplie complètement aussi longtemps qu'elle n'est prêchée qu'aux Juifs, et c'est pour la remplir complètement qu'il a été appelé à la prêcher aux païens. Il ne faut pas, comme *Baur*, p. 409, presser la lettre au point de faire dire à Paul qu'il n'y a plus, en Asie Mi-

neure ni en Grèce, de ville importante où il aurait pu prêcher l'Évangile. Paul estime qu'il l'a prêché dans un assez grand nombre de villes d'Asie et de Grèce pour pouvoir dire qu'il a annoncé l'Évangile partout dans ces pays. Chaque point où il a établi une Eglise, est un centre d'action d'où l'évangélisation se poursuit par ses disciples, et il en a suffisamment fondé pour que son œuvre lui paraisse solidement établie dans ces contrées et qu'il puisse maintenant aller plus loin. Tout en reconnaissant la valeur de cette interprétation, *Fritzsche* préfère donner à *πληροῦν* le sens de « compléter » (Col. 1,25; *ἀνταναπληροῦν*, Col. 1, 24), de sorte que Paul dirait « qu'il a complété l'Évangile de Christ depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie, » en ce sens qu'il a prêché l'Évangile dans les lieux où il n'avait pas été prêché. Mais *πληροῦν* ne signifie pas « compléter » dans Col. 1,25 (voy. encore les obs. de *Krehl*, p. 522). *Hodge*, *Krehl*, *Philip*, *Hofm.* donnent à *πληροῦν* le sens « d'accomplir pleinement, » comme dans *πληροῦν νόμον* et *promissum implere*; de là, *πληρ. τὸ εὐαγγ.* signifierait amener l'Évangile à sa pleine réalité, « l'accomplir, le réaliser complètement » par la prédication et la conversion des âmes. Paul relèverait ainsi le succès de son apostolat; ce qui nous paraît en dehors du contexte.

γ. 20. *οὕτω δέ, « de cette manière toutefois, ainsi toutefois. »* *Δέ, « toutefois, mais »* (comme *δμως δέ*) introduit une observation restrictive. « Depuis Jérusalem et les pays circonvoisins jusqu'en Illyrie, Paul a porté partout l'Évangile de Christ, de cette manière toutefois, que... » et il explique cette manière négativement d'abord : *φιλοτιμούμενον εὐαγγ...* *θεμέλιον οἰκοδομῶ* — puis positivement, v. 21 : *ἀλλὰ καθὼς γέγρ...* *συνήσουσι*. Il nous donne son principe dans l'évangélisation, pour indiquer que, lorsqu'il a dit « depuis Jérusalem jusqu'en Illyrie, » ce n'est pas proprement Jérusalem et la Palestine où les Onze évangélisaient, mais bien les autres pays, qui ont été le véritable théâtre de son activité (cont. *Baur*, p. 405). — *φιλοτιμούμενον\* εὐαγγελίεσθαι*

\* *Lachm.* lit *φιλοτιμοῦμαι* (BDFGP) : correction qui facilite la construction.

se relie à *μέ*, v. 19. *Φιλοτιμεῖσθαι* (opp. à *αἰσχύνεσθαι*) pp. faire une chose en y mettant son honneur, c.-à-d. *se faire honneur, un point d'honneur de, tenir à honneur, se piquer d'honneur de*, 2 Cor. 5,9. 1 Thess. 4,11 (voy. *Wellst.* h. l. *Kypke*, II, p. 189). De là, « *de cette manière toutefois, en me faisant un point d'honneur* (voy. 2 Cor. 10,15) *d'annoncer l'Évangile* » — *οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός*, « *non où Christ a été nommé*, » c.-à-d. où son nom a été prononcé par ceux qui l'ont prêché — *ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ*, « *afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui*, » c.-à-d. posé par autrui, posé par un autre qui a missionné avant lui. L'application aux Onze et à la Palestine est directe.

γ. 21. *ἀλλά*, « *mais*, » annonce la proposition positive et opposée qui devrait être conçue ainsi : *ἀλλ' ὅπου οὐκ ὠνομάσθη*. Au lieu de cette parole directe, Paul exprime sa pensée au moyen d'une citation qui va justement à son sujet, de sorte que la forme de la construction est brisée (de même 9,7. 15,3). — *καθὼς γέγραπται*, « *comme il est écrit* » : citation tirée d'Es. 52, 15, dans le chap. où il est parlé du serviteur de l'Éternel (voy. 40,15). L'hébreu porte : « *Ce qu'on ne leur a jamais raconté*, » c.-à-d. qqch. d'inouï, d'extraordinaire, « *ils le verront; ce dont ils n'ont pas entendu parler, ils l'apprendront.* » Le sujet, ce sont les rois et avec eux les peuples païens (voy. Hengstenberg, *Christologie* I. Abt. II, p. 320, 1<sup>re</sup> éd. II vol. p. 305). Paul cite conformément aux LXX : *Οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν, συνήσουσι*, « *ceux à qui on ne l'avait pas annoncé (περὶ αὐτοῦ, addition des LXX rapportée à παῖς θεοῦ et par Paul à Χριστός) le verront, et ceux qui n'en avaient pas entendu parler, le connaîtront.* » Baur (p. 405) prétend que si Paul avait eu réellement le principe qu'on lui prête ici, la pensée ne lui serait jamais venue d'écrire une lettre apostolique aux Romains (de même *Th.-Schott*, p. 126, *Lipsius*, *Protest.-Bibel*, p. 618, *Lucht*, p. 224, cf. *Credner*, p. 384). Nous ne le pensons pas. Baur pousse tout à l'extrême et ne remarque pas même la valeur de l'expression, « *je me fais un point d'honneur*, » laquelle n'a

rien d'absolu. Le principe énoncé ici ne va pas jusqu'à dire que Paul s'interdisait d'aller prêcher partout où pouvaient déjà se rencontrer des chrétiens ; mais seulement là où un autre missionnaire ou apôtre avait déjà annoncé l'Évangile et établi son champ d'action : c'eût été bâtir sur le fondement d'autrui (comp. 2 Cor. 10,16. Gal. 3,6). Puis donc que Paul écrit aux Romains en sa qualité d'apôtre (1,1) et se dispose à aller à Rome pour agir comme apôtre (1,11.13.14), c'est évidemment qu'aucun apôtre ou missionnaire n'avait encore exercé à Rome son activité apostolique. Cela est confirmé par une parole de la seconde épître aux Corinthiens. A l'époque où Paul écrivit cette épître (an 57), il avait quitté Ephèse ainsi que ses amis Aquilas et Priscille, qui, eux, de leur côté, devaient aussi partir de cette ville pour aller à Rome lui préparer les voies ; ils étaient dans la confiance de ses projets et savaient qu'il se rendrait dans la capitale après son voyage à Jérusalem (voy. Introduction, p. 30). En conséquence, il nous paraît évident que, lorsque Paul écrit aux Corinthiens (10,15) : « Nous ne nous glorifions point outre mesure, puisque nous ne nous glorifions pas des travaux d'autrui ; et nous gardons l'espérance que, lorsque votre foi se sera développée, nous agrandirons considérablement notre champ d'action parmi vous, *en suivant toujours notre ligne, de manière à porter l'Évangile dans les pays qui sont au-delà du vôtre,* » il pense à sa future évangélisation de Rome, dont il a déjà conçu le projet ; et quand il ajoute : « *sans entrer dans la circonscription d'autrui, pour nous glorifier de travaux déjà faits,* » il montre qu'aucun apôtre, à cette époque, n'avait fait de Rome son champ d'action. Tout ce qu'on nous raconte de la venue et de l'épiscopat de saint Pierre dans cette capitale, n'est qu'une pure fable (voy. Introd. p. 85). L'Évangile y a été apporté, non par une mission directe, mais sporadiquement, et Paul en écrivant son épître aux Romains, n'est pas seulement dans son droit, mais il agit encore en pleine conformité avec son principe.

L'apostolat est une charge essentiellement missionnaire. L'a-

pôtre devait porter l'Évangile aux populations qui ne le connaissaient point, et fonder l'Église dans le monde. Il était appelé « à poser le fondement » (1 Cor. 3,10) sur lequel d'autres pouvaient édifier après lui. Lorsque, à la suite de ses prédications, un certain nombre de personnes s'étaient converties à la foi, il fondait là une Église, mettant à sa tête un président, appelé *ancien*, *évêque* ou *pasteur*, à qui incombait la tâche toute locale de maintenir l'œuvre et de la développer; puis il passait plus loin pour annoncer l'Évangile et fonder une autre communauté. Quoique absent et éloigné, l'apôtre n'en demeurait pas moins le haut directeur des Églises qu'il avait fondées, et il revenait les visiter, non seulement afin de s'assurer de l'état dans lequel elles étaient (Act. 15,36); mais encore afin d'imprimer par sa venue et par sa présence une nouvelle impulsion aux esprits et d'avancer ainsi le développement de la communauté. Telle est l'œuvre missionnaire à laquelle Paul s'est voué, et il l'a si bien accomplie, qu'il peut dire que, « depuis Jérusalem et tout autour (Damas, la Cilicie, la Syrie, etc.), jusqu'en Illyrie, il a répandu partout, c.-à-d. dans tous ces pays, l'Évangile de Christ. » Il faut remarquer cependant que lorsqu'il dit: « depuis Jérusalem et tout autour, jusqu'en Illyrie, » il a soin d'ajouter qu'il faut l'entendre en ce sens, que, dans son évangélisation, « il s'est fait un point d'honneur d'annoncer l'Évangile, non pas où on l'avait déjà prêché, mais précisément aux populations qui n'en avaient pas entendu parler. » Il indique clairement par là qu'il ne s'agit pas ici des populations juives de la Palestine, qui sont, notoirement évangélisées par les Onze, mais seulement des populations païennes. Il n'a pas voulu « bâtir sur le fondement d'autrui. » Ce principe, du reste, est conforme à l'esprit de la charge missionnaire. C'est le moyen de hâter la propagation de l'Évangile dans le monde et en même temps d'éviter les conflits qui s'élèveraient infailliblement, si l'on entrait dans le champ de travail d'autrui. C'est conforme d'ailleurs à la convention dont Paul parle dans son épître aux Galates (2,9).

γ. 22. Διὸ καί, « c'est pourquoi aussi » (καί = comme il fallait s'y attendre, par suite de pareils travaux. Voy. καί, 4, 22), c.-à-d. parce que j'étais occupé à porter l'Évangile de Jérusalem jusqu'en Illyrie, dans les pays où le nom de Christ n'a pas été prononcé, — et non parce qu'un autre avait déjà posé le fondement chrétien à Rome (*Beng. Rück. Reiche, Glæckl. Olsh. Ewald, Lucht*, p. 224, *Lipsius*, *Protest.-Bibel*, p. 618). Διὸ se rapporte grammaticalement, non à la fin de la proposition, οὕτω δέ με φιλοσ... συνήσουσι, mais à la proposition tout entière ὥστε με πεπληρωμέναι... συνήσουσι, et cela est confirmé par le motif énoncé v. 23. Si Paul n'était pas encore allé à Rome par la raison que l'Évangile y a déjà été annoncé par un autre, on ne comprendrait guère pourquoi il aurait désiré souvent et depuis longtemps (1,10. 15,22. Act. 19,21) d'y aller, ni pourquoi il aurait fait le plan d'y aller plus tard. On voit, au contraire, qu'il n'a pu y aller plus tôt, parce que ses occupations apostoliques l'en ont empêché (cf. 1,13). Rome, située en pays païen et païenne elle-même, rentre dans le champ d'évangélisation de l'apôtre des gentils (1,14.15) et celui-ci procède régulièrement; ce n'est qu'après avoir établi l'Évangile dans l'orient de l'empire, qu'il passe en Occident. En stratéliste habile, qui veut assurer ses conquêtes, il ne s'avance qu'après s'être suffisamment assuré des places qui sont derrière lui, de peur que son œuvre faite ne soit compromise ou étouffée. — ἐνεχοπτόμην τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, « j'ai été ordinairement empêché d'aller chez vous, » Ἐγκόπτειν, pp. couper, entailler (fig.) couper le chemin, barrer la route; de là, empêcher, Gal. 5,7. 1 Thess. 2,18. 1 Pier. 3,7; arrêter dans sa course, Act. 24,4. Ἐνεχοπτόμην, imp. de durée = « toujours et toujours j'étais empêché » (*Godet*). — τὰ πολλὰ ne signifie pas « principalement » (*Maunoury*), — ni « souvent » (= πολλὰκις, *Bèze, Crell, Reiche, Scholz*), — ni « si souvent » (*Th. Schott*, p. 128), — ni « à chaque fois » (= ἐκδόσσετε, *Lucht*, p. 223), — ni « plusieurs fois » (*Godet*), — mais, « dans la plupart des cas, pour l'ordinaire » (= plerumque : *It. plurimum : Vulg.*).

*Fritzsche* cite Thuc. 2,87. Lucien, *Deorum consilium*, c. 12. Plat. Hipp. maj. c. 30 (opp. à *ένίστε*). Den. Hal. A. R. I. c. 79. Lucien, *Dialog. des morts*, 1,2 (opp. *δει*) *γελᾶ δὲ δει* [Menippus] *καὶ τὰ πολλὰ* (ordinairement, le plus souvent) *τοὺς ἀλαζόνας τούτους φιλοσόφους ἐπισκώπτει* (voy. Schæf. ad L. Bos ellips. p. 426). Paul dit que ses occupations ont été la cause *ordinaire* qui l'a empêché d'aller à Rome. L'expression « pour l'ordinaire, » moins absolue que « toujours, » est par cela même plus mesurée et plus juste, Paul parlant d'une manière générale. — *τοῦ ἐλθεῖν* provient du verbe indiquant empêchement (Winer, Gr. p. 305. *Fritzsche*, comm. Mth. p. 845).

ῥ. 23. *Νυνὶ δέ*, « *mais à présent* » (voy. 3,21). — *μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις*, « *n'ayant plus de place, de lieu où agir (τόπ. ἔχ. voy. 12,19. Kypke, II. p. 190) dans ces contrées* » de l'Orient. Il saute aux yeux que l'expression ne doit pas être entendue à la rigueur : c'est abuser que de le faire (cont. *Baur* p. 408. *Lucht*, p. 220). En disant « qu'il n'a plus de place, » Paul indique qu'il n'a pour le moment plus à faire dans ces contrées : il estime y avoir accompli sa mission apostolique d'une manière suffisante par le nombre des Eglises qu'il a fondées de lieu en lieu (v. 19 : *πεπληρωκένας*), et qui, dirigées par des pasteurs, sont des points acquis, des centres d'où la lumière doit rayonner et se propager de proche en proche. La mission de l'apôtre a pour but précisément de conquérir les points importants, et une fois ces points conquis, d'aller plus loin en conquérir d'autres. Eh bien ! Paul estime que, pour le moment, ce travail est fait pour l'Orient, et n'ayant pas de nouveaux centres à conquérir, il veut entreprendre ce même travail pour l'Occident. — *ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν*, « *et (δέ = d'autre part) ayant depuis plusieurs années le désir d'aller chez vous* » : c'est un projet que Paul nourrissait depuis longtemps (voy. *Introd.* p. 42). — ῥ. 24. *ὡς ἂν\* πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν*, \* *ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς* : « *quand,*

\* *Lachm. Tisch. Fritzsch.* lisent avec raison ἂν (⌘ A B C D E F G, etc.) au lieu



dès que (ὡς ἄν, subj. 1 Cor. 11,34. Phil. 2,23) je me rendrai en Espagne (Σπανία = Ἰβερία, Athénée, XIV, p. 657) j'espère vous voir en passant <sup>1</sup>. *Lucht* (p. 201.225) pense que cette intention d'aller en Espagne est fort invraisemblable. Pourquoi? — « Parce que Paul n'en fait pas mention au commencement de sa lettre. » Mais c'est précisément pour ce motif qu'un faussaire se serait bien gardé d'en parler à la fin de la lettre, et surtout, comme *Lucht* le reconnaît, p. 192, de prêter à Paul une intention qu'il sait n'avoir jamais été réalisée. — Ensuite, « parce que dans les lettres écrites de sa captivité à Rome (Phil. 2,24. Philém. 22), Paul se propose, quand il sera libre, d'aller, non *ab urbe in Spaniam*, mais en Macédoine, etc. » Ne comprend-on pas que trois ou quatre ans de captivité ont dû bouleverser les plans de Paul? — Enfin, *Lucht*, s'appuyant de *Baur*, p. 412, demande

de *ἐάν* (L, minn. *Elz. Griesb.*). — *Elz. Tisch. 7, Rinck* (Lucub. crit. p. 133) lisent : ... Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς (L, les minn. syr.-ph. Euth. Théod. etc.) ἐπιζῶ γάρ (ⲛ ABCDELP, minn. copt. syr.-ph. Euth. Théod. etc.) διαπορεύομενος..., tandis que *Mill, Griesb. Knapp. Reiche, Mey. Fritzs. Philip. Godet* omettent ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς (ⲛ ABCDEFGP, it. vulg. syr.-psh. copt. ar.-erp. arm. éth. Orig. Chrys. etc.) et γάρ après ἐπιζῶ (d'après FG, it. vulg. ar.-erp. arm. Orig. et contrairement à ⲛ ABCDELP, minn. copt. syr.-ph. Euth. Théod. etc.). Si l'on considère les documents diplomatiques, on doit conclure à l'inauthenticité de ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς et à l'authenticité de γάρ (*Lachm. Tisch. 8, Hofm.*), en sorte que ces deux constructions ne sauraient être admises. Si γάρ est fortement appuyé, ἐλεύσομαι πρ. ὑμᾶς est tout aussi fortement rejeté; en conséquence, il est également impossible d'admettre ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς à cause de l'authenticité de γάρ, ou de rejeter γάρ pour faire cheminer la proposition qui commence par νυνὶ δὲ μηκέτι... au moyen de ἐπιζῶ. Il faut reconnaître, avec *Tisch. 8*, que Paul, en écrivant, a commis une anacoluthie et que ce désordre a provoqué ces variantes. La plupart ont voulu faire disparaître l'anacoluthie en introduisant ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, tandis que quelques autres (F G, 115. 121) lisent au v. 23 ἐπιποθῶν δὲ ἴχω; puis, recommançant la phrase au v. 24, ils suppriment γάρ. *Lachm. Hofm.* cherchent à établir la construction sans anacoluthie; à cet effet, ils mettent entre parenthèse ἐπιζῶ γάρ... ἐμπλησθῶ, et considèrent νυνὶ δὲ v. 25 comme une reprise de νυνὶ δὲ v. 23. Mais il y a ainsi une certaine incohérence dans les pensées, qui ne sont plus dans leur ordre naturel. Comme le remarque *Godet*, « il n'y a aucune relation logique entre l'idée de ces deux participes, n'ayant plus d'espace, ayant le désir d'aller chez vous, et le verbe, je vais à Jérusalem. »

<sup>1</sup> Dans la traduction, nous omettons γάρ, parce que le français ne supporte pas l'anacoluthie.

« quelle raison Paul pouvait avoir de quitter un champ connu de lui et qui réclamait son activité, pour aller en pays si lointain et à lui si inconnu sous tous les rapports. » Mais Paul vient de s'en expliquer ; il a accompli sa tâche en Orient ; il veut la poursuivre en Occident, et son plan est de pousser jusqu'en Espagne. Il n'y a pas besoin de chercher d'autre motif, et nous ne voyons rien de déraisonnable en cela. — καὶ ἀφ' ὑμῶν\* προπεμφθῆναι ἐξεῖ : Ἐξεῖ pour ἐξεῖσε, cf. Mth. 2,22. Jean 11,8, etc. — Προπέμπειν, *envoyer devant ou d'avance* ; dans le N. T. *accompagner qq'un* qui s'en va, *lui faire la conduite* par honneur, 1 Cor. 16,6.11. 2 Cor. 1,16. Act. 15,3. 20,38. 21,5. — Ἀπό et ἐπό après un verbe passif, signifient *par*, mais ἐπό indique seulement l'auteur, tandis que ἀπό indique qu'on se détache de ; Act. 10,17 : οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλμένοι ἀπὸ τοῦ Κορνηλίου, les hommes envoyés *par* Corneille, indique qu'ils avaient été envoyés par Corneille et s'étaient détachés de lui pour aller vers... Plut. Coriol. c. 30 : οἱ δὲ πεμφθέντες ἀπὸ βουλῆς. De même ici, ἀφ' ὑμῶν, « *par vous*, » indique qu'il s'agit de gens délégués par eux, qui se détachent d'eux pour l'accompagner. De là, « *et que vous m'y accompagnerez*, » ou « *m'y ferez accompagner*. » Paul met les chrétiens de Rome dans la confiance de ses plans et veut qu'ils s'y intéressent d'une manière effective. — ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ : Ἐμπίπλασθαί τινος, pp. se rassasier de qq'un ; c'est assouvir le besoin qu'on ressent de jouir de sa vue, de sa société, de sa présence (voy. Kypke II, p. 190). Ἀπὸ μέρους, *en partie*, opp. à complètement (v. 11,25) est un détail aimable : « Non quantum vellem, sed quantum licebit » (*Grot.*). — Ἐάν (= ἔταν, comme en hébreu אָן), *quand, dès que*, Jean 12,32. 14,3. 1 Jean 3,2 (voy. Grimm, Dict.), en relevant l'idée de condition. De là, « *quand j'aurai d'abord satisfait, en partie, du moins, le bonheur que j'ai de vous voir.* »

\* *Lachm. Tisch. 7, Meyer* lisent ἀφ' ὑμ. (B D E F G, 15 minn.), tandis que *Elz. Griesb. Tisch. 8, Fritzs. Philip. Godet* lisent ὑφ' ὑμ. (N A C L P, minn. Chrys. Théod. Dam.).

On ne s'attendait guère à voir Paul parler en ces termes de son voyage à Rome. Jusqu'ici Rome paraissait être la ville qu'il se proposait de visiter, pour en faire, selon toute apparence, le centre de son évangélisation, comme il l'avait fait d'Antioche, de Corinthe et d'Ephèse. Il parle du vif désir qu'il nourrit depuis plusieurs années (v. 23) d'aller à Rome, du projet qu'il a souvent fait d'y aller, mais sans avoir pu le réaliser (15,22. cf. 1, 13), parce que ses occupations le retenaient ailleurs (15,22.23). Il représente ce désir comme une conséquence de sa vocation d'apôtre des gentils : c'est un devoir qu'il désire accomplir en prêchant aussi aux Romains l'Évangile (1,14.15) et en contribuant à leur édification par la communication de quelque don spirituel (1,11) ; il désire porter du fruit chez eux comme il en a porté chez les autres nations (1,13). Il saisit avec empressement l'occasion d'entrer directement en relation avec eux, et leur écrit avant d'aller chez eux, afin d'y préparer sa venue en l'annonçant. Bien mieux, cette épître est une prédication de la foi chrétienne telle que Paul la prêche, avec des considérations si développées à l'endroit des Juifs incrédules, et avec des exhortations parfois si précises pour les chrétiens de Rome, qu'on doit la considérer comme une véritable prédication faite avec la plume, au lieu d'être faite avec la parole : on dirait le premier acte de l'apostolat de Paul chez les Romains, qui, eux, de leur côté, ont conservé soigneusement cette épître. Maintenant (v. 24.28), c'est l'Espagne qui semble être l'objectif de Paul, et Rome ne paraît plus que comme une station intermédiaire visitée en passant. *Baur* (p. 412), *Lucht* (p. 225) ont vu en cela une contradiction assez forte pour prétendre que Paul n'avait pas écrit ce chapitre. Mais un faussaire l'aurait encore moins écrit ; il se serait tenu strictement à ce qui a été dit dans le commencement de la lettre et n'aurait certainement pas commis une pareille bévue. D'ailleurs, comment serait-il venu à l'esprit d'un individu qui connaît les événements postérieurs de la vie de Paul, de lui prêter, contre toute vraisemblance historique, le projet d'aller en Espagne ?

Si cela n'a pas été écrit par Paul, ça n'a pu être écrit par personne. Plusieurs (voy. Introd. p. 42) cherchent à tourner l'objection en prétendant que l'Espagne est bien le véritable objectif de Paul, qui n'a pas l'intention de rester longtemps à Rome; mais les détails susmentionnés indiquent le contraire (voy. 1,13). Il nous semble plutôt que Paul, dans le commencement de sa lettre, où il n'envisage que les Romains et ce qui les concerne, leur dit là précisément ce qu'il pense faire chez eux; tandis qu'à la fin de sa lettre, où il s'agit particulièrement de lui, il leur découvre toute sa pensée, en leur annonçant le plan grandiose de son évangélisation: il veut porter l'Évangile dans l'occident de l'empire, comme il l'a fait dans l'orient. Il ne dit pas expressément combien de temps il compte demeurer à Rome; il ne le sait vraisemblablement pas lui-même, car la durée de son séjour est toujours subordonnée aux circonstances, et l'expression, « quand j'aurai d'abord satisfait, en partie du moins, le désir que j'ai de vous voir, » est sous ce rapport des plus élastiques. Mais il tient à ce qu'ils sachent que Rome n'est pas pour lui le terme final de son œuvre, c'en est le commencement; et comme l'Évangile y a déjà des adhérents, qu'un noyau d'Église y est déjà formé, l'apôtre pense qu'il pourra bientôt aller plus loin, jusqu'en Espagne. Il y a d'ailleurs de la délicatesse à se présenter ainsi. Quoique apôtre, il n'a pas l'air de s'imposer, et en les associant d'avance à son projet, pour lequel il réclame déjà leur coopération, il excite leur confiance par la confiance même qu'il leur témoigne. Du reste, Paul connaît assez ce qu'il peut (v. 29, cf. 1,11) pour savoir qu'une fois au milieu des chrétiens de Rome et travaillant avec eux et parmi eux, on ne cherchera que trop à le retenir et à l'accaparer; il est décidé à aller plus loin, et il les prévient d'avance. Ce n'est point la crainte de bâtir sur le terrain d'autrui qui lui dicte cette résolution (cont. *Thiersch*, p. 165, *Lipsius*, *Protest.-Bibel*, p. 618), car, dans ce cas, la délicatesse l'aurait empêché d'écrire ou tout au moins de s'exprimer comme il l'a fait (1,11-16). Rome, comme ville païenne, est

en réalité dans sa circonscription, et si l'Évangile y est parvenu, ce n'est pas par le travail d'un apôtre, de sorte que Paul n'a aucun scrupule à cet égard. Du reste, l'homme propose et Dieu dispose; Paul arrivera à Rome plus tard et autrement qu'il ne le pense à cette heure; et il n'aura pas la faculté de donner suite à son projet de voyage en Espagne.

γ. 25. Si Paul ne va pas immédiatement à Rome, c'est qu'une affaire importante le réclame. *Νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ, « mais dans ce moment, pour le moment (νυνὶ δέ, voy. 3,21) je m'en vais à Jérusalem. »* Le présent (præsens futurascens) indique qu'il est sur le point de partir au moment où il écrit sa lettre. — *διακονῶν τοῖς ἁγίοις, « assister les saints. »* Le présent, *διακονῶν*, présente le *πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ* comme faisant déjà partie du *διακονεῖν*; tandis que le futur (*διακονήσων*, cf. Act. 24,17) présenterait le *διακονεῖν* comme succédant au *πορ. εἰς Ἱερ.* (Winer, Gr. p. 320). *Διακονεῖν τινι*, prop. *servir qq'un* (= ministrare); puis, *venir en aide, assister, secourir*, Mth. 25, 44. 27,55. Marc 15,41. Luc 8,3; de là, *διακονία* se dit particulièrement de l'argent donné pour assister qq'un, *assistance, secours* (Act. 6,1. 11,29. 2 Cor. 9,1. 12.13. 8,4.). *Ἅγιοι, « les saints, »* les chrétiens (voy. 8,28, note 4).

γ. 26. *Ἐὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα, « car la Macédoine et l'Achaïe, c.-à-d. les Eglises de ces pays, ont bien voulu »* (*εὐδοξεῖν*, voy. 10,1) : c'est spontané. — *κοινωνίαν τινα ποιήσασθαι : Κοινωνεῖν, avoir part, prendre part à* (voy. 12,13). *Κοινωνία, la part qu'on prend à*; puis, quand il s'agit d'une œuvre de bienfaisance, d'une assistance pécuniaire, la part qu'on y prend, sa participation, c'est sa *contribution*, 2 Cor. 8,4.9,13. Hébr. 13,16. De là, *« ont bien voulu s'imposer quelque (τινά = ad libitum) contribution, contribuer en qqchose. »* — *Εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ, « pour les pauvres d'entre les saints qui sont à Jérusalem, »* c.-à-d. pour la partie pauvre de l'Église de Jérusalem. La mesure même, ainsi que la recommandation, Gal. 2,10, montrent que cette partie était nombreuse.

Voyez, sur la collecte à laquelle Paul fait allusion, 1 Cor. 16,1. etc. 2 Cor. VIII, IX. Act. 24,17. Les Eglises d'Asie et de Galatie y avaient participé (1 Cor. 16,1. Act. 20,4).

γ. 27. *Ἐδόκησαν γάρ, « elles l'ont bien voulu, en effet. »* Paul reprend *ἔδόκησαν*, pour mieux affirmer cette bonne volonté libre et spontanée, à la louange des Eglises de Macédoine et d'Achaïe — et il ajoute : *καὶ ὀφείλεται εἶσιν αὐτῶν\**, « et elles leur sont débitrices, » pour indiquer que du reste c'est justice. — *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, « car si les gentils ont eu part à leurs biens spirituels : »* *Τὰ πνευματικά* indique, non les biens qui « viennent de l'Esprit de Dieu » (*Fritzs.Mey.*) car l'opposition à *σαρκικά* montre qu'il s'agit de leur nature, non de leur origine ; mais les biens qui ont trait à l'esprit et s'y rapportent (voy. 1,4) *les biens spirituels*, savoir les connaissances religieuses et toutes les richesses qui s'y rattachent, comme la justice qui vient de Dieu, la paix, l'espérance, le salut, etc. opp. à *τὰ σαρκικά*, les biens qui ont trait à la chair, au corps (*πνεῦμα* opp. *σάρξ*) *les biens matériels, temporels* (de même 1 Cor. 9,11). C'est en effet de Jérusalem et du peuple chrétien de cette ville que la foi en Dieu et en Jésus est partie et est parvenue au monde païen. — *ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς : Λειτουργεῖν* (voy. *λειτουργός*, 13,6), pp. *remplir un emploi civil ou religieux, s'acquitter d'une fonction, d'un service* ; de là, *λειτουργεῖν τινι, servir qqu'un* (*ministrare alicui*), *être son fonctionnaire* (Sir. 8,8 : *παρ' αὐτῶν μαθήσῃ καὶ λειτουργῆσαι τοῖς μεγιστᾶσι*, tu apprendras aussi à servir les grands, à être un fonctionnaire des grands) ; puis, *servir, rendre service*, dans le sens de l'aide ou assistance pécuniaire (de même *λειτουργία*, Phil. 2,30. 2 Cor. 9,12) Sir. 10,25 : *οἰκέτη σοφῶ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσιν*, les hommes libres serviront, c.-à-d. viendront à l'aide,

\* *εἶσιν αὐτῶν* (⚡ A B C D E P, syr.-psh. vulg. copt. arm. Or. Dam. Ambrosiasat. *Lachm. Tisch.*) — plutôt que *αὐτῶν εἶσιν* (F G L, les minn. syr.-ph. Chrys. Théod. Aug. *Elz. Griesb. Fritzs.*), parce qu'il est mieux documenté et que la forme est moins élégante.

assisteront le domestique sage. *Λειτουργεῖν* devient ainsi le synonyme de *διαχονεῖν* (v. 25); seulement, l'expression est plus relevée, elle indique une fonction honorable. De là, « *ils doivent aussi les servir*, c.-à-d. *les assister de leurs biens matériels, temporels.* »

γ. 28. *Τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας*, « *après donc que j'aurai achevé cela*, » c.-à-d. cette affaire, cette commission — *καί*, « *et*, » notamment Act. 1,14.9,36.14,27.17,12. etc. — *σφραγισάμενος αὐτοῖς* (= *τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν Ἱερουσαλήμ*) *τὸν καρπὸν τοῦτου*: *Οὗτος ὁ καρπός*, « *ce fruit, ce produit*; » c'est l'argent de la collecte. Paul le désigne comme un fruit... de quoi? — Comme un produit de « la collecte, » *τῆς κοινωνίας*, v. 26 (*Klee, Reiche, Mey. Fritzs. Philip.*), — ou comme un fruit de « la foi et de la charité » (*Chrys. Bèze, Grot. Thol. Hodge, Philip. Ewald, Maunoury*), ou plutôt, d'après le v. 27, de « la reconnaissance » des Eglises de Macédoine et d'Achaïe. *Kop. Flatt, Kælln. B.-Crus. Krehl* : un fruit de « l'activité apostolique de Paul; » ce qui nous paraît mettre Paul en scène d'une manière déplacée. — L'expression *σφραγισάμενος* a causé de l'embarras. *Σφραγιζεῖν, σφραγιζεσθαι* (R. *σφραγίς*, 4,11) signifie prop. apposer le sceau ou son sceau, sceller, cacheter, Esth. 8,8. Mth. 27,66. Apoc. 20,3. De là, a) mettre sous scellé, pour que personne ne s'avise d'y toucher, *enfermer*. 2 Rois 22,4, LXX : Monte vers Hilkija, le grand prêtre, et (*σφράγισον τὸ ἀργύριον*) enferme (mets dans un sac scellé) l'argent qui a été apporté pour la maison du Seigneur... et qu'on le remette à ceux qui font l'ouvrage... (l'hébreu porte *סָתַר*, qu'il amasse l'argent; mais les LXX ont traduit comme s'il y avait *סָתַרְתִּי*). Job 14,17, LXX : *ἐσφράγισας δέ μου τὰ ἁμαρτήματα ἐν βαλαντίῳ*, tu as enfermé mes péchés dans un sac (pp. un sac où l'on tient l'argent et qu'on scelle). Deut. 32,34, LXX : *οὐκ ἴδου ταῦτα συνηχται παρ' ἐμοὶ καὶ ἐσφράγισται ἐν τοῖς θησαυροῖς μου*; cela n'est-il pas amassé chez moi et enfermé (sous scellé) dans mon trésor? b) Comme on cachète une lettre, un écrit pour qu'on ne puisse pas les lire (Esa. 29,11. Apoc. 5,1), on a dit *σφραγιζεῖν τι*, sceller, c.-à-d. *tenir secret, taire qqch.* Dan. 8,26.

Apoc. 10,4.22,10. c) Le sceau étant en même temps une marque, *σφραγίζειν* a signifié *marquer, estampiller* (pp.) Apoc. 7,3 (fig.) 2 Cor. 1,22. Eph. 1,13.4,30 — et comme il est souvent la marque pour légaliser, rendre authentique, certaine, une pièce, une déclaration (Esth. 8,8), *σφραγίζειν* a signifié déclarer d'une manière officielle, authentique, certaine, *confirmer, certifier*. Jean 3,33 : Celui qui a reçu son témoignage, a scellé (*ἐσφράδισεν*), c.-à-d. déclaré d'une manière authentique, a confirmé, certifié — par sa foi même — que Dieu est vrai. Le sceau, c'est sa foi. Jean 6,27 : car le Père, savoir Dieu, l'a marqué (*ἐσφράδισε*) c.-à-d. l'a déclaré d'une manière officielle et authentique, pour celui qui donne l'aliment qui ne périt point. La marque, le sceau, ce sont ses *σημεια*. Telles sont les différentes significations de *σφραγίζειν*, laquelle devons-nous accepter ici ? — Plusieurs traduisent : après avoir scellé pour eux, c.-à-d. « leur avoir remis tout scellé, » partant intact (*Erasm. Bèze. Corn.-L. Estius, Maunoury*), ou « après avoir remis sûrement (*Kop. Flatt, Klee, Scholz, Rück. Reiche, Kælln. Olsh. De W. Hodge, B.-Crus. Krehl, Philip. Ewald, Lange, Maunoury*) ce fruit... » Mais l'idée de « remettre, livrer, » ne se trouve jamais dans *σφραγίζειν*. Nous pensons qu'on doit traduire, « après leur avoir déclaré officiellement, *confirmé ce fruit* » de la reconnaissance des Eglises de la Macédoine et de l'Achaïe. Paul s'en allait à Jérusalem accompagné d'une députation des Eglises. Cette députation était chargée de porter et de remettre l'argent de la collecte (1 Cor. 16, 3.4. 2Cor. 8,18.19. Act. 24,17). Paul était la personne officielle qui devait introduire les députés auprès du Presbytère de Jérusalem, les présenter et *déclarer d'une manière officielle*, en un mot *certifier* (*σφραγίζειν*) ce que la reconnaissance des ethnico-chrétiens les avait portés à faire, le don que la députation venait présenter au nom des Eglises. C'est au fond l'opinion de *Mey. Gifford* et de *Fritzs*. Ce dernier a seulement tort d'y voir toutes les formalités d'une reddition de comptes. — *ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς\**

\* *Elz. Griesb.* ajoutent *τῶν*, contre l'autorité prépondérante des *ms.*



*Σπανίαν, « je m'en irai en Espagne, en passant par chez vous. »*

γ. 29. *Οἶδα δέ, ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας\**  
*Χριστοῦ ἐλεύσομαι, « et je sais, c.-à-d. je suis sûr qu'en me ren-*  
*dant auprès de vous, j'y viendrai (ἐρχόμενος... ἐλεύσομαι. voy.*  
*sur le part., avec le temps fini du même verbe, Kühner Gr. p.*  
*376; de même 1 Cor. 2,1) avec (voy. ἐν νόμῳ, 2,12) une pleine*  
*et entière bénédiction de Christ » (voy. πληρωμα, 11,12) c.-à-d.*  
*que sa venue au milieu d'eux sera pleinement bénie par Christ.*  
*Paul a le sentiment profond du bien qu'il peut leur faire à tous*  
*par son apostolat au milieu d'eux (comp. 1,11), et ce sentiment*  
*s'exprime déjà par la longue lettre qu'il leur écrit : il y a à Rome*  
*des cœurs réceptifs.*

γ. 30. Cependant, Paul n'est pas sans inquiétude sur ce voyage à Jérusalem (comp. Act. 20,25.37), et il demande d'une manière instante aux frères de Rome de soutenir son courage par leurs prières. Il connaît la haine que lui portent les juifs incrédules de Judée, à cause des conversions au christianisme qu'il a opérées dans les différentes villes de l'Asie et de la Grèce où se trouvent des synagogues (comp. Act. 21,21) et il n'est pas même sûr que tous les chrétiens de Jérusalem le voient d'un bon ceil et accueillent comme ils le devraient le don des Eglises ethnico-chrétiennes (v. 31). Ses pressentiments ne le trompaient pas. Ils ne tardèrent pas à se fortifier, d'abord par la découverte d'un guet-apens des Juifs, qui l'obligea de changer son itinéraire au moment même où il comptait s'embarquer à Kenchrées (Act. 20, 3); puis, par les avertissements réitérés qu'il reçut pendant son voyage à Jérusalem (Act. 21, 4. 11-14). *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, « je vous prie, mes frères, par (παρακαλ. διὰ, voy.12,1) notre Seigneur Jésus-Christ. » — καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος :* ces mots font difficulté. Les commentateurs entendent πνεῦμα de l'Esprit de Dieu, du Saint-Esprit. *Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Paræus*

\* *Ex.* ajoutent τοῦ εὐαγγελίου τοῦ (L, les minn. syrr.), contre l'autorité prépondérante des mss.

traduisent « l'amour que l'Esprit a pour vous ; » *Paulus* : « l'amour que nous avons pour le Saint-Esprit, » et la plupart des commentateurs (*Ps.-Ans. Erasm. Bèze, Grot. Limb. Flatt, Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Arnaud, Reuss, Godet, etc.*) : « l'amour que le Saint-Esprit inspire. » Mais, 1° qu'est-ce qui nous porte à croire que *πνεῦμα* désigne ici l'Esprit de Dieu ? On nous renvoie à Gal. 5, 22 ; mais *πνεῦμα* opp. à *σάρξ* désigne l'esprit du chrétien, non l'Esprit de Dieu. D'ailleurs 2°, que signifie au fond « je vous prie... par l'amour que l'Esprit-Saint inspire ? » On l'explique par l'amour que l'Esprit-Saint nous inspire *les uns pour les autres* ; mais on ajoute ainsi une idée essentielle, qui ne devrait pas être omise, si telle était la pensée de Paul. Enfin, 3° pourquoi la mention que « l'Esprit-Saint inspire » intervient-elle ? Est-ce pour indiquer un amour spirituel, chrétien (*Reuss*), ou un amour opposé à celui que la vue ou la connaissance personnelle fait naître (*Godet*) ? Mais rien ne trahit une semblable opposition, et l'on s'attendrait plutôt que Paul parlât de « communion d'esprit, » comme Phil. 2, 1. Nous pensons que *πνεῦμα* se rapporte au *πν.* de Paul et qu'il désigne *l'esprit, l'âme, le cœur* (voy. 1, 9). De là, « par l'amour de mon esprit, de mon âme, » c.-à-d. que mon âme ressent. Paul les prie au nom de leur Seigneur commun et de l'amour qu'il ressent lui-même pour eux. — *Συναγωνισασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν*, « de me soutenir dans mes luttes par vos prières à Dieu pour moi. » *Συναγωνιζεσθαι τινι*, pp. combattre avec qq. comme allié, lutter de concert avec qq. le soutenir dans ses luttes en luttant avec lui. Paul indique que la manière dont ils doivent lutter, c'est par les prières qu'ils adressent à Dieu pour lui. La prière ardente, réitérée, par laquelle on assiège le trône de Dieu, pour en obtenir à force de supplications ce qu'on désire, est une sorte de lutte (voy. Col. 4, 12).

γ. 31. *ἵνα ῥυθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ*, « pour que je sois délivré (*ῥύομαι*, R. *ῥύω*, traho) de, c.-à-d. pour que j'échappe aux (Juifs) incrédules (*ἀπειθεῖν*, voy. 3, 3) de la Judée. »

Paul craignait leur haine et leurs embûches, avec raison. Voy. Act. 20,22. 21,10, etc. — *Kaì ìνα\* ἡ διακονία\* μου ἡ εἰς\* Ἱερουσαλήμ*, « et pour que mon assistance, — savoir l'argent que je porte, — laquelle est destinée (ἡ εἰς) à Jérusalem. » Les commentateurs (*Grot. Mey. Fritzs. Philip.* etc.) traduisent *διακονία* par « service, ministère; » mais nous préférons « assistance, secours » (voy. v. 25), parce que cette interprétation va beaucoup mieux avec *ἡ εἰς*, que celle de « mon ministère, » c.-à-d. le ministère de porteur que j'exerce, « lequel est destiné à Jérusalem. » C'est probablement cette interprétation (= mon ministère à Jérusalem) qui a provoqué la leçon *ἡ ἐν*, qui serait bien préférable dans ce cas. — *εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις*, « soit agréable (= bienvenue et bien reçue, voy. v. 16) aux saints. » Ce secours en soi devait être très agréable aux chrétiens de Jérusalem (2 Cor. 9,12.13); ce qui pouvait le leur rendre moins agréable, c'était de le devoir à Paul, c.-à-d. à un homme qu'ils soupçonnaient véhémentement de pousser les chrétiens d'origine juive à l'abandon des us mosaïques (Act. 21,21), car en agréant de sa main ce secours dont il avait été le promoteur, c'était approuver implicitement en quelque sorte son activité apostolique, dont cette assistance était le résultat. Ce sentiment fait exprimer à Paul le désir que « cette assistance leur soit agréable » et les dispose favorablement pour lui : ce n'est qu'à ce prix que, rassuré sur ses rapports avec la mère Eglise, il entreprendra joyeusement et sans arrière-pensée son voyage pour Rome.

γ. 32. *Ἰνα*, « afin que, » est subordonné aux *ἰνα* du v. 31, et in-

\**Elz. Griesb.* lisent *καὶ ἰνα* (cf. 2 Thess. 3, 2), d'après E L, minn. syr.-ph. Chrys. Théod. etc.; mais *Lachm. Tisch. Mey.* (N\* A B C D\* F G, etc.) rejettent *ἰνα* (cf. 15, 32. 16, 2. Col. 4, 8). On ne voit pas pourquoi cet *ἰνα* aurait été introduit par les copistes, tandis qu'il a pu facilement être omis comme surabondant, d'autant plus qu'il y a encore un troisième *ἰνα* après lui. — *Lachm.* préfère *δωροφορία* (B D F G) à *διακονία*. A tort; le terme spécial doit être la glose. — *Lachm.* lit *ἡ ἐν* (B D\* F G) au lieu de *ἡ εἰς* (N\* A C E, minn. Chrys. etc.). Bien que les deux leçons offrent un sens acceptable, *εἰς* indiquant que la *διακονία* est destinée à, et *ἐν*, qu'elle doit avoir lieu à; cependant *ἡ εἰς* doit être préféré, parce qu'il est mieux documenté, et que *ἡ ἐν* est donné par les mêmes instruments qui soutiennent *δωροφορία*.

dique le but final de συναγωνίσασθαι. — ἐν χαρᾷ ἔλθω\* πρὸς ὑμᾶς, « je me rende chez vous dans la joie » « Veniam respicit partem priorem versus 31, et in gaudio partem alteram » (Beng.). — διὰ θελήματος θεοῦ\*, « par la volonté de Dieu, s'il plaît à Dieu. » Tout est subordonné finalement à sa volonté, et c'est pour cela que Paul a réclamé les prières des chrétiens de Rome. On voit par là que Paul a pressenti (cf. εἴ πως, 1,10) ce qui pouvait lui arriver, et le livre des Actes est le commentaire historique exact de ces quelques lignes de sa lettre. Ce qu'on peut remarquer, c'est que, au moment où Paul écrivit sa lettre, ces pressentiments n'avaient pas encore la puissance et la clarté qu'ils acquirent plus tard, déjà au moment de son départ de Kenchrées, quand il se vit obligé de changer soudain son itinéraire, et durant son voyage, à mesure qu'il s'approcha de Jérusalem. — καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν\*, « et que je goûte quelque repos (1 Cor. 16,18. 2 Cor. 7,13), quelque tranquillité d'esprit — son voyage à Jérusalem ne lui en promettait guère — avec vous, » partant (= συν) eux avec lui. Cf. 1,11.12<sup>1</sup>.

\* *Lachm. Tisch.* 8 lisent ἦθων avec suppression du καὶ suivant : « afin que, venant... je me repose » (N A C) : correction élégante. — θελήμ. θεοῦ : *Elz. Griesb. Tisch. Mey. Fritzs.* etc. (A C L P, les minn. vulg. syrr. copt. arm. Or. Chrys. etc.); c'est ainsi que Paul s'exprime toujours 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 8, 5. Eph. 1, 1. Col. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. cf. Rom. 1, 10. Gal. 1, 4. Les variantes ἦτο. Χρ. (N, Ambrosiast.), Χρ. ἦτο. (D E F G, it.), κυρ. ἰησοῦ (B, *Lachm.*) proviennent vraisemblablement des v. 29. 30, et leur forme variée témoigne contre elles. — *Lachm.* éd. maj. omet καὶ συναναπ. ὑμ. d'après B. Les instruments occidentaux donnent une autre leçon (D E : ἀναψύξω μεθ' ὑμ., F G : ἀναψύχω μεθ' ὑμ.), cf. 2 Tim. 1, 16.

<sup>1</sup> Baur (p. 413) ne conteste pas la vérité des détails du v. 25-32; en conclura-t-il à l'authenticité du paragraphe? Non. Cela prouve seulement « que l'auteur connaissait les épp. aux Corinthiens, avec lesquelles ces détails devaient concorder, et qu'il y a puisé des dates qui allaient à son but. » Mais les épp. aux Corinthiens ne parlent ni d'une lettre que Paul aurait écrite de Corinthe aux Romains, ni même du projet de Paul d'aller à Rome; où donc l'auteur anonyme a-t-il appris toutes ces choses? Qui lui a dit de consulter les épp. aux Corinthiens qui n'en parlent pas? Cette réponse de Baur n'est pas sérieuse. Bien plus! Remarquez que Paul, v. 30-32, exprime ses vives appréhensions sur ce voyage à Jérusalem, et ce trait est frappé au coin de la vérité historique : Où donc l'auteur a-t-il puisé ce renseignement? Écoutez Baur : « Que l'auteur, en raison des relations présentes, n'ait mis dans la

γ. 33. Paul clôt son exhortation (v. 30, παρακαλῶ) partant tout le développement du v. 14-32, par un souhait pieux (de même 15,13. 16,20). Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, « que le Dieu de la paix, » c.-à-d. qui la possède et par conséquent peut la donner (voy. 15,5). Εἰρήνη désigne, non la paix entre chrétiens, la concorde (Grot.) mais la paix du cœur, cette sérénité divine de l'âme qu'aucune arrière-pensée ne trouble ni n'inquiète, et qui est ici-bas le bonheur. C'est, avec la grâce de Dieu qui en est la source, le meilleur souhait qu'on puisse faire à un homme (voy. 1,7). — μετὰ πάντων ὑμῶν (scil. εἴη). Ἀμήν\* : Εἶναι μετὰ τινος, être avec qq'un, indique qu'on ne le laisse pas seul, et signifie : aider, assister de son secours et de sa puissance (Mth. 28,20. Jean 3,2. 8,29. etc.). De là, « soit avec vous tous! » c.-à-d. vous assiste, et précisément vous donne la paix. « Amen! »

§ 2. Paul recommande la diaconesse Phébé. — Il salue les chrétiens de Rome, — les invite à prendre garde aux judaisants. — Salutations. — Doxologie.

XVI, 1. Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην, « je vous recommande (voy. 3,5) Phébé. » Les noms de Phébus (Martial, epigr. 3,89) et de Phébé (Suét. Aug. 65) étaient usités chez les anciens. On pense

bouche de l'apôtre que des expressions de joie et de confiance sur l'accueil qu'il trouvera à Rome, c'est tout naturel; et il est tout aussi naturel que, relativement aux suites que le voyage de Jérusalem devait avoir pour l'apôtre, il n'ait pu étouffer des pressentiments et des craintes, comme celles qu'il laisse paraître dans ces mots : « Je vous prie, mes frères, de me soutenir dans » mes luttes, en priant Dieu pour moi, afin que j'échappe aux incrédules de » Judée. » Mais comment donc l'auteur s'est-il si bien mis au courant des craintes de Paul? Ce n'est certes pas aux épp. aux Corinthiens qu'il le doit. Puis remarquez la subtilité. S'il est naturel d'espérer un bon accueil des Romains, comment est-il tout aussi naturel d'avoir de fâcheux pressentiments sur ce qui arrivera à Jérusalem? Quel rapport ces deux visites ont-elles entre elles? Baur les relie, pour faire passer la seconde, qui n'est pas naturelle du tout, au moyen de la première qui paraît naturelle, et afin de se faciliter le passage, il a soin de renverser les termes et d'établir entre les deux réceptions un parallélisme qui n'existe point dans le texte.

\* Lachm. Fritzs. écrivent [ἀμήν,] parce qu'il est omis dans A F G, 3 minn.

généralement que Phébé était chargée de porter la lettre aux chrétiens de Rome, car elle va à Rome, et cette épître même lui sert de lettre de recommandation. Cette opinion est conforme à une ancienne souscription de l'épître (voy. *Tisch.*). Paul a profité de son départ pour écrire aux Romains et leur annoncer sa prochaine visite. — Viennent quelques détails qui recommandent Phébé, d'abord comme une chrétienne, une sœur : τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, « notre sœur, » la sœur de ceux à qui Paul écrit, comme la sienne, — puis, comme revêtue d'une fonction ecclésiastique, dont elle s'est acquittée à son honneur : οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεᾶς, « qui est (non, « qui était, » *Kop.*) diaconesse dans l'Eglise de Kenchrées, » car rien n'oblige à croire qu'elle a résigné sa charge, parce qu'elle fait un voyage à Rome. Nous voyons qu'il y avait, déjà à cette époque, des diaconesses (*διάκονοι*, plus tard *διακόνισσαι*, *ministræ*, *Plin. ép. 10,97*) qui exerçaient, à l'égard des personnes de leur sexe, les mêmes fonctions que celles des diacres ; elles avaient le soin des pauvres, des malades et des étrangers (voy. *Herzog, Real-Encycl. art. Diakon et Diakonissa*). Il n'y a aucune raison valable de suspecter cette donnée historique, et quand *Lucht* (p. 130) prétend que Paul n'avait pas établi le diaconat dans les Eglises par lui fondées, c'est manifestement contraire à *Phil. 1,1. 1 Tim. 3,8*. Kenchrées est un havre sur le golfe Saronique et sert de port à Corinthe, dont il est éloigné d'environ deux lieues et demie. Il y avait là une Eglise, dont Paul était vraisemblablement le fondateur.

ἦ. 2. ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ, « afin que vous la receviez dans le Seigneur, » c.-à-d. chrétiennement (voy. 6,11. *Harless, comm. Eph. p. 336*). — ἀξίως τῶν ἁγίων, « d'une manière digne des saints, » c.-à-d. comme il convient à des saints de recevoir des frères, plutôt que comme il convient à des saints d'être reçus (*Grot.*), puisqu'il s'agit ici d'une recommandation adressée à ceux qui reçoivent. — καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν χροῖζη πράγματι, « et assistez-la, venez-lui en aide en toute affaire

où elle pourrait avoir besoin de vous. » — καὶ γὰρ αὐτῇ (non, αὐτῆ, *Elz.*) προστάτις πολλῶν ἐγενήθη, « car elle-même aussi a été la protectrice de bien des gens, » des chrétiens : Προστάτης, ὁ, pp. celui qui préside ou qui est préposé à ; puis, patron, protecteur ; προστάτις, de là patrona, patronne, protectrice. En sa qualité de diaconesse, elle s'était intéressée à bien des pauvres, des malades ou des étrangers, dont elle avait été la providence. « Paul, pour correspondre à παραστῆτε aurait pu dire παραστάτις (Xén. M. S. 2, 1. 32. Soph. Trach. 891. Edip. C. 559), mais il a préféré προστάτις, expression plus relevée, qui correspond mieux à la charge » (*Meyer*). — καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ, « et de moi-même » : motif personnel pour la recommander. Dans quelles circonstances et en quoi a-t-elle été une προστάτις pour Paul ? Nous l'ignorons. Voy. cependant Act. 18, 18.

γ. 3. Viennent des salutations. *Baur* (p. 414) dit que cette longue suite de personnes que Paul salue, fait l'effet d'un catalogue des *notabilités* de l'Eglise de Rome d'alors. Le mot est peut-être ambitieux, mais en tout cas, les détails dans lesquels Paul entre à l'égard de la plupart de ces personnes, montrent qu'il s'agit véritablement d'amis et de connaissances de l'apôtre. Le grand nombre des salutations s'explique comme nous l'avons indiqué dans l'Introduction (p. 28.29). — Ἀσπασαθε Πρίσχαν καὶ Ἀκύλαν, « saluez Prisca et Aquilas. » Aquilas, juif originaire du Pont, et Prisca, sa femme, s'étaient réfugiés à Corinthe après l'édit de Claude (an 52) qui chassait les juifs de Rome ; ils étaient tisserands ou faiseurs de tentes. C'est à Corinthe que Paul fit leur connaissance, dans l'automne de l'an 52 ; il logea chez eux, travailla avec eux, et les convertit à la foi chrétienne (Act. 18, 2-4). Ils quittèrent Corinthe en même temps que Paul, près de Pâques de l'an 54, et allèrent s'établir à Ephèse où Paul les rejoignit (Act. 18, 18. 19, 1. 1 Cor. 16, 19). Ils sont maintenant à Rome (an 58) et la première salutation de Paul est pour eux : les détails qui suivent montrent qu'ils l'ont bien mé-

\* *Elz.* : Πρισκίλλαν, contrairement à l'autorité prépondérante des mss.

rité (voy. Introd. p. 30). Prisca (2 Tim. 4,19) est aussi nommée par le diminutif Priscilla (Act. 18,2. 18.26. 1 Cor. 16,19) comme Drusa et Drusilla, Quinta et Quintilla, etc. Une particularité singulière, c'est que Paul la nomme ici la première (de même Act. 18,18. 2 Tim. 4,19). Peut-être était-elle supérieure à son mari en capacité et en activité. — *τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, « mes compagnons d'œuvre en Jésus-Christ » : expression concise qui revient au fond à « dans l'Évangile de Jésus-Christ. » Ils travaillèrent, en effet, avec Paul à la propagation de la foi, à Corinthe, à Ephèse et à Rome; ils le précédèrent dans ces deux dernières villes pour y préparer l'action de l'apôtre.

γ. 4. *οἵτινες ἐπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ἐπέθηκαν* (scil. *ἐπὸ τοῦ σιδήρου*), pp. « eux qui ont mis leur cou (sous la hache) pour me sauver la vie: » manière vive et imagée de dire qu'ils ont exposé leur vie pour sauver la sienne. Quand et où? L'histoire ne nous le dit pas; mais cela a dû se passer à Corinthe ou à Ephèse, puisque c'est là qu'ils ont travaillé avec Paul (Act. 18,9-17. 1 Cor. 15,32. Act. 19,23. cf. 2 Cor. 1,8). — *οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν*, « à qui je ne suis pas seul (moi, qui leur dois la vie) à rendre grâces, mais à qui rendent grâces aussi toutes les Églises des gentils, » pour leur avoir conservé leur apôtre, l'apôtre des gentils (11,13). Manière d'indiquer que l'Église de Rome doit aussi leur avoir de la reconnaissance, et un indice pour nous que cette Église était d'origine païenne.

Tous ces détails, à la fin d'une lettre aussi importante, écrite à l'Église de Rome, ne sont pas seulement l'expression de l'affection et de la reconnaissance de Paul, ils témoignent aussi du désir de relever aux yeux des Romains la valeur de ses compagnons d'œuvre et attestent leur haute position dans l'Église de Rome. La salutation qu'il adresse immédiatement après à l'Église qui s'assemble chez eux, montre que nous sommes bien là en présence de l'Église même de Rome.

γ. 5. *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*, « et (saluez) l'Église



qui se réunit dans leur maison. » Κατὰ n'est pas distributif, surtout étant accompagné du gén. αὐτῶν (cf. 1 Cor. 16,19. Col. 4, 15. Philém. 2), ni ne laisse supposer qu'il y eût à Rome d'autres lieux de réunion (cont. *Godet*). Les premiers chrétiens s'assemblèrent dans des chambres, chez quelque chrétien qui prêtait sa maison pour les assemblées, et on multiplia les locaux, quand le nombre croissant des disciples le rendit nécessaire, en attendant qu'on pût avoir un lieu de réunion plus vaste et construit *ad hoc*. On en était donc à Rome aux toutes premières origines, puisque nous voyons qu'Aquila et Priscille, des ouvriers tisserands, qui ne devaient pas jouir d'une grande aisance, tenaient à Rome des assemblées religieuses dans leur maison, comme ils l'avaient fait à Ephèse (1 Cor. 16,19). Paul ne mentionne aucune autre ἐκκλησία, quoiqu'il salue un grand nombre de personnes. Ces salutations à Aquila et à Priscille et la mention de cette Eglise venant immédiatement après les mots : « Je vous recommande Phébé, » font penser que ce « vous, » qui désigne les chrétiens de Rome (1,7), s'adresse finalement aux chrétiens qui se réunissent chez Aquila et Priscille, et que c'est bien là, l'Eglise de Rome, celle à qui l'épître devait être remise. — Ἀσπάζασθε Ἐπαινέτον τὸν ἀγαπητὸν μου, « saluez mon cher Epénète. » Nous ne savons rien d'Epénète ni des personnes qui sont saluées du v. 5 à 15. — ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας\* εἰς Χριστὸν, « qui est les prémices de l'Asie — le premier des chrétiens d'Asie qui ait été converti — en vue de, pour Christ, » à qui ces prémices appartiennent. Il s'agit ici de l'Asie proconsulaire, qui comprenait la Phrygie, la Mysie, la Lydie et la Carie (Cic. pro

\* Ἀσία, recommandé par *Mill. Beng.*, est admis par *Griesb. Knapp, Lachm. Tisch. Mey. Fritzs. Philip. Godet*, etc. (⚡ ABCD \*FG, it. vulg. copt. arm. éth. Or. Dam. etc.), tandis que *Elz. Ammon, De W.* préfèrent ἀχαΐας (LP, minn. syrr. Chry. Théod. etc.). On pourrait croire que Ἀσία est une correction faite à cause de 1 Cor. 16, 15 : οἶδατε τὴν οἰκίαν Στεφᾶνοῦ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας; mais, dans ce cas, la correction n'aurait pas pu se produire dans un aussi grand nombre d'instruments anciens; il est plus vraisemblable de penser que Ἀσία a choqué, parce que Paul écrivait de Corinthe, et qu'on lui a substitué ἀχαΐας, sans faire attention à 1 Cor. 16, 15.

Flacco, 27), c.-à-d. l'extrémité occidentale de l'Asie Mineure, du nord au sud. *D. Schulz* (Stud. u. Krit. p. 611. 1829) demande « comment Epénète, qui est connu pour être les prémices de l'Asie, se trouve à Rome. » C'est apparemment qu'il y est venu, peut-être avec Aquilas et Prisca, ce qui expliquerait pourquoi il est salué immédiatement après eux. Cette venue ne paraît pas probable à *Lucht*, qui (p. 137) voit dans cette mention un indice que ce paragraphe faisait partie d'une lettre envoyée en Asie (!); tandis que *Baur* (p. 415) croit reconnaître une imitation de 1 Cor. 15,16.19, faite par un faussaire (!). Est-ce assez arbitraire?

γ. 6. Ἀσπάσαθε Μαρίμ, « saluez Marie » : ce nom indique une origine juive. — ἤτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς \*, « elle qui s'est donné bien de la peine pour vous. » Κοπιᾶν se dit d'un travail pénible, fatigant, travailler, se fatiguer, se donner de la peine (cf. v. 12). Ces mots, que Paul joint à la salutation, n'ont pas pour but de rien apprendre aux chrétiens de Rome; ils sont, dans la bouche de Paul, une parole aimable à l'adresse de Marie: l'apôtre lui montre qu'il sait son travail et qu'il l'apprécie.

γ. 7. Ἀσπάσαθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουλίαν, « saluez Andronicus et Junie ou Junias. » Les uns considèrent Ἰουλίαν comme l'acc. de Ἰουλίᾱ, Junie, qui serait la femme (v. 3) ou la sœur d'Andronicus; les autres en font l'acc. de Ἰουλιᾶς, forme contracte de

\* Ἰμᾶς, recommandé par *Griesb.* est admis par *Lachm. Tisch. 8. Mey. Heng.* (Σ ABC\* P, 10 minn. syrr. arr. copt. éth.), tandis que *Elz. Griesb. Scholz, Tisch. 7, Fritzs. Philip. Godet* préfèrent ἡμᾶς (L, minn. Chrys. Théod. Dam.) 1° parce que, dans ces premiers versets, il s'agit de rapports personnels entre Paul et ceux qu'il salue, ce qui est bien naturel; 2° parce que le εἰς ὑμᾶς se comprend difficilement. S'il s'agissait de recommander Marie à l'Eglise, ce rappel serait en place. Mais dès qu'il ne s'agit que de la saluer, il est assez indifférent que ce soit pour les Romains qu'elle ait pris cette peine; Paul aurait dû dire simplement, comme au v. 12, ἤτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ, et c'est probablement ce sentiment qui a produit la leçon ἐν ὑμῖν (DEFG, it. vulg. Ambrosiast.). Ces remarques paraissent justes, mais plus elles sont justes, moins on s'explique l'apparition de ὑμᾶς et son introduction dans un aussi grand nombre d'instruments. Evidemment c'est ὑμᾶς qui, pour toutes ces raisons, a provoqué le ἡμᾶς; et il doit être admis, ayant pour lui les autorités diplomatiques.

Junianus ou Junianius (voy. Fritzs. h. l.) Il n'y a pas de raison positive pour préférer l'un à l'autre. — *τοὺς συγγενεῖς μου*, « mes parents » (*Grot. Limb. Seml. Flatt, Rück. Hodge, Mey. Fritzs. Thol. Philip. Lange, Calv* : cousins, *Krehl, Reuss*). C'est le sens le plus naturel ; mais on est surpris de ce grand nombre de parents de Paul, disséminés dans tant de villes différentes. Outre ceux qu'il doit avoir à Tarse, sa patrie, et une sœur et un neveu à Jérusalem (Act. 23,16) il en aurait trois à Rome (v. 7. 11) et trois autres en Grèce (v. 21). Nous pensons plutôt que *συγγενής* est ici une expression affectueuse pour désigner ses compatriotes (cf. 9,3 : *συγγεν. μ. κατὰ σάρκα*. De même *Estius, Corn.-L. Reiche, Olsh. DeW. Hofm. Godet, Gifford*). Cela ressort du v. 21, où il appelle *συγγενεῖς* Jason et Sosipater, qui sont des juifs originaires de Macédoine. — *συναιχμαλώτους μου*, « mes compagnons de captivité. » *Baur* (p. 415, de même *Lucht*, p. 143) observe qu'on ne saurait s'expliquer comment Paul peut les appeler *συναιχμάλωτοι* à une époque où il n'a pas encore subi de longue détention, attendu que ses courts emprisonnements (*φυλακαί*, 2 Cor. 6,5.11,23) ne peuvent justifier une semblable dénomination ; en conséquence il n'y voit qu'une prolepse commise par un compositeur postérieur. — Et pourquoi *συναιχμάλωτοι* ne se dirait-il pas d'un emprisonnement passager ? — *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*, « qui sont distingués parmi les apôtres, » c.-à-d. fort avantageusement connus d'eux, distingués à leurs yeux (*Béz. Crell, Grot. Limb. Kop. Flatt, Scholz, Rück. Hodge, Mey. Fritzs. Heng. Thol. 1856, Philip. Hofm. Gifford*) comme Eur. Héc. 379 : *δεινὸς χαρακτήρ καπίσημος ἐν βροτοῖς*, une illustre naissance est un caractère imposant et distingué parmi les mortels. Hipp. 103 : *σεμνὴ γε [Κύπρις] μέντοι καπίσημος ἐν βροτοῖς*, — et non, « distingués entre les apôtres, » c.-à-d. des apôtres distingués, illustres (*Or. Chrys. Théod. Ecum. Est. Corn.-L. Wolf, Beng. Heum. Seml. Klee, Rück. Michaelis*, p. 1061, *Kælln. Olsh. DeW. Krehl, Arnaud, Hilgenf.* p. 325, *Reuss, Maunoury, Godet*) : si cela était, l'histoire en aurait gardé quelque trace.

D'ailleurs *οἱ ἀπόστολοι* employé d'une manière aussi absolue ne peut désigner que les apôtres proprement dits (voy. 1,1). — *οὗ καὶ πρὸ ἐμοῦ γενόνασιν ἐν Χριστῷ*, « qui ont été en Christ, en communion avec Christ (*εἶναι ἐν*, 6,11) c.-à-d. ont été chrétiens même avant moi. » Cela même a pu les rendre *ἐπίσημοι ἐν τ. ἀποστόλοις*; ils appartiennent à la première génération de convertis.

ῥ. 8. *Ἀσπάσασθε Ἀμπλιᾶν τὸν ἀγαπητὸν μου ἐν κυρίῳ*, « saluez *Amplias* (*Ἀμπλιᾶς* forme abrégée et contracte de *Ἀμπλιᾶτος*, *Ampliatius*, comme *Donatus*, *Fortunatus*, etc. nom latin) qui m'est cher dans le Seigneur, » c.-à-d. qui est l'objet de mon affection chrétienne (voy. 6,11).

ῥ. 9. *Ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ*, « saluez *Urbain* (nom latin, *Urbanus*, pp. citadin) notre compagnon d'œuvre en Christ » (cf. 6,11). Paul en parle aimablement en l'appelant « notre collègue. » « Il dit « *notre*, » parce qu'il s'agit de l'œuvre apostolique et de tous les ouvriers qui s'y emploient avec lui; en parlant de son amitié personnelle, il dit « *mon* » (*Godet*). — *καὶ Στάχυν τὸν ἀγαπητὸν μου*, « ainsi que mon cher *Stachys* » (nom grec, prop. ἐπί).

ῥ. 10. *Ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν*, « saluez *Apelles* » (nom juif: *credat judæus Apella*, non ego. *Hor. Sat. 1,5.100*) qu'il ne faut pas confondre avec *Apollos* (*Act. 18,24*) comme l'ont fait *Or. Théod.-M. Grot.* — *τὸν δόκιμον* (cf. 14,18) *ἐν Χριστῷ*, « qui a fait ses preuves en Christ, » c.-à-d. chrétien éprouvé. — *Ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου*, « saluez ceux d'entre les gens de (cf. 1 Cor. 1, 11) c.-à-d. les gens de la maison, de la domesticité d'*Aristobule*, » qui sont chrétiens, évidemment (cf. v. 11). Les chrétiens ont commencé par se recruter dans les basses classes (1 Cor. 1,26).

ῥ. 11. *Ἀσπάσασθε Ἡρωδίανα τὸν συγγενῆ μου*, « saluez *Hérodition* (nom attique, fort en usage alors; il est formé de *Ἡρώδης*, comme *Καισαρίων* de *Καῖσαρ*) mon parent, » c.-à-d. mon compatriote (cf. v. 7). — *Ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου*, « saluez les gens de la maison de *Narcisse*. » *Calv. Grot. Thol. Néander, Pfl.*

p. 347, *Hilgenf.* Einl. p. 325 pensent qu'il s'agit ici de Narcisse, l'affranchi, le secrétaire particulier et le favori de Claude. (Suét. Claud. 28. Tac. Ann. 11,29.12,57). C'est difficile à admettre. Agrippine l'avait fait périr au commencement du règne de Néron, en 55 (Dio Cass. Hist. 60. Tac. Ann. 13,1) et, suivant la coutume, ses biens avaient été probablement confisqués et sa maison dissoute. Dion Cassius (Hist. 64) parle d'un autre Narcisse qui avait acquis, sous Néron, une certaine importance et que Galba fit mettre à mort avec d'autres personnages fameux. Peut-être est-ce celui-là qui est mentionné ici. En tout cas, ce nom était assez fréquent pour qu'on ne doive pas voir ici un anachronisme. — *τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ*, « qui sont dans — en communion avec — le Seigneur » (cf. 8,1) c.-à-d. chrétiens.

ἦ. 12. *Ἀσπάσαθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ*, « saluez Tryphène et Tryphose (= *delicata, lasciva*, R. *τροφιῶν*) qui se donnent de la peine (*κοπιῶν*, v. 6) dans le Seigneur » c.-à-d. en communion avec le Seigneur (cf. 6,11); ce qui indique que ce travail a pour but les affaires du Seigneur. Notez le contraste entre le nom de ces femmes et leur activité chrétienne. — *Ἀσπάσαθε Περσίδα τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ*, « saluez Perside (nom tiré de la nationalité, comme Lydia, Mysa, etc.) qui m'est chère (*μου* est sous-entendu par délicatesse, cf. v. 5) elle qui s'est donné — et se donne (Aor.) — beaucoup de peine dans le Seigneur. »

ἦ. 13. *Ἀσπάσαθε Ρούφον*, « saluez Rufus. » Ce Rufus est-il le même que le fils de Simon de Cyrène, dont parle Marc dans son évangile (15,21) composé à Rome? Plusieurs docteurs le pensent; mais le manque de documents historiques nous empêche de rien prononcer de certain, d'autant plus que ce nom latin était assez commun. — *τὸν ἐκλεκτὸν ἐν Χριστῷ*, pp. « élu en Christ, » non pas élu pour le salut (*Reiche*), car ce serait un qualificatif commun à tous les chrétiens (Eph. 1,4), tandis qu'il doit s'agir de quelque chose de spécial à Rufus; mais « élu, choisi (fig.) excellent, éminent » (1 Tim. 5,21. 1 Pier. 2,4. Sap. 3,14.

Bar. 3,30) de là, « *excellent en Christ*, » c.-à-d. chrétien d'élite, chrétien excellent. — καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ, « *et sa mère, qui est aussi la mienne*. » Paul exprime par là l'affection filiale qu'il lui porte, en retour sans doute de l'affection et des soins qu'elle lui avait prodigués.

ῥ. 14. Ἀσπύσασθε Ἀσύγκριτον, Φλέγοντα, Ἑρμῆν, Πατρόβαν, Ἑρμᾶν\*, « *saluez Asyncritus, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas*. » Peut-être Paul ne connaissait-il ces personnes que de nom, par sa correspondance. Cette manière de les saluer nominativement est fort aimable de sa part. « *Nec potuit non valde exhilarare salutatio nominatim facta ad tenuiores, qui se fortasse ne notos quidem apostolo scirent* » (*Bengel*). Pour nous, elles nous sont inconnues, ainsi que celles du v. 25. Orig. Eus. H. E. 3,3. Jér. de viris illust. c. 10, ont cru que cet Hermas était l'auteur de l'ouvrage intitulé ὁ Ποιμὴν, *le Pasteur*; mais à tort : celui-ci était le frère de l'évêque romain Pie I, et vivait environ l'an 150 après Jésus-Christ (voy. Dressel. Patr. app. opp. p. XL). — καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς, « *et les frères qui sont avec eux*. » Cette expression qui se retrouve au v. 15, sous la forme « *et tous les saints qui sont avec eux*, » a fait supposer que ces personnes formaient entre elles une société. Quelle société? C'est ce que nous ne saurions dire, et toutes les suppositions qu'on a faites (société missionnaire, *Reiche*; société de métiers ou d'affaires, *Philip*.) ne se peuvent justifier. C'étaient peut-être des chrétiens étrangers qui vivaient dans un même logis, rapprochés qu'ils étaient par leur foi commune. En tout cas, nous ne saurions y voir des ἐκκλησίαι se tenant dans des locaux et des quartiers différents de la réunion tenue par Aquilas. *Godet* (II, p. 578) pense que « *les derniers mots des v. 14 et 15 : « et les frères qui sont avec eux*, » prouvent que les personnages susnommés, le sont, non pas seulement comme croyants, mais comme directeurs de toute une assemblée qui a coutume de se réunir autour d'eux. »

\* Cet ordre dans les noms est admis par *Lachm. Tisch. Fritzs. Mey. etc.* (⌘ A B C D F G P, minn. etc.).

C'est une pure hypothèse. Paul en les faisant saluer (*ἀσπάσασθε*) par l'Eglise qui se réunit chez Aquilas, met ces personnes sur le même pied que les précédentes et indique par là qu'il s'agit de membres d'une même assemblée, autrement il se serait exprimé différemment (cf. 1 Cor. 16,19. Col. 4,15. Philém. 3).

γ. 15. *Ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλιαν*, « saluez Philologue et (non *Ἰουλιᾶν* contracté de Julianus, mais plutôt) *Julie*, » sa femme, vraisemblablement, à cause de la symétrie avec ce qui suit. — *Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ*, « *Nérée et sa sœur*. » — καὶ *Ὀλυμπᾶν καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους*, « et *Olympas* (*Ὀλυμπᾶς* forme contracte pour *Ὀλυμπιόδωρον*) et tous les saints qui sont avec eux. »

γ. 16. Après avoir salué toutes les personnes qu'il peut connaître à Rome, Paul ajoute : *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγίῳ*, « saluez-vous les uns les autres par un saint baiser. » Il recommande aux chrétiens de Rome de se donner entre eux cette marque d'affection qu'il leur donne lui-même (cf. 1 Cor. 16,20. 2 Cor. 13,12. 1 Thess. 5,26). Les orientaux et les Juifs en particulier se saluaient par un baiser (Mth. 26,48. Marc 14, 45. Luc 22,48. voy. Herzog, Real.-Encycl. art. Küss.). Dans la primitive Eglise, c'était l'usage de s'embrasser après les prières préparatoires à la cène (Just.-M. Apol. 65 : *ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν ἐσχῶν*) en signe d'amour fraternel et, le cas échéant, de réconciliation. On le faisait encore dans d'autres cérémonies religieuses, et même, d'après Tertullien, on devait se donner un baiser de paix après chaque prière publique (voy. Herzog, Real.-Encycl. art. Friedensküss). On appela ce baiser *φιλημα ἀγάπης*, 1 Pier. 5,14; *τὸ ἐν κυρίῳ φιλημα*, Const. App. 2,57,12.8,5.5; *osculum pacis*, Tert. de Orat. 14. Paul l'appelle *ἁγίον φιλημα*, parce qu'il est l'expression de sentiments tout fraternels et chrétiens. Cet usage remonte aux temps apostoliques et Paul le recommande ici aux chrétiens de Rome. — *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι*\* *τοῦ Χριστοῦ*, « toutes les Eglises

\* *ΕΙ* omettent *πᾶσαι* sur l'autorité de minuscules seulement. DEFG, it. transposent cette proposition au v. 21.

*de Christ vous saluent.* » *Πᾶσαι* est général et indéterminé (cf. 5,12). Il est bien évident que Paul n'a pas été chargé par les Eglises de saluer l'Eglise de Rome, mais il sait combien l'introduction du christianisme à Rome les intéresse (1,8) et il se fait l'interprète de leurs sentiments. Cette salutation de toutes les Eglises aux chrétiens de la capitale est pleine d'à-propos et parfaitement en place (cont. *Lucht*, p. 139).

Ces sentiments d'amour mutuel et d'union qui régissent et doivent régner entre toutes les Eglises, rappellent tout à coup à Paul, par le contraste même, ces faux docteurs qui vont porter le trouble dans les Eglises, et il ne veut pas laisser échapper cette pensée sans en dire un mot en passant et sans mettre ses lecteurs en garde contre leurs menées. On trouve quelquefois à la fin des lettres de Paul de ces pensées subites : comp. Gal. 6,12. 1 Cor. 16,22 (cont. *Baur*, p. 416).

Les hommes auxquels Paul fait allusion dans ce paragraphe (17-20) ne sont autres que ces *judaisants*, ses adversaires irrécyclables, qui s'en vont faire leur propagande dans les Eglises ethnico-chrétiennes, et contre lesquels l'apôtre a dû lutter à Antioche, à Jérusalem, dans les Eglises de Galatie et à Corinthe<sup>1</sup>. Aquilas et Priscille les connaissent bien. Ils n'ont pas encore fait leur apparition à Rome. *Krehl* (de même *Lucht*, p. 153, *Grau*, p. 105) croit pouvoir affirmer, au contraire, qu'ils se sont déjà introduits dans la communauté et qu'ils y sont, parce que Paul invite les Romains à « avoir l'œil sur ceux qui causent les dissensions et les chutes, » et « à s'éloigner d'eux<sup>2</sup>. » Mais une semblable recommandation se peut faire à l'égard de gens dont on redoute la venue prochaine (cf. 2 Tim. 4,15. Act. 20,28-31), tout aussi bien qu'à l'égard de gens déjà présents (*Rück. Thol. 1856, Riggensbach*, p. 47, *Godet*). Ce qui prouve qu'ils sont absents, c'est la

<sup>1</sup> Les objections de *Baur* (p. 415) contre ce paragraphe ne sont que des préventions non justifiées.

<sup>2</sup> *Lucht*, p. 152, est du même sentiment; mais c'est pour en conclure que le paragraphe 16, 17-20 est inauthentique, attendu que, dans toute la lettre, il n'est pas question des judaisants.



manière dont Paul motive (v. 19) sa recommandation : « *Car votre soumission à l'Évangile, c.-à-d. votre conversion au christianisme, est parvenue aux oreilles de tout le monde : ces gens l'apprendront infailliblement, et ce sera une raison pour eux d'accourir.* » Paul prévoit le danger, et il tient à prévenir ses lecteurs. Il n'a pas à entrer ici dans des détails relatifs à l'enseignement de ces hommes-là ; d'abord parce qu'ils ne sont pas là, puis ce serait entrer dans une polémique anticipée qui le mènerait loin : c'est impossible. Il les désigne suffisamment quand il invite ses lecteurs à avoir l'œil ouvert sur ces *fauteurs de dissensions et de chutes*, et à se tenir en garde contre leur *langage patelin* et leur *cœur intéressé*. Nous pouvons dire que la caractéristique morale est parfaite, car malheureusement ce type n'est pas perdu. La lettre tout entière, du reste, confirme qu'ils sont absents, car on n'y trouve absolument rien qui ait trait à la polémique antijudaïsante.

γ. 17. Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν... « *je vous invite, mes frères, à avoir l'œil sur...* » Σκοπεῖν τινα, avoir l'œil sur qq'un pour voir ce qu'il fait, l'observer, soit en bonne part, pour l'imiter (Phil. 3,17 = prendre exemple sur), soit en mauvaise part, pour se tenir en garde (Gal. 6,1 : σκοπεῖν μή = βλέπειν μή, cf. Phil. 3,2), observer, épier. — τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα... ποιῶντας, « *ceux qui causent* (Paul ne dit pas « parmi vous ») *les dissensions* (les discordes et les partis religieux) *et les chutes* » (σκάνδαλον, voy. 14,23) sur le chemin de la vérité évangélique (cf. Gal. 5,2-4). L'article indique qu'il s'agit de dissensions et de chutes connues, parce qu'il s'agit de faits notoires, qui se sont passés dans d'autres Eglises. Il s'agit donc d'une opposition à la doctrine, qui se rencontre dans la plupart des Eglises ethnico-chrétiennes et est chose ordinaire : ce ne peut être que la réaction juive contre la foi (Thol. 1856, Godet). Rappelons-nous ce qui s'est passé à Antioche, dans les Eglises de Galatie et tout récemment à Corinthe. Cette opposition provient, non d'hommes qui n'appartiennent pas à l'Eglise (Mey. Philip.), mais de chré-

tiens, comme cela ressort clairement des traits caractéristiques et du conseil : « Eloignez-vous d'eux » (v. 18). Ce sont donc des judaïsants. — *Διχοστασία*, *dissension*, *division*, *discord*, désigne cet état qui suit les disputes (*ἔρεις*) et où il y a des partis et des factions (Gal. 5,20. 1 Cor. 3,3.4. 1 Macc. 3,29. Plat. de leg. I, p. 630, A. Den. Hal. 8,72). — *παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε*, « contrairement à (*παρὰ* opp. à *κατὰ* conformément à) la doctrine, c.-à-d. par leur opposition à la doctrine que vous avez apprise. » En relevant *ὑμεῖς* : « que vous, vous avez apprise, » Paul indique que ce n'est pas la doctrine que « eux » (ces fauteurs de dissensions) professent. Paul parle évidemment comme si sa doctrine était la doctrine régnante chez ses lecteurs. La communauté de Rome est paulinienne. C'est là, non une erreur, comme dit *Lucht*, p. 152, mais une grande vérité. L'erreur est tout entière dans l'esprit de *Lucht*, qui veut que l'Eglise de Rome ait une tendance antipaulinienne et en conséquence déclare ce paragraphe inauthentique. — *καὶ ἐκκλῖνατε* (anacoluthie pour *ἐκκλῖναι*, voy. 12,2) *ἀπ' αὐτῶν*, « et à vous détourner, vous éloigner d'eux, » à les éviter, au lieu de les rechercher et de les fréquenter. Telle est la ligne de conduite que Paul conseille à chaque chrétien (cf. 2 Thess. 3,6).

γ. 18. La raison (*γὰρ*) pour laquelle on doit les éviter, c'est que *οἱ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν\* Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν*, « ces gens-là, c.-à-d. les gens de cette sorte, servent, non pas notre Seigneur Christ ; » l'obéissance au Seigneur n'est pas le mobile qui les conduit — *ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ*, « mais leur ventre, leur pense » (*κοιλία* = *abdomini serviunt*. Sen. de beneficiis, 7,20). Ils cherchent à se créer des partisans à leurs idées et introduisent dans l'Eglise des dissensions, en n'ayant d'autre but en réalité que de se constituer un troupeau aux dépens duquel ils puissent bien vivre (« ventris gratia, hoc est quæstus et cupiditatis » *Or.*). Ce trait est un souvenir tout frais des judaïsants de Corinthe (2 Cor. 11,12.20. cf. 12,16). — *καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας\**,

\* *Elz.* ajoutent Ἰησοῦ (*L.*, *minn.* *psh.* *copt.* *Chrys.* *Dam.*) : addition re-

« et avec leurs bonnes paroles et leur langage flatteur » (cf. Mth. 7,15)... Ce trait ne faisait pas défaut aux judaïsants de Corinthe, qui, en se vantant d'appartenir à Christ (2 Cor. 10,7) et sous le masque de la piété (2 Cor. 11,13.15), s'étaient glissés dans les bonnes grâces des chrétiens de Corinthe pour en chasser tout doucement Paul. *Χρηστολογία* (= τὸ χρηστὰ λέγειν) se dit des bonnes paroles du faux bonhomme, et désigne ce langage patelin et hypocrite. Jul. Capitolin. in vit. Pertinac. c. 3 : omnes qui libere fabulas conferebant, male Pertinaci loquebantur, *χρηστολόγον* eum appelantes — l'appelant un patelin, un faux bonhomme — qui bene loqueretur et male faceret. Pallad. Alexand. epigr. CI : *μισῶ τὸν ἄνδρα τὸν διπλοῦν πεφυκότα, χρηστὸν λόγοις, πολέμιον δὲ τοῖς τρόποις* (voy. *Weltst.* h. 1.). *Εὐλογία* signifie a) louange, Ap. 5,12.13 ; de là, langage louangeur, flatteur (*Théoph. Philip.*); b) un discours en beau langage (Plat. de Rep. 3,11, p. 400, D = καλὴ λέξις); de là, beau langage, belles paroles (*Mey. Fritzs.*). La synonymie de *χρηστολογία* et *εὐλογία* indiquée par l'article τῆς qui les comprend tous deux, nous fait préférer le premier sens. — *ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀλάκων*, « ils trompent les cœurs des simples, » c.-à-d. des bonnes âmes, qui, n'ayant pas de malice dans le cœur, n'en supposent pas chez les autres. Elles prennent ces bonnes paroles et ce langage flatteur pour l'expression des vrais sentiments de ces hypocrites. *Ἄζακος*, sans malice, innocent, simple, Hébr. 7,26 (voy. *Weltstein*, h. 1.).

γ. 19. *Γάρ* est entendu fort diversement par les commentateurs (voy. *Mey.* h. 1.). Paul explique pourquoi il les invite à avoir l'œil sur ces gens et à les éviter (*παρακαλῶ ὑμᾶς σκοπεῖν... καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*); mais comme la recommandation s'est allongée (v. 18) par quelques traits caractéristiques des gens qui

poussée par *Lachm. Tisch. Rück. Fritzs. Philip.* etc. (⚡ A B C P, 12 minn. phil. arm. etc.). Il n'y avait pas de raison pour le supprimer s'il eût été original. *Griesb.* a adopté la variante occidentale *κυρίῳ Χριστῷ ἡμῶν* (D E F G). — *καὶ εὐλογίας* manque dans D E F G, it. C'est une faute de copiste provenant d'un homoiotéléuton.

causent les dissensions, γάρ se trouve un peu éloigné et doit s'expliquer par l'idée sous-entendue; « je vous le dis, ou je vous y invite, car... » — ἡ ὑμῶν ὑπακοή εἰς πάντας ἀφίκετο : Ὑμῶν est jeté en avant pour l'accentuer. Ὑπακοή employé absolument désigne, non l'obéissance à suivre l'instruction de ses conducteurs spirituels (Hodge), mais la ὑπακοή τῆς πίστεως ou τῷ εὐαγγελίῳ, « la soumission à la foi, l'obéissance à l'Évangile » (voy. 1,5), c.-à-d. leur conversion au christianisme. De là, « je vous y invite, car votre soumission chrétienne est parvenue à tout le monde, » c.-à-d. aux oreilles de tout le monde (cf. 1,8) : raison suffisante pour que ces gens accourent et tentent de l'exploiter en « les détournant de la doctrine qu'ils ont apprise. » Cette observation montre qu'ils ne sont pas encore là. — En conséquence, Paul, après leur avoir exprimé son contentement pour ce qui les concerne, eux, cherche-t-il à les mettre sur leurs gardes en leur souhaitant de joindre une sage prudence à la simplicité : ἐφ' ὑμῶν οὖν χαίρω\*, prop. « à votre sujet donc (c.-à-d. en conséquence de votre soumission chrétienne) je me réjouis, » ou « je me réjouis donc, à votre sujet du moins. » Ἐφ' ὑμῶν jeté en avant est accentué, et cette accentuation signifie que ce n'est pas d'eux que partent ses craintes, au contraire, ils font, eux, sa joie; en sorte que ἐφ' ὑμῶν χαίρω est bien expliqué par la glose χαίρω τὸ ἐφ' ὑμῶν. — δέ, « mais, toutefois, » comme il a des craintes : θέλω ὑμᾶς... εἶναι, « je veux, c.-à-d. je désire fort (1 Cor. 7,7. 32. 14,5) que vous soyez » — σοφοῦς\* εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀπειραῖος δὲ εἰς τὸ κακόν : ce sont là deux qualités contrastantes (μὲν... δέ), mais point inconciliables. Σοφός, savant (opp. à ἀμαθής), puis,

\* *Elz. Griesb.* : χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῶν, « je me réjouis donc, à votre sujet du moins » (E, minn. Chrys. Théod.). Le τὸ est omis par **Σ**\* A B C D\* F G, minn. etc. et rejeté par les critiques. *Fritzs. Philip.* lisent χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῶν (D F G, arm.), tandis que *Lachm. Tisch. Mey. Godet* préfèrent avec raison ἐφ' ὑμῶν οὖν χαίρω (**Σ** A B C L P, Or. Dam.). La leçon des *Elz.* n'est que la glose provoquée par ἐφ' ὑμῶν, jeté en avant et accentué. — μὲν, admis par *Elz. Griesb.* (**Σ** A C P, minn. etc.) est suspect à *Griesb.* et rejeté par *Lachm. Tisch. Fritzs.* etc. (B D E F G L, it. vulg. copt. arm. éth. etc.): addition provoquée par ἀπειραῖος δέ.

*sage*, qui agit avec sens, jugement, raison (opp. à *ἀνόητος*, 1,14 et à *μῶρος*, 1,22. 1 Cor. 1,20); de là, *avisé*, *habile* (1 Cor. 3,10. Hérodien, 3,5 : *ἀνδρα ἀπατεῶνα σοφόν τε πρὸς ἐπιβουλὴν*). Paul désire donc qu'ils soient *avisés pour le bien*, habiles à le discerner, de manière à ne pas prendre les apparences pour la réalité, et ainsi à ne pas devenir la dupe et la proie de ces exploiters. Cette habileté, très légitime, ne doit pas les empêcher d'être *ἀκεραίους εἰς τὸ κακόν* : *Ἀξέραιος* (R. α priv. *κεράννυμι*) *sans mélange, pur, puis franc, simple, innocent*, Mth. 10,16. Phil. 2,15. De là, « *simples, innocents pour le mal*, » c.-à-d. inhabiles à le concevoir et à le commettre (= *ἀκαχοί*). Cette dernière qualité, du reste, Paul la leur reconnaît : quand il loue leur *ἐπακοή* et craint qu'elle ne soit exploitée, il les met évidemment au nombre des *ἀκαχοί* (v. 18).

γ. 20. *Δέ*, « *d'autre part, et* » annonce ce que Dieu fera, si les chrétiens de Rome joignent l'habileté pour le bien à l'innocence pour le mal. — *ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*, « *le Dieu de la paix*, » c.-à-d. qui la possède et la donne (cf. 15,33), par conséquent qui est notre soutien contre ceux qui la troublent en causant les dissensions et les chutes. — *συντρίψει ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν*, pp. « *broiera, écrasera Satan sous vos pieds*. » *ὑπό*, acc. est prægnans et indique le mouvement de mettre sous les pieds pour écraser. L'expression est métaphorique. Mettre ses ennemis sous ses pieds (*τιθέναι ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας*, 1 Cor. 15,25. Hébr. 10,13. cf. Ps. 110,1), c'est les terrasser, les soumettre (*ὑποτάσσειν ὑπὸ τ. πόδ.* Eph. 1,22. Hébr. 2,8); et broyer, écraser ses ennemis sous ses pieds (*συντρίβ. ἐχθρ. ὑπὸ τ. πόδας*), c'est les anéantir, après les avoir terrassés. Paul considère ces agitateurs, qui affectent de servir Christ, quand en réalité ils ne servent que leurs plus grossiers intérêts, comme de vrais suppôts de Satan (de même 2 Cor. 6,15. 11,13.14), et il promet aux chrétiens de Rome, qui, dans leur habileté à discerner ce qui est vraiment bien, ne se laisseront pas prendre à leur langage patelin et s'éloigneront d'eux, que le bon accord sera maintenu et régnera

entre eux, malgré ces gens-là : le Dieu de la paix leur donnera une victoire complète sur ces fauteurs de dissensions, c.-à-d. sur Satan (pp. l'Adversaire), dont ils sont les suppôts. — Et cela sera vite fait : ἐν τάχει, « en peu de temps, promptement. » Il n'y a ici évidemment aucune allusion à Gen. 3,15 (cont. *Lucht*, p. 157. *Godet*). Puis il termine par un souhait qui vient fort à propos : Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν\*, « que la grâce (χάρις, cf. 1,7) de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous! »

Enfin Paul salue au nom de ses amis présents qui s'intéressent aux chrétiens de Rome et même en connaissent quelques-uns (cont. *Renan*, p. LXX). Il est bien aise de ne pas se présenter à eux comme un homme isolé, mais comme un homme entouré de chrétiens connus déjà de quelques chrétiens de Rome (Prisca, Aquilas, Epénète, etc.), et même de personnes notables de Corinthe.

γ. 21. Ἀσπάζεται\*\* ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, « *Timothée, mon compagnon d'œuvre, vous salue.* » Timothée est dans ce moment à Corinthe (Act. 20,4). C'est le disciple de Paul, son bras droit dans l'évangélisation; il connaît Aquilas et Priscille, aussi est-ce le premier nom qui vient à l'esprit de Paul. — καὶ Λούκιος καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος, « ainsi que *Lucius, Jason et Sosipater.* » Lucius n'est certainement pas le même que Luc (Λουκᾶς), comme Origène et d'autres l'ont cru, ni que Lucius de Cyrène, résidant à Antioche (Act. 13,1). — Doit-on voir dans Jason le Jason de Thessalonique (Act. 17,5) et dans Sosipater, le Sopater (Σώπατρος = Σωσίπατρος, comme Σωκράτης = Σωσικράτης, Σωκλείδης = Σωσικλείδης) de Bérée (Act. 20,4)? C'est très vraisemblable. Ils sont tous deux Macédoniens, en sorte qu'ils pouvaient bien être du nombre de ceux dont parle Paul 2 Cor. 9,4.

\* Ce souhait est omis par DEFG, it., contrairement à  $\aleph$  ABCLP, minn. vulg. Or. Ambrosias. *Elz. Griesb. Lachm. Tisch.* — *Elz.* ajoutent ἀμὴν sur l'autorité d'un petit nombre de minuscules.

\*\* ἀσπάζεται, recommandé par *Griesb.*, est admis par *Lachm. Tisch. Mey. Fritzs. Philip.* etc. ( $\aleph$  ABCDFGP, 10 minn. it. vulg. etc.). ἀσπάζονται des *Elz.* (EL, minn. syr.-psh. Théod. etc.) est une correction grammaticale.

Ce seraient des commissaires délégués par les Eglises pour la collecte que Paul faisait alors. L'apôtre les avait emmenés avec lui à Corinthe, parce qu'il comptait s'embarquer de là avec eux pour la Syrie (Act. 20,3); mais, ayant dû changer son itinéraire, ils l'accompagnèrent en passant par la Macédoine. Act. 20,4 confirme le fait, du moins pour Sopater de Bérée. Si cette identité est réelle, comme nous le pensons, il en résulte que *οἱ συγγενεῖς μου*, « mes parents, » est une expression affectueuse (cf. 9,3) pour dire « mes compatriotes. »

Ce salut venant de judéo-chrétiens ne pouvait qu'être agréable à l'Eglise ethnico-chrétienne de Rome, c'était une marque qu'elle était en communion avec les judéo-chrétiens des autres Eglises. Phébé pouvait donner des détails sur ces personnes.

γ. 22. Ἀσπάζομαι ὑμᾶς, ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ, « je vous salue dans le Seigneur, c.-à-d. chrétiennement, avec des sentiments chrétiens (cf. 6,11), moi, Tertius, qui écris (le passé γράψας, selon la forme épistolaire grecque, Gal. 6,11. Eph. 6,22, etc.) cette lettre. » Paul dictait ordinairement ses lettres (1 Cor. 16,21. Col. 4,18. 2 Thess. 3,17, cf. Gal. 6,11), et Tertius, qui lui sert en cette occasion de secrétaire, salue directement, ce qui est fort naturel. Le nom de Tertius, comme celui de Quartus, v. 23, n'était pas rare chez les Romains (Tac. Hist. 2,85. Macrob. Saturn. 3,11). Heumann et d'autres ont cru que Tertius était la traduction de תְּרִיָּוֶה = Σίλλας, Act. 15,22. 18,5; mais תְּרִיָּוֶה n'a jamais été un nom propre et Σίλλας est l'abrégé de Σιλουανός (voy. Michaelis, p. 1059).

γ. 23. Ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου, « Caius, mon hôte (Paul logeait chez lui) vous salue. » C'est vraisemblablement le même que celui dont il est parlé 1 Cor. 1,14. Il est fait mention, Act. 20,4, d'un Caius qui accompagna Paul dans son voyage à Jérusalem, mais comme il est originaire de Derbe, il n'est pas vraisemblable que ce soit le même personnage; d'ailleurs ce nom était fort commun (voy. encore Act. 19,29. 3 Jean 1). — καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης, « et l'hôte de toute l'Eglise, » c.-à-d. qu'il reçoit

toute l'Eglise, parce qu'il tient chez lui les assemblées religieuses (*Reuss*), ou plutôt parce qu'il reçoit pour toute l'Eglise, c.-à-d. loge ceux qui, comme Paul et ses compagnons, sont adressés à l'Eglise de Corinthe, ou même (*Fritzs. Philip.*) parce que sa maison hospitalière s'ouvre habituellement aux chrétiens étrangers qui viennent à Corinthe et se présentent chez lui. Paul relève la générosité de son hôte. — ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐραστός ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως, « *Eraste, le trésorier de la ville* (arcarius civitatis, le caissier de l'Etat. Voy. *Elsner*, Obs. p. 68. *Wettst.* h. l.), vous salue. » Ce titre indique ce qu'il est, non ce qu'il a été (*Estius, Calv. Klee, Reiche*), par conséquent le distingue des compagnons de Paul mentionnés Act. 19, 22. 2 Tim. 4, 20. — καὶ Κούαρτος ὁ ἀδελφός, « *ainsi que le frère*, c.-à-d. le chrétien (non, « son frère ») *Quartus.* »

γ. 24<sup>1</sup>. Vient le vœu par lequel Paul termine toutes ses lettres. Ce vœu avait déjà paru v. 20 pour clore le paragraphe d'exhortation relatif aux judaïsants. Mais, fidèle à ses habitudes

<sup>1</sup> Ce verset est conservé par *Elz. Griesb. Tisch. 7, Mey. Fritzs. Philip.* (DE FGL, minn. it. vulg. Chrys. Euth. Théod. Théoph. etc.) Quelques instruments (P, 17. 80. syr.-psh. arm. ar.-erp. Ambrosiast.) le placent après le v. 27. — *Lachm. Tisch. 8, Godet* le rejettent (N A B C, 5. 137. copt. éth. Or.), ainsi que *Kop.* et *Reiche*, qui pensent qu'après le transfert de la doxologie ch. XIV, 23, on répéta cette formule du v. 20, pour que la lettre ne se terminât pas brusquement. — On peut remarquer que les instruments qui omettent ce v. 24, ou qui le transposent au v. 27, sont en général ceux qui ont la doxologie à la fin de l'épître (N A B C P, 5. 17. 80), tandis que ceux qui le conservent (F G L, minn. it. g. slav. Chrys. Théod. Théoph. Ecum.) sont en général ceux qui ont la doxologie au ch. XIV, 23, ou ne l'ont pas du tout. Il est donc évident que ce qui a amené le désordre dans les documents, c'est la présence de ce vœu suivi d'une doxologie : on a été choqué de ce que l'épître se terminait par une doxologie et non par le vœu, selon la coutume régulière de Paul. En conséquence, les uns ont déplacé la doxologie pour terminer par le vœu, tandis que les autres ont supprimé le vœu en laissant la doxologie ou les ont inversés (Introd. p. 23). *Lucht*, p. 55, pense que tous ces faits s'expliquent aussi bien en supposant que la doxologie est inauthentique, et que, ajoutée à cette place, elle a provoqué ces faits. Mais ce qu'on ne s'explique pas, c'est qu'une doxologie inauthentique ait été mise à cette place où non seulement rien ne semble l'appeler, mais encore où tout y répugne dans les habitudes de Paul, et qu'elle ait été admise par un aussi grand nombre d'instruments.



épistolaires, Paul le reproduit pour clôturer l'épître tout entière et prendre congé de ses lecteurs ; seulement il le renforce par l'addition de πάντων et de Ἀμήν (cf. 2 Thess. 3,16 et 18) : *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν Ἀμήν*, « que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous ! Amen. »

γ. 25. *Δέ* introduit une nouvelle pensée. C'est une doxologie qui se rapporte à l'épître tout entière et la termine dignement et solennellement. — Après cette longue et magnifique prédication de l'Évangile, dans laquelle il a exposé à ses lecteurs toutes les grâces de Dieu en Jésus-Christ et les a exhortés à leurs devoirs pour la paix et l'union, Paul sent en terminant le besoin de monter plus haut et d'élever son cœur à Dieu pour le glorifier comme celui qui peut affermir les chrétiens dans cet Évangile, réalisation actuelle des plans que, dans sa sagesse, il a conçus de toute éternité. Il donne gloire au *Dieu puissant et seul sage* (cf. 11,33). Ce sentiment est parfaitement naturel (comp. Eph. 3,20). Suspecter cette doxologie (*Reiche*, comm. crit. p. 97. *Lucht*, p. 93), parce que dans ses autres épîtres Paul ne termine pas de cette manière, c'est ne pas savoir reconnaître qu'une lettre exceptionnelle a provoqué un acte de grâces exceptionnel, et interdire à Paul un sentiment final que, dans des positions analogues, bien d'autres écrivains ont ressenti comme lui (Hébr. 13,20.21. Jude 24.25. Clém.-Rom. 1 Cor. 58.59. Martyre de Polycarpe, 20), c'est faire tort au sentiment religieux de l'apôtre (voy. Introd. p. 18).

La construction de la doxologie est embarrassée par une incidente assez longue, mais surtout par φ, qu'on ne saurait retrancher comme inauthentique (B. 33.72. *Grot.*), ni négliger (*Luth. Bèze, Rück. Hodge*), ainsi que par Ἰησ. Χριστοῦ. *Reiche, Krehl, Volkmar* (Rœmerbrief p. 130), en prennent occasion pour déclarer la doxologie non paulinienne. Nous sommes d'un sentiment tout opposé : les incidentes (cf. 1,2-6. 2,14-15. 3,25.26. etc.) et les anacoluthes (cf. 1,8.2,17.3,8.24.5,12. etc.) appartiennent

si bien au style de Paul, que si on demandait lequel des auteurs sacrés a pu écrire une phrase semblable, tous les exégètes nommeraient Paul à l'instant même. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un faussaire pouvait gagner à mal construire sa phrase (cont. *Krehl*, p. 538)? *Lucht*, p. 93.94, déclare aussi que, par sa forme, cette doxologie n'est pas paulinienne; mais c'est en tant qu'on se borne à prendre pour point de comparaison les quatre grandes épîtres de Paul (Rom. 1.2 Cor. Gal.). Si on la compare aux autres épîtres, *Lucht* montre, p. 95, qu'elle se trouverait parfaitement paulinienne<sup>1</sup>. Nous voilà donc pleinement rassuré contre les conclusions de *Reiche*, de *Krehl* et de *Lucht* lui-même.

Il y a dans cette doxologie, non un mélange de deux formes doxologiques (*Lucht*, p. 93), mais une anacoluthie. Paul, en commençant par le datif, τῷ δυναμένῳ... etc., avait déjà dans l'esprit le mot de louange qu'il voulait adresser à Dieu; mais, s'étant allongé dans une explication incidente (κατὰ ἀποκλίψιν... γνωρισθέντος), il a oublié qu'il n'avait pas mis de verbe à la proposition, et il achève comme s'il l'avait mis. L'expression sous-entendue serait qqchose comme συνίστημι ὑμᾶς, « je vous recommande à... (= παρατίθεμαι ὑμᾶς, cf. Act. 20,32. *Glæckl. Olsh. Godet*), ou εὐχαριστῶ, χάρις εἴη, grâces soient rendues à.... (*Erasm. Mey. B.-Crus. Ewald*): mais une semblable omission ne nous paraît pas admissible; il est évident que la parole de louange que Paul avait dans l'esprit au début, n'est autre que la doxologie finale. *Godet* prétend, il est vrai, « qu'on glorifie celui qui a fait l'œuvre; mais qu'à l'égard de celui qui peut la faire, on regarde à lui pour qu'il la fasse, on réclame son secours; on exprime sa confiance en lui et en sa force. » Distinction subtile, mais erronée. On exprime très bien sa confiance en celui qui peut, en le glorifiant; parce qu'on sait que, pouvant, il fera en

<sup>1</sup> *Lucht* argumente de ce que, dans les épîtres de Paul, les doxologies sont brèves, intercalées, toujours reliées à une proposition antécédente. Cela est vrai quand on s'en tient aux quatre grandes épîtres, mais cela est faux dès qu'on prend les autres épp., témoin Eph. 3, 20. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17.

faveur de ceux qui ne peuvent pas. Nous pensons que la forme régulière serait : *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγελίον μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστοῦ (κατὰ ἀποκάλυψιν... γνωρισθέντος), μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησ. Χριστοῦ, ἡ δόξα (scil. εἴη) εἰς τοὺς αἰῶνας· Ἀμήν.* Il arrive souvent que pour relever la personne à qui se rapporte la doxologie, on la présente de nouveau au moyen de l'adjonction du pron. explétif *αὐτῷ*... à *Lui soit*... (Eph. 3,20 : *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεξπερισσοῦ ὧν... ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἢ δόξα...* etc.), ou du relatif explétif *ὃ*... à *qui soit*... (Martyr. Polyc. 20 : *τῷ δυναμένῳ πάντας ἡμᾶς εἰσαγαγεῖν ἐν τῷ αὐτοῦ χάριτι, εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν διὰ τοῦ παιδὸς μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃ (scil. θεῷ) ἢ δόξα, τιμὴ... εἰς αἰῶνας.*) La différence entre ces deux manières n'est guère appréciable, car dans les phrases régulières, on emploie, tantôt l'une des formes (*αὐτῷ*, Rom. 11,36), tantôt l'autre (*ὃ*, Gal. 1,5. 2 Tim. 4,18. Hébr. 13,21. 1 Pier. 4,11) et l'on pourrait sans trouble remplacer l'une par l'autre. Dans notre passage, Paul a voulu relever la personne à qui s'adresse la doxologie. Il aurait pu le faire par *αὐτῷ*, et dire : *τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι... μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησ. Χριστοῦ, αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*<sup>1</sup>; mais il a préféré le faire par *ὃ* (comp. Martyr. Polyc. 20). Dans ce cas, tout ce qui est au datif reste en l'air, et sert de descriptif à *αὐτῷ* ou à *ὃ* (*Théoph. Ecum. Beng. DeW. Fritzs.*).

*Τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι*, « à Celui qui peut, a la puissance (cf. Eph. 3,20) de vous affermir » (cf. *στηρίξ.* 1,11) : c'est Dieu, comme cela est dit positivement par l'apposition *μόνῳ σοφῷ θεῷ*, v. 27. Il n'y a donc pas de raison plausible d'hésiter, pour savoir à qui cette doxologie s'adresse (cont. *Reiche*, comm. crit. p. 100, *Krehl*, p. 538, *Lucht*, p. 93). De plus, cette caractéristique de Dieu répond parfaitement, soit au désir exprimé 1, 11, soit au but même de l'épître (Introduct. p. 76). Quoi de plus

<sup>1</sup> Voyez sur l'emploi de *ὃ*, pour relever une personne, Act. 1, 3. 24, 5. 6. 1 Cor. 1, 8 (Winer, Gr. p. 528). Il n'est pas besoin d'admettre une énallage du relatif à la place du pronom personnel (*Beng. Cram. Rosenm. Flatt*).

naturel en terminant par une action de grâces, que de s'adresser à Dieu comme à celui qui est tout-puissant pour affermir ses lecteurs dans son Evangile, et de les mettre, pour ainsi dire, dans la main de Celui qui, bien mieux encore que Paul, peut affermir les cœurs? (cont. *Reiche*, p. 103, *Krehl*, p. 537, *Lucht*, p. 96.) — κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου : Τὸ εὐαγγέλιόν μου, « mon *Evangile*, » la bonne nouvelle que j'annonce. Il n'est pas surprenant que Paul s'exprime ainsi après une lettre où il vient d'annoncer l'Evangile qu'il prêche, d'une manière si étendue et si profonde. Comment *Krehl* (p. 538) peut-il dire que cette expression est ici « presque un non-sens » ? D'ailleurs, Paul ne le dit pas dans un esprit d'opposition à un autre Evangile, ou à une autre conception de l'Evangile, celle des judéo-chrétiens (cont. *Heng. Lucht*, p. 115, *Reuss*). Il s'exprime ainsi dans la plénitude du sentiment que l'Evangile que professent les chrétiens de Rome est l'Evangile qu'il prêche lui-même (cont. *Krehl*, p. 539, *Lucht*, p. 114), car il n'accentue point le μου (τοῦ ἐμοῦ εὐαγγ. ou τὸ εὐαγγ. τὸ ἐμὸν) et il en est de même 2,16 ainsi que dans les passages où il emploie cette expression (voy. 2,16). Nulle part d'ailleurs, dans sa lettre, nous n'avons vu trace d'une semblable opposition. Κατὰ se lie à στήριξαι et signifie *relativement à, pour ce qui concerne, ce qui tient à* (voy. 1,3). De là, « à Celui qui peut vous affermir *relativement à* mon *Evangile*, » c.-à-d. vous y rendre fermes et constants (*Théoph. Crell, Grot. Limb. Rück. Philip.*). Sans doute ἐν eût été plus régulier (στήριξ. ἐν, 2 Thess. 2,17. 2 Pier. 1,12), mais κατὰ n'est pourtant pas si inintelligible qu'on le veut bien dire. Quand, comme *Reiche, Krehl, Lucht*, on part de l'idée que les chrétiens de Rome sont judéo-chrétiens d'origine et de tendance, il n'est pas étonnant qu'on trouve cette parole choquante et qu'on en vienne à dire qu'« elle est impossible » (*Krehl*, p. 539), parce que les Romains ne connaissaient pas *son* *Evangile*; mais à qui la faute? Que ces docteurs changent donc leur faux point de vue et tout leur sera clair et naturel. Du reste, rien de plus à propos que de

dire en quoi Dieu est puissant pour les affermir (cont. *Reiche*, comm. crit. p. 106, *Hodge, Ewald*); seulement il ne faut pas donner à *κατά* la signification de *conformément à*, c.-à-d. comme l'enseigne ou le requiert mon Evangile (*Calv. Kop. Flatt, Reiche, Kælln. Olsh. DeW. Hodge, Heng. Ewald, Hofm. Godet, Gifford*), ce qui serait oiseux, ni traduire, « *par mon Evangile* » (*Lucht*, p. 114), parce qu'il ne s'agit pas d'élever les chrétiens de Rome de leur point de vue propre à un point de vue supérieur (cont. *Thiersch, Sabatier, Beyschlag, Rau. Voy. Introd. p. 73*). — *καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* : si le gén. est subjectif, cela signifie prop : « *la prédication de Jésus-Christ*, » c.-à-d. la prédication qu'il a faite, ce qu'il a prêché quand il vivait (*Chrys. Théoph. Dam. Grot. Limb. Wolf, Kop. Bæhme, Hofm. Reuss, Maunoury*, etc.), comme *Mth. 12,41* : *τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ*. *1 Cor. 2, 4. 15,14*. Mais cette expression qui se dit des apôtres (*κήρυγμα Πέτρου, Παύλου*, etc.) ne s'emploie guère en parlant de Jésus. D'ailleurs, comment demander à Dieu de les affermir dans le *κήρυγμα Ἰ. Χριστοῦ* qu'ils n'ont point entendu? Paul aurait dit plutôt de les affermir *ἐν Χριστῷ*, *1 Cor. 3,11. Eph. 2,20* (voy. *Philip. p. 704*). Cette interprétation est abandonnée, et plusieurs commentateurs (*Rück. DeW. Mey. B.-Crus. Heng. Ewald*) traduisent, « *la prédication de Jésus-Christ*, » c.-à-d. *qui vient de lui*. Après avoir dit *τὸ εὐαγγ. μου*, Paul, poussé par un sentiment d'humilité, ajoute, « *et la prédication qui vient de Christ, pour indiquer que son Evangile n'est pas de lui, mais de Christ, dont il n'est, lui, que l'organe* » (*Mey.*) *Philip.* observe avec raison que si Paul est humble pour sa propre personne (*Rom. 1,5. 1 Cor. 15, 8. Eph. 3,8. 1 Tim. 1,15*), il est, au contraire, plein d'assurance pour ce qui tient à la vérité de l'Evangile qui lui a été confié, et qu'il ne craint pas de relever sa fidélité et sa loyauté dans la manière dont il accomplit le mandat à lui donné (voy. *1 Cor. 3, 10. Gal. 1, 8. 9.11.12. 1 Thess. 2,13*). Cette adjonction partirait plutôt d'un sentiment de fierté et d'assurance que d'un sentiment d'humilité. Nous pensons, comme nous l'avons dit plus haut,

que l'expression *εὐαγγ. μου* n'exprime aucun de ces sentiments. *Fritzsche* traduit, « la prédication de Christ, » c.-à-d. que Christ m'a confiée; mais le simple gén. ne suffit pas pour exprimer cette pensée. Ce gén. est objectif : « la prédication de Jésus-Christ, » c.-à-d. la prédication qui se fait ou qui est faite de Jésus-Christ, qui a pour objet Jésus-Christ. Cf. τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ, 1 Cor. 1,6 (*Erasm. Luth. Calv. Crell, Kœlln. Thol. Philip. B.-Weiss*, p. 388, *Lange, Godet, Gifford*). De là, « à Celui qui peut vous affermir dans mon évangile et dans la prédication qui se fait de Christ. » Pourquoi cette adjonction ? — « Pour indiquer que son Évangile n'est pas autre chose au fond que la prédication de Christ » (*Philip.*); mais ce serait assez inutile, car personne n'accuse Paul de se prêcher, au lieu de prêcher Christ. Après avoir dit, « dans mon évangile, » Paul sent que s'il y a parmi les chrétiens de Rome des personnes qui tiennent de lui l'Évangile, il y en a d'autres qui le tiennent d'ailleurs, en sorte qu'il corrige ce qu'il pourrait y avoir de trop étroit dans *εὐαγγ. μου* en ajoutant, « et, en général, dans la prédication qui se fait de Christ. » *Κήρυγμα Ἰ. Χριστοῦ* n'est donc pas « une misérable tautologie » (*Krehl*), et il n'est pas mis dans un but conciliatoire (*Lucht*, p. 116) : il n'y a pas de conciliation là où il n'y a pas d'opposition. Paul n'a jamais fait allusion dans sa lettre à la prédication ou aux tendances des autres apôtres.

Paul se laisse entraîner par le besoin d'exprimer ce qu'on doit à Dieu en ceci, et de dire que cette prédication qui se fait de Christ est la réalisation actuelle d'un plan de Dieu. Cette pensée toute paulinienne est parfaitement en place ici où il s'agit de glorifier Dieu, et à la fin d'une épître où Paul a exposé le plan des miséricordes divines. Seulement, Paul le fait en s'allongeant dans une sorte de parenthèse qui embarrasse la construction, manière, du reste, dont il est coutumier. — *Κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου* : *Μυστήριον*, un mystère, un secret, qqchse de caché et d'inconnu, non qqchse d'obscur et d'incompréhensible (voy. 11,25). Paul désigne par là le plan de Dieu pour le

salut des hommes. Ἀποκάλυψις, *révélation*, pp. l'action de lever le voile qui recouvre une chose et empêche de la voir et de la connaître (voy. 3, 21), puis la révélation même qui en est faite. De là, « la révélation du mystère... etc. » A quoi se lie κατὰ? Quel en est le sens? Plusieurs le rattachent à στηρίζαι, en l'assimilant et en le coordonnant au κατὰ précédent (*Kop. Reiche, Mey. Heng.*). De là, « à Celui qui peut vous affermir dans mon Evangile et dans la prédication de Jésus-Christ, *savoir dans la révélation du mystère... etc.* » Mais, dans ce cas, 1° cette nouvelle explication est une surcharge. Après avoir dit, « dans mon Evangile, » et avoir déjà ajouté « dans la prédication de Jésus-Christ, » Paul ajouterait encore « dans la révélation du mystère... etc. » Cette accumulation ne se comprend pas. 2° D'ailleurs, pourquoi présenter cette pensée comme une explication (= savoir dans) quand ce n'en est pas une : affermir *dans l'Evangile*, et affermir *dans la révélation du mystère*, c'est autre chose. 3° Pourquoi cette construction et ne pas dire : στηρίζαι κατὰ τὸ εὐαγγ. μου καὶ τὸ κήρυγ. Ἰ. Χριστοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν μυστηρίου οὐ καὶ τὸ μυστήριον...? Ou si l'on voulait présenter la pensée comme explication, pourquoi ne pas prendre la forme d'apposition directe : τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ μυστηρίου, ou mieux τὸ μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσηρημ... etc. — Pour sortir de ces difficultés, Rück. Fritzs. Thol. Philippi font dépendre κατὰ, non de στηρίζαι seulement, mais de τῷ δυναμένῳ στηρίζαι. Fritzsche prenant κατὰ dans le sens de *suivant*, c.-à-d. à la suite de : traduit : « à Celui qui peut vous affermir dans mon Evangile et dans la prédication de Jésus Christ, à la suite de la révélation du mystère... » c.-à-d. après que la révélation du mystère a été faite (= ἐπει ἀπεκαλύφθη τὸ μυστ.). Mais 1° κατὰ ne signifie pas à la suite de, après. 2° Cette pensée, ainsi introduite, est singulièrement oiseuse, car il est bien évident que Dieu ne pouvait pas les affermir dans l'Evangile, avant la révélation du mystère. Aussi Rück. et Philip. abandonnent-ils ce point de vue. Rückert donne à κατὰ le sens de *suivant*, c.-à-d. par suite, en conséquence. De là, « à Celui

qui peut vous affermir dans mon Evangile et dans la prédication de Jésus-Christ, par suite de la révélation du mystère... » Mais cette pensée est tout aussi oiseuse. S'il s'agissait de la *volonté* de Dieu d'affermir dans l'Evangile, passe encore; mais la *puissance* de Dieu dépend-elle donc tellement de la révélation du mystère qu'il y ait un intérêt quelconque à la mentionner? Ces difficultés ont frappé Philippi, qui donne à *κατά* le sens de *conformément à*, c.-à-d. *d'une manière correspondante à*, et comme, à ses yeux, l'Eglise de Rome est essentiellement ethnico-chrétienne, il entend *μυστήριον*, non pas du plan de Dieu pour le salut des hommes, mais seulement de la vocation des gentils à participer au salut et au royaume (*μυστήριον* = *mysterium de gentibus concorporatis*, Eph. 3,3.6. *Beng. Thol. Pélag.*). Mais 1° il n'est pas possible de restreindre ainsi le sens de *μυστήριον*. 2° Après avoir dit que Dieu *peut* les fortifier dans l'Evangile, ajouter qu'il le peut d'une manière correspondante à la révélation du mystère... c'est, quoi qu'en dise *Philippi*, ajouter une observation oiseuse; tout au moins fallait-il dire qu'il *le veut*, comme le remarque *Meyer*. Nous voilà donc rejeté vers une autre liaison. *Κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου... τὰ ἔθνη γυνωρισθέντος* est au fond, par suite du développement donné à cette pensée, une sorte de parenthèse, qui se rattache immédiatement à *κήρυγμα Ἰ. Χριστοῦ* et qui a été provoquée par ces mots mêmes. De là, « à Celui qui peut vous affermir dans mon Evangile et dans la prédication qui se fait de Jésus-Christ — conformément à la révélation du mystère... » etc. (*Kælln. Glæckl. Olsh. DeW. Godet*). *κατὰ ἀποκάλυψιν* se lie très bien à *κήρυγμα Ἰ. Χριστοῦ*, vu la nature même du mot *κήρυγμα*, « la prédication qui est faite de, » sans qu'il soit besoin de sous-entendre *τό* ou *τὸ γεγενημένον* devant la préposition. — *χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου* : *Σεσιγημένος*, *tu*, *célé*, *caché*, de *σιγῆν*, « taire, cacher une chose, » n'en pas parler (Eur. Méd. 80. Iphig. T. 1076). L'expression *σεσιγημένου*, au lieu de *ἀποχεχυμένου* (Eph. 3,9. Col. 1,26) a été provoquée par la liaison avec *κήρυγμα Ἰ. Χριστοῦ* (*σιγῆν* opp. à



κηρύττειν). *Χρόνοι αιώνιοι* : plur. d'indétermination (comme *ἀνατολαί, δυσμαί* Mth. 2,1. *οὐρανοί* etc. *ἐξουσία*, 13,1) et dat. de durée (Luc 8,29. Act. 8,11.13,20. voy. Winer, Gr. p. 205. Kühner, Gr. p. 237). *Αἰώνιος* (R. *αἰών*, une durée sans terme) infini en durée, d'une durée infinie, éternel ; de là, pendant des temps infinis, éternels, c.-à-d. des siècles et des siècles ; manière d'exprimer des temps indéterminés (*χρόνοι*) et si longs (*αἰώνιοι*) qu'on n'en saurait mesurer la durée. De même Tite 1, 2 : la vie éternelle que Dieu avait promise (*πρὸ χρόνων αἰώνιων*) avant des temps infinis, c.-à-d. il y a des siècles et des siècles, de tout temps, de toute éternité, de temps immémorial. 2 Tim. 1,9. De là, « conformément à la révélation du mystère *tu*, célé, caché, *durant des temps infinis*, de longs siècles. » Paul ne dit pas *depuis quand* (*πρὸ χρόν. αἰώνιων*) mais *durant combien de temps* (*χρόν. αἰων.*) Dieu a gardé le silence, avant de mettre à exécution par Jésus-Christ son plan de salut, et de le révéler aux hommes — et il nous dit que ce temps est d'une infinie durée ; il s'est écoulé des siècles et des siècles <sup>1</sup>.

‡. 26. *φανερωθέντος δὲ νῦν*, « *mais qui a été révélé* (*φανερῶ*, 3,21) *maintenant*, » aux apôtres (Eph. 3,5) et aux hommes (Col. 1,26). Ce *μυστήριον φανερωθέν νῦν* n'est autre chose que ce que Paul a appelé *τὸ εὐαγγ. μου* et *τὸ κήρυγμ. Ἰ. Χριστοῦ*, c.-à-d. la dispensation évangélique dans toute son étendue, de sorte que c'est à tort que *Bèze, Beng. Thol. Philip.* veulent n'y voir que la vocation des gentils au salut. — *διὰ τε\* γραφῶν προφητι-*

<sup>1</sup> Les critiques sont ici plus que bizarres. *Reiche* dit : « *Nemini autem contigit, rem ita expedire ut inde sententia plana et apta prodeat* » ! (Comm. crit. p. 108.) *Krehl* prétend que *σισιγημένους* est une *expression malheureuse*, que *χρόνοι αιώνιοι* n'a pas de sens ; que *τί* est *inexplicable*, parce qu'il n'a pas de *καί* après lui, et que *φανερωθέντος... προφητικῶν* est une *absurdité*. (!) *Lucht*, p. 106, rapporte les *χρόνοι αιώνιοι* aux Eons gnostiques, *σισιγημένους* à la Sigè gnostique et le *διὰ γραφῶν προφητικῶν* à l'idée d'une gnose allégorisant les écrits des prophètes. (!)

\* *τί* a été supprimé comme embarrassant, dans DE, 34. syrr. erp. copt. arm. éth. vulg. Chrys. et qqes Pères latins. On a ainsi altéré le sens de la proposition, et cela a provoqué dans pah. erp. éth. l'addition d'un *καί* devant *κατ' ἐπιταγήν*, afin de mentionner ainsi sa double révélation par les prophètes de l'A. T., puis par les apôtres.

κῶν, « ainsi que par les écrits prophétiques. » Τέ adjungit, καί conjungit (Kühner, Gr. II, p. 418. Act. 24,5. Hartung, Partikell. I, p. 103). Faut-il lier ces mots à ce qui précède ou à ce qui suit? *Calv. Limb. Flatt, Benecke, Rück. Glæckl. Olsh. De W. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Godet* les rattachent à γνωρισθέντος, en sorte qu'on a une construction parfaitement grammaticale (φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφ. προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν... γνωρισθέντος). Mais il en résulte que κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου... πάντα τὰ ἔθνη se trouvant resserré entre διὰ γραφῶν προφητικῶν et γνωρισθέντος, doit se rapporter uniquement à διὰ γραφῶν προφητικῶν γνωρισθέντος (*Fritzs.*), ce qui est impossible, puisque κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ... etc., de l'aveu même de *Mey. Fritzs. Philip.* se rapporte à l'ordre de Dieu relatif à l'apostolat. Nous relions donc διὰ τε γραφ. à φανερωθέντος δὲ νῦν (*Kor. Reiche, Hodg. B.-Crus. Hofm.*). Après avoir mentionné par φανερωθέντος δὲ νῦν (opp. à χρόν. αἰων. σεσιγ.) la révélation actuelle et prop. dite du mystère, révélation qui a été faite aux apôtres et aux hommes (Eph. 3,5. Col. 1,26), Paul y joint comme appendice (τέ) une brève notice, διὰ τε γραφ. προφητικῶν, « ainsi que par les écrits prophétiques, » pour y relier en passant et rétrospectivement ce qui, dans les écrits de l'A. T. se rapporte à cette révélation par la prophétie, savoir l'annonce du Messie et les promesses messianiques (voy. 1,2. ἐπαγγ. 9,4). Godet veut voir dans ces écrits prophétiques, des écrits des apôtres, appelés ici prophètes (cf. Eph. 3,3.5, de même *Holtzmann*, Epheser und Colosserbriefe, p. 310); mais, sauf quelques lettres de Paul, ces écrits n'existaient point à cette époque, Paul ne pouvait donc dire γνωρισθέντος. L'expression de φανερωθέντος s'applique directement à la révélation en Christ et διὰ γραφ. προφ. ne s'y rattache qu'accidentellement et subsidiairement (τέ), elle n'est donc point déplacée (cont. *Reiche*, comm. crit. p. 110). Cette observation, du reste, bien loin de viser Marcion (cont. *Volkmar*, Rœmerb. p. 130) est, au contraire, en parfait accord avec le point de vue qui préoccupe Paul dès le début de son épître (προεπηγγ.

διὰ τ. προφητῶν, 1,2). — κατ' ἐπιταγήν (1 Cor. 7,6. 2 Cor. 8,8. 1 Tim. 1,1. Tite 1,3) τοῦ αἰωνίου θεοῦ... γνωρισθέντος, « ayant été porté à la connaissance des hommes, révélé (γνωρίζειν, 3,21) par l'ordre du Dieu éternel » (Baruch 4, 8. 22. Susanne 42. 2 Macc. 1,25 : ὁ μόνος αἰώνιος). Il s'agit de l'ordre de prêcher l'Évangile (voy. 10,17); ce qui indique que l'apostolat et spécialement la prédication de l'Évangile remonte à une volonté expresse de Dieu. Voyez pour ce qui concerne Paul en particulier 1,1.5. Gal. 1,1. 1 Tim. 1,1. Tite 1,3. L'épithète de αἰώνιος n'est point oiseuse (cont. *Reiche*) ni simplement pompeuse (cont. *Krehl*), elle est un retour aux χρόνοι αἰώνιους et laisse entendre comment le Dieu qui a conçu le plan de notre rédemption, n'est point pressé par le temps, mais qu'il en dispose; il se tait pendant de longs siècles et il parle quand il le trouve bon, étant éternel. — εἰς ὑπακοήν πίστεως, « en vue de, pour amener à l'obéissance à la foi » (voy. 1,5). — εἰς πάντα τὰ ἔθνη, « dans toutes les nations. » Εἰς diffère de ἐν (voy. 1,5) en ce qu'il représente la foi, l'Évangile comme passant d'une nation à une autre (Marc 1,39. 14,9) et se répandant chez toutes. Paul ne dit pas εἰς τὰ ἔθνη, dans les nations païennes, chez les gentils; mais « dans toutes les nations » sans distinction, et non pas seulement chez les Juifs : c'est bien, en effet, à toutes les nations que la révélation est destinée.

γ. 27. Comme la proposition s'est allongée par le développement d'une incidente (κατὰ ἀποκάλυψιν... γνωρισθέντος) où il s'agit du plan de Dieu pour le salut des hommes, Paul revient à Celui qu'il a tout d'abord désigné par la périphrase τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζαι... etc. en le nommant μόνῳ σοφῷ θεῷ, « à Dieu seul sage. » Il l'appelle *sage*, parce que la sagesse éclate dans cette dispensation du salut (voy. 11,33. Eph. 3,10. 1 Cor. 1,21.2,6) et *seul sage*, parce que toute la sagesse humaine s'est montrée folie et impuissance pour le salut. Tout cela est logique autant que naturel (cont. *Reiche*, *Krehl*, p. 538). L'expression *seul sage* n'est point empruntée à 1 Tim. 1,17. Jude 25 (cont. *Reiche*) car

là, elle est inauthentique. — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα* (scil. *εἰς*) *εἰς τοὺς αἰῶνας Ἀμήν* présente deux difficultés. 1° A quoi doit-on relier *διὰ Ἰ. Χριστοῦ*? *Orig. Reiche, Kælln. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip.* le lient à *μόνη σοφῶ θεῶ*; ce qui donne à la construction (voy. 16,25) une bonne tenue: *τῷ δυναμένῳ ἡμᾶς στηρίζαι... μόνη σοφῶ θεῶ διὰ Ἰησ. Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα...* etc. « à Celui qui peut vous affermir... à Dieu seul sage par Jésus-Christ, à Lui soit la gloire... » etc. Ils expliquent cette liaison en disant qu'en effet c'est par Jésus-Christ que Dieu a fait éclater sa sagesse. Nous n'avons pu nous approprier cette interprétation; d'abord, parce que *σοφὸς διὰ τινος*, sage par le moyen ou par l'intermédiaire de qq'un, n'a pas de sens; aussi ces commentateurs changent-ils « qui est sage, » en « qui s'est montré sage » — ensuite, parce qu'en dépit du commentaire, dire que Dieu est seul sage par le moyen ou par l'intermédiaire de Jésus-Christ, nous paraît absurde (de même *Rück. Krehl, Lange*). En conséquence nous croyons que *διὰ Ἰ. Χριστοῦ* appartient à *ᾧ ἡ δόξα εἰς τ. αἰῶνας* (*Peschito, Erasm. Luth. Calv. Bèze, Estius, Grot. Przypt. Flatt, Scholz, Rück. Heng. Ewald, Gifford*), et qu'il a été jeté en avant pour l'accentuer. C'est ainsi qu'il est placé dans les doxologies de Clém.-Rom. 1 Cor. 58.59 :... *δεῖ οὖ [Ἰησ. Χρ.] αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλοσύνη...* etc. 2° A qui se rapporte *ᾧ*, à *θεῶ* ou à *Ἰησ. Χριστοῦ*? D'après la construction exposée v. 25, il se rapporte, non à *Ἰησ. Χρ.* (*Glæckl. B.-Crus. Krehl, Philip.*) ni à *Ἰησ. Χρ.* et *θεῶ* ensemble (*Godet*), mais à *θεῶ*. D'ailleurs a) le contexte l'indique clairement. En débutant par la pensée, « à Celui qui peut... » et en ajoutant en apposition, « à Dieu seul sage, » Paul montre avec évidence que c'est Dieu qu'il veut glorifier, et il se trouverait, par un revirement subit, que la doxologie s'adresserait à Christ, non à Dieu! Rien ne justifie cette rupture dans la pensée de Paul. b) On veut rapporter la doxologie à Christ, parce que *Ἰ. Χριστοῦ* précède immédiatement *ᾧ*. Ce n'est point une raison suffisante (voy. de même 1 Cor. 1,8. 1 Pier. 4,11. Hébr. 13,20.21. Martyr. Polyc. 20) d'autant plus que Jésus-Christ

n'est nommé qu'incidemment, à ce point qu'on pourrait le supprimer sans que le contexte de la phrase fût altéré. C'est au sujet principal que  $\varphi$  doit se rapporter. c) Dans les écrits de Paul, les doxologies ne se rapportent jamais à Jésus (cf. 9,5).

Voici donc, d'après notre interprétation, la doxologie entière; on peut voir combien elle clôt dignement et solennellement cette magnifique épître : « *A Celui qui peut vous affermir dans mon Evangile et dans la prédication qui se fait de Jésus-Christ — conformément à la révélation du mystère tu durant de longs siècles, mais révélé maintenant, ainsi que par les écrits prophétiques, sur l'ordre du Dieu éternel, pour amener à l'obéissance de la foi toutes les nations — à Dieu seul sage, soit la gloire aux siècles des siècles par Jésus-Christ! Amen!* »

FIN DU TOME SECOND