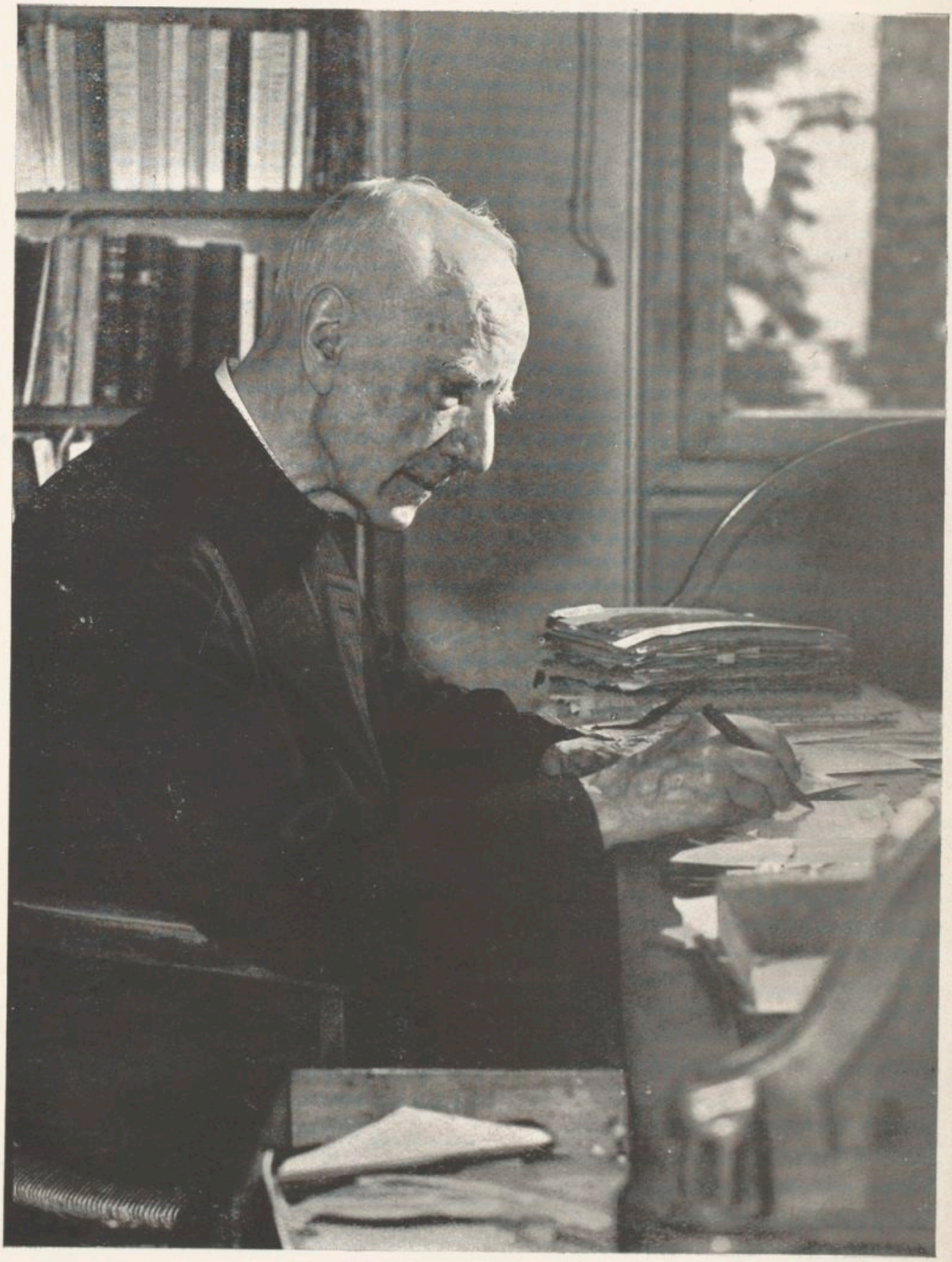
RECHERCHES
DE
SCIENCE RELIGIEUSE
PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS
TOME XXXIX — ANNÉES 1951-1952

MÉLANGES JULES LEBRETON

I

Revue publiée avec le concours du Central National de la Recherche Scientifique.

PARIS-VII^e^
AUX BUREAUX DE LA REVUE
15, RUE MONSIEUR, 15



REVERENDO · PATRI · IVLIO · LEBRETON

SEXAGESIMVM · SVB · XTI · VEXILLO · ANNVM

IAM · EXPLENTI

DE · M. · TVLLIO · PRIMVM

DEIN · DE · PRIMORDIIS · ECCLESIAE · ET · DE

SS · TRINITATIS · MYSTERIO

PRAECLARE · MERITO

FRATRES · AMICI · DISCIPVLI · DEBITORES

HANC · GRATI · ANIMI · SIGNIFICATIONEM

DEDERE

PRÉFACE

La faveur immédiate avec laquelle fut accueillie l'idée de ces « Mélanges », la valeur des mémoires offerts pour les constituer, les sentiments exprimés à l'égard du R. P. Lebreton dans les lettres reçues à cette occasion, sont autant de témoignages où se sont unies l'estime donnée à l'œuvre et la respectueuse gratitude qui s'adresse à l'homme.

Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail ni d'une vie ni des travaux qui l'ont remplie : il convient de respecter la réserve d'une âme sacerdotale; quant à l'œuvre, il appartient d'en juger aux spécialistes de la philologie, de la théologie patristique, de l'histoire des origines chrétiennes, de la mystique : il suffira, sans doute, de dégager quelques caractères principaux de publications qui s'étendent sur un demi-siècle.

Nul n'en conteste la solidité : cette œuvre patiente a été longuement, rigoureusement préparée : le détail en est sûr, la méthode éprouvée, la technique sévèrement exigeante. On n'y trouve d'ailleurs aucun étalage indiscret d'érudition : l'exposé reste aussi sobre qu'il est dense, mais tout le nécessaire est en place : les textes ont reçu leur critique, les faits peuvent donner leurs titres, les idées sont exprimées avec le degré d'affirmation que comportent l'état des preuves et la force des raisons. Les assises qui portent l'œuvre sont assurées, les matériaux sont de qualité, la mise en ordre est de main d'ouvrier; et, si la lecture du livre ou de l'article reste aisée, c'est que le labeur a été tranquillement et

fortement dominé, ce n'est pas qu'on ait affaire à un travail facile.

Cette maîtrise — et c'est là un autre caractère frappant — est due, pour une part, à l'union des différentes disciplines qu'on ne trouve que rarement associées à ce degré en un même auteur. Le R. P. Lebreton a bénéficié d'une forte culture humaniste, et c'est aux lettres classiques, étudiées jusque dans le détail de la grammaire et de la syntaxe, qu'il a consacré ses thèses pour le doctorat ès lettres. On peut noter ici ce trait qu'on retrouvera dans la vie entière : qu'une tâche s'impose à lui ou qu'il la choisisse, le R. P. Lebreton ne se contente jamais d'un enseignement reçu ou d'honnêtes notions acquises : il lui faut aller jusqu'à la recherche personnelle qui le met en contact avec les données mêmes des problèmes en cause ; il n'aime que le travail de première main. Ce sont les mêmes habitudes intellectuelles qu'il apportera dans l'étude de la théologie, de l'Écriture sainte, de la patristique, après avoir reçu la forte direction de maîtres amis des saines exigences, comme le P. de Grandmaison, le P. d'Alès, le P. Le Bachelet, le P. Condamin. L'intérêt de plus en plus vif qu'il portera aux questions de spiritualité ne se satisfera pas à meilleur compte ; la « doctrine spirituelle » du Nouveau Testament, les « problèmes de théologie mystique » seront étudiés avec la même compétence et la même fermeté de pensée. Il en résulte une autorité qui ne se fait jamais impérieuse, une ouverture d'esprit qui n'est jamais curiosité dispersée, une rigueur technique qui ne consent pas à s'enfermer dans les frontières étroites où s'arrête la vue du spécialiste, prisonnier de sa spécialité : le théologien empêche l'historien de verser dans un relativisme superficiel, si, d'autre part, l'historien interdit au théologien de méconnaître la diversité des esprits et le cheminement de la pensée au cours des siècles. Une forte sagesse équilibre l'ensemble, en attribuant à chaque discipline sa place et sa limite.

On ne s'étonnera pas, dès lors, que, libre de préjugés, et de ceux-là mêmes que donne l'emploi exclusif d'une méthode parti-

culière, l'œuvre du R. P. Lebreton soit forte de sa fidélité à la plus sûre tradition chrétienne. Rien ici n'est livré à l'aventure, à une mode intellectuelle ; rien ne cède à l'excès d'un enthousiasme passager, à une outrance de pensée ou d'expression. Dans tous les travaux, on sent la présence du fait divin de la révélation, de la personne du Sauveur, de l'Église vivante et constante. Ce n'est pas seulement une présence intellectuelle d'idée dominante et directrice. C'est une présence spirituelle : rien ne prêche sans doute, rien ne dévie vers l'exhortation ou l'homélie, rien ne s'épanche en effusion. Pourtant, sans qu'on saisisse par quelles voies, par quels moyens, l'étude ne se poursuit pas sur le seul plan de la recherche abstraite et technique ; elle progresse vers une possession plus personnelle et plus intime ; un secret spirituel l'anime, sans se trahir jamais expressément ; elle est toute pénétrée du respect religieux de son objet, et c'est pourquoi, en même temps qu'elle suscite et retient l'intérêt de l'esprit, elle introduit à un plus profond bienfait.

C'est l'ensemble harmonieux et puissant de ces qualités maîtresses qui a donné à une telle œuvre une importance de premier ordre. On l'a vu en particulier lors de la crise religieuse qui roubla les esprits au début de ce siècle. Le R. P. Lebreton n'était pas homme à s'abaisser au niveau des polémiques violentes et des âpres querelles : sa bonté intelligente le faisait sensible au drame des consciences, mais il ne croyait pas que ce fût les bien aimer que s'abandonner avec elles à leur désarroi. Il ne méconnaissait d'ailleurs rien de la gravité des problèmes posés, et, tout en marquant avec fermeté, dans une controverse célèbre, la position de l'orthodoxie catholique, il ne pensa pas que l'on pût se contenter d'oppositions et de réfutations ; il lui sembla qu'il y avait plus et mieux à faire. Avec la modération de la force, avec la liberté d'esprit que donne un absolu désintéressement, avec la noblesse de quelqu'un qui n'a en vue que l'Église à servir par des moyens dignes d'Elle et n'a de gages à donner à personne, il fit travail

positif, il construisit son œuvre. La probité scientifique y était si exacte, la hauteur de vues si sereine, le sens religieux si vrai, la docilité à l'Église marquée d'un tel sceau de grandeur, que cette œuvre s'imposa non seulement par sa valeur propre, mais par l'esprit qui l'animait : à cet égard, elle demeure exemplaire.

C'est pour toutes ces raisons sans doute que les hommages adressés au R. P. Lebreton prennent si aisément le ton d'une gratitude personnelle. On nous permettra d'y ajouter le témoignage de l'Institut catholique de Paris qui demeure profondément reconnaissant à son ancien doyen de Faculté de théologie du modèle de travail qu'il lui a donné et du bien qu'il y a fait.

† Émile BLANCHET,

Recteur de l'Institut catholique de Paris.

HOMMAGE DES AUTEURS

Son Exc. Mgr Émile BLANCHET
Recteur de l'Institut catholique de Paris

Pierre ANDRIEU-GUITRANCOURT
Doyen de la Faculté de Droit canonique de Paris

Mgr Henri-Xavier ARQUILLIÈRE
Doyen de la Faculté de Théologie de Paris
Directeur d'études à l'École des Hautes Études

Gustave BARDY
Professeur au Grand Séminaire de Dijon

Pierre BENOIT, O. P.
Professeur à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem

Maurice BÉVENOT, S. J.
Professeur au Scolasticat de Heythrop (Angleterre)

Joseph BONSIRVEN, S. J.
Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome,

Louis BOUYER, de l'Oratoire
Professeur à l'Institut catholique de Paris

Guy de BROGLIE, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

Denis BUZY, S. C. J.
Supérieur général des Pères de Bétharram, Bétharram

Pierre-Thomas CAMELOT, O. P.
Professeur au Scolasticat du Saulchoir, Étiolles

Dom Bernard CAPELLE, O. S. B.
Abbé du Mont-César, Louvain

Ferdinand CAVALLERA, S. J.
Doyen de la Faculté de Théologie de Toulouse

F. CAYRÉ, A. A.
Directeur des Études augustiniennes, Lormoy

Henri CAZELLES, P. S. S.
Professeur au Séminaire Saint-Sulpice, Issy

HOMMAGE DES AUTEURS

LUCIEN CERFAUX
Professeur à l'Université de Louvain

M.-D. CHENU, O. P.
Paris

MAURICE COENS, S. J.
Président des Bollandistes, Bruxelles

MARIE COMEAU
Meung-sur-Loire (Loiret)

PIERRE COURCELLE
Professeur à la Sorbonne

GEORGES COURTADE, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

ALPHONSE DAIN
Professeur à l'Institut catholique de Paris
Directeur d'études à l'École des Hautes Études

JEAN DANIÉLOU, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

ÉDOUARD DES PLACES, S. J.
Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome

RENÉ DRAGUET
Professeur à l'Université de Louvain

A.-M. DUBARLE, O. P.
Professeur au Scolasticat du Saulchoir, Étiolles

GEORGES DUMÉZIL
Professeur au Collège de France

A.-J. FESTUGIÈRE, O. P.
Directeur d'études à l'École des Hautes Études

ANDRÉ FEUILLET, P. S. S.
Blagnac (Haute-Garonne)

AUGUSTIN FLICHE
Membre de l'Institut
Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier

RENÉ FOLLET, S. J.
Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome

LÉON FROIDEVAUX
Professeur à l'Institut catholique de Paris

BAUDOUIN DE GAIFFIER, S. J.
Bollandiste, Bruxelles

PAUL GALTIER, S. J.
Professeur à l'Université grégorienne, Rome

STANISLAS GIET
Professeur à l'Université de Strasbourg

V. GRUMEL, A. A.
Secrétaire de l'Institut français d'Études byzantines, Paris

PAUL HENRY, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

Mgr GEORGES JOUASSARD
Doyen de la Faculté de Théologie de Lyon

FERNAND DE LANVERSIN, S. J.
Professeur à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. J.
Professeur à la Faculté de Théologie d'Oña, Espagne

JOSEPH LECLER, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

DOM JEAN LECLERCQ, O. S. B.
Abbaye de Clervaux, Luxembourg

BERNARD LEIB, S. J.
Recteur de l'École Saint-Joseph, Lille

XAVIER LÉON-DUFOUR, S. J.
Professeur au Scolasticat d'Enghien, Belgique

JEAN LEVIE, S. J.
Professeur aux Facultés S. J. Saint-Albert de Louvain

HENRI DE LUBAC, S. J.
Paris

STANISLAS LYONNET, S. J.
Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome

JOSÉ MADOZ, S. J.
Professeur à la Faculté de Théologie d'Oña, Espagne

LOUIS MARIÈS, S. J.
Professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris

HENRI-IRÉNÉE MARROU
Professeur à la Sorbonne

JEAN MOUROUX
Supérieur du Grand Séminaire de Dijon

ÉMILE OSTY
Professeur à l'Institut catholique de Paris

HOMMAGE DES AUTEURS

REMY PALANQUE
Professeur à la Faculté des Lettres d'Aix

RAYMOND PAUTREL, S. J.
Professeur au Scolasticat de Fourvière, Lyon

HÉLÈNE PÉTRÉ
Professeur à l'Université libre de Neuilly

HENRI PINARD DE LA BOULLAYE, S. J.
Enghien, Belgique

MARCEL RICHARD
Professeur à l'Institut catholique de Lille

ANDRÉ ROBERT, P. S. S.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

HENRI RONDET, S. J.
Grenoble

DOM OLIVIER ROUSSEAU, O. S. B.
Prieuré de Chevetogne, Belgique

EDGAR SMOTHERS, S. J.
Ann Arbor (Michigan), U. S. A.

P. SMULDERS, S. J.
Professeur à la Faculté de Théologie S. J. de Maastricht

C. SPICQ, O. P.
Professeur au Scolasticat du Saulchoir, Étiolles

JEAN STARCKY
Professeur à l'Institut catholique de Paris

EUGÈNE TESSON, S. J.
Professeur à l'Institut catholique de Paris

ALBERTO VACCARI, S. J.
Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome

MAURICE VILLAIN, S. M.
Paris

MARCEL VILLER, S. J.
Enghien, Belgique

JACQUES ZEILLER
Membre de l'Institut

ANTIQUITÉ

L'INSCRIPTION ARCHAÏQUE DU FORUM ET CICÉRON, *DE DIVINATIONE*, II, 36

Lors d'un tout récent séjour à Rome, une visite à l'Antiquarium du Forum m'a remis sous les yeux la doyenne des inscriptions romaines (*CIL*, I², 1), celle dont des fragments se lisent, en graphie boustrophédon, sur les quatre faces et sur l'une des arêtes d'un cippe de tuf rectangulaire, ou plutôt du tronçon de base de ce cippe, qui seul subsiste. Elle a été trouvée en 1899, près du Comitium, au Lapis Niger, et remonte soit au début de la République, soit peut-être à la fin des temps royaux[1].

Je l'avais un peu oubliée. Mais le passage le plus substantiel de ce qu'on n'ose appeler un texte m'a remis en mémoire, à son tour, quelques lignes du *De divinatione*, que j'avais relu peu auparavant. Il s'est fait en moi une involontaire conjonction de ces deux documents. Bien qu'elle atteigne un autre étage d'antiquités que celui que paraît autoriser le titre de ce recueil, je la soumets ici au R. P. Lebreton : avant de s'illustrer dans l'histoire des origines chrétiennes, n'a-t-il pas, au début de ce siècle, pris pour matière d'une belle thèse, restée classique, « la langue et la grammaire de Cicéron »? Il ne trouvera pas mauvais qu'on invite à sa fête ce vieil ami, même avec une compagne en guenilles.

Je ne méconnais pas, bien entendu, l'intérêt d'autres explications, plus ambitieuses, produites au cours de ces cinquante années[2], ni le caractère hypothétique de ce qu'on peut actuelle-

1. Ribezzo [2], p. 148, a même proposé la seconde moitié du septième siècle.

2. Les principaux travaux, outre les premiers (Thurneysen, Hülsen,

ment proposer sur « l'inscription du Forum ». L'interprétation que je suggérerai a du moins l'avantage immédiat de ne requérir ni transfiguration de lettres, ni déplacement de lignes[3].

Je recopie d'abord les fragments (distingués par a, b, c) des quatre faces et de l'arête (chiffres romains : I-V), en marquant les lignes (chiffres arabes : 1-16) et l'interponction[4], et en plaçant un point sous les lettres de lecture incertaine ou sérieusement contestée[5].

Kretschmer...) signalés par Lommatsch dans *CIL*, I², et outre divers articles critiques, sont :

P. Lejay, *Rev. Crit.*, 1901/1, pp. 128-135 (à propos de Comparetti) ;
Minton Warren, *AJPhil.*, 28 (1907), pp. 249-272, 373-400 ;
Th. von Grienberger, *IF*, 30 (1912), pp. 211-215 ;
Fr. Ribezzo, *Neapolis*, 1 (1913), Naples, pp. 174-193 ;
A. Ernout, *Recueil de textes latins archaïques*, 1916, pp. 4-7 ;
Th. von Grienberger, *IF*, 37 (1916-17), pp. 122-139 ;
Fr. Ribezzo, *RIGI*, 11 (1927), pp. 148, 150 ;
J. Stroux, *Philologus*, 86 (1931), pp. 460-491 ;
V. Pisani, *Rendic. dell' Acc. dei Lincei*, VI, 8 (1932), pp. 735-744 ;
P. Graffunder, travail manuscrit (1914), résumé et discuté, avec celui de Stroux, par P. Leifer, *Klio*, Beih. 27 (1932), pp. 1-58 ;
E. Goldmann, *Klio*, Beih. 27 (1932), pp. 59-90 ;
Fr. Ribezzo, *RIGI*, 17 (1933), pp. 51-79.
P. G. Goidànich, *Rapporti culturali e linguistici tra Roma e gli Italici. Origine antica della cultura in Roma. — L'iscrizione arcaica del Foro Romano e il suo ambiente archeologico. Suo valore giuridico : Atti d. R. Acc. d'Italia*, sér. VII, 3, 1943, pp. 319-501, 11 pl. — M. Goidànich a scruté l'inscription avec les techniques les plus perfectionnées; il semble même qu'il s'est produit des « artéfactes » : v. ci-dessous, n. 14.

3. A la différence de Thurneysen notamment, suivi par Hülsen, Kretschmer (l. 14 placée après la l. 15). Je me garderai aussi de tout essai de reconstitution : dans l'impossibilité où l'on est d'apprécier l'importance de la lacune périodique, cet exercice, si souvent pratiqué, est artificiel.

4. Sur les anomalies de l'interponction (aux ll. 10 et 12 notamment, où d'ailleurs la présence de signes d'interponction dans IOVXMENTA et dans ITE est douteuse), v. Leifer, p. 17, n. 5, et Ribezzo [3], p. 62.

5. Après les premières publications, des examens attentifs, mais parfois « orientés », de chaque détail de l'inscription, avec ou sans estampage, ou d'après un moulage, ont été publiés notamment par Grienberger [2], Pisani, Ribezzo [3], Goidànich. De ce que les ll. 8-9 sont gravées « la tête en bas », certains ont conclu un peu vite à une intention de séparation, de coupure entre des textes successifs et distincts.

I a[1] QVOIHO...
b[2-3] ...SAKROS : ES|EDSORD...
II a[4-5] ...IA..IAS|RECEI : LO
b[6-7] ...EVAM|QVOS : RE...
III a[8-9] ...M : KALATO|REM : HAI...
b[10-11] ...OD : IO:VXMEN|TAKAPIA : DOTAV...
IV a[12] M : I : TE : RIT...
b[13-14] ...M : QVOIHA|VELOD : NEQV...
c[15] ...OD : IOVESTOD|
V[16] LOIVQVIOD

I a-b. On est d'accord pour reconnaître dans les deux fragments de la première face, écrits en plus gros caractères et sur trois lignes seulement, le début et la fin d'une malédiction conditionnelle destinée à protéger soit le lieu, soit le monument lui-même : *qui hu[nc lapidem...* (ou : *hu[ic lapidi...*)[6]...], *sacer erit*. Ce passage est le seul de l'inscription où il soit presque sûr que ce qui précède et ce qui suit la lacune appartient à la même phrase. Mais cela ne suffit pas, évidemment, pour qu'on suppute les proportions de la partie conservée et de la partie disparue.

Le mot qui suit *esed*, s'il s'agit de *sord*[*es...*][7], comme on l'admet généralement, peut commencer une seconde malédiction : après « quiconque [détruira...] », on aurait « [quiconque déposera] des ordures... »

II a-b. Des deux fragments que présente la seconde face, un seul mot significatif se détache : RECEI, c'est-à-dire *regi*, qui est plutôt, comme on le pense généralement à cause du contexte

6. * *ho*[*nce*] = class. *hunc* ; * *ho*[*i*] ou * *ho*[*i(ei)ce*] = *huic*. V. Goldmann, p. 77, et Ribezzo [3], p. 64, n. 1. Sur cette « Verfluchungsformel », v. en dernier lieu Ed. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939, pp. 258 et suiv.

7. V. Ribezzo [3], p. 64, n. 2. Thurneysen, Stroux, Norden lisent *Sora*[*noi...*], Soranus étant le dieu à qui le contrevenant sera *sacer*. Il est invraisemblable que ce dieu non romain intervienne ici : v. Goidànich, pp. 396, 460 et suiv.

(v. ci-dessous), le datif de *rex* que l'infinitif passif de *regere*[8].

III. La troisième face contient deux fragments importants :

a (ll. 8-9). ...-*m* : *kalatorem* : *ha*-... Les deux dernières lettres, suivies d'une troisième, qui a été diversement déchiffrée, sont peut-être le début de class. *haec* ou *hanc*, ou d'une forme de *habere* (class. *habeat*, par exemple?)[9].

b (ll. 10-11). ...-*od* : *io*: *uxmenta kapia* : *dotau̯*-... Les lettres *-od*[10] ne peuvent être qu'une finale d'ablatif (class. *-ō*) et *iouxmenta* est sûrement *jūmenta*. Comme l'inscription ne marque pas, semble-t-il, les consonnes doubles[11] (cf. IV a : l. 12), il est probable qu'il faut lire *kapia*[*d*][12] devant l'énigmatique *dotau̯*-[13] (class. *capiat* : cf. ll. 2-3, *esed* valant class. *erit*). La dernière lettre du groupe *dotau̯*- est lue généralement *u* (c'est-à-dire *u* ou *v* puisque l'inscription, même si elle dispose vraiment de Y et de V, ne les répartit pas régulièrement entre *u* voyelle et *u* consonne) ; certains ont pensé que la lettre était incomplète et l'ont lue *n*, et même *q*[14] ; mais *u* semble assuré.

IV. La quatrième face comprend trois fragments :

8. V. Goldmann, p. 60, n. 1. Les deux lettres qui suivent RECEI sont très incertaines : LO? IO? IC? Après QVOS, les deux premières lettres du mot mutilé peuvent être RE, RI. Ce fragment est trop pauvre pour qu'il soit utile d'y rien reconstituer.

9. Le B (P) admis par plusieurs auteurs est très incertain : v. Goldmann, p. 76, n. 2, et Ribezzo [3], p. 64, n. 7. — * *hai*[*ce*] = class. *haec*, * *han*[*ce*] = *hanc*.

10. Beaucoup d'auteurs ont pensé lire non seulement ...OD, mais ...IOD : v. Goldmann, p. 77, n. 3, et Ribezzo [3], p. 65, n. 1 (Ribezzo avait cru même, comme certains des premiers déchiffreurs, lire : ...CIOD).

11. Ce qui est ordinaire dans les inscriptions les plus anciennes.

12. Les lettres de KAPIA sont certes fort resserrées, mais Pisani, p. 735, est seul à vouloir lire *capta* ; en fait, I est certain.

13. Solution généralement admise : v. Goldmann, p. 70, n. 1.

14. V. Goldmann, p. 69, n. 5 et p. 70, n. 2. Skutsch, *Liter. Zentralblatt*, 1899, col. 1104, hésitait entre *u* et *n* ; Grienberger [2], p. 134, défendait *q*. — Quant à l'O de DOTAV, il n'a été contesté que par Goldmann, p. 70, n. 3 (un I aurait été mis en travers sur O, l'annulant, le remplaçant, et il faudrait lire KAPIADITAV ; Ribezzo [3], p. 65, n. 2, a refusé vivement cette lecture, en effet injustifiée) et par Goidànich, p. 420 (VT!).

a (l. 12). *...-m : i : te : rit-*...[15], c'est-à-dire, sans doute, en classique, *-r r-* étant simplifié : *...-m iter rit*[*e*]...

b (ll. 13-14). *...-m : quoihauelod : nequ-...*, c'est-à-dire, sans doute, en classique (car *uelod*, isolé, n'offre pas de sens[16]) : *...-m* (?) *qui* (ou : *cui*) **hauelod nequ-..., *hauelod* étant l'ablatif d'un thème **hauelo-*, obscur[17], et *nequ-* pouvant être *neque*, ou une forme du type de class. *ne-quis*, *ne-quando*, etc., ou encore une forme, personnelle ou impersonnelle, de class. *nequeo*.

c (l. 15). *-od : iouestod*, c'est-à-dire en classique, à l'ablatif, *-ō justō*.

V. Sur le biseau de l'arête, l'inscription est continuée — immédiatement, semble-t-il, après *iouestod* — par le mot énigmatique *loiuquiod*[18], sans doute, lui aussi, ablatif (class. *-ō*). Cette forme n'est d'ailleurs « pensable », dans le latin d'aucune époque, que lue *loi*^{u}*quiod*, le premier *u* notant simplement une épenthèse de l'élément labial du *qu* suivant[19].

Si l'on admet que l'inscription est une, ne traite que d'une seule matière (l'hypothèse inverse, rarement formulée, ne s'appuie sur aucune raison grave), il faut que la destination, l'intention qu'on lui supposera permette d'y grouper, avec leur forme désinentielle, tous les substantifs, adjectifs et verbes

15. La lettre qui suivait RI est très probablement T. Graffunder, dans Leifer, p. 26, et Ribezzo [3], p. 65, ont pensé, avec hésitation, l'un à M, l'autre à N ; v. Goldmann, p. 71, n. 1. — Goidànich, p. 424, lit PE(R).

16. On a cherché dans * VELOD une forme du verbe class. *velle*, ce qui est impossible ; et class. *vēlum* serait ici ** vexlo-*.

17. Ce HAVELOD est peut-être, de toute l'inscription, le mot qui a le plus vivement et le plus vainement exercé les commentateurs ; il faut l'admettre tel qu'il est.

18. LOIVQVIOD est la lecture de beaucoup la plus probable. On a proposé bien d'autres choses : v. Goldmann, p. 72, n. 2. En particulier, admettant que ce qui paraît être IV serait la trace de deux V superposés, emboîtés (?), plusieurs auteurs (Grienberger, Graffunder, Pisani) ont voulu lire LOVQVIOD, pour pouvoir reconnaître l'ablatif du prénom *Lucius*, — Lucius Tarquin, le Superbe... Après ce mot, sur le moulage officiel, Goidànich, pp. 427 et suiv., pense lire QO.

19. Cf. dans une inscription falisque (du temps des Gracques ?), *CIL*, I^{2}, 364 (b, l. 5 : Ernout, *Recueil...*, pp. 35-37) : *quqei* notant class. *coqui*.

qui s'y laissent reconnaître, et que les mots énigmatiques *dotaụ-*, *hauelod*, *loiuquiod*, s'y éclairent. C'est ce qu'il est possible d'obtenir si l'on se reporte à une règle de l'art augural que l'augure Cicéron a conservée, *De divinatione*, II, 36. Je précise, en les chiffrant dans l'ordre logique, les sept éléments de la solution :

1° Après avoir rappelé une précaution qu'avait adoptée M. Marcellus pour se mettre à l'abri des auspices paralysants[20], Cicéron dit : *huic simile est, quod nos augures praecipimus, ne juge(s) auspicium obveniat, ut jumenta jubeant dijungere*, « ...De la même manière nous autres, les augures, pour éviter que ne se produise fâcheusement *(ob-)* ce qu'on appelle un *juge(s) auspicium*, nous prescrivons qu'*ils* disent d'ôter du joug les bêtes-de-joug. »

2° « Ils », « on » : qui? Évidemment les *calatores*, que les augures[21], comme d'autres prêtres, ont justement à leur service pour ce genre de commissions, pour « dire » à temps aux profanes d'éviter ceci ou cela qui pourrait souiller, annuler l'opération sacrée[22].

3° Quant au sens de l'expression technique *juge(s) auspicium*, il n'y a pas de raison de douter de ce que Verrius Flaccus enseigne à travers Festus et Paul Diacre (s. v.) : *juge(s) auspicium est, cum junctum jumentum stercus fecit*, « il y a *juge(s) auspicium*

20. *Et quidem ille dicebat, si quando rem agere vellet, ne impediretur auspiciis, lectica operta facere iter se solere. Huic simile est*, etc. — Les manuscrits du *De divinatione* ont l'un *juge*, les autres *juges* (ou *jyges*) *auspicium ; juge* serait le neutre de l'adjectif *jugis*, bien attesté avec un autre sens *(jugis aqua)*, *juges* le neutre d'un adjectif *juges*, formé comme *teres*.

21. Suétone, *De grammat.*, 12 : *Cornelius Epicadus, Lucii Cornelii Sullae libertus, calatorque in sacerdotio augurali...* ; c'est le 150e Cornelius de la liste du Pauly-Wissowa, IV, col. 1311.

22. Cf. Servius, *ad Aen.*, I, 268 : *Sunt aliqua quae, si festis diebus fiant, ferias polluant. Quapropter et pontifices sacrificaturi praemittere calatores suos solent, ut sicubi viderint opifices assidentes opus suum prohibeant, ne pro negotio suo et ipsorum oculos et caerimonias deum attaminent ;* Macrobe, *Sat.*, I, 16, 9 ; et les autres textes réunis heureusement par Goldmann, pp. 78-80, mais avec des déductions, quant à notre inscription, peu admissibles (déjà pp. 76-78) : v. ci-dessous, n. 35.

quand un attelage, sous le joug, a fait ses excréments[23] ».

4° Les Romains (déjà Plaute[24]) avaient spécialisé le mot d'origine indo-européenne *alvos* au sens de « ventre », particulièrement « ventre (des animaux ou de l'homme) en tant que réceptacle des aliments et des excréments » ; ils l'employaient même au sens d'« excréments » (Celse contient de nombreux exemples[25]). La forme préhistorique d'*alvos* (cf. lituanien *aulỹs*, *avilỹs*, grec αὐλός, αὐλών : v. Ernout-Meillet) a dû être **au(e)los* :

23. Au contraire, on a l'impression que Servius, *ad Aen.*, III, 537, qui fait d'ailleurs intervenir la notion de *juge auspicium* de façon saugrenue (le récit de Virgile n'a certainement rien à voir avec elle), ne sait plus de quoi il parle et déduit son explication de la seule racine du mot *juge*. Il se trouve notamment, sur un point essentiel, en contradiction avec Cicéron qui, lui, était augure : dans Cicéron, le *juge auspicium* est chose fâcheuse qu'il faut éviter, tandis que Servius écrit : *jugetis* (sic ; corrigé par Mascivius, 1717, en *juge eis* [scil. auguribus]) *enim dicitur augurium, quod ex junctis jumentis fiat ; observatur enim ne proditurо magistratui disjunctis bubus plaustrum obviam veniat*. Pour accorder Servius et Cicéron, on a proposé de corriger le premier en plaçant *nisi* devant *disjunctis ;* il suffit de lire la suite du texte, l'application artificielle que Servius fait du *juge auspicium* aux chevaux aperçus par les Troyens, pour comprendre que ce retournement est impossible : c'est parce qu'ils sont en liberté qu'ils sont un présage belliqueux, menaçant, et c'est dans la mesure où ils sont aptes au joug (vers 541-543) qu'ils annoncent aussi la paix. En réalité, comme l'a bien vu Lersch (*Antiquitates Vergilianae, ad vitam populi Romani descriptae*, Bonn, 1847, p. 110), et lui seul, semble-t-il, ces *quatre* chevaux *blancs*, « primum omen » qui accueille les Troyens à leur premier contact avec l'Italie, préfigurent l'attelage des chars triomphaux, où s'unissent harmonieusement *pax* et *bellum*.

24. *Pseudolus*, III, 2, 34 (où le mot est masculin) ; *Rudens*, II, 7, 31. Dans *Stichus*, I, 3, 5-6, il y a jeu de mots sur les deux sens : ventre (où se forme l'enfant), ventre (où se digèrent les aliments — ou leur contraire, la faim). Cicéron, *De nat. deor.*, III, 22 : (le troisième Esculape) *primus purgationem alvi... invenit*. Etc.

25. Caton, *De re rust.*, 114, commence une recette de vin purgatif en disant : *vinum si voles concinnare, ut alvom bonam faciat...* et la termine en disant : *bibito ante coenam : sine periculo alvom movebit*. Columelle emploie le mot, à propos des mulets et des chevaux, au sens de diarrhée (= *ventris proluvies*), VI, 7 : *alvus corpus ac vires carpit operique inutile reddit*. Cf. Celse, II, 6 : *alvus quoque varia* (= des selles sans homogénéité) *pestifera est, quae strigmentum, sanguinem, bilem, viride aliquid, modo diversis temporibus, modo simul, et in mistura quadam, discreta tamen repraesentat* (etc.) ; et beaucoup d'autres passages.

c'est la forme, par exemple, qu'adopte Fr. Muller Jzn dans son dictionnaire de l'italique commun[26].

5° Sous la royauté, même si les *augures* étaient différenciés du *rex*, les *auguria*, les *auspicia* étaient fondamentalement chose royale. Cicéron vient de rappeler ce fait bien connu au premier livre du même traité (I, 40) : « Aux origines, ceux qui avaient le pouvoir politique étaient aussi maîtres des augures *(auguria tenebant)* : la divination, comme la sagesse, était tenue en effet pour privilège royal *(regale)*. J'en veux pour preuve l'histoire de notre cité, dans laquelle d'abord les *reges-augures*, puis des particuliers, quand ce sacerdoce leur fut remis, régirent *(rexerunt)* l'État par le prestige des règles religieuses[27]. »

6° On connaît l'emploi de *justus* en rapport avec les auspices : il s'oppose alors à *vitio*. Qu'on relise par exemple, toujours dans le *De divinatione*, II, 35, ou, plus détaillée, dans le *De natura deorum*, II, 4, l'histoire de Ti. Gracchus. A propos d'une mort subite survenue à des comices qu'il présidait (et où il était, par conséquent, *rogator*), les haruspices lui disent *non justum rogatorem fuisse*. Il s'indigne : *Ego non justus, qui et consul rogavi et augur et auspicato?* — Mais il se rappelle en effet plus tard qu'il avait irrégulièrement pris les auspices, *vitio sibi tabernaculum captum fuisse*. Il en réfère aux augures, qui conseillent au sénat d'annuler les opérations électorales.

7° Pour signifier non plus que les auspices avaient été régulièrement pris, mais qu'ils étaient favorables, la langue archaïque avait l'expression *auspiciō liquidō* : Plaute, *Epidicus*, II, 2, 1-2 ; *Pseudolus*, II, 4, 72 (dans un contexte comiquement militaire,

26. *Altitalisches Wörterbuch*, 1926, p. 52, s. v. *au*[*ĕ*]*los* : même métathèse que dans *nervos* - νεῦρον.

27. *Omnino apud veteres, qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant : ut enim sapere, sic divinare regale ducebant, ut testis est nostra civitas, in qua et reges augures, et postea privati, eodem sacerdotio praediti, rempublicam religionum auctoritate rexerunt.* Le *rex-augur* est typiquement incarné dans Romulus. Les modernes se sont demandé si le *rex sacrorum* appartenait de droit, à une époque ancienne, au collège des augures (« le quatrième augure »?).

le Pseudolus parlant comme un général qui a décidé de livrer bataille *auspicīō liquidō*[28]) ; cf. *Persa*, IV, 4, 59.

Munis de ce petit dossier, revenons, sur le cippe du Forum, à ce qui suit la malédiction initiale.

II et III a : Dans un contexte désespéré, la deuxième face signale du moins quelque action où intervient le *rex* ou qui est faite pour le *rex*. En effet, le mot *calatorem* (de III a) engage, comme l'ont fait presque tous les exégètes, à interpréter *regi* comme le datif de *rex :* il faut bien un magistrat-prêtre au service de qui, directement ou indirectement, soit le crieur, le *calator*.

S'il faut lire *calatorem ha*[*ec*...], et compte tenu de ce qu'on va voir sous III b, ces deux mots pourraient être le sujet et le régime direct d'une proposition infinitive : [le *rex*, ou l'augure allant opérer pour le *rex*, « praecipit », comme s'exprime Cicéron, ou simplement « jubet »...] [*suu*]*m calatorem ha*[*ec *calare*...]? Ou (v. ci-dessus, n. 9) [*rex*...] ...*-m calatorem ha*[*beat*...]?? — En tout cas, la mention du *calator* fait attendre ce qui est l'office propre de cet employé : un ordre transmis par lui au public.

III b : Peu après, nous lisons ce qui serait en latin classique ...*-ō* (peut-être *-iō*) *jumenta capiat*, suivi de *dotau-*... *Capiat* ne peut guère, justement, exprimer qu'un ordre.

A l'époque où cette inscription nous reporte, il est probable que, comme dans d'autres langues indo-européennes contemporaines, les « préverbes » restaient plus autonomes qu'ils ne le sont au troisième siècle et plus tard. Il se peut donc que, combiné avec un [*ex*] ou un [*de*] antérieur (précisé par l'ablatif *-ō*, *-iō*), *capiat* vaille ici class. *excipiat*[29], donnant le sens : « qu'il retire

28. Le *Pseudolus* dit :

omnis ordine sub signis ducam, legiones meas,
avi sinistra, auspicio liquido, atque ex sententia :
confidentiast inimicos meos me posse perdere...

29. Cf. Odyssée, IX, 416 : ἀπὸ μὲν λίθον εἶλε θυράων, avec le verbe grec qui est l'exact équivalent sémantique de *capere*. Je ne pense pas que se pose ici le problème d'*aspect* qui a été minutieusement examiné, dans la langue de Plaute, à propos des formes avec et sans préverbe.

(ou : saisisse [pour retirer], ou : tienne?) les bêtes-de-joug hors du... » (*-ō, -iō :* finale de class. *jugō? subjugiō? jugariō?* ou d'un mot analogue).

Quant à *dotaṷ-*, ce ne peut être *dotav[it]*, qui ne donnerait pas de sens après *capiat*. Je ne vois d'autre solution que de lire (en un ou deux mots) *do ta-*, *ta-* étant une particule démonstrative ou une forme de démonstratif (de celui qui subsiste dans *tam, tum, is-te,* etc.), et *do* étant la particule, équivalente à vieux-slave *do* « jusqu'à », anglais *to*, etc., bien attestée en latin historique : préposée, dans *dō-ni-quom* (Livius Andronicus), *dō-ni-que* (Lucrèce), *dōnec* « jusqu'à ce que, pendant tout le temps que » ; et postposée, dans *quan-dō* « lorsque » (comme *ad, cum* sont postposés dans *quoad, quōcum*). On doit avoir ici une expression conjonctive **dō-ta*[30]*-* (ou une autre forme en *t-*)*-ᵘ[quom]*, synonyme et parallèle de *dō-ni-quom* et d'ombrien *ar-ni-po*, expressions formées à l'aide d'un autre élément démonstratif (celui de *nam, enim*).

L'ensemble des lignes 10 et 11 est donc lisible et traduisible : « Qu'il retire les bêtes-de-joug du [joug?] jusqu'à ce que (ou : pendant tout le temps que)... » : ce qui rejoint la règle du *De divinatione*, II, 36.

IV a : *...-m iter rit[e...]*, s'il faut bien lire *t* après *ri*[31], viendrait

Plus directement comparables à la construction proposée sont les faits de (fausse !) tmèse signalés dans des prières ou dans des lois par Festus : *« ob vos sacro » in quibusdam precationibus est, pro « vos obsecro », ut « sub vos placo » pro « supplico »* ; et : *« sub vos placo », in precibus fere cum dicitur, significat id quod « supplico », ut in legibus « transque dato endoque plorato »*.

30. Je pense à l'élément démonstratif *-ta* de *i-ta, ali-u-ta* (*itaque*, etc.), à côté de *-ti* dans *u-ti* (cf., à côté de *nam*, le latin *enim* et la forme ombrienne citée dans le texte, *ar-ni-po*). Si, comme il est probable, la lettre qui suit TA est V, on peut l'expliquer par *do-ta-ᵘ[quom]*, avec *ᵘ* épenthétique : cf. *loiᵘquiod* à la ligne 16, et n. 19. Si cette lettre était N (Skutsch, v. ci-dessus, n. 14), on penserait à DO-TAN[-QVOM] ou plutôt à DO-TAN[TOM-QVOM] : *tam* a beaucoup servi au latin *(tan-tus, tan-quam, tan-dem, tam-etsi...)* ; pour une construction de *tam* avec *do*, cf. l'expression parallèle *quan-do*, de **quam-do*.

31. V. ci-dessus, n. 15. Stroux, p. 484, n. 55, dit : « *rite* ist kaum entbehrlich. » Mais PER- (Goidànich) ne gêne pas l'explication.

à propos dans ce contexte, le *rex* paraissant en sa double qualité de chef politique ou militaire et d'augure ou de chef des augures : il prend ou fait prendre les auspices, en veillant à ce qu'il n'y ait pas de *juge(s) auspicium*, avant un déplacement ou une expédition ; alors, et alors seulement, l'*iter* se fait *rite*. A moins qu'il ne s'agisse simplement de l'*iter* qui mène l'augure ou le roi au lieu où il doit prendre les auspices (cf. ci-dessous, n. 36, fin).

IV b : Après *quoi*, le *h* de *hauelod* peut n'être qu'un artifice de séparation entre sonante et voyelle[32]. D'autre part, coupé de *ha*, *uelod* n'offre aucun sens. Il faut donc lire *quoi (h)auelod*, *auelod* étant, on l'a vu, la forme archaïque de class. *alvō* : le fragment *-m* (?) *qui* (ou : *cui*) *alvō nequ-*, parlant d'« intestin » ou d'« excréments », doit se rapporter à la définition même de l'accident dit « *juge(s) auspicium* », que le commandement énoncé dans le fragment III b avait pour objet de prévenir ; soit pour expliquer ce commandement, soit comme sa contrepartie condamnable, mention est sans doute faite ici de ce qui se passe de fâcheux si un *jumentum*, encore *junctum*, « *facit stercus* ».

IV c - V : Il n'est peut-être pas jusqu'à *loiuquiod*, c'est-à-dire *loi^{u}quiod*[33] (si telle est, comme il est presque certain, la bonne lecture), qui ne s'accorde à cet ensemble : ne s'agirait-il pas d'un ablatif jumeau de celui qui est en classique *liquidō*, l'œil du lapicide ayant eu quelque excuse à se brouiller sur un mot où tant de lettres se répétaient deux à deux, *LOIVQVI(D)OD ? Quant à la forme, si la voyelle radicale de *liquidus* est normalement brève, Lucrèce scande plusieurs fois *līquidus* (I 349,

32. Le même artifice graphique s'observe, par exemple, en osco-ombrien, dans les mots correspondant à latin *pius*, *piare*, etc. : osque P i í h i ú í ; ombrien *pihatu*, *pihaclu* ; volsque *pihom*. Stroux, p. 488, qui coupe *quoiha velod* (*quoiha* valant class. *cuja*, neutre pluriel de l'adjectif *cujus*, et *velod* étant une forme du verbe « vouloir », — ce qui est impossible), explique bien, en tout cas, le *h* : « Das *h* in *quoiha* müsste silbentrennend sein » et renvoie à Sommer, *Laut- und Formenlehre*[2], p. 192. Cf. ci-dessus, notes 16 et 17.

33. Voir ci-dessus, n. 19.

II 452, III 427, IV 1259 : cf. *līquor* « je suis liquide », toujours avec *ī*[34]), ce qui suppose une ancienne diphtongue *ei*. Et quant au sens, on a vu que Plaute use couramment de l'expression *auspiciō liquidō*, au sens de « avec, après un auspice favorable ».

Les trois derniers mots seraient ainsi : [*?auspici*]*ō justō liqui*[*d*]*ō* « avec [un auspice] régulièrement pris, et favorable ».

L'interprétation qui se dégage de ces remarques, et qu'il serait vain de durcir en une reconstitution de texte où l'arbitraire aurait trop de part, est que l'inscription énonce et justifie la règle augurale dont parle le *De divinatione*, II, 36.

Un des avantages de cette interprétation est de faire référence à une règle connue par ailleurs, et non (comme, par exemple, l'interprétation de Goldmann, une des meilleures pour les

34. Cf. Niedermann, *Phil. Woch.*, 1922, col. 982, en conclusion de sa discussion avec Juret (*ibid.*, col. 293 et 980). D'abord, le *ī* constant (dès Plaute) de *līquor* (verbe) ne va pas dans le sens de l'explication de Havet, *Rev. de Philol.*, 20, pp. 73 et suiv., préférée par Ernout-Meillet (« La quantité longue, liée à l'ictus métrique, résulte d'une coupe syllabique *liquida*, qui a pour effet d'allonger la syllabe, non la voyelle ») ; puis, comme le remarque Niedermann, ce n'est que très tard, au quatrième siècle après J.-C., qu'on trouve des exemples sûrs d'allongement dû à *qu* ; enfin Lucrèce garde toujours brève la syllabe devant *qu* dans *equus*, *loqui*, *sequi*, *neque*, *quoque*, *aqua* (dans VI, 552, s'il faut scander *acua*), en sorte que, chez lui, *liquidus* serait seul à bénéficier de cette « faculté d'allongement ». — Sur *līquor* (verbe) comme issu de **leiqu-*, cf. Jensen, *KZ*, 39 (1906), p. 592 : *līquitur* serait avec *liquēre* dans le même rapport que τέρπεται avec τραπῆναι. — Quant au vocalisme radical de *loi*^{u}*qui*[*d*]*od*, il se peut que *oi* ne soit pas simplement alternant, mais issu de *ei* (sous l'influence de l'*u* épenthétique suivant) : cf. *nouem*, *nouos* (déjà italiques), issus de **neuem*, *neuos*, etc. — Quant à la fin du mot, on pourrait, à la rigueur, penser que *loi*^{u}*quiod* n'est pas un à peu près graphique pour **loi*^{u}*qui*[*d*]*od*, mais l'ablatif d'un adjectif disparu **loiquios*, synonyme du class. *liquidus* ; certes, le latin historique n'a pas d'adjectifs en *-ius* formés directement sur un thème verbal sans préverbe (le cas de *ex-im-ius* et de quelques autres est différent), comparables donc à grec ἅγιος, ἄρχιος, πάγιος, στύγιος, etc. (v. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, 1933, p. 35) ; mais de tels adjectifs ont peut-être existé : le nom propre *Līvius* n'en serait-il pas une trace ? *Līvius* serait à *līvidus* (et à *līveo*, *līvor*) ce que ce **loiquios* est à *lĭquidus* (et à *lĭqueo*, *lĭquor*, mais verbe *līquor*) ; cf. *flŭvius* (substantif !) et *flŭvidus* (Lucrèce).

lignes 8-11), à une règle supposée pour les besoins de la cause[35] ; à une règle importante, d'autre part, pour laquelle la collaboration intelligente et rapide du public était nécessaire ; à une règle enfin qui s'appliquait justement à cet endroit précis du forum[36].

Un second avantage est de rendre compte, de manière harmonieuse et dans une étroite liaison, de la réunion du *rex*, d'un *calator*, des mots *-ō jumenta capiat do-tau-*, du nom du « ventre » en tant que réservoir des excréments, et de l'expression finale *-ō justō liqui[d]ō*.

Un troisième est de prendre partout le texte tel qu'il est, et de se fonder sur les parties conservées, non sur un remplissage des lacunes.

Février 1951.

GEORGES DUMÉZIL,
Professeur au Collège de France.

35. Goldmann, pp. 77-78 : « Der Sinn der Stelle ist meines Erachtens : der *rex*, dem während des feierlichen Umzuges von einem störenden Gefährte Kunde gegeben wird, erteilt seinem *calator* den Befehl, den Lenker dieses Gefährtes auf dem gleichzeitig auch vom *rex* benützten Wege anzuhalten. Hierauf hat der *calator* die *iouxmenta*, d. h. die vor ein solches Gefährt gespannten Zugtiere, zu erfassen und zur Seite zu wenden, bis der Zug des *rex* die Stelle passiert hat. » Il s'agirait d'une prescription inconnue par ailleurs, et dont on ne comprend pas bien pourquoi elle eût été écrite et exposée à l'usage du public (ce que paraît garantir la malédiction conditionnelle du début) ; en outre, la plupart des détails de cet énoncé reposent sur de généreuses restitutions des parties disparues.

36. La présente étude donne, dans un autre sens que celui qu'a proposé Ribezzo [3], p. 55, le moyen de rattacher aux *iouxmenta* de l'inscription le nom du *vicus jugarius*, rue qui se détachait de la *via sacra* entre la basilique Julia et le temple de Saturne, c'est-à-dire dans une partie du Forum toute proche du Lapis Niger et qui longeait, en s'éloignant vers le Campus, le pied du Capitole. Ce croisement intéressait particulièrement les augures quand ils se rendaient à leur office ; Varron (*De ling. lat.*, V, 47) explique en effet comme suit le nom de la *via sacra : quā sacra quotquot mensibus feruntur in arcem, et per quam augures ex arce profecti solent inaugurare ;* il ajoute : *hujus sacrae viae pars haec sola volgo nota quae est a foro eunti primore clivo*. Abstraction faite des noms et en ne tenant compte que de la topographie, on comprend que, cheminant sur leur « voie sacrée », les augures aient eu à craindre un *juges auspicium* en croisant justement la première transversale, la « pente des attelages » (car l'explication de *jugarius* par Festus, à partir de *Juno Juga*, est peu vraisemblable).

LES INSCRIPTIONS D'ASOKA ET L'IDÉAL DU ROI HELLÉNISTIQUE[1]

On doit être bien reconnaissant à M. Jules Bloch d'avoir donné au public français une édition et traduction des écrits d'Asoka. Ces textes, fameux chez les indianistes, sont trop peu connus des historiens de l'Occident hellénistique. Ils contribuent pourtant à une meilleure intelligence de cet Occident, dans la mesure où ils nous permettent de comparer deux formes d'idéal du roi. Cette comparaison est légitime pour deux raisons. D'une part, et Asoka dans l'Inde et les rois grecs contemporains dans leurs domaines respectifs, Antiochus II Théos (261-246), Ptolémée II Philadelphe (285-247), Antigone Gonatas (276-239)[2] sont des monarques absolus qui gouvernent par mode d'édits (προστάγματα)[3]. D'autre part, si Asoka se propose un idéal de perfection

1. *Les inscriptions d'Asoka, traduites et commentées par* J. Bloch, professeur au Collège de France. Paris, Les Belles Lettres (Coll. Émile Senart, VIII), 1950. — Dans cet article, Ed. et chiffre romain = un des quatorze édits sur rocher ; Ed. S. et chiffre romain = un des deux édits séparés sur rocher ; Ed. et chiffre arabe = un des sept édits sur piliers ; I. D. et chiffre arabe = une des inscriptions diverses. On ajoute chaque fois la page de l'édition Bloch.

2. Tous trois nommés Ed. XIII (n. 23), ainsi que Magas de Cyrène, frère de lait de Ptolémée II (mort en 258) et un Alexandre, soit Alexandre d'Épire (272-256 env.), soit Alexandre de Corinthe (252-244).

3. Ceci dit en gros, et sans tenir compte des différences entre les éléments divers d'un ensemble aussi complexe que, par exemple, l'empire des Séleucides, différences d'où résultent des actes gouvernementaux différents dans tel ou tel cas. Il reste que, même à l'égard des villes autonomes, les lettres royales, qui portent le titre de « lettre » (ἐπιστολή) avec les formules de salutation accoutumées en tête et à la fin, n'en sont pas moins considérées comme des « ordonnances » (προστάγματα) exprimant une volonté formelle du monarque : cf. M. Holleaux, *Études d'Épigraphie et d'Histoire grecques*, III (1942), p. 205 ss. ; E. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (1938), p. 190 ss. La formule βασιλέως προστάξαντος, usuelle

dans le gouvernement de son empire, les textes littéraires et les inscriptions grecques montrent de manière indubitable que les monarques hellénistiques ont cherché eux aussi à suivre un modèle exemplaire, un « miroir du roi ». On est dès lors autorisé à comparer ces deux modèles. Et précisément l'observation des ressemblances et des différences sera bien instructive. Ou pour mieux dire : l'observation des différences dans un cadre qui doit présenter nécessairement des traits semblables. Certaines vertus s'imposent d'emblée à tout monarque conscient de ses devoirs, et notre premier soin sera de montrer ces dispositions communes. Cela fait, l'originalité d'Asoka n'en paraîtra que plus remarquable. Et nous aurons lieu sans doute de nous demander à quoi tient ce caractère original.

Dans cette étude, je laisserai entièrement de côté le problème des influences. L'envoyé de Séleucus Nicator, Mégasthène, vécut, entre 302 et 291, à la cour de Çandragupta (le Sandrocottos des Grecs), aïeul d'Asoka. C'était, comme beaucoup de ses contemporains, un homme frotté de philosophie ; et, selon le goût du jour, il se plaisait à retrouver chez les brahmanes et sarmanes (bouddhistes), dont il a su faire la distinction, les principes d'ascétisme des philosophes grecs[4]. Le successeur de Séleucus, Antiochus Sôter, eut également un ambassadeur à la cour du père d'Asoka, Daïmachos, auteur lui aussi d'*Indica*[5]. De son côté, Asoka envoya des messagers aux monarques

en Égypte (Holleaux, p. 207, n. 1), se rencontre au moins une fois dans un acte d'Antiochus IV (Bikerman, p. 195). Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y a une différence de forme, les rois grecs enveloppant leur ordre de formules de courtoisie, le roi oriental exprimant directement son vouloir, v. gr. « *Le roi* ami des dieux au regard amical *parle ainsi* » (Ed. III, p. 95) et Βασιλεὺς Βασιλέων Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεω Γαδάται δούλωι τάδε λέγει (Darius I, 521-486 : Michel 32, Tod 10 avec commentaire). Ce simple λέγει ne reparaîtra que dans les édits des empereurs et magistrats romains, *O. G. I.*, 584, 664 et n. 3, 665, 14, 669 II 1.

4. Cf. *Fontes Historiae Religionum Indicarum*, p. 27, 6 ss. ; Brahmanes et Sarmanes (Bloch, p. 97, n. 6), *ib.*, p. 30, 19. Schmid-Stählin, I, p. 228.

5. Cf. Schwartz ap. P. W., IV, 2008. Jacoby distingue ce Daïmachos auteur des *Indica* d'un Daïmachos plus ancien, auquel il attribue le II. εὐσεβείας, la *Poliorcétique* et les fragments historiques sur la Grèce, *Fr. Gr. Hist.*, II C 65.

hellénistiques pour les convertir à la Loi[6]. Comme l'écrit Tarn à propos de la rencontre possible de ce député et d'Antigone Gonatas, « it is pleasant to let fancy play round the meeting of the Stoic king and the Buddhist missionary », mais pour ajouter aussitôt : « but it is not known if Asoka's envoys reached Macedonia[7] ». Et lors même que cette rencontre eût eu lieu, nous n'avons aucune preuve que l'évangile du Bouddha ait fait alors la moindre conquête dans le monde grec[8].

Commençons par les ressemblances. Et tout d'abord la titulature.

Asoka se désigne ordinairement[9] comme « le roi ami des dieux au regard amical », cette seconde expression marquant « les rapports d'affection entre le roi et ses sujets » ; l'ensemble pourrait se traduire encore « le roi fortuné et gracieux[10] ». Or ces épithètes n'eussent étonné en rien un Grec de l'âge hellénistique. Ni à Athènes : cinquante-six Θεόφιλος, du quatrième au premier siècle, dans la *Prosopographia Attica*. Ni en Égypte : Ptolémée V, héritier des Pharaons, est ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ[11]. Ni en Syrie : Antiochus de Commagène parle de sa θεοφιλὴς ψυχή[12], de sa δύναμις εὐτυχής, de la εὐτυχεστάτη ῥίζα de sa race[13]. Quant

6. Ed. XIII, p. 129 ss., II, p. 93 s., V, p. 103.

7. *Cambridge Ancient History*, VII, p. 205.

8. Je dois ajouter enfin, comme dernière remarque préalable, que, n'étant pas indianiste, il m'est impossible de préciser la nuance de notions telles que celles de « vertu », « péché », « pureté », « charité », etc., dans les inscriptions d'Asoka. On sait combien les mêmes termes d'ἀρετή, ἁμαρτία, ἁγνεία, ἀγάπη peuvent différer de sens selon qu'ils se rencontrent dans un contexte païen ou, par exemple, un contexte chrétien. On aimerait à savoir comment traduire en grec certains passages des édits d'Asoka.

9. Ainsi les édits sur rochers et les édits sur piliers. Les deux édits séparés et quelques inscriptions diverses ont simplement « l'ami des dieux ».

10. Bloch, p. 90, n. 3.

11. Mon. Rosettan., *O. G. I.*, 90, 4 et n. 15.

12. *Inscr. Syrie*, I, 42. Sur θεοφιλής, cf. Pfister ap. P. W., Suppl. IV *(Epiphanie)*, 319 ss. On lit dans le 3e hymne à Isis de Madinet Madi (S. E. G., VIII, 550), 12 ss. ὃν δέ κε φίλτατον ἔσχε ἀνάκτων ἡ βασίλεια, | οὗτος καὶ Ἀσίας τε καὶ Εὐρώπης τε ἀνάσσει | εἰρήνην τε ἄγων, καρποὶ βρίθουσιν ἐπ' αὐτῶι παντοίων ἀγαθῶν.

13. *Inscr. Syrie*, I, 15, 30. Plutarque consacrera un opuscule à la τύχη

à « gracieux » ou « au regard amical », c'est l'exact correspondant de ἵλαρός (ou ἵλαος, ἵλεως), épithète tout à fait commune pour désigner l'aspect souriant et bienveillant des dieux ἐπιφανεῖς, qu'il s'agisse de dieux proprement dits ou de monarques hellénistiques divinisés, par exemple Démétrius Poliorcète dans les *Ithyphalles* d'Hermoclès, v. 7 ss. : ὁ δ'ἵλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστι. L'épithète εὐμενής, si fréquente dans la qualification des rois hellénistiques (deux fois nom propre chez les rois de Pergame), serait aussi bonne. Les deux termes sont d'ailleurs souvent liés, Xénoph., *Cyr.*, I, 6, 2, οἱ θεοί σε ἵλεώ τε καὶ εὐμενεῖς πέμπουσι.

Asoka veut être un bon roi. Il considère tous les hommes comme ses enfants : « Gagnons donc l'affection des hommes. Tout homme est mon enfant. Comme pour mes enfants, je désire qu'ils aient tout bien et tout bonheur dans ce monde et dans l'autre, c'est aussi ce que je désire pour tous les hommes » (Ed. S., I, p. 137). « Tous les hommes sont mes enfants » (Ed. S., II, p. 140). « Le roi est comme un père pour eux, et il les aime comme lui-même ; ils sont comme les enfants du roi » (*ib.*, p. 142)[14]. Travailler au bonheur du peuple est son devoir. Ce faisant, il « libère sa dette » : « Car je ne me satisfais pas (= « je n'ai jamais de cesse »?) dans le travail et la conclusion des affaires. Car *je considère que mon devoir* est le bien de tout le monde : or le principe de tout cela, c'est de travailler et de mener à bout les affaires. *Car il n'y a pas d'activité supérieure à faire le bien du monde entier*. Et tout effort que je fais est *pour libérer ma dette* à l'égard des créatures. Ici-bas je travaille à leur bonheur, et dans l'autre monde je veux qu'elles gagnent

d'Alexandre, et ce sera un problème chez les historiens de ce prince de savoir s'il a réussi τύχῃ ou ἀρετῇ, cf. W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II (Cambridge, 1948), index, *s. v.* Fortune.

14. Voir encore Ed. 6, p. 167 s. : « Douze ans après mon sacre j'ai fait graver un édit de la Loi pour le bien et le bonheur du monde... Voici comment j'entends le bien et le bonheur du monde. Comme pour mes parents, pareillement les proches et les lointains, je veux procurer à certains le bonheur, et prends des mesures en conséquence, tout pareillement j'entends agir à l'égard de tous les groupes. »

le ciel » (Ed. VI, p. 108 s.). En obéissant à ses ordres, les surintendants « libéreront sa dette » (Ed. S., I, p. 139 ; II, p. 141, 142). « Pensez à la libération de la dette » (Ed. S., I, p. 138).

Le roi se tient donc tout le temps au service de ses sujets : « A tout moment, que je sois à manger, dans le gynécée, dans ma chambre, à la ferme, en véhicule, aux jardins, partout des informateurs doivent m'informer des affaires publiques » (Ed. VI, p. 107). Toute affaire urgente confiée aux surintendants, s'il y a contestation, doit être aussitôt déférée au roi : « partout à tout moment : tel est mon ordre » (*ib.*, p. 108).

Asoka a envoyé en tout pays, jusque « chez Antiochus, le roi grec, et les rois qui sont les voisins de cet Antiochus, ... les deux secours médicaux, secours pour les hommes, secours pour les bêtes. Les plantes médicinales utiles aux hommes et celles utiles aux bêtes, là où elles manquent, ont été partout envoyées et plantées. Racines et fruits, partout où ils manquent, ont été envoyés et plantés. Sur les routes, des puits ont été creusés et des arbres plantés à l'usage des hommes et des bêtes » (Ed. II, p. 93 ss.). Asoka revient sur ce dernier trait dans le septième édit sur pilier, qui est comme ses *Res Gestae*[15] : « Sur les routes, j'ai fait planter des banians ; ils donneront de l'ombre aux hommes et aux bêtes ; j'ai fait planter des vergers de manguiers ; et tous les demi-*kos* j'ai fait creuser des citernes et construire des endroits de repos ; j'ai fait installer un peu partout des puits pour qu'en profitent hommes et bêtes. » Sur quoi il ajoute : « Mais ce profit, à vrai dire, est peu de chose. Car c'est de bien des façons que les rois anciens et moi-même avons travaillé au bonheur du monde » (Ed. 7, p. 170).

Le roi fait des tournées. « Au temps passé, les rois partaient en « tournées de plaisance » : c'étaient alors la chasse et d'autres amusements pareils. » Ces tournées sont remplacées par des « tournées de la Loi » (Ed. VIII, p. 111). Celles-ci consistent surtout en « prédication de la Loi et questions sur la Loi aux gens des provinces » (p. 112 s.). Mais, comme nous le verrons, Loi et bien public sont essentiellement liés aux yeux d'Asoka,

15. Bloch, p. 37.

et d'autre part on a peine à croire que les bonnes gens n'aient pas profité de ces visites du roi pour lui présenter des placets et lui demander assistance. Ici même, il est parlé d'« audience et distribution d'or aux vieillards » (p. 112). Un édit signale (I. D., I, p. 149) : « Cette proclamation a été faite après tournée : deux cent cinquante-six nuits ont été passées en tournée. »

Comme le roi ne peut être partout, il se fait représenter par des contrôleurs (Ed. 4, p. 163 ss.). Ceux-ci ont pouvoir de juger et punir. Mais leur premier devoir est de « procurer bien et bonheur au peuple des provinces » et de lui donner assistance (p. 164) : « Comme en confiant un enfant à une nourrice intelligente on est tranquille : « C'est une nourrice intelligente, elle pourra s'occuper heureusement de mon enfant », de même mes contrôleurs ont été créés pour le bien et le bonheur du peuple. » Il est recommandé à ces contrôleurs de faire eux aussi des tournées : « Partout dans mon empire les commis, le contrôleur et le provincial doivent de cinq en cinq ans partir en tournée avec l'édit spécial de la prédication de la Loi aussi bien que pour d'autres affaires » (Ed. II, p. 96). Les surintendants de la Loi eux-mêmes, créés par Asoka treize ans après son sacre (Ed. V, p. 103), et dont la tâche principale est, comme le nom l'indique, d'instaurer la Loi, ne doivent pas se désintéresser du bonheur temporel du peuple : « Ils ont affaire aux ... (mot obscur), aux brahmanes, aux misérables, aux vieillards en vue du bien et bonheur et de l'assistance aux fidèles de la Loi. En vue du soutien, de l'assistance et de la libération des prisonniers, s'ils sont irresponsables, chargés d'enfants, victimes du mauvais sort, vieillards, ils ont affaire à eux » (p. 104)[16]. C'est, on le voit, les « œuvres de miséricorde » du moyen âge. Il faut avouer que l'Égypte des Ptolémées, le seul pays sur lequel nous soyons bien

16. Le sort des prisonniers est encore mentionné Ed. S. I, p. 137 s. : « Souvent il y a un individu qui entre en prison et subit aussi la torture ; ensuite il est libéré sans raison et beaucoup d'autres catégories de gens souffrent beaucoup. C'est pourquoi vous devez pratiquer l'impartialité. Mais elle ne se pratique pas avec des penchants comme la jalousie, l'irascibilité, la cruauté, la précipitation, l'obstination, la paresse, la lassitude. »

renseignés pour la période hellénistique, n'en offre pas au même point l'équivalent[17].

C'est un beau portrait qui se dégage des inscriptions d'Asoka. On aurait tort de croire que tout y soit singulier au regard de ce que présente la littérature hellénistique sur le bon roi[18]. Pour faire court, je traduis ici une page où Tarn résume les vertus attribuées à Alexandre par Diodore de Sicile[19] : « Tout le long du

17. Cf. Cl. Préaux, *L'Économie royale des Lagides* (Bruxelles, 1939), p. 557 ss. « L'économie royale et la morale », en particulier p. 566 ss. ; M. Rostovtzeff, *Soc. and Econom. Hist. of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), II, p. 1098 ss. « The Natives in the Eastern Hellenistic Monarchies » (distingue entre les bonnes intentions des Ptolémées, « impartial and just,... inclined rather to protect the weak and the poor against the officials and the *bourgeoisie* » (p. 1101), et la condition réelle des indigènes, assez misérable en raison du système économique lui-même institué par les Lagides). Il est notable que l'Index de l'énorme ouvrage de Rostovtzeff ne comporte aucun mot pour désigner le soin des pauvres et des malheureux ; non plus le livre de Mlle Cl. Préaux.

18. De l'immense bibliographie sur les caractères de la monarchie hellénistique, je laisse entièrement de côté le caractère divin (« Ruler-Cult », sur quoi voir en dernier lieu M. P. Nilsson, *Griech. Rel.*, II (1950), p. 125-175) et ne cite que les ouvrages les plus importants et les plus récents sur le type idéal du monarque.

Traités de la Royauté : cf. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris-Liége, 1942. Texte et commentaire, étude intéressante sur l'évolution de ce genre littéraire (p. 123 ss. : manque Diod. Sic. XVII) que H. Bolkestein (v. *infra*), p. 393 ss., minimise à tort. — Rostovtzeff, *op. cit.*, *passim* (v. Index : περὶ βασιλείας).

Inscriptions et Papyri : cf. W. Schubart, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften u. Papyri*, *Arch. f. Papyrusforsch.*, XII (1936), p. 1 ss. (important).

Vertus caractéristiques : Εὐεργεσία : E. Skard, *Zwei Religiös-Politische Begriffe, Euergetes-Concordia*, Oslo, 1932 ; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939, p. 144 ss. ; Rostovtzeff, *op. cit.*, III, p. 1358, n. 4. — Φιλανθρωπία : mon *Dieu Cosmique* (1949), p. 301-309; Rostovtzeff, *l. c.*, et p. 1359, n. 5. — Autres vertus (δικαιοσύνη, χρηστότης, πραότης, ἔλεος, etc.), cf. Bolkestein, p. 134 ss. L'auteur étudie ces notions dans la morale grecque classique, mais il est clair qu'elles ont été considérées comme s'imposant tout particulièrement au monarque, νόμος ἔμψυχος.

19. *Alexander the Great*, II, p. 66.

livre (XVII), avec une abondance sans limites, il (Diodore) lui attribue toutes les qualités bien connues qui formaient les composantes du roi hellénistique idéal, tel qu'il résultait des spéculations philosophiques en d'innombrables traités sur la royauté, c'est-à-dire sur l'art de gouverner : φιλανθρωπία, ou amour des sujets ; εὐεργεσία, bienfaisance à l'égard des sujets ; ἐπιείκεια, gentillesse à l'égard de tous, gentillesse fondée sur une conception raisonnée des choses[20] ; μεγαλοψυχία ou grandeur d'âme ; χρηστότης, bonté ; σύνεσις, sagesse. » Il faut y ajouter un trait que Diodore met lui-même en relief chez Alexandre, la pitié (ἔλεος)[21]. A propos de cette pitié, M. Tarn écrit[22] : « Il est difficile de se rendre compte du caractère étrange que devait prendre ce trait de compassion dans Alexandre aux yeux de ses contemporains, du moins aux yeux des Grecs... Ce n'était pas une qualité virile : on l'abandonnait aux poètes et aux philosophes[23]. Diodore développe ce thème de l'ἔλεος en montrant la pitié d'Alexandre pour les femmes de Darius, pour les mutilés à Persépolis, et par toute l'histoire de ses relations avec la mère de Darius, Sisygambis... Une fois Alexandre craint d'avoir été outrecuidant... Il punit sévèrement ses satrapes pour le péché capital (aux yeux des philosophes) d'ὕβρις, insolence... Souvent il sut attirer à lui par la persuasion plutôt que par la force. »

Asoka aime les hommes. *Philanthrôpos* est avec *Evergète*[23a] l'épithète la plus usuelle du roi hellénistique. La *Lettre*

20. Sc. sur la notion de la communauté qui existe entre tous les hommes.

21. Relevé aussi par Arrien : I, 17, 12 ; 19, 6 (οἰκτος) ; II, 15, 3 ; VI, 23, 5. Cf. Tarn, p. 65, n. 2.

22. *L. c.*, p. 65 s.

23. Il ne faut pas exagérer ce mépris de l'ἔλεος dans la conscience commune des Grecs, et les poètes, Ménandre par exemple, qui associe ἀνηλεής et βάρβαρος (*Epitrep.*, 514 Sudh.), expriment le sentiment populaire. Ἐλέου βωμός à Epidaure (*Syll.*[3], 1149), à Athènes (Pausan., I, 17, 1). Voir au surplus Bolkestein, p. 112-114, 428 s.

23*a*. Cf. *Luc*, XXII, 25, οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται.

d'Aristée (288) réclame chez le roi un ἦθος χρηστόν, qui se définit par l'équité (ἐπιείκεια) et la *philanthrôpia*.

Asoka regarde tous les hommes comme ses enfants. C'est un lieu commun dans les traités grecs que la πατρικὴ διάθεσις du roi à l'égard de ses sujets. Ecphante, 32. 5 Delatte[24] : « Le bien commun... ne peut être conservé que par une certaine harmonie et par la concorde des masses qui se maintient grâce à la *persuasion*. Celui qui gouverne conformément à la vertu est appelé roi et il est véritablement roi, ayant pour ses sujets la même amitié et le même esprit de communauté (φιλίαν τε καὶ κοινωνίαν) qui anime Dieu à l'égard du monde et des êtres que celui-ci contient. Il faut qu'une bienveillance (εὔνοια) complète soit établie d'abord par le roi envers ses sujets et, en second lieu, par ceux-ci envers le roi, *telle que celle qu'un père témoigne à son fils* (ὁποία γεννάτορος ποτὶ υἱέα). » Sthénidas, 46. 4 Del. : « Le roi imiterait aussi parfaitement Dieu s'il se rendait magnanime, doux et modéré dans ses besoins (μεγαλόφρονά τε καὶ ἄμερον καὶ ὀλιγοδεέα), *montrant des dispositions paternelles à l'égard de ses sujets* (πατρικὰν διάθεσιν ἐνδεικνύμενος τοῖς ὑφ' αὑτῷ) [25]. »

Les inscriptions confirment le tableau que présentent les traités littéraires. Elles nous montrent sans doute les choses « en beau » : il est rare qu'un monarque fasse ouvertement confession de ses fautes (Asoka fait exception) ou témoigne de cynisme dans ses déclarations publiques[26]. Mais, pour le troisième siècle au moins, il ne semble pas que le désaccord ait été très marqué entre les principes et le réel, et, dans le cas d'Antigone Gonatas (l'exact contemporain d'Asoka), on a vraiment le spectacle d'un roi philosophe. Une simple réflexion de bon sens nous assure d'ailleurs que les premiers rois hellénistiques ont dû chercher à gouverner le mieux possible. C'est qu'ils n'eussent

24. Dont je cite les traductions.

25. Cf. Delatte, *Commentaire*, p. 279. Suit une comparaison entre Dieu, qui est le père des dieux et des hommes, et le roi.

26. D'autre part, quand il s'agit d'inscriptions honorifiques de la part des sujets, ce sont évidemment les qualités du roi ou du fonctionnaire qui sont mises en relief.

pu régner avec une poignée de Grecs sur des domaines aussi vastes, d'une structure parfois très complexe (Séleucides), peuplés d'indigènes par définition hostiles à l'étranger, s'ils n'avaient essayé de procurer « bien et bonheur » à leurs sujets. Il est donc normal qu'on retrouve dans les textes officiels colligés par Schubart toutes les vertus énumérées dans les traités philosophiques. Il est vain de nous y attarder. Marquons seulement quelques traits.

L'essence du bon gouvernement est la justice. Asoka se préoccupe de la voir rendre avec exactitude et il veut qu'on lui soumette tous les cas litigieux. Même souci chez les rois d'Occident[27]. Le roi d'Égypte est l'arbitre souverain. Le plus humble sujet peut lui présenter directement à Alexandrie son ἔντευξις[28]. Lui-même fait des tournées dans ses domaines pour écouter les doléances des pauvres gens[29].

Asoka veut qu'on juge avec impartialité (Ed. S. I, p. 138). C'est un principe acquis dans les monarchies hellénistiques que les *minores* ont droit à un jugement équitable : ἡ ἴση ὑπάρχῃ δικαιοδοσία[30]. Un des traits originaux de l'âge hellénistique est le recours, en cas de litige entre deux cités, à une troisième cité prise en commun pour arbitre. Or ce régime d'arbitrage est peut-être dû à Antigone I[31]. Il arrive que le gouverneur royal agisse lui-même comme arbitre[32] ou nomme de son côté un arbitre. Ptolémaios, fils de Glaucias, est ainsi choisi par l'épistate Apollonios avec la qualification suivante : « Je sais en effet que, plus que tout autre, tu te conformes à la vérité[33]. »

J'ai insisté ailleurs sur le πόνος du monarque[34]. Comme il ne s'épargne pas lui-même, celui-ci compte dès lors que tout

27. Schubart, p. 6 ss.
28. Wilcken, *Urk. d. Ptolemäerzeit*, I, p. 342 ad 19 ss.
29. *Ib.*, Index, *s. v.* παρουσίαι.
30. Schubart, p. 7.
31. *O. G. I.*, 7, 2, κατὰ τὸ διάγραμμα τὸ Ἀντιγόνω : cf. Tarn, *Hellenistic Civilization*², p. 83.
32. Tarn, *l. c.*
33. Νομίζω γὰρ μάλιστα τῶν ἄλλων παρακολουθήσαντά σε τῆι ἀληθείαι, Wilcken, *U. P. Z.*, nº 71, 20.
34. *Dieu Cosmique*, p. 298 ss.

fonctionnaire s'emploiera avec zèle à sa tâche. « Dans l'exercice de vos fonctions, dit Asoka, il faut bouger, se remuer et aboutir[35]. » Pareillement le monarque hellénistique exige qu'on se donne tout entier, qu'on s'applique de tout son cœur aux affaires[36].

Notons enfin le beau mot φιλοστοργία pour désigner la tendre affection du roi ou des fonctionnaires à l'égard des sujets[37]. Saint Paul reprochait aux païens d'être sans cœur et sans pitié (ἀστόργους ἀνελεήμονας, *II Tim.*, 3, 3). Quelle qu'ait été la pratique, les inscriptions montrent que les vertus contraires étaient prônées par la morale hellénistique.

Tout ceci dit, il reste une grande différence. Elle tient tout entière dans la notion de *dhamma*, que M. Bloch traduit par « Loi », « entendant par ce mot à la fois « loi » sans implication juridique, et « religion » sans implication de dogme et de culte[38] ». Ajoutons, pour marquer la différence avec l'Occident, qu'il s'agit d'une Vérité révélée, transmise par des livres canoniques, les « Sermons sur la Loi » du Bouddha lui-même[39], conservée en sa pureté par une Communauté, — d'une Vérité à laquelle on donne sa foi[40], cet acte de foi venant au terme d'une crise morale qu'on doit appeler au juste une conversion[41].

Encore faut-il préciser cette notion de « Loi ». Elle comporte un élément religieux (révélation-conversion) et un élément moral, et il y a lieu pour notre objet de distinguer ces deux aspects. Car il se trouve que les vertus morales enseignées par la Loi

35. Ed. S. I, p. 138.

36. Σαυτὸν δίδου, προθύμως ἑαυτοὺς εἰς τὰ πράγματα ἐπιδιδόντων. P. Tebt., III, 703, du troisième siècle : Schubart, p. 23. Nombreuses expressions analogues (σπουδή, φροντίς, φιλοτιμία), Schubart, p. 19 ss.

37. Schubart, p. 6, 21, 25.

38. Bloch, p. 31.

39. I. D. 3 (Bhabra), p. 154.

40. *Ib.* : « Vous savez, Messieurs (= les moines bouddhiques), jusqu'où vont mon respect et ma foi au Bouddha, à la Loi et à la Communauté. »

41. « Le roi ami des dieux..., dix ans après son sacre, est parti pour l'Illumination », Ed. VIII, p. 112.

ont, sauf deux exceptions, leurs correspondants dans la morale commune des Grecs. L'édit III (p. 96 s.) énumère quatre vertus : obéissance aux père et mère ; libéralité à l'égard des amis, familiers et parents, à l'égard des brahmanes et des sarmanes ; abstention de tuer des êtres vivants ; minimum de dépense et minimum de biens. Dans l'édit IX (p. 115), la « cérémonie de la Loi » consiste dans « les égards envers esclaves et domestiques, l'honneur rendu aux maîtres, la maîtrise de soi en présence des êtres vivants, les libéralités aux brahmanes et sarmanes ». Même enseignement dans l'édit XI (p. 120). Selon l'édit IV (p. 97-99), la Loi supprime : meurtre, violence faite aux créatures, manque d'égards envers les parents, les brahmanes et sarmanes. Elle apporte : abstention du meurtre, douceur envers les créatures, déférence à l'égard des parents, des brahmanes et sarmanes, obéissance aux vieillards. Enfin, dans l'édit XIII (p. 129), l'ami des dieux « veut qu'il y ait chez tous les êtres sécurité, maîtrise des sens, équanimité, douceur ». Ces παραγγέλματα, sauf deux, sont classiques en Grèce. Signalons tout de suite les deux exceptions. La morale grecque ne fait pas de sort particulier aux prêtres, pour la raison qu'elle n'a pas de clergé professionnel. Si les rois hellénistiques d'Égypte et de Syrie accordent des privilèges exceptionnels au clergé indigène de leurs domaines, c'est précisément parce qu'il est indigène, et en vue de se le concilier : ils obéissent alors à des fins politiques et ne sont nullement déterminés par une conviction religieuse personnelle. L'abstention de tuer des êtres vivants (animaux) a pu être recommandée par un Théophraste et un Porphyre : elle n'entre pas dans les règles courantes de la morale grecque. Bien mieux, tous les usages du culte grec impliquent le sacrifice des animaux et la distribution des viandes sacrées.

Pour le reste, il serait facile d'aligner des parallèles à chaque παράγγελμα d'Asoka. Obéissance aux parents, respect des vieillards, abstention du meurtre vont de soi. Classiques la libéralité, la maîtrise des sens[42]. La douceur est spécialement

42. Cf. mon *Id. rel. d. Grecs*, p. 17 ss. (L'Idéal grec) ; Bolkestein, p. 67 ss., 115 ss.

recommandée dans les traités hellénistiques ou louée dans les inscriptions[43]. Minimum de dépense : Sthénidas veut que le roi soit ὀλιγοδεής (46, 5 Del.). Égards envers esclaves et domestiques : οἰκέτας ἐλέει, lit-on dans le *Gnomologium Parisiense* comme une variante de la formule ἱκέτας ἐλέει [44]. De fait, la condition des esclaves *domestiques*[45] semble avoir été assez douce à l'âge hellénistique. Les esclaves de Ménandre ont leur franc parler. Et si la Bitinna d'Hérondas (V) veut faire châtier son « Ventru », c'est parce qu'il a cessé de lui rendre certains services intimes qui en disent long sur leurs rapports. Enfin, l'« équanimité » de l'édit XIII (p. 129), c'est l'exact équivalent du grec γαλήνη, vertu par excellence du sage hellénistique.

On ne peut donc pas dire que ce soit le *contenu* de la Loi qui distingue essentiellement ici l'Orient de l'Occident. Même dans un texte (Ed. VII, p. 110 s.) où il ne s'agit évidemment que de fidèles et où Asoka prononce que, « même pour qui n'a pas une grande libéralité, la maîtrise des sens, ou la pureté de l'âme, la reconnaissance et la fermeté dans la foi restent toujours l'important », je ne vois que la « fermeté dans la foi » (cf. ἐμμένειν, ἐπιμένειν, στῆναι, βεβαιοῦσθαι τῇ πίστει, προσκαρτερεῖν τῇ διδαχῇ, N. T.) qui dénote un trait non grec. Maîtrise des sens et reconnaissance sont des lieux communs [46]. La pureté du cœur est précisément un des progrès de la morale hellénistique [47].

43. Ἄμερον, 46, 5 Delatte ; ἤπιος, *ib.*, 46, 9 ; ἥμερος, εὐημερεῖν, εὐημερήματα, Schubart, p. 13. Cf. déjà le chapitre consacré à la πραότης dans Arist., *Eth. Nic.*, IV, 11, 1125 b 26 ss. et Bolkestein, Index, *s. v.* πραότης.

44. *Syll.*³, 1268, 20 (Δελφικὰ παραγγέλματα, III^e s.).

45. Je souligne, car il faut distinguer, avec Tarn (*Hell. Civ.*, p. 95 ss.), le sort des esclaves domestiques et celui, fort misérable, des esclaves employés aux mines.

46. V. gr. θυμοῦ κράτει, ἡδονῆς κράτει, *Syll.*³, 1268 I 2,5 ; χάριν ἀπόδος, *ib.*, 14.

47. Nilsson, *op. cit.*, p. 71, 355 s. L'Edit 2 (p. 162) ajoute à la pureté : pitié, charité, véracité. *Pitié* = ἔλεος, cf. *supra*. — *Charité* équivaut sans doute à la libéralité de l'Ed. VII, c'est-à-dire l'aumône, l'ἐλεημοσύνη des LXX et de Diog. La., V, 17. Ce sens concret d'ἐλεημοσύνη est tardif en grec profane, mais la pratique de dons aux pauvres est bien antérieure (Tarn, *Hell. Civ.*, p. 99 ss.). Même sens de *charité* sans doute Ed. IX

Mais, si le fond n'est pas très différent, la *forme* est toute diverse. Et c'est ici que se marque l'opposition radicale entre l'Orient et l'Occident, je veux dire l'Occident formé par la sagesse grecque, opposition qui se retrouvera plus tard dans la résistance des païens contre un autre Évangile, celui du Christ : Celse, Plotin, II, 9[48], Simplicius contre Philopon, etc.

Le philosophe grec, par suite le roi grec philosophe, n'obéit qu'à sa raison. Sans doute, cette raison étant parcelle du Logos divin, l'homme qui suit sa raison suit aussi la Raison divine, la Loi éternelle des choses : Ζεῦ..., νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν (Cléanthe, *h. à Zeus*, v. 2). Dès lors, comme le vrai sage des Stoïciens, le roi philosophe imite Dieu, et cette idée de l'imitation de Dieu est même un des thèmes habituels des traités de la royauté hellénistiques. De ce fait, la théorie du gouvernement royal comporte un aspect religieux, qui sera particulièrement manifeste chez Marc-Aurèle.

Mais cette religion philosophique est un pur produit de la raison. Elle naît d'une réflexion. L'homme n'y a pas été conduit par un mouvement de foi. La foi en tant qu'adhésion à un corps de doctrines reçues du dehors, la foi obtenue par illumination soudaine et déterminant un changement entier de la conduite est chose tout à fait inconnue des Grecs avant l'Évangile ; πίστις, en grec profane, n'a jamais ce sens.

Celui qui se donne de toute son âme à la foi devient, du même coup, un apôtre. Converti, Asoka n'a de cesse qu'il ne prêche et ne fasse prêcher la Loi. « L'ami des dieux n'attache ni aux libéralités ni aux honneurs autant de prix qu'au progrès dans l'essentiel de toutes les sectes » (Ed. XII, p. 124). Dans l'édit 7, son testament, il définit toute son activité de roi (après la conversion) comme une réponse à cette question (p. 169) :

(p. 116), où elle est dite inférieure au don de la Loi. — Pour *véracité*, cf. *Syll.*[3], 1268 II 27, ψεῦδος αἰσχύνου, Arist., *Eth. Nic.*, IV, 13, 1127 a 13 ss. (tout un chapitre consacré à l'ἀληθεύειν).

48. Il s'agit, bien sûr, de gnostiques. Mais l'on ne peut nier que bien des doctrines de ces gnostiques — ou, pour mieux dire, leur attitude foncière à l'égard du monde et de l'homme — ne leur soient communes avec les chrétiens.

« Comment donc obtenir le consentement du peuple? comment donc le faire progresser du progrès de la Loi souhaité? comment pourrai-je le[49] redresser par le progrès de la Loi? » Et il répond : « Voici ce qui m'est apparu. Je vais faire prêcher les prêches de la Loi, et faire prescrire les prescriptions de la Loi. En les entendant, le peuple s'y conformera, se redressera et fera de grands progrès du progrès de la Loi. » De là l'institution des prêches, l'établissement des contrôleurs[50] et des surintendants de la Loi, l'érection des piliers de la Loi. Cet esprit de prosélytisme, qui rapproche Asoka des juifs et des chrétiens, est tout étranger aux rois hellénistiques et même, plus tard, au stoïcien Marc-Aurèle. Que les hommes atteignent ou non à la Vérité n'est pas l'affaire du monarque. Il a rempli parfaitement sa tâche s'il a maintenu la paix et la prospérité.

Asoka, sans négliger ces biens temporels, aspire à répandre des biens plus élevés. « Le roi ami des dieux... ne croit pas que gloire et renommée apportent grand profit, sauf qu'il désire, en fait de gloire ou renommée, que maintenant et pour longtemps son peuple obéisse de l'obéissance à la Loi et se conforme à la pratique de la Loi » (Ed. X, p. 117 s.). Un mot, dans cet édit X, est révélateur et marque au mieux la différence d'avec les rois d'Occident : « Quelque effort que fasse le roi..., *tout cela est en vue de l'autre monde.* » Voilà la grande préoccupation d'Asoka. « Que sert de gagner le monde si l'on vient à perdre son âme? » (*Matth.*, XVI, 26). Et Asoka : « Qu'y a-t-il de plus important que de gagner le ciel? » (Ed. IX, p. 116 s.). « Gagner le ciel, gagner l'autre monde » est le *leitmotiv* de tous ces édits (Ed. VI, p. 109 ; IX, p. 116 ; X, p. 118 ; XI, p. 121 ; XIII, p. 132 ; Ed. S. I, p. 139 ; I. D. 1, p. 148 ; Ed. 1, p. 161 ; 4, p. 164 s.). Aucun texte païen de l'Occident n'offre ces résonances évangéliques. Aucun monarque d'Occident avant Constantin n'a eu pareil souci.

Rien peut-être ne met mieux en relief le contraste Orient-Occident que l'extraordinaire édit XIII, qui est un aveu de

49. *La* dans le texte est sans doute une faute d'impression.
50. Voir aussi Ed. XII, p. 124.

repentance. « Huit ans après son sacre, le roi... a conquis le Kalinga. Cent cinquante mille personnes ont été déportées ; cent mille y ont été tuées ; plusieurs fois ce nombre ont péri » (p. 125). Nous connaissons de tels débuts d'inscriptions : un roi d'Assyrie ou le Grand Roi Darius aurait pu s'exprimer ainsi. Mais voici la suite : « Le regret tient l'ami des dieux depuis qu'il a conquis le Kalinga. En effet, la conquête d'un pays indépendant, c'est alors le meurtre, la mort ou la captivité pour les gens : pensée que ressent fortement l'ami des dieux, qui lui pèse » (p. 126). « Quel que soit le nombre des tués, des morts et des captifs faits alors dans la conquête du Kalinga, ce nombre serait-il cent et mille fois plus petit, cela pèse à présent à la pensée de l'ami des dieux » (p. 128). Cet aveu de repentance s'achève par une sorte d'hymne sur la victoire de la Loi : « La victoire que l'ami des dieux considère comme la première de toutes, c'est la victoire de la Loi » (p. 129). Partout la Loi a été prêchée, partout donc la Loi a triomphé, jusque chez les Grecs (ici sont nommés les rois d'Occident). C'est « une victoire universelle. Or, toujours la conquête donne une sensation de joie. Cette joie a été obtenue par la victoire de la Loi. Mais c'est peu encore que cette joie. C'est seulement ce qui vaut pour l'autre monde que l'ami des dieux estime un grand bénéfice » (p. 131 s.).

Nous avons ici un des grands textes de l'humanité. Je n'en connais qu'un qui rende le même son : le *Miserere* du roi David. En Grèce, rien de pareil. Les *Préceptes delphiques* recommandent sans doute[51] : ἁμαρτὼν μετανόει. Mais l'ἁμαρτία grecque est une « erreur ». Qui a commis l'erreur a profit à la reconnaître, pour mieux faire la fois suivante. Il n'est pas question de cœur broyé, de contrition. *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies*, dit le vieux roi David. « Cela me pèse », dit Asoka. L'accent est tout autre. Ce sont deux mondes entièrement divers.

A.-J. FESTUGIÈRE.

51. *Syll.*³, 1268 II 8. Même texte dans les parallèles, cf. Diels, *ad loc.*

ÉCRITURE SAINTE

LES FONDEMENTS BIBLIQUES
DU
TITRE MARIAL DE NOUVELLE ÈVE

Le titre marial de Nouvelle Ève, si fréquent (en propres termes ou dans le parallèle équivalent entre Ève et Marie) chez les écrivains ecclésiastiques depuis saint Justin, a été récemment invoqué par la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* dans les considérants immédiats de la définition dogmatique de l'Assomption. L'encyclique *Humani Generis* considère comme la tâche des théologiens de montrer de quelle manière les vérités enseignées par le magistère vivant de l'Église se trouvent, implicitement ou explicitement, dans les sources de la Révélation chrétienne, l'Écriture ou la Tradition apostolique[1]. Comment ce titre de Nouvelle Ève, si communément reconnu à Marie, se rattache-t-il au « dépôt de la foi, c'est-à-dire à la révélation transmise par les apôtres », que l'Église veut non pas modifier ou accroître, mais seulement « conserver saintement et expliquer fidèlement[2] »?

On a parfois invoqué un enseignement oral des apôtres, non consigné dans les Écritures canoniques. Newman pensait que le triple témoignage de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien en des contrées fort éloignées permettait de conclure que les apôtres étaient à l'origine de cette doctrine[3]. Mais il y a lieu, sans doute, de faire appel plutôt à une dépendance littéraire, et, dès lors, il n'est plus si évident que saint Justin n'est pas le créateur du parallèle. Plus récemment, M. Lebon

1. Pie XII, Enc. *Humani Generis*, *Act. Ap. Sed.*, XLII (1950), p. 568-569.
2. Concile du Vatican, Const. Dogm. *de Ecclesia Christi*, cap. IV; Denz., nº 1836.
3. J. H. Newman, *Difficulties of Anglicans*, t. II, p. 37-38.

a essayé de montrer comment le texte même de saint Justin semble se référer à un parallèle entre Adam et Ève d'une part, Jésus et sa mère d'autre part, plus compréhensif que les éléments qui en sont explicitement retenus par les premiers témoignages écrits, et que ce parallèle supposé connu des lecteurs remontait aux apôtres[4].

Quoi qu'il en soit de ce point, que les spécialistes discuteront, on peut essayer de découvrir dans l'Écriture elle-même la justification du titre de Nouvelle Ève et donc le germe des doctrines qui se développeront au cours des siècles au sujet des prérogatives de Marie[5]. L'Écriture est une source éminente de la révélation. Ce qui la contredirait serait éliminé par le fait même. Son étude doit être « l'âme de la théologie[6] » ; toute assertion doctrinale doit se comparer à elle très attentivement. Le concile de Trente, malgré le désir de certains de ses membres, n'a pas voulu définir que la révélation était contenue *en partie* dans l'Écriture, *en partie* dans la Tradition : il a modifié un projet en ce sens qui lui avait été proposé[7]. Un catholique, sans diminuer le rôle de la prédication vivante comme véhicule nécessaire de la vérité religieuse ou comme règle de foi suffisant par elle-même à déterminer l'assentiment du fidèle, peut penser

4. J. Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*, dans *Rec. Th. Anc. Méd.*, II (1930), 129-159 ; *Comment je conçois... la médiation mariale*, dans *Eph. Th. Lov.*, XVI (1939), 655-744.

5. O. Semmelroth, *Urbild der Kirche, Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, 1950, voit dans ce titre (avec sa référence profonde à l'Église) le principe fondamental du mystère marial. L'absence de toute curiosité scripturaire est caractéristique de cet essai spéculativement pénétrant, qui ne remonte jamais au delà des Pères. A l'inverse, dans le petit livre *Le protestantisme et la Vierge Marie*, 1950, ouvrage collectif de J. Bosc, P. Bourguet, P. Maury et H. Roux, on peut lire cette dénégation catégorique sous la plume de H. Roux : « Il n'y a pas de seconde Ève, il n'y aura qu'un second Adam : Jésus-Christ » (p. 74).

6. Léon XIII, Enc. *Providentissimus*, dans *A. S. S.*, XXVI (1893-1894), 282-283, repris par Benoit XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, dans *Act. Ap. Sed.*, XII (1920), p. 409 ; cf. *Enchir. bibl.*, nos 99 et 496.

7. *Concilium Tridentinum ed. Societas Goerresiana*, t. V, p. 31, 23 ; t. I, p. 39, 23-29, p. 523, 3-7. Voir E. Ortigues, *Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente*, dans *Rech. Sc. rel.*, XXXVI (1949), 271-299.

que toute la révélation objective est contenue dans l'Écriture, bien que d'une autre manière, et en certains cas sous une forme simplement implicite. Cette conviction de Newman[8] est à l'origine de la présente recherche.

Il ne s'agit évidemment pas de soutenir que l'Écriture, lue avec les seules méthodes exégétiques modernes, conduirait infailliblement à reconnaître en Marie la Nouvelle Ève, mais de montrer comment un fidèle de l'Église catholique, constatant les innombrables attestations de ce titre marial à travers les âges, peut en découvrir rétrospectivement la justification dans l'Écriture. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont procédé, semble-t-il, de façon plutôt intuitive en proposant cette doctrine. Mais on peut en déceler le germe dans les livres inspirés, une fois l'attention éveillée par la tradition chrétienne.

Dans cette recherche des fondements bibliques, les arguments invoqués doivent être des arguments exégétiques. Il arrive parfois que l'on ne distingue pas assez entre une argumentation scripturaire et une argumentation traditionnelle ou théologique dans laquelle interviennent des textes scripturaires. Il ne suffit pas de dire que les Pères ou le magistère de l'Église ont vu telle doctrine dans tel texte pour avoir immédiatement un argument scripturaire. Les Pères ou les documents ecclésiastiques font parfois un usage assez large de l'Écriture sans distinguer méthodiquement le sens original d'un texte et ce que telle doctrine connue par ailleurs permet d'en conclure. De plus, il y a très peu de textes dont le sens ait été défini par l'autorité de l'Église ou sur lesquels règne le consentement des Pères[9]. Même dans le cas où l'interprétation serait fixée d'une manière s'imposant à l'assentiment d'un fidèle, il resterait encore à l'exégèse à prouver par ses propres méthodes que cette interprétation est

8. J. H. Newman, *Via Media*, éd. de 1877, p. 288-289 ; *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, éd. de 1878, p. 339-342 ; *Difficulties of Anglicans*, t. II, p. 11-13.

9. Pie XII, Enc. *Divino Afflante*, dans *Act. Ap. Sed.*, XXXV (1943), p. 319 ; cf. Léon XIII, Lettre apostolique *Vigilantiae*, dans *A. S. S.*, XXXV (1902-1903), 234-238 ; *Ench. bibl.*, nº 136.

la seule correcte[10]. D'une manière générale, l'analogie de la foi et la doctrine catholique, quand elles interviennent comme « règle souveraine » de l'exégèse, le font, comme il ressort du contexte de l'encyclique *Providentissimus*, comme règle négative permettant de rejeter une interprétation fausse, plutôt que comme règle positive suffisant à découvrir ou à justifier exégétiquement l'interprétation véritable.

L'essai de démonstration tenté ici comprendra deux phases : 1° il y a chez saint Paul, et de la manière la plus claire à part le mot, une nouvelle Ève, c'est l'Église ; 2° il y a dans les textes mariaux du Nouveau Testament des parallèles de fait, sinon verbaux, avec ce que la Genèse dit de la première femme. On est ainsi amené à reconnaître à Marie individuellement la dignité attribuée à l'Église collectivement par saint Paul.

I. — **L'Église, Nouvelle Ève**

Les textes contenant le parallèle entre Adam et le Christ sont bien connus (*Rom.*, **5**, 12-19 ; *I Cor.*, **15**, 21-22, 45-49). Le terme de « second Adam » attribue au Christ la dignité de prototype et de cause universelle du salut. La Genèse ne se contentait pas de parler du premier homme. Avec insistance, aussi bien dans le récit sacerdotal de l'hexaméron que dans le récit iahwiste de l'Éden, elle soulignait l'existence de la femme à côté de l'homme et caractérisait la situation des deux sexes l'un par rapport à l'autre et devant les grands faits de la condition humaine.

Saint Paul a poursuivi le parallèle entre la première création et la nouvelle création en esquissant une comparaison entre Ève et l'Église, épouse du Christ. La figure du mariage entre Iahweh et son peuple était fréquente chez les prophètes (*Os.*, **1-3**; *Jér.*, **2-3**; **31**, 3-4 ; *Ez.*, **16** et **23**; *Is.*, **54** et **62**). Jésus lui-même s'est appelé l'époux sans référence à la Genèse. L'idée est sous-entendue, ou du moins bien proche d'affleurer à la conscience, quand la Jérusalem d'en haut est appelée notre mère et com-

10. Léon XIII, Enc. *Providentissimus*, p. 280 ; *Ench. bibl.*, n° 94.

parée à Sara, l'épouse libre d'Abraham (*Gal.*, **4**, 26). Écrivant aux Corinthiens, l'apôtre ne craint pas de leur dire qu'il les a fiancés au Christ et qu'il veut les lui présenter comme une vierge pure, comparaison qui amène le souvenir d'Ève, victime de la séduction du serpent (*II Cor.*, **11**, 1-3).

Dans *Éphésiens*, le récit de la formation de la femme va faire le lien entre la métaphore traditionnelle des épousailles entre Dieu et son peuple et celle, propre à Paul, de la communauté, corps du Christ. Dans cet écrit, l'horizon doctrinal s'élargit à l'Église entière, au lieu de se limiter aux communautés locales particulières. L'expression de corps du Christ, qui avait servi jusque-là surtout à exprimer les rapports des fidèles entre eux ou avec le Christ, est appliquée explicitement à l'Église, nettement distinguée de Celui qui est sa tête, ce qui signifie à la fois communion vitale et rapport de dépendance (*Éph.*, **5**, 23-24). Le Sauveur a purifié son Église par un bain d'eau uni à la parole, afin de se préparer une épouse immaculée et glorieuse, comme Iahweh avait fait à l'égard de l'enfant abandonnée qu'était Israël (*Éph.*, **5**, 26-27 ; cf. *Éz.*, **16**, 8-14).

La Genèse racontait comment la femme avait été « bâtie » à l'aide d'une portion détachée du corps de l'homme. Une double idée ressort pour saint Paul de ce récit : la femme doit être dans une certaine dépendance de son mari (*I Cor.*, **11**, 7-10 ; **14**, 34?; *I Tim.*, **2**, 12-13) ; l'union intime entre les époux est comparable à celle qui existe entre les membres d'un même organisme ou à celle qui existe entre la personnalité spirituelle et son corps. Celui qui aime sa femme ne fait qu'aimer son propre corps (*Éph.*, **5**, 28 ; cf. *I Cor.*, **11**, 3). Les parties séparées un instant se retrouvent et doivent ne former qu'une seule chair. Cette profondeur unique des liens créés par le mariage, et déjà par l'union sexuelle luxurieuse, qui n'en est qu'une lointaine dégradation (*I Cor.*, **6**, 16), est bien apte à figurer la profondeur de l'union entre le Christ et l'Église. « Ce mystère est grand, je veux dire par rapport au Christ et à l'Église » (*Éph.*, **5**, 32). Sans rappeler explicitement le récit biblique comme il l'a fait ailleurs (*I Cor.*, **11**, 8 ; *I Tim.*, **2**, 13), Paul le sous-entend certai-

nement, puisqu'il répète textuellement la leçon prophétique de l'épisode : « L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à sa femme, et ils deviendront tous deux une seule chair » (*Gen.*, **2**, 24). Peut-être aussi fait-il allusion à *Gen.*, **2**, 22 en parlant de l'édification du corps du Christ (*Éph.*, **4**, 12-16 ; cf. *IV Mac.*, **18**, 7 : « La côte bâtie »).

La Genèse définissait la femme comme l'aide proportionnée (« adaptée » plutôt que « semblable ») de son mari. Paul n'a pas repris positivement ce mot pour l'appliquer à l'Église ; mais il serait bien conforme à sa pensée de le faire. L'Église tout entière est la coopératrice du Christ comme un apôtre individuel est le coopérateur de Dieu (*I Cor.*, **3**, 9). L'Église, la Jérusalem d'en haut, est la mère des fidèles (*Gal.*, **4**, 26), comme un apôtre individuel remplit un rôle maternel à l'égard des fidèles (*Gal.*, **3**, 19), dans la génération spirituelle qui imprime à chaque baptisé l'image de l'homme céleste, de la même manière que la génération physique imprime l'image de l'homme terrestre (*I Cor.*, **15**, 48 ; cf. *Gen.*, **5**, 3).

Il y a une cohérence profonde dans tous ces textes. Paul n'a cessé de méditer sur cet état d'harmonie établi par le Créateur à l'origine et dépeint par la Genèse : il y a trouvé des lumières sur le mystère du Christ. Le récit symbolique[11] de la formation de la femme lui a permis d'exprimer à la fois l'union étroite entre le Christ et son Église et leur hiérarchie. Le Christ est l'unique médiateur de Dieu et des hommes (*I Tim.*, **2**, 5, remarquer la proximité avec **2**, 11-13). Il a cependant une coopé-

11. Saint Paul manifestement n'éprouve aucun doute sur la réalité matérielle des faits : il entend le récit en sa teneur la plus immédiatement obvie. Grâce à l'inspiration, il en discerne avec sûreté le contenu anthropologique profond, puis les applications christologiques. La valeur doctrinale des textes pauliniens n'est pas compromise si, analysant plus attentivement le genre littéraire du récit et la structure documentaire de la Genèse, on met en question ce qui pour l'apôtre ne faisait aucune difficulté et qu'il suppose sans l'affirmer directement. Cf. A.-M. Dubarle, *L'histoire primitive dans la Genèse*, dans *Rev. Sc. Ph. Th.*, XXXIII (1949), 175-205 ; A. Colunga, *Contenido dogmatico de Genesis II*, 18-24, dans *La Ciencia tomista*, LXXVII (1950), 289-309.

ratrice dans la communication de sa vie, c'est l'Église. Mais cette coopératrice est tirée de lui-même et lui reste subordonnée. Il est remarquable que Paul n'ait jamais atténué la dépendance de l'Église par rapport au Christ (*Éph.*, **5**, 24), tandis qu'il a souligné par deux fois le caractère relatif de la dépendance de la femme à l'égard de l'homme (*Gal.*, **3**, 28 ; *I Cor.*, **11**, 12 ; cf. **7**, 4). Dans le Seigneur les différences ne comptent plus.

Dieu fit l'humanité mâle et femelle (*Gen.*, **1**, 27). Sur le plan de la transmission physique de la vie se marque déjà la grande loi de séparation des capacités entre différents sujets et de nécessaire collaboration, que saint Paul exposera fréquemment. Le Christ, qui s'est rendu vraiment semblable en tout aux hommes jusque dans certains traits de la chair de péché (*Rom.*, **8**, 3 ; *Phil.*, **2**, 7 ; cf. *Heb.*, **2**, 17 ; **4**, 15), qui s'est pour cela vidé, pour ainsi dire, de sa propre plénitude, n'a pas dû récuser la ressemblance avec ses frères en un point qui appartenait à la création très bonne des origines. Il a été soumis lui aussi à cette loi qui limite étroitement les possibilités d'action de chaque individu. L'image de la formation d'Ève permettait de maintenir à la fois la primauté et la plénitude du Christ et le besoin d'une aide pour achever son œuvre. Le Christ, en qui réside toute plénitude (*Col.*, **1**, 19 ; **2**, 9 ; cf. *Jean*, **1**, 14-16), la communique aux hommes par l'Église qui est la plénitude ou le complément de celui qui se complète en tous et par tous (*Éph.*, **1**, 23).

Il y a donc dans le Nouveau Testament une seconde Ève, comme il y a un second Adam[12]. Ceci, loin de compromettre l'unique médiation du Christ, en inclut l'affirmation implicite. L'Église est l'aide proportionnée du Sauveur et chacun de ses membres, par l'exercice de ses dons particuliers, concourt

12. L. S. Thornton, *Revelation and the modern World*, 1950, p. 240-243, a pensé pouvoir discerner dans le prologue de saint Jean (**1**, 4) l'insinuation tacite de l'idée paulinienne. Comme le premier homme, le Logos incarné porte en lui son épouse : « En lui était la Vie » (ζωή, traduction grecque du nom d'Ève dans le cas unique de *Gen.*, **3**, 20).

moyennant toute sorte de connexions à la croissance du corps total (*Éph.*, **4**, 16).

II. — **Marie, Nouvelle Ève**

Peut-on aller plus loin? Y a-t-il, d'après le Nouveau Testament, une personne individuelle qui vérifie, ainsi que l'Église, la prérogative de Nouvelle Ève? Les siècles chrétiens, depuis saint Justin, ont salué de ce titre Marie, la mère de Jésus. L'Écriture autorise-t-elle à concentrer sur un individu privilégié tout ce que saint Paul dit de l'Église entière et qui s'applique partiellement à chacun de ses membres?

Il y a dans l'Ancien Testament une tendance à individualiser ce qui a été d'abord conçu de toute la communauté. Dans des cas comme la description du Serviteur de Iahweh (*Is.*, **42**, 1-7 ; **49**, 1-9 ; **50**, 4-10 ; **53**, 1-12), ou dans la vision du Fils de l'homme (*Dan.*, **7**), un individu représente, semble-t-il bien, le peuple entier, qui cependant n'est pas complètement en dehors de la perspective[13]. Dans le Nouveau Testament où la communauté est bien distinguée du Christ, où le couple Nouvel Adam-Nouvelle Ève (Église) est présenté avec clarté, peut-on ultérieurement individualiser la Nouvelle Ève? Le raisonnement ne pourrait ici conduire à la certitude : on pourrait toujours penser que la représentation de la communauté par un individu est suffisamment assurée par le Christ. Il resterait le fait qu'il n'y a pas de texte où Marie soit appelée la Nouvelle Ève comme le Christ est appelé un second Adam, qu'il n'y a pas non plus de texte où l'idée soit manifestement présente, au mot près, comme c'est le cas pour l'Église, épouse du Christ.

Cependant il peut y avoir des insinuations plus délicates, des

13. J. Coppens, *Le Protévangile*, dans *Eph. Th. Lov.*, XXVI (1950), 5-37, repris dans l'ouvrage collectif *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, 1950, 45-77. La mentalité hébraïque est coutumière du mélange de l'individuel et du collectif, en particulier dans les prophéties, *Problèmes...*, p. 70, avec les auteurs cités n. 55.

suggestions par allusion voilée. Les écrivains du Nouveau Testament sont pénétrés de l'Écriture et lorsque leur texte contient un parallèle de fait avec un fait ou un personnage de l'Ancien Testament, il est légitime de se demander s'il n'y a pas une intention secrète au lieu d'une coïncidence fortuite[14].

Deux scènes évangéliques où Marie apparaît semblent contenir un parallèle tacite avec les premiers chapitres de la Genèse.

Quand Jésus est présenté au temple le quarantième jour après sa naissance, il y est rencontré par un habitant de Jérusalem, Siméon, qui le prend dans ses bras. Cet homme juste et pieux, qui attendait la consolation d'Israël, avait reçu le Saint-Esprit. Sous son action il vient au temple où il voit celui qu'il désirait. Nul doute que pour l'évangéliste les paroles prononcées en cette circonstance ne soient, comme celles d'Élisabeth (*Luc*, **1**, 41) ou de Zacharie (**1**, 67), dues à l'inspiration de l'Esprit. Après avoir célébré le Sauveur préparé aux nations étrangères comme à Israël, Siméon se tourne vers Marie : « Voici que cet enfant est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction ; — et pour toi une épée traversera ton âme, — afin que soient révélées les pensées d'un grand nombre de cœurs » (*Luc*, **2**, 34-35).

Cette prédiction annonce un rôle analogue à celui de Jérémie, le prophète choisi pour une double action : arracher et planter, abattre et bâtir (*Jér.*, **1**, 10), enfanté par sa mère pour être un homme de dispute et de querelle (**15**, 10). Jésus comme Isaïe sera un signe au milieu de son peuple (*Is.*, **8**, 18). Mais son action doit être universelle pour l'humanité entière et elle doit amener la manifestation du secret des cœurs : elle prélude immédiatement au jugement (cf. *Qoh.*, **12**, 14 ; *Rom.*, **2**, 16 ; *I Cor.*, **4**, 5). Elle est définitive dans l'ordre du salut. Or la mère de Jésus est

14. A. G. Hebert, *The Virgin Mary as the Daughter of Zion*, dans *Theology*, LIII (1950), 403-410, a essayé de montrer, après H. Sahlin, que les récits évangéliques ont dépeint Marie avec les traits de la fille de Sion dans l'Ancien Testament, personnifiant dans la mère de Jésus la communauté d'Israël. — Cf. H. Sahlin, *Jungfru Maria-Dottern Sion*, dans *Ny Kyrklig Tidskrift*, XVIII (1949), 102-124.

appelée à prendre part au destin de son fils. Elle aura à souffrir de l'opposition qu'il rencontrera. Les paroles de haine sont fréquemment comparées à des armes meurtrières dans l'Écriture (*Ps.* **52,** 4 ; **55,** *22* ; **57,** *25* ; **64,** 4 ; *Jér.*, **9,** *7*). Ce sont elles, et sans doute aussi des attaques plus cruelles encore, qui sont figurées par l'épée traversant l'âme.

Cette lutte où la mère et le fils sont engagés conjointement évoque l'hostilité établie par Iahweh entre le serpent et ses victimes : « Je mets une inimitié entre toi et la femme, entre ton lignage et son lignage ; il te frappera à la tête et toi tu le frapperas au talon » (*Gen.*, **3,** 15). Ce texte célèbre présente un parallélisme remarquable avec les paroles de Siméon. Des deux côtés la mère du principal antagoniste prend une certaine part au combat, sans que pourtant un rôle actif lui soit explicitement attribué. Des deux côtés la victoire n'est pas ouvertement prédite. Dans saint Luc, on ne peut hésiter sur le triomphe final de Jésus ; le jugement est discrètement évoqué ; le dernier mot restera indubitablement à celui qui est venu manifester les pensées secrètes des cœurs. Dans la Genèse, c'est le même verbe qui exprime les actes des deux adversaires : *šûf*, dont la signification n'est pas exactement assurée par les quelques textes où il est employé. On peut entendre : fouler aux pieds, broyer, ou seulement : guetter, viser. Certains exégètes admettent un jeu de mots : l'oracle passerait d'un sens à l'autre selon qu'il s'agirait de l'action victorieuse de la femme ou de la tentative impuissante du serpent[15].

Il semble plus juste de dire d'abord : les deux adversaires s'épieront ou se blesseront mortellement. Le tentateur est maudit. Il n'a pas réussi du premier coup à vaincre définitivement l'humanité. Même la femme, qui a prêté une oreille plus complaisante aux mensonges du séducteur, va reprendre la lutte. Elle ne doit pas être privée de la bénédiction de la fécondité. Avec son lignage elle s'opposera encore au serpent dans un combat

15. On pourra voir la discussion philologique plus complète de ce point dans F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*[2], 1948, p. 142-146.

où elle pourra recevoir des coups comme en porter. C'est toute l'humanité et tout le sexe féminin qui sont ici signifiés dans la malédiction du serpent, comme plus loin dans la sentence prononcée contre la femme et l'homme. Dans le récit de l'Éden, le premier couple est le représentant de toute sa descendance ; ses actes et sa situation engagent et préfigurent le destin de toute la race. Un individu particulier qui soit le champion privilégié de ses frères n'est pas désigné.

Mais il faut dépasser cette première impression d'une lutte indécise n'aboutissant pas à la défaite du serpent[16]. Dans l'esprit même où les premiers lecteurs de la Genèse dans le peuple élu ont pu comprendre cet oracle, il faut remarquer que ces versets font partie d'un livre qui finalement montre Dieu faisant don du salut aux hommes en Abraham et restaurant son œuvre que les péchés de ses créatures ont défigurée. Il y a donc ici quelques lueurs d'espoir pour l'humanité. Le séducteur perfide doit être voué à un échec total et ses victimes doivent contribuer elles aussi à son châtiment. Ceci est exigé par l'analogie des situations. L'homme tenté par la femme sera un instrument de son châtiment par la dure autorité qu'il fera peser sur elle. Le sol, maudit à cause de l'homme, lui produira des épines et des ronces. De même le serpent, qui s'est attaqué à l'humanité et d'abord au sexe féminin, sera combattu par ses victimes et spécialement par la femme. Il ne s'agit pas exclusivement de la première pécheresse, mais de toute femme. Il n'est pas exclu qu'un individu particulier du lignage de la femme joue un rôle éminent dans la victoire que l'on entrevoit, conformément à la tendance du génie israélite à incarner le destin du peuple dans un représentant individuel.

Ainsi, en deçà de toute référence explicite, le parallélisme

16. Je suis spécialement ici J. COPPENS, dont l'article cité plus haut procède avec une méthode exégétique très attentive. M. Coppens renvoie lui-même à A. SCHULZ, *Nachlese zu Gen.* 3, 15, dans *Bibl. Zeits.*, XXIV (1939), 343-346, et à A. LEFÈVRE, *Bulletin d'exégèse de l'A. T.*, dans *Rech. Sc. rel.*, XXXVI (1949), 455-480. Il y a lieu de compléter ce que j'ai écrit dans *Les sages d'Israël*, 1947, p. 11 et 15.

entre la Genèse (**3,** 15) et la prédiction de Siméon invite à voir une allusion tacite de saint Luc. Ce regard jeté sur les origines n'a rien que de vraisemblable chez l'écrivain qui, après avoir souligné l'enregistrement officiel de l'origine davidique de Jésus (**2,** 4-5), a fait néanmoins remonter la généalogie du Sauveur jusqu'à Adam qui fut fils de Dieu (**3,** 38), juste avant de rappeler la tentation par le diable (**4,** 2). Que saint Luc ait vu dans la malédiction prononcée contre le serpent un « Protévangile », cela semble aussi ressortir d'une parole du Christ qu'il est seul à rapporter (**10,** 18-19) et qui, à travers un passage du psautier (**91,** 13), fait allusion à la *Genèse* (**3,** 15) interprétée dans le sens d'une victoire. Il est notable qu'ici le démon soit appelé l'ennemi, ce qui évoque l'inimitié entre le serpent et la femme, sans apposition explicative immédiate comme en d'autres passages (*Mat.*, **13,** 39 ; *I Pet.*, **5,** 8).

L'interprétation mariologique de la Genèse ne relève pas du sens littéral. Il faut d'abord établir que la parole de Iahweh contient la promesse d'une victoire et non pas simplement l'annonce d'une lutte perpétuelle ou même d'une blessure mutuelle que s'infligeront les deux adversaires. Une fois reconnu qu'il s'agit bien d'un avantage remporté par l'humanité sur le serpent, l'application au Christ va de soi pour un chrétien, mais ne transforme pas le sens de l'oracle en clairement individuel, de collectif qu'il est d'abord. Un chrétien n'a aucune peine à voir une remarquable prédiction de l'œuvre du Christ dans la conclusion d'une nouvelle alliance (*Jér.*, **31,** 31-34) ou le don d'un cœur nouveau (*Éz.*, **36,** 25-28), sans pour autant introduire dans les textes prophétiques l'annonce d'un Messie, agent personnel de ces grands événements religieux.

Une fois admis par ailleurs que Jésus est le Sauveur qui réalise la défaite du serpent, une fois admis que Marie est la Nouvelle Ève, il sera naturel de conclure de *Gen.*, **3,** 15 à l'hostilité de Marie à l'égard du démon et à sa victoire très complète. Mais ce ne peut être ce passage à lui seul qui prouve que la mère du Christ tient une telle place dans les desseins divins[17]. L'argument

17. Les auteurs qui argumentent à partir du Protévangile en faveur

développé ici consiste à dire non pas que l'auteur de la Genèse a prédit le rôle de Marie dans l'économie du salut, mais que saint Luc, rapportant les paroles de Siméon, les a vraisemblablement déjà rapprochées de l'ancien oracle. Divers indices d'une attention accordée au récit de la création et de la chute invitent à penser que dans l'évangéliste il y a plus qu'une ressemblance fortuite, une véritable allusion à un mystère caché[18].

Il faut donc prendre au sérieux l'avertissement donné par Jésus à propos de son enseignement parabolique : « Il n'y a rien de caché qui ne se découvre et ne vienne au grand jour. Prenez donc garde à la manière dont vous écoutez ; car on donnera à celui qui a ; et à celui qui n'a pas on ôtera même ce qu'il croit avoir » (*Luc*, 8, 17-18).

Une autre scène évangélique présente un parallèle caché avec les passages de la Genèse relatifs à la première femme. « L'homme appela sa femme Ève, parce qu'elle a été la mère de tous les vivants » (3, 20). Malgré le péché, la miséricorde divine ne retire pas à la femme la bénédiction de la fécondité. L'homme prophétiquement salue en sa compagne celle qui donnera naissance à toute l'humanité. De même Jésus le Nouvel Adam, au moment de mourir, donne Marie pour mère au disciple bien-aimé, le seul qui ait osé le suivre jusqu'au bout.

L'épisode, selon toute vraisemblance, a une portée profonde. Dans l'unique disciple présent, c'est de tous les hommes que Marie devient la mère. Le quatrième évangile aime le symbolisme se superposant à l'histoire. Un personnage qui rencontre

des privilèges mariaux, notamment de l'Assomption, reconnaissent que le texte doit pour cela être lu à la lumière de la tradition : L. G. Da Fonseca, *L'assunzione di Maria nella Sacra Scrittura*, dans *Biblica*, XXVIII (1947), p. 339-352 ; A. Bea, *La Sacra Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell'Assunzione*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1950, 4, p. 557 ; I. Filograssi, *Theologia catholica et Assumptio B. M. V.*, dans *Greg.*, XXXI (1950), p. 349.

18. Je n'ai trouvé le parallèle entre *Gen.*, 3, 15 et les paroles de Siméon (esquissé et tournant à l'antithèse) que dans P. T. Dehau, *Ève et Marie*, 1950, p. 341-342, ouvrage qui ne vise pas à l'exégèse littérale. Je n'ai évidemment pas épuisé la littérature mariale.

Jésus est aussi le type d'une catégorie d'âmes. Une parole banale prend un sens profond et imprévu (**4,** 12 ; **11,** 50). Sans doute la parole du Crucifié peut être comprise comme une sorte de disposition testamentaire en faveur de sa mère ou même de son disciple (cf. *Rom.*, **16,** 13). Cependant, s'il était bon d'assurer à Marie un soutien affectueux dans sa vieillesse, les « frères » de Jésus, en compagnie desquels les synoptiques nous la montrent pendant les années du ministère public, étaient tout désignés pour prendre soin d'elle.

Encadrant ce fait, d'autres faits sont racontés par l'évangéliste et présentés comme l'accomplissement de l'Écriture. Les soldats chargés de l'exécution se partagent les vêtements du condamné et réalisent ainsi un verset des Psaumes (**22,** 19). Puis ils soulagent la soif de l'agonisant pour que l'Écriture fût accomplie (*Ps.* **69,** *22* ; cf. *Ps.* **22,** 16). Enfin, après le dernier soupir, sans lui briser les jambes, l'un d'eux perce le côté d'un coup de lance. Les deux textes cités expressément à cette occasion (*Ex.*, **12,** 46 ; *Zac.*, **12,** 10) sont les plus significatifs de tout un ensemble qu'on peut évoquer à ce sujet[19]. Dans ces dernières heures du Sauveur mourant l'évangéliste aperçoit derrière des incidents apparemment fortuits la réalisation du plan de salut annoncé par l'Écriture, qui leur donne une signification profonde. Combien plus, doit-on présumer, l'initiative de Jésus, confiant l'un à l'autre sa mère et le disciple bien-aimé, a-t-elle dû apparaître comme lourde de sens à celui qui en fut le bénéficiaire et le témoin ! C'était là un acte intéressant la rédemption du monde et non pas simplement la manifestation d'une piété filiale voulant soulager la solitude d'une mère veuve. Jésus est présenté comme lucidement conscient de la portée des événements (*Jean*, **13,** 1-3 ; **18,** 4 ; **19,** 28). Comment croire qu'en ce moment solennel celui qui vient d'en haut et qui allait y retourner « ait parlé des choses de la terre » seulement (cf. *Jean*, **3,** 31), et non pas de mystères divins ? Sans nier le

19. Comme l'a montré A. LEFÈVRE, *La blessure du côté*, dans le recueil collectif, *Le cœur, Études carmélitaines*, 1950, p. 109-122.

but immédiat de ces paroles, il s'impose de leur attribuer un sens plus profond.

« Marie devient plus vraiment qu'Ève la mère de tous les vivants, de ceux qui ont lavé leur vêtement pour avoir accès à l'arbre de vie, de ceux qui viennent boire à la source de vie (*Apoc.*, **22**, 17)[20]. » « Quand donc les Pères ont dit que Marie est la Nouvelle Ève, ils ont saisi la signification du passage beaucoup mieux que les modernes commentateurs ; car, tandis qu'Ève a été la mère d'une masse pécheresse qui avait cessé d'être en contact réel avec Dieu, Marie est la mère des croyants, qui, rachetés du péché, sont nés de nouveau et demeurent avec Dieu[21]. »

En même temps qu'à *Gen.*, **3**, 20, il est possible que l'évangéliste ait pensé aussi à la lutte du serpent et de son lignage avec la femme et son lignage. En effet, on lit ailleurs (**8**, 44) une allusion très nette à ce passage ; les ennemis de Jésus ont pour père le diable, qui fut homicide dès le commencement et menteur. De tels rapprochements de textes sont bien dans la manière de celui qui nous montre en Jésus de Nazareth le Messie prédit par Moïse et les prophètes (**1**, 45), celui dont les actes et les paroles devaient rétrospectivement se comprendre à la lumière des Écritures et de sa résurrection (**2**, *22* ; **12**, 16). Le Maître ne pouvait tout dire immédiatement à des disciples encore incapables de le comprendre (**16**, **12**), et cependant dans son affection pour ses amis il a déjà voulu leur dire tous ses secrets (**15**, 15), laissant à l'Esprit Saint qui devait venir le soin de rappeler ses paroles et d'enseigner toutes choses (**14**, 26).

Ainsi les parallèles que l'on peut remarquer entre les textes de l'histoire primitive et les paroles évangéliques relatives à Marie désignent discrètement celle-ci comme une Nouvelle Ève, en

20. A. Lefèvre, *art. cit.*, p. 120-121.

21. E. C. Hoskyns, *Genesis I-III and St John's Gospel*, dans *The Journal of Th. St.*, XXI (1920), 210-218, voir p. 211-212. Dans cette note, l'auteur, partant de la parole de Jésus à sa mère, a mis en lumière une série de rapprochements entre la *Genèse* et le quatrième évangile : la parole créatrice, la communication du souffle vital, la formation de la femme durant le sommeil (la mort) de l'homme, la nouvelle naissance, le jardin où a lieu la résurrection.

renvoyant au rôle réservé à la femme après la faute. Iahweh a condamné les coupables avec miséricorde : la femme reste destinée à la maternité et doit avoir part à une lutte victorieuse contre le tentateur.

La Bonne Nouvelle du Royaume des Cieux nous révèle un salut d'une magnificence bien supérieure à ce qu'avaient laissé entrevoir la Genèse et même les prophètes. Le rôle salutaire de Marie doit être conçu à la mesure de cette économie chrétienne[22]. Conformément à l'enseignement de saint Paul sur l'Église, Marie est totalement dépendante du Christ, de qui elle reçoit la capacité même de coopérer à notre rédemption. Sa médiation est à la fois universelle et subordonnée.

Soulignons en terminant le lien très étroit entre ecclésiologie et doctrine mariale. Les données de l'épître aux Éphésiens ne fournissent pas seulement une analogie permettant de formuler correctement les privilèges de Marie : elles constituent la condition logique sans laquelle la doctrine mariale catholique serait impossible. Si l'Église n'est pas une Nouvelle Ève, c'est-à-dire une collaboratrice réelle, bien que dépendante du Christ, on ne peut songer à un véritable développement doctrinal sans infidélité au message primitif. Si l'Église est bien une Nouvelle Ève, alors seulement il est légitime d'espérer, moyennant l'assistance du Saint-Esprit, découvrir dans les textes plus qu'ils ne contiennent explicitement.

A.-M. DUBARLE, O. P.

22. Il n'entre pas dans les limites de cet article de traiter directement de l'Assomption. Notons seulement que, si Marie est la Nouvelle Ève, le texte paulinien sur l'ordre de la résurrection (*I Cor.*, **15**, 23), loin de constituer une objection, devient plutôt une présomption en faveur d'une résurrection anticipée de Marie.

P. S. — Après l'achèvement de cet article, est paru celui de F.-M. Braun, *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, dans *Rev. Thom.*, L (1950), p. 429-479. Je suis moins sûr que l'auteur (p. 465) que le quatrième évangile ait fait allusion, dans la scène du Calvaire, à la *prophétie* de *Gen.*, **3**, 15. Le contexte parle seulement d'accomplissement de l'Écriture et le passage cité d'*Ex.* **12**, 10, 46, est une simple règle rituelle.

UN SOMMET RELIGIEUX DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'ORACLE D'ISAÏE, XIX (VV. 16-25) SUR LA CONVERSION DE L'ÉGYPTE[1]

Le chapitre XIX d'Isaïe, consacré à l'Égypte, comprend deux parties distinctes : l'une (vv. 1-15), qui est un poème, annonce le châtiment du pays des Pharaons ; l'autre (vv. 16-25), écrite en prose[2], renferme à son adresse les plus magnifiques promesses. Malgré l'avis contraire de nombreux critiques modernes (Duhm, Marti, Cheyne...), la première section est en situation à l'époque d'Isaïe : s'il est difficile d'identifier le « maître dur » du v. 4, — ce peut être Sargon, le grand adversaire de la politique égyptienne, — il reste que l'infériorité de l'Égypte et ses échecs nombreux dans ses luttes contre le conquérant assyrien justifient suffisamment les termes du prophète : « Je livrerai l'Égypte

1. Voici la liste des principaux commentaires que nous avons consultés et qui seront utilisés au cours de cette étude : J. KNABENBAUER, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887 ; — K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, Tübingen, 1900 ; — B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, 1902 ; — A. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905 ; — G. B. GRAY, *The Book of Isaiah*, Edinburg, 1912 ; — J. SKINNER, *The Book of the Prophet Isaiah* Cambridge, 1918 ; — E. TOBAC, *Les Prophètes d'Israël*, II-III, Malines, 1921 ; — F. FELDMANN, *Das Buch Isaias*, Münster i. W., 1925 ; — O. PROCKSCH, *Iesaja I*, Leipzig, 1930 ; — J. FISCHER, *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939 ; — E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah*, Dublin, 1943 ; — L. DENNEFELD, *Les grands Prophètes*, « Sainte Bible de Pirot », t. VII, Paris, 1947 ; — J. ZIEGLER, *Isaias*, Würzburg, 1948 ; — J. STEINMANN, *Le Prophète Isaïe*, Paris, 1950. — Il faut ajouter T. K. CHEYNE, *Introduction to the Book of Isaiah*, London, 1895.

2. Tel est l'avis de la plupart des commentateurs : Duhm, Fischer, Ziegler, Steinmann... Quelques-uns cependant regardent ce passage comme de la poésie : Crampon, Dennefeld, Condamin...

entre les mains d'un maître dur, un roi cruel dominera sur eux. » La langue est isaïenne : on notera en particulier « homme contre homme, chacun contre son ami » (v. 2 ; cf. III, 2 ; IX, 18-19) ; « l'esprit de l'Égypte » (v. 3 ; cf. XXX, 1 ; XXXI, 3) ; « dominera sur eux » (v. 4 ; cf. III, 4 ; XVI, 1 ; XXVIII, 14) ; les termes employés dans la description de l'Égypte aux vv. 5-6 sont ceux de XVIII, 1-2, 7[3]. Dans les vv. 11-15, le contraste établi entre le plan de Yahweh et celui des sages d'Égypte est dans la manière d'Isaïe, qui aime opposer aux desseins des politiciens et des puissants ceux du Dieu unique du monde.

Beaucoup plus malaisées à résoudre sont les questions posées par l'oracle de promesses, qui commence probablement au v. 16, en tout cas au v. 18. Le contenu en est très beau, comme on va le voir, en dépit de la médiocrité du style, mais l'exégèse de certains détails demeure problématique. En outre, les critiques indépendants se divisent à l'extrême dans la détermination de la date et du *Sitz im Leben* de cette prophétie. Quant aux catholiques, la plupart (sauf Steinmann) restent fidèles à la thèse traditionnelle de l'authenticité isaïenne ; certains, pourtant, tel Fischer, se montrent réservés et évitent de se prononcer catégoriquement. C'est ce double problème d'interprétation et de datation que la présente étude s'efforcera d'élucider.

I. — **Exégèse d'Isaïe, XIX, 16-25**

L'oracle que nous étudions peut se décomposer en six prédictions, introduites chacune par l'expression « en ce jour-là ». La première prédiction (16-17) a trait au désarroi de l'Égypte ; la seconde (18), aux débuts de sa conversion ; la troisième (19-20), à l'achèvement de cette conversion ; la quatrième (21-22), à la vie nouvelle de l'Égypte bénéficiaire de l'alliance ; la cinquième

3. Procksch, suivi par Steinmann, ne retient comme authentiques que les vv. 1-4, 11-14 ; il regarde comme des additions la description des vv. 5-10 ainsi que le v. 15. Ce dernier verset peut en effet être une glose empruntée à IX, 13, mais Fischer estime avec raison que les arguments mis en avant contre l'authenticité des vv. 5-10 ne sont pas décisifs.

(23), à la réconciliation entre Égypte et Assyrie ; la sixième enfin (24-25), à la constitution dans l'univers d'un nouveau peuple de Dieu.

Désarroi de l'Égypte (16-17). — « En ce jour-là », c'est-à-dire lors du jugement eschatologique, que les prophètes contemplent en toute catastrophe historique, l'Égypte sera dans l'épouvante ; elle se saura l'objet du châtiment de Yahweh ; bien plus, elle prendra peur du peuple choisi lui-même. Ces affirmations n'ont qu'un lien assez lâche avec ce qui précède : dans le contexte antécédent, l'Égypte n'a rien à redouter de la part de Juda, à moins d'admettre, contre toute vraisemblance, que le « maître dur » du v. 4 est un Juif (cf. Duhm). L'examen de la langue conduit à la même conclusion : l'expression « la terre *(àdāmāh)* de Juda » (v. 17) est étrangère à Isaïe[4] ; le verbe *pāhad* répété deux fois (vv. 16-17) est plutôt tardif ; *hāghā* du v. 17 est un aramaïsme.

Le lien avec ce qui suit est-il meilleur? A la suite de Cheyne, Procksch, on serait porté à en douter : n'y a-t-il pas apparemment contradiction entre ces menaces pesant sur le pays des Pharaons et les promesses qui viennent aussitôt après? Il pourrait s'agir d'une suture artificielle opérée par un scribe entre deux morceaux originairement indépendants : 1-15 et 18-25. Toutefois, l'hypothèse de l'unité originelle paraît plus probable : sur tout ce passage, en effet, plane le souvenir de l'installation des Hébreux en Canaan ; c'est là, on va le voir, une véritable clé pour l'explication de plusieurs détails embarrassants (cf. *infra*, commentaire des vv. 18-20). Or, ici, l'auteur se rappelle l'épouvante causée aux Égyptiens par les dix plaies (cf. Ex., x, 7 ; xi, 3 ; xii, 33-36), ou encore la terreur des Cananéens lors de la conquête de la Terre sainte : « Dès aujourd'hui je vais répandre la frayeur et la crainte de ton nom parmi tous les peuples qui sont sous les cieux : quiconque entendra le bruit de ton approche sera saisi de trouble et frémira d'angoisse »

4. Dans Ezéchiel on trouve quatorze fois « la terre d'Israël ».

(Deut., II, 25). Kissane allègue encore Ex., XV, 14-16 ; XXIII, 27 ; Jos., II, 9.

De quelle manière « la main de Yahweh des armées » doit-elle s'abattre sur l'Égypte? La suite montre que l'auteur ne songe pas à une conquête par Juda de l'empire des Pharaons, ni à une introduction de la vraie religion dans ce pays pour ainsi dire *manu militari*. Il pense seulement à des calamités qui auront le caractère d'une intervention de Yahweh et provoqueront une crainte religieuse salutaire. Pareillement, dans Isaïe, XL-LV, la conversion des îles et des extrémités de la terre est précédée de leur tremblement au spectacle des hauts faits de Yahweh (cf. par exemple XLI, 5) ; en Zach., II, 12-17, Yahweh « lève la main sur les nations » (v. 13), puis se les « attache » et fait d'elles « son peuple » (v. 15)[5]. Ben Sirach demande : « Lève la main contre les peuples étrangers, afin qu'ils sentent ta puissance » (XXXVI, 3). Parmi les peuples soumis au jugement divin, les anciens prophètes mentionnaient presque toujours les Égyptiens, « les plus vieux ennemis d'Israël, oppresseurs au temps de Moïse, spoliateurs sous Roboam, assassins de Josias, responsables par leurs intrigues de la chute de Jérusalem » (J. Steinmann) : cf. Is., XX, 1-6 ; Jér., XLVI ; Ez., XXIX-XXXII. Aussi, dans la littérature postexilienne d'inspiration prophético-apocalyptique, parmi les peuples adversaires de Jérusalem que Yahweh lui-même doit combattre, l'Égypte est plusieurs fois visée : Zach., XIV ; ps. LXVIII, 31 : dans ces deux passages, on parle à la fois de la punition de l'Égypte et de son adhésion à la vraie religion[6]. Ces données aident à comprendre Is., XIX,

5. Sur ce texte, cf. *infra*. On notera encore que, dans Zach., XII, 1 *sqq*., Jérusalem et les clans de Juda, soutenus par Yahweh, « dévorent à droite et à gauche tous les peuples d'alentour »; de même, ici, le pays de Juda est devenu un sujet de terreur pour sa terrible voisine d'autrefois.

6. Cependant, pour le psaume LXVIII, le P. TOURNAY (*Les Psaumes*, Paris, 1950, p. 247) suppose que le v. 31 a été retouché dans un sens égyptophobe et que le texte primitif était entièrement favorable à l'Égypte. Au contraire, M. PODECHARD (*Les Psaumes*, 1-75 Lyon, 1949, vol. II : « Notes critiques », p. 269) maintient le sens comminatoire, mais modifie l'ordre du texte.

16 *sqq.*, qui unit lui aussi les deux perspectives : châtiment divin et conversion ultérieure.

Les débuts de la conversion (18). — Après le châtiment qui fait réfléchir, vient la conversion. Les débuts en sont décrits sous forme symbolique : cinq villes d'Égypte doivent parler la langue de Canaan. Duhm et tous les critiques qui songent à un *vaticinium ex eventu* de l'époque grecque ou même macchabéenne découvrent ici une allusion à des colonies juives dans le genre de celle d'Éléphantine. Tel n'est pourtant pas le sens naturel du texte : il veut dire que tous les habitants de ces cités, et pas seulement les Juifs, se mettront à parler la langue de Canaan, c'est-à-dire l'hébreu. C'est donc que toute cette population se convertira, car, dans l'antiquité, langue et religion sont étroitement solidaires.

Mais pourquoi ce chiffre de cinq villes? Les partisans de l'interprétation historique ont naturellement cherché à les identifier. Hitzig nomme Héliopolis, Léontopolis, Migdol, Daphné, Memphis (cf. Jér., XLIV, 1). Mais même si ces cités ont parfois été entièrement habitées par des Juifs, ce qui est improbable, peut-on supposer qu'elles ont pour autant conservé la langue de Palestine[7]? Marti préfère penser à de petits villages juifs inconnus. En réalité, le texte impose l'idée de la conversion de cités païennes ; il nous transporte donc dans l'idéal eschatologique. Nombre d'exégètes (la plupart des conservateurs) prennent les cinq villes, non pour un chiffre précis, mais au sens de quelques-unes : Lév., XXVI, 8 ; Is., XVII, 6 ; XXX, 17 ; I Sam., XVII, 10 ; XXXI, 3... Même ainsi, on s'explique mal la présence en cet endroit d'une donnée numérique. Et s'il est vrai que l'Égypte ancienne ne comptait pas moins de vingt mille cités (Hérodote, II, 177), ce chiffre de cinq est insignifiant. Rien n'indique pourtant que l'auteur veuille souligner l'humilité des débuts d'une conversion, qui ensuite atteindra le pays entier.

7. On sait que c'est précisément l'abandon par les Juifs d'Égypte de leur langue d'origine qui a rendu nécessaire la version grecque des Écritures.

La clé de l'énigme, on est tenté de la chercher avec Kissane dans les récits de l'installation des Hébreux en Terre sainte. Selon Josué, X, 1-27, après la prise de Jéricho et d'Aï, l'entrée en Canaan commença par le triomphe sur cinq cités amorrhéennes : Jérusalem, Hébron, Jarmouth, Lakish, Eglon ; le récit insiste sur le chiffre de *cinq* (vv. 5, 16, 23) ; plus tard, cette victoire fut suivie de l'occupation complète du pays. Le Deutéro-Isaïe (XL-LV) ne présente-t-il pas la délivrance de la servitude babylonienne comme un nouvel Exode, plus grandiose et aussi plus spirituel que le premier? On a ici un procédé analogue : la conquête spirituelle de l'Égypte par la vraie religion est décrite avec des réminiscences de l'occupation lointaine de Canaan. C'est peut-être pour cette raison que la langue des nouveaux convertis est appelée « langue de Canaan[8] » : il s'agit de l'hébreu, dont usait Canaan après la venue du peuple choisi et qui, à l'époque postexilienne, devenait de plus en plus la langue de la littérature sacrée et du culte, supplanté qu'il était par l'araméen pour les relations courantes. Dans Isaïe, XLIV, 5, des païens qui se convertissent « prennent pour surnom le nom d'Israël », le seul peuple dépositaire de la vérité religieuse ; ici, c'est la langue sacrée de ce peuple qu'adoptent les cités converties. On ajoute qu'elles prêtent serment à Yahweh des armées : autre signe d'adhésion au yahwisme (cf. Is., XLV, 23-24 ; II Chron., XV, 12).

L'une des cinq villes reçoit un nom que l'on a de la peine à identifier : on a proposé jusqu'à cinq lectures divergentes. La traduction *ville de destruction* (Ir-Haḥérès) répond au sens obvie du texte massorétique ; elle est confirmée par la Peshitto, sans doute aussi par Aquila et Theodotion, qui transcrivent simplement αρες; il faudrait entendre : ville de destruction du culte des idoles. Cette lecture a la préférence des auteurs qui maintiennent l'authenticité du passage (Feldmann, Fischer,

8. Ainsi que le remarque Gray, on s'attendrait plutôt à l'expression « la langue judaïque », comme en Is., XXXVI, 11-13, ne fût-ce que pour la précision : en Néh., XIII, 24, l'azotien et le judéen sont opposés l'un à l'autre, bien que ce soient là deux langues de Canaan.

Dennefeld...). Elle est peu satisfaisante : comme le note déjà Knabenbauer, semblable appellation ne conviendrait-elle pas également aux autres villes converties? Or l'auteur a en vue un titre honorifique possédé seulement par l'une d'entre elles. On a proposé parfois la traduction *ville du destructeur*, obtenue grâce à un simple changement de ponctuation (Ir Hahorès) : le destructeur serait Alexandre le Grand, qui conquit et ravagea l'Ancien Orient, et la ville en question Alexandrie. Hypothèse invraisemblable : pouvait-on dire, même des Juifs d'Alexandrie, qu'ils parlaient « la langue de Canaan »? Nombre d'exégètes (Knabenbauer, Cheyne, Condamin, Ziegler...) se rallient à la lecture de seize manuscrits hébreux, qui est aussi celle de Symmaque, de la Vulgate, du rabbin Saadia, du traité rabbinique Menachôth (110ª) : *ville du soleil* (Ir Haḥérès, changement du *hé* en *heth*). Le prophète ferait allusion à la ville de On (en grec Héliopolis), célèbre par son temple du dieu Soleil et que les Juifs connaissaient bien (cf. Jér., XLIII, 13). Malgré l'appui que semble lui donner le grand rouleau d'Isaïe de la mer Morte[9], cette leçon demeure douteuse : la comparaison avec d'autres passages prophétiques (Is., IV, 3 ; XXXII, 5 ; LXII, 4) montre que la formule « l'une s'appellera » n'introduit pas un nom propre, mais un nom symbolique en rapport avec la condition nouvelle de la cité. Ziegler tourne la difficulté : il interprète « ville du soleil » au sens de « ville de Yahweh », le vrai soleil de justice ; mais de quel droit opérer ce rapprochement entre Yahweh et le soleil? Quelques commentateurs (Duhm, Marti) traduisent Ir Haḥérès par *ville du lion :* ils allèguent que le mot arabe correspondant à l'hébreu ḥérès est une épithète du lion (= le vorace). Cette opinion n'a fait que peu d'adeptes, et à bon droit : outre qu'il n'y a nulle trace en hébreu d'un mot de cette racine pour désigner le lion, une telle conjecture donne trop l'impression d'avoir été dictée par le désir de trouver ici une référence au temple de Léontopolis (ville du lion) construit par Onias IV vers 160, ce qui serait une preuve décisive de l'origine tardive du passage.

9. Cf. *Rev. bibl.*, octobre 1950, p. 545.

Reste la leçon des LXX, πόλις ασεδεκ. Le mot ασεδεκ n'est pas grec ; il ne fait que transcrire un original hébreu différent du texte actuel. Certains s'appuient sur le Codex alexandrinus des LXX pour soutenir que la traduction grecque primitive était πόλις [α] ασεδ, ce qui correspond à l'hébreu Ir Haḥésed, ville de la grâce (cf. Fischer, *in h. l.*). Mais ne serait-il pas étrange qu'une addition purement accidentelle de εκ à la fin de ασεδ ait abouti à la transcription exacte de hassédéq ? Il est donc presque certain qu'il faut garder πόλις ασεδεκ = Ir Hassédéq, *cité de justice*. Cette lecture, assez mal vue des critiques (elle est cependant admise par Gray, Kissane), a le plus de chances, selon nous, de représenter le texte primitif. En effet, elle est en parfaite harmonie avec le contexte : on s'attend à un titre d'honneur ; or l'appellation « ville de justice » est celle que reçoit en Is., I, 26, la Jérusalem idéale des temps messianiques. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une des cinq villes égyptiennes converties jouera par rapport aux autres le même rôle de capitale religieuse que Jérusalem en Terre sainte? Nous avons suggéré plus haut que le chiffre cinq pouvait être un rappel de Jos., X, 1-27 ; précisément Jérusalem est en tête des cinq cités amorrhéennes vaincues par Josué. Cette désignation symbolique de la Ville sainte a peut-être un fondement historique : en effet, dans Jos., X, 1 *sqq.*, le roi de Jérusalem de l'époque est appelé Adonisédeq (mon seigneur est justice), fait qui, joint à d'autres (cf. Melchisédech de Gen., XIV, 18), a donné lieu de croire que la Jérusalem cananéenne fut le centre d'un culte du dieu Sédeq, « Justice »[10].

Selon Josèphe (*Ant.*, XIII, 3, 1), Onias IV se serait appuyé sur Is., XIX, 18 *sqq.*, pour obtenir la permission d'édifier le temple de Léontopolis. Partisan de la lecture « ville du soleil », Cheyne prétend que celle-ci fut changée ultérieurement par les Juifs d'Égypte en « ville de justice » pour légitimer leur sanctuaire de Léontopolis, et par les Juifs de Palestine en « ville de destruction » en signe d'hostilité contre lui. Une telle explication est

10. Cf. G. Ricciotti, *Histoire d'Israël*, Paris, 1939, t. I, p. 142.

séduisante, mais, nous l'avons vu, la version « ville du soleil » peut difficilement se justifier ; le texte massorétique doit se traduire « ville de destruction ». Et si ce dernier nom ne peut guère être authentique, il est dû sans doute à l'indignation d'un scribe de Palestine, quand les Juifs d'Égypte osèrent attribuer à Léontopolis le titre glorieux de « cité de justice ».

L'achèvement de la conversion (19-20). — Selon Josué, XXII, après la conquête et l'occupation de la terre promise, les tribus transjordanes érigèrent sur les bords du Jourdain un autel en l'honneur de Yahweh. Pour couper court aux critiques que pouvait soulever un tel récit, apparemment contraire à la centralisation cultuelle, le rédacteur sacerdotal a souligné (vv. 27, 28, 34) que l'autel en question, loin d'être destiné aux sacrifices, ne doit que *témoigner* auprès des générations à venir de l'unité religieuse des portions orientale et occidentale du peuple élu, malgré la frontière du Jourdain. On est en droit de supposer avec Procksch que les vv. 19-20 d'Isaïe, XIX, se réfèrent à cet événement. Ici et là, en effet, la présence d'un autel est liée étroitement à l'idée de *témoignage*. Ayant décrit les débuts de la conversion de l'Égypte avec des réminiscences de la conquête de Canaan, l'auteur annonce sa transformation totale en faisant appel aux derniers traits de cette même histoire. Il y a plus : ne trouvait-il pas dans ce récit une certaine justification de sa prophétie, qui ne pouvait que scandaliser nombre de ses compatriotes? Si les Transjordaniens ont pu jadis élever loin de Jérusalem un autel au vrai Dieu, pourquoi les Égyptiens convertis n'en pourraient-ils faire autant?

Il est clair d'ailleurs que Josué, XXII, n'a pu fournir qu'un point de départ. En réalité, Isaïe, XIX, 19-20, a un contenu assez différent. Ici, l'autel est doublé d'une stèle, qui doit elle aussi servir de témoin. Le mot hébreu qui la désigne (massébah) signifie souvent dans l'Écriture les colonnes consacrées aux baals cananéens, qu'on plaçait à côté des sanctuaires ; ces massébôth, ainsi que les aschérim, ou pieux dédiés à Astarté, étaient sévèrement condamnés par la Loi (Ex., XXXIII, 24 ; Deut.,

XVI, 22). Malgré sa largeur de vues, l'auteur ne pouvait faire abstraction de cette prohibition. Puisque la colonne en question est localisée près de la frontière, il doit s'agir simplement d'une borne frontière comme dans Gen., XXXI, 15 (frontière entre Araméens et Hébreux), et donc destinée à marquer l'étendue de la région convertie. Les partisans de l'allusion historique à Éléphantine mettent cette stèle au sud. N'est-il pas plus naturel de la supposer au nord? Dans Jos., XXII, l'autel-témoin est situé à la limite des tribus transjordaniennes, sur les bords du Jourdain (vv. 10, 25), comme pour indiquer que cette frontière politique n'en est pas une au point de vue religieux, car sur les deux rives du fleuve on servira Yahweh. Est-ce pour jouer le même rôle que la stèle d'Isaïe, XIX, est dressée aux confins de l'Égypte et de la Palestine? On le dirait presque. Plus loin (v. 23), il sera question d'une route reliant Égypte et Assyrie à travers la Terre sainte. Donc, sur le plan religieux, il n'existe plus de frontière entre ces pays, unis dans le culte du même Dieu[11].

Ainsi donc la stèle dont parle notre auteur joue partiellement le rôle de l'autel de Josué, XXII. C'est qu'à la différence de celui des tribus transjordanes, l'autel d'Isaïe, XIX, 19, n'est pas un pur monument symbolique[12]. Installé « au milieu du pays d'Égypte », il sera le centre du culte nouveau. Manifestement, la partie est prise pour le tout (Fischer) ; il s'agit bel et bien d'un temple correspondant à celui de Jérusalem, où seront offerts les sacrifices mentionnés plus loin (v. 21). Si l'écrivain sacré ne s'exprime pas plus nettement, peut-être craint-il de froisser la susceptibilité religieuse de ses compatriotes.

Autel et stèle rappelleront à Yahweh qu'il a en cette région de nouveaux adorateurs (v. 20). Il fera mieux pour eux que les anciennes divinités, impuissantes en temps de détresse ; il répondra à leurs prières et ne manquera pas de leur envoyer,

11. Faut-il voir encore dans la stèle une protestation contre les nombreux obélisques qui rappelaient aux Égyptiens leur dieu-soleil? Cf. CHEYNE, *op. cit.*, p. 101. Peut-être.

12. Quelques commentateurs (Cheyne, Procksch) soutiennent le contraire.

s'ils en ont besoin, un sauveur pour les délivrer. Ainsi qu'on l'a généralement reconnu[13], on a ici encore une allusion aux origines de l'histoire d'Israël : c'est l'expérience faite par les Hébreux de la miséricorde divine au temps des Juges qui est universalisée : le v. 20^{b} : le cri vers Yahweh et l'envoi d'un sauveur, reproduit en partie Jud., VI, 7 ; lāḥas, opprimer, est un mot fréquent du livre des Juges : I, 34 ; II, 18 ; IV, 3 ; VI, 9 ; X, 12... ; il en va de même de hôsīa, sauver, et de môsia, sauveur : III, 9, 15 ; VI, 36 ; X, 1, 13 ; XII, 3 ; XIII, 5...

Vie nouvelle de l'Égypte convertie (21-22). — Un mot la résume : entre Yahweh et l'Égypte les relations seront celles-là mêmes que comportait l'alliance conclue entre Yahweh et Israël. Cette alliance reposait sur les manifestations divines du temps de Moïse : d'abord les révélations dont fut bénéficiaire le législateur des Hébreux, puis les miracles de l'Exode. Dans le récit sacerdotal de la vocation de Moïse (Ex., VI, 3 *sqq.*), Dieu déclare qu'il ne *s'est fait connaître* qu'à cette époque sous le nom de Yahweh, et, aussitôt après, parle de la *connaissance* qui sera le fruit de la libération de la servitude égyptienne. « Vous saurez que je suis Yahweh, votre Dieu, qui vous a affranchis des corvées des Égyptiens. » Les expressions d'Is., XIX, 21, sont à rapprocher de ce passage : « Yahweh se fera connaître de l'Égypte, et l'Égypte connaîtra Yahweh en ce jour-là », à savoir, comme dans Ex., VI, 7, d'une connaissance expérimentale et indirecte, à travers les interventions libératrices promises au verset précédent : dans l'Écriture, Dieu parle constamment par l'entremise des événements de l'histoire. Cette réciprocité de connaissance entre Yahweh et l'Égypte est la réciprocité même des relations de l'alliance, sous la formule bien connue : « Vous serez mon peuple, et je serai votre Dieu. »

Dans l'alliance-type du Sinaï, c'est la miséricorde divine qui a l'initiative : Yahweh commence par « se faire connaître » en délivrant, puis ses protégés affirment qu'ils « connaissent » leur Dieu (d'une connaissance pratique comme dans Osée) en lui

13. Gray, Duhm, Fischer, Ziegler...

rendant le double hommage moral et cultuel qu'il est en droit d'attendre en retour. Il en va de même ici. L'hommage cultuel, qui présuppose l'existence de prêtres pris non seulement en dehors de la famille d'Aaron, mais même parmi les Gentils, consistera soit en l'offrande de sacrifices sanglants (zābhaḥ) et de sacrifices non sanglants (minḥāh), soit en l'accomplissement de vœux (par exemple le naziréat). L'auteur conçoit les rites religieux de l'Égypte convertie sur le modèle de ceux qu'il pratique ; les critiques font remarquer que, pour les désigner, il emploie la terminologie technique du document sacerdotal. Mais le principal, c'est l'hommage des cœurs convertis ; le v. 22 qui l'exprime respire le plus pur esprit prophétique. Le Dieu des prophètes veut avant tout sauver ; s'il frappe, c'est pour ensuite « guérir », un mot cher à Osée et à Jérémie et qui ici est repris deux fois[14]. C'est à tous que Jérémie (XVIII, 7, 8) étend le bénéfice de cette miséricorde aux rigueurs médicinales, qu'on eût pu croire l'apanage du seul peuple choisi, les nations païennes coupables étant vouées à l'anéantissement. Notre auteur est dans la même ligne.

Sans raison suffisante, Condamin propose de déplacer ce v. 22 et d'en faire l'introduction au v. 21, qui annonce la conversion de l'Égypte. Laissé à sa place actuelle, il est en réalité plein de sens : il exprime non pas une conversion dogmatique, le passage du paganisme au yahwisme, mais la transformation morale des Égyptiens déjà croyants. Chez les prophètes, comme dans le message évangélique, le changement des cœurs est une exigence de tous les jours.

Réconciliation entre Égypte et Assyrie (23). — La diffusion de la vraie religion entraîne l'union parfaite entre l'Égypte et le peuple qu'elle avait jusque-là considéré comme son pire ennemi, l'Assyrie. Prise à la lettre, cette mention d'Assour suffirait à dater approximativement le passage ; on verra plus loin ce qu'il faut en penser. Contentons-nous pour le moment de noter que, plusieurs fois dans la littérature postexilienne, soit l'Assyrie

14. L'association « frapper-guérir » se trouve dans Osée, VI, 2.

(ps. LXXXIII, 9 ; Judith), soit l'Égypte (Jér., XLVI), soit même les deux pays réunis (Zach., X, 11), jouent le rôle de types des ennemis oppresseurs. Les mêmes peuples, supposés convertis et réconciliés, servent ici à concrétiser la transformation du monde païen, annoncée depuis longtemps par le grand oracle eschatologique d'Isaïe, II, 2-5 ; la reconnaissance du seul vrai Dieu par les diverses nations de l'univers est en effet le principe assuré de leur concorde mutuelle et de l'abolition des guerres. Si la conversion de l'Assyrie n'est pas ici expressément mentionnée, elle est sous-entendue, car il est clair qu'il faut traduire : « l'Égypte servira (Yahweh) avec Assour », et non : « l'Égypte servira Assour », ce qui serait en contradiction avec le contexte, où les deux pays sont sur un pied d'égalité.

L'instauration de relations pacifiques entre les deux peuples est présentée sous l'image d'une route. C'est là un thème dont l'origine paraît être Is., XL, 3 : une route sera frayée à travers le désert pour le retour des captifs babyloniens conduits par Yahweh. Ce même thème de la route réapparaît plusieurs fois par la suite, transformé chaque fois au gré des circonstances : Is., LVII, 14, parle de la voie symbolique qui conduit au salut ; Is., LXII, 10, et aussi XXXV, 8, visent le chemin qu'emprunteront les Israélites rachetés pour se rendre en pèlerinage dans la Ville sainte ; Is., XI, 16, compare la route que suivra « le reste du peuple » pour aller d'*Assyrie* en Terre sainte à celle que prit jadis Israël pour monter d'*Égypte* en Canaan. Ce dernier texte, comme le note Cheyne, ressemble assez à notre verset. La différence entre les deux passages, c'est que, dans un cas, la route, qu'elle parte d'Assyrie ou d'Égypte, a toujours son point d'aboutissement en Terre sainte et est réservée aux seuls Israélites ; dans l'autre cas, la route traverse la Terre sainte et unit Égypte et Assyrie.

Constitution d'un nouveau peuple de Dieu (24-25). — C'est là le point culminant de l'oracle. On peut comprendre de deux façons le v. 24. Ou bien[15] : « Israël sera troisième (dans l'alliance) avec

15. Crampon, Dennefeld, peut-être Condamin.

l'Égypte et Assour comme bénédiction au milieu de la terre. » Ce qui signifie : les trois pays, unis dans la même foi religieuse, deviendront pour le reste du monde « des centres d'émission de la bénédiction divine » (Dennefeld). Ou bien[16] : « Israël sera troisième (dans l'alliance) avec l'Égypte et Assour ; il sera une bénédiction au milieu de la terre. » Autrement dit, on est en présence de deux propositions parallèles : à « troisième avec l'Égypte et Assour » répond « bénédiction au milieu de la terre » ; Israël est donc seul à être source de bénédiction « au milieu de la terre », représentée par l'Égypte et l'Assyrie. Laquelle de ces interprétations choisir ? La première aboutit à un universalisme plus large que la seconde, car elle supprime toute différence entre les peuples serviteurs du vrai Dieu. Malgré tout, la seconde opinion est préférable ; l'auteur se réfère en effet à la promesse faite à Abraham et à sa postérité d'être pour « toutes les familles de la terre » principe de bénédiction : Gen., XII, 3 ; XVIII, 18 ; XXVIII, 14 (J) ; cf. XVII, 16 ; XXVIII, 3 ; XXXV, 11 (P). D'ailleurs, est-il concevable qu'un écrivain biblique fasse complète abstraction des privilèges de la race élue ? Même dans le quatrième évangile, l'écrit du Nouveau Testament le plus détaché du judaïsme, Jésus déclare que le salut vient des Juifs (IV, 22).

Même ainsi compris, l'universalisme de ce passage est extraordinaire : Israël n'est que le canal des bénédictions divines ; le v. 25 montre que les trois peuples : Égypte, Assyrie, Israël, y participent également, sans aucune distinction. Yahweh appelle l'Égypte « mon peuple », Assour « l'ouvrage de mes mains », Israël « mon héritage ». Ailleurs, ces trois noms ne sont attribués qu'à la nation choisie ; l'expression « mon peuple » est constante pour la désigner, et la formule « ouvrage de mes mains » lui est appliquée en Is., LX, 21 ; LXIV, 7. Selon Fischer, le dernier titre « mon héritage » serait ici réservé à Israël, parce qu'il a un sens plus fort que les précédents : il voudrait rappeler que ce peuple a été choisi et béni avant tous les autres. Il n'est pas certain que cette nuance réponde à l'intention de l'auteur : dans Is., XLVII, 6,

16. Duhm, Marti, Fischer, Ziegler, Kissane...

les désignations « mon peuple » et « mon héritage » sont placées en parallélisme synonymique.

II. — La Question de la Date

Ce problème, lié d'ailleurs sous bien des rapports à celui de l'interprétation, est lui aussi vivement controversé.

Il faut d'abord écarter l'hypothèse de Duhm et de Marti selon lesquels cet épilogue à Is., XIX, 1-15, aurait été écrit dans l'intérêt des Juifs d'Égypte, pour glorifier leur temple de Léontopolis construit vers 160 par Onias IV ; l'amitié conclue entre l'Égypte, l'Assyrie (= la Syrie) et Juda serait, au dire de Duhm, une réminiscence du mariage d'Alexandre Balas (150-145) avec Cléopâtre, fille de Ptolémée Philométor, et aussi un souvenir de toutes les marques d'estime dont Jonathas fut l'objet de la part d'Alexandre (I Macch., X, 51-66). Cependant il est hautement improbable qu'on ait pu introduire dans les manuscrits palestiniens d'Isaïe un passage interpolé par un Juif d'Égypte à la gloire d'Onias et de son œuvre (cf. Cheyne). En outre, l'identification d'Assour avec la Syrie paraît à beaucoup fort douteuse, alors même qu'il serait démontré que Συρία dérive par abréviation de Ἀσσυρία[17]. Restent les prétendues allusions historiques ; on a vu plus haut ce qu'il convient d'en penser. Ajoutons qu'à l'époque macchabéenne on n'a guère pu s'attendre à voir cinq villes d'Égypte parler « la langue de Canaan ».

Cheyne fait une place plus grande à l'anticipation prophétique : seuls seraient à interpréter par l'histoire les vv. 18-20, qui se réfèreraient à l'époque consécutive à la mort d'Alexandre le Grand : Ptolémée Lagi (323-285), à qui échoit la Coelé-Syrie, traite avec rigueur les habitants de Juda et de Samarie, mais laisse une pleine liberté religieuse aux Juifs installés en Égypte et aux autres qui y immigrent. Voilà ce qu'il faudrait lire entre les lignes. Partisan lui aussi des allusions historiques, Gressmann[18]

17. Cf. Condamin, p. 135.
18. *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 208.

remonte beaucoup plus haut : il attribue le chapitre entier à un prophète anonyme égyptien de la seconde moitié du septième siècle : seul un Juif d'Égypte a pu prendre un tel intérêt à l'empire des Pharaons et en avoir eu une si parfaite connaissance. Le morceau proviendrait de l'époque de Psammétique Ier et d'Assurbanipal, dont l'amitié aura donné naissance à l'image d'une route traversant l'Asie pour relier les deux peuples.

Plus ou moins nettement, ces reconstitutions historiques et toutes les autres du même genre partent de l'idée suivante : un universalisme aussi large *a dû* être imposé par les circonstances ; il ne reste plus qu'à chercher celles qui conviennent le mieux ; même on ne craint pas de détourner le texte de son sens naturel en le référant à de simples colonies juives, alors qu'il vise bel et bien la conversion de l'Égypte elle-même. Or, pour qui croit au surnaturel, il est certain que, si le message prophétique s'éclaire du dehors par la connaissance du milieu où il s'enracine, il ne s'explique pas exclusivement ni même principalement par ce milieu.

A l'extrême opposé des opinions des critiques se situent celles des exégètes conservateurs : non seulement ceux-ci maintiennent (à bon droit, nous le verrons) le caractère strictement eschatologique du passage, mais encore dans leur ensemble ils demeurent fidèles à l'authenticité isaïenne[19]. Tout au plus Fischer suggère-t-il qu'un disciple d'Isaïe a pu reproduire dans cet appendice des paroles de son maître sur l'Égypte. Outre diverses considérations tirées de la langue et du style qui seraient isaïens, on allègue surtout qu'après la découverte sous Josias du Deutéronome qui prohibait toute massébah comme idolâtrique, le symbole d'une massébah n'aurait pu être choisi pour annoncer le culte futur de Yahweh. Il y a là une difficulté ; toutefois elle s'atténue beaucoup si, comme nous l'avons vu, l'auteur veut seulement parler d'une stèle frontière dans le genre de celle de Gen., XXXI, 45. Quant aux ressemblances littéraires avec Isaïe, elles peuvent être le fait d'un imitateur même tardif ;

19. Condamin, Knabenbauer, Tobac, Feldmann, Dennefeld, Kissane...

elles sont d'ailleurs contrebalancées par des particularités linguistiques qui feraient plutôt conclure à une date récente : en plus de celles relevées plus haut à propos des vv. 16-17, mentionnons le style traînant et prosaïque et certains mots (comme ābhad des vv. 21-23 employé au sens rituel) qui ne sont pas isaïens.

Il y a plus. Des arguments positifs sérieux plaident contre l'authenticité. Et tout d'abord le contraste saisissant qui existe entre les deux parties du chapitre : d'une part (1-15), de dures menaces contre l'Égypte ; de l'autre (16-25), annonce de sa conversion sur un ton de chaude sympathie ; nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament on ne retrouve exprimés de tels sentiments à l'endroit de l'empire des Pharaons. En second lieu, une prophétie a toujours un point d'attache avec la mentalité de celui qui la reçoit : Amos ne parle pas comme Osée, ni Isaïe comme Jérémie. Or, aux yeux d'Isaïe, c'est la conversion de l'Assyrie (et non de l'Égypte) qui eût dû apparaître d'un intérêt primordial ; sans doute ici même cette conversion est-elle impliquée à la fin du v. 23, mais Isaïe n'eût pas manqué de souligner davantage ce fait prodigieux. Il faut aller plus loin : une telle perspective n'était-elle pas au fond impossible de la part d'un prophète qui voyait dans Assour une sorte d'Antéchrist et regardait son anéantissement comme le prélude de l'ère messianique[20] ?

On a souvent rapproché Is., XIX, 16-25, d'Is., II, 2-5, qui a toutes chances d'être isaïen : l'universalisme commun à ces deux passages ne serait-il pas l'indice d'une origine commune ? On a encore allégué dans le même sens Is., XVIII, 7, où les Éthiopiens[21] convertis apportent à Yahweh une offrande sur le mont Sion : prédiction que, selon Condamin, Procksch, Feldmann..., on a suspectée à tort d'être une addition tardive. Ces rappro-

20. Cf. notre article « Le Messianisme d'Isaïe », dans *Recherches de Science religieuse*, 1949, p. 188.

21. Nous sommes à l'époque où Šabaka, montant sur le trône de l'Égypte, a mis sur sa tête la double couronne de l'Égypte et de l'Éthiopie, vers 714. La conversion de l'Éthiopie implique donc ici celle de l'Égypte.

chements ne sont pas légitimes : dans Is., II, 2-5 ; XVIII, 7, le prophète ne se contente pas d'annoncer la conversion des païens ; il les voit en outre soumis à la suprématie religieuse du peuple élu ; on dirait qu'ayant reçu sa vocation dans le temple de Jérusalem, il ne sait plus en détacher ses regards : aussi contemple-t-il la Ville sainte et son sanctuaire devenus comme le centre d'attraction de l'univers ; les convertis y affluent pour trouver la lumière, et c'est là aussi qu'ils viennent offrir leurs sacrifices. Tout autre est le point de vue d'Is., XIX, 16-25 : il n'y est pas question de se rendre en pèlerinage en Terre sainte, car sur le sol même d'Égypte on trouve une « cité de justice » et un temple analogue à celui de Jérusalem. Certes, les prérogatives de la nation choisie ne sont pas oubliées : n'est-elle pas source de bénédiction pour le monde entier? C'est par son intermédiaire que sont venus aux autres peuples la vérité et le salut. On est là en présence de perspectives universalistes qui dépassent de beaucoup le point de vue habituel d'Isaïe, I-XXXIX.

Ainsi donc, notre oracle est postérieur à Isaïe ; par ailleurs il est impossible, on l'a vu plus haut, de lui assigner une date aussi basse que l'époque macchabéenne. Pour parvenir à plus de précision, en l'absence d'indices historiques ou littéraires décisifs, nous userons de comparaisons doctrinales. Isaïe, XIX, 16-25, a en commun avec Jérémie un grand détachement à l'endroit de Jérusalem et de son temple, mais il s'intéresse aux sacrifices, ce que ne fait guère le prophète d'Anathoth, et surtout il faut reconnaître que celui-ci, pas plus qu'Isaïe, n'a jamais professé un universalisme d'une telle ampleur[22]. On serait mieux fondé à opérer un rapprochement avec l'œuvre du second Isaïe (XL-LV) : de part et d'autre il est dit des peuples païens, non pas comme dans Is., II, 2-5, qu'ils viendront en procession

22. L'oracle d'Ézéchiel, XXIX, 1-16, après avoir annoncé un châtiment rigoureux de l'orgueil de l'Égypte, fait, lui aussi, entrevoir la perspective d'une certaine restauration du pays des Pharaons (VV. 13-16). Ce relèvement, toutefois, est quelque chose de très humble, car l'Égypte ne doit pas redevenir une puissance mondiale en qui les Juifs puissent mettre leur confiance ; il n'est pas question de participation des Égyptiens au bonheur mssianique : on est loin de la mentalité de l'auteur d'Is., XIX, 16 *sq*.

à Jérusalem, mais seulement qu'ils adhéreront au monothéisme moral d'Israël, qu'ils se tourneront de cœur vers Yahweh sans quitter leur habitat (cf. en particulier Is., XLV, 21-24). Mais le Deutéro-Isaïe (tout comme Jérémie) se soucie peu du rituel des sacrifices, pour la bonne raison qu'à l'époque de la captivité il n'est pas possible d'en offrir ; en outre, il voit Dieu donner à Cyrus des peuples païens en échange d'Israël, qui sera rendu à la liberté (XLIII, 3-4) ; plusieurs fois (XLI, 11-15 ; XLII, 13 ; XLVII ; XLIX, 26), il annonce la revanche sur les nations païennes ; bref il verse dans un nationalisme plus appuyé que celui d'Is., XIX, 16 *sqq*. Les poèmes du Serviteur sont une œuvre trop spéciale pour qu'on puisse chercher avec eux des points de contact : s'ils ont une certaine ressemblance avec notre prophétie pour ce qui est de l'universalisme, ils la dépassent par leur conception des rapports de l'homme avec Dieu, puisqu'ils n'entrevoient pour l'avenir eschatologique d'autres sacrifices que celui, très spirituel, offert une fois pour toutes par le Messie souffrant : une telle perspective, d'ailleurs unique dans l'Ancien Testament, était facilitée par la suppression du temple.

L'oracle d'Isaïe, XIX, 16-25, doit être postexilien et d'une époque où, le temple de Jérusalem étant reconstruit, l'exercice du culte est redevenu normal, ce qui permet à l'auteur d'envisager pour l'Égypte l'établissement d'un culte analogue. Il doit aussi appartenir à un temps de paix relative avec l'extérieur, où de belles idées universalistes fermentent dans certaines couches au moins du peuple choisi ; par contre, on aurait plus de peine à comprendre son apparition à un moment où le meilleur de la nation est obligé de lutter contre le paganisme envahissant, comme lors de la rencontre du judaïsme avec l'hellénisme. Par là nous sommes amené à opter pour la dernière période de la domination persane (cinquième siècle), qui vit fleurir une riche littérature, souvent pénétrée d'un magnifique universalisme : Prov., I-IX, Job, Jonas, Ruth.

La similitude des points de vue entre Is., XIX, 16-25, et Jonas est frappante : dans l'un et l'autre cas, on nous parle de la conversion de l'Assyrie, et, ce qui est plus important, on observe

la même largeur de vue et le même ton de sympathie à l'endroit du monde païen. En outre, les marins païens, qui se sont convertis sur le navire pendant la tempête, offrent un sacrifice à Yahweh et font des vœux exactement comme les Égyptiens convertis d'Is., XIX, 21 : c'est la même idée et ce sont les mêmes mots. Quand Yahweh déclare ne pouvoir se résoudre à détruire la grande ville de Ninive qui est son œuvre (Jon., IV, 10-11), on ne peut s'empêcher de comparer cette déclaration avec le titre donné à Assour en Is., XIX, 25 : « Assour, l'ouvrage de mes mains. » Ces rapprochements sont instructifs : si l'auteur de Jonas a pu décrire par fiction la conversion d'une ville depuis longtemps disparue comme Ninive, rien n'empêche de supposer que l'instauration de relations pacifiques entre Égypte et Assyrie, annoncée en Is., XIX, 23-25, soit elle aussi une fiction et qu'elle nous renvoie artificiellement aux temps isaïens de la grande opposition entre ces deux empires. Il y a là un simple développement d'Is., II, 2-5, et un symbole de la paix qui pourra s'établir entre les peuples les plus farouchement opposés entre eux, quand ils adhéreront à la religion de Yahweh. Dans ces conditions, la description de l'Égypte convertie est elle-même figurative ; on s'embarrasse donc de problèmes inutiles quand on cherche dans l'histoire des faits qui la justifient, ou encore quand, avec Fischer, on se demande dans quelle mesure elle s'est réalisée. A vrai dire, du reste, si le caractère eschatologique du passage doit être maintenu, il s'agit moins ici d'un oracle à proprement parler que de l'œuvre d'un scribe imitant le langage des prophètes et utilisant les anciennes Écritures pour communiquer des points de vue partiellement nouveaux.

On peut invoquer encore quelques autres passages prophétiques parallèles, en particulier Zacharie, II, 12-17 ; Is., LXVI, 18-21, et Mal., I, 11. Le premier de ces textes offre deux coïncidences remarquables avec notre oracle : Yahweh « lève la main » sur les nations (v. 13) afin de leur enlever leur prééminence, comme en Is., XIX, 16, il « lève la main » sur l'Égypte (même expression de part et d'autre) ; presque aussitôt après, Zacharie annonce : « des nations nombreuses s'attacheront à Yahweh

en ce jour-là ; elles seront mon peuple » (v. 15), ce qui rappelle : « Bénie soit l'Égypte, mon peuple ! » La grande différence entre Zacharie et Is., XIX, 16-25, c'est que dans un cas Sion devient la métropole religieuse de l'univers (cf. Zach., II, 14, 16), tandis que dans l'autre l'Égypte elle-même possède un centre religieux correspondant à Jérusalem.

Dans Is., LXVI, 18-21, nous voyons des étrangers, que leur conversion aura fait échapper au jugement purificateur, s'en aller publier la gloire de Yahweh jusque dans les pays les plus lointains. Ils ramèneront à Jérusalem les Israélites encore exilés : ce sera de leur part une offrande faite à Yahweh, semblable à celle que fait le peuple choisi lorsqu'il donne à son Dieu les Lévites en possession exclusive (Num., VIII). Est-ce de ces Juifs rentrés en Terre sainte ou des païens convertis qu'il est dit : « J'en prendrai même parmi eux pour prêtres et pour lévites » ? Les deux interprétations ont été soutenues ; la seconde paraît la plus probable, car il n'y avait pas lieu de souligner que Dieu pourrait se choisir des ministres parmi les rapatriés de la race élue[23]. S'il en est ainsi, on a là une affirmation analogue à celle d'Is., XIX, 21, mais moins large : Is., LXVI, 21, prévoit seulement l'existence de prêtres d'origine païenne offrant des sacrifices à Jérusalem ; Is., XIX, 21, songe à des prêtres de race égyptienne exerçant leur ministère en terre d'Égypte.

Le rapport avec Malachie, I, 11, est plus étroit. Nous sommes à une époque où la célébration du culte, sans doute fervente au début, tombe en pleine décadence et se ressent de l'appauvrissement de la communauté : on a de la peine à payer au gouverneur les redevances qu'il réclame (Néh., V, 1-5) ; aussi n'envoie-t-on plus pour les sacrifices que des animaux défectueux dont on veut se débarrasser : dans ces conditions, demande le prophète (I, 10), ne vaudrait-il pas mieux fermer le temple ? Et Malachie d'ajouter au nom de Dieu même : « Je n'ai point en vous de complaisance, dit Yahweh des armées, et je n'agrée

23. Le début du v. 21, avec *wegam* (= et même), semble vouloir introduire une affirmation extraordinaire.

pas d'offrande de votre main. Car, du lever du soleil à son coucher, mon nom est grand parmi les nations, et en tous lieux on offre à mon nom un sacrifice d'encens et une oblation pure, car mon nom est grand parmi les nations, dit Yahweh des armées. » Ce texte vise les temps messianiques[24], puisqu'il suppose la connaissance du vrai Dieu répandue par toute la terre, marque certaine de l'ère de salut : Is., II, 4 ; XI, 9 ; XLII, 10-11 ; XLV, 6 ; LIX, 19 ; Soph., III, 9 ; ps. XXII, 28... Il veut parler d'un sacrifice nouveau qui s'oppose et se substitue aux sacrifices souillés du temple, car le motif qui appuie la condamnation de ces sacrifices, c'est l'offrande pure présentée en tout lieu par les nations. Il est clair que ces assertions sont dans la même ligne que celles d'Is., XIX, 19-21. Si l'on ne s'en est pas aperçu dans le camp des exégètes conservateurs, c'est peut-être parce qu'on a prêté à Malachie une vision trop nette de l'avenir. En réalité, on a l'impression que, comme Is., XIX, il se représente le culte futur sur le modèle de celui du passé, mais purifié et étendu à l'univers.

Nous connaissons la date approximative de la prédication de Malachie (vers 450). Il est difficile de décider si Is., XIX, est plus ancien ou plus tardif. La première hypothèse est préférable. Avec Malachie on assiste aux débuts d'un mouvement de réorganisation de la communauté sur des bases séparatistes et parti-

24. Contre le sens eschatologique de ce texte, on a l'habitude de faire valoir que Malachie ne veut pas prédire l'avenir, mais oppose aux profanations commises à Jérusalem le culte *présentement* rendu à Yahweh chez les Gentils. On explique ce culte de diverses façons. On n'a pas craint de parler d'une sorte de monothéisme universel qui se serait affirmé à cette époque dans le culte du « dieu du ciel », les dieux des païens n'étant que des manières différentes de nommer le seul vrai Dieu (Wellhausen, Nowack, Marti, Lods...). Position intenable, car le texte spécifie que l'encens est offert *au nom de Yahweh*, et l'esprit général du yahwisme aussi bien que l'attitude particulière de Malachie, en ce qui touche les rapports entre Juifs et étrangers, interdisent de faire de ce prophète un syncrétiste (cf. LAGRANGE, *Rev. bibl.*, 1906, p. 80). On a fait dire encore à Malachie que partout dans l'univers Yahweh avait de fidèles adorateurs, à savoir les Juifs de la Dispersion (Ewald, Smith). Mais cette interprétation, elle non plus, ne fait pas droit aux exigences du texte : « Mon nom est grand *parmi les nations*. »

cularistes. On s'étonne de rencontrer en un tel contexte l'envolée universaliste de I, 11 ; elle se conçoit mieux si le prophète, ici, loin de parler de son propre chef, se fait l'écho de textes universalistes tels que Jonas, Is., LXVI, 20-21 ; XIX, 16-25, etc.

Une étude de ce genre ne saurait prétendre aboutir sur toute la ligne à des certitudes. Nous avons seulement voulu montrer que, pour expliquer un texte aussi vague qu'Is., XIX, 16-25, il est plus sûr de chercher un milieu général, historique, littéraire et théologique approprié, que de s'appuyer sur des détails que l'on transforme arbitrairement en allusions historiques[25]. Au reste, s'il est normal de la part d'un rationaliste de chercher à rendre compte de tout par les circonstances et le milieu, l'exégète croyant, convaincu du caractère préparatoire et prophétique de l'ancienne alliance, ne doit-il pas se garder d'adopter pareille méthode? Répétons-le en terminant : l'Égypte et l'Assyrie ne sont point ici nommées pour elles-mêmes ; à l'époque de l'auteur, l'Assyrie avait depuis longtemps disparu : ces nations représentent donc à ses yeux l'ensemble du monde païen, destiné à participer un jour aux bienfaits de l'alliance conclue avec Abraham (cf. ps. XLVII, 10). Appuyé sur un tel oracle, et sur d'autres du même genre, n'est-on pas fondé à affirmer qu'il y a eu dans l'Ancien Testament un pressentiment, humainement parlant inexplicable, de l'établissement d'une religion véritablement universelle? Dieu n'a pas failli à sa parole.

ANDRÉ FEUILLET.

25. Il est possible que la datation du nouveau manuscrit d'Isaïe de la mer Morte oblige à exclure définitivement l'hypothèse de l'origine maccha-béenne d'Is., XIX, 16-25.

CONSIDÉRATIONS SUR LE MESSIANISME DU Ps. II

La tradition catholique a toujours considéré le *Ps.* II comme messianique, et elle s'est plu à souligner son importance doctrinale. Bien différente est la conception des protestants modernes : B. Duhm[1] reporte la composition du poème à l'époque d'Aristobule Ier ou d'Alexandre Jannée et n'y découvre qu'un vague messianisme, extension de la perspective politique du temps. Pour W. Staerk également, le messianisme du Psaume est lié à l'histoire, mais ce serait celle de la monarchie[2]. Plus logiques, les critiques qui ont suivi prononcent qu'il n'est nullement question d'eschatologie dans cette pièce, et tous sont d'accord qu'elle trouve son « Sitz im Leben » au temps de la monarchie préexilienne. S. Mowinckel[3], suivi par B. D. Eerdmans[4], considère que nous avons affaire à une sorte de composition passe-partout, récitée au cours des cérémonies liturgiques d'intronisation. Pour H. Gunkel[5], elle est l'œuvre d'un poète de cour, imitée des pièces similaires assyro-babyloniennes et égyptiennes. H. Gressmann[6] insiste sur cette parenté avec les modèles étrangers : l'auteur, prophète-prêtre ou prophète de cour, voudrait encourager le souverain, à l'heure où les petits peuples voisins, profitant du changement de règne, s'agitent d'une manière inquiétante. La situation supposée serait donc très concrète, et le Psaume aurait l'avantage de nous montrer « le sol d'où l'espérance messianique est sortie ». Pour

1. *Die Psalmen*, Freiburg-i.-B., 1899, p. 10-11.
2. *Lyrik*, Göttingen, 1920, p. 249-250.
3. *Psalmenstudien III*, Kristiania, 1923, p. 80-88.
4. *The hebrew Book of Psalms*, Leiden, 1947, p. 99-100.
5. *Die Psalmen*. Göttingen, 1926, p. 5-10.
6. *Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 11-15.

H. Schmidt[7], la circonstance visée est la fête du nouvel an : le tableau du soulèvement des peuples ferait seulement partie du scénario.

Ces dernières théories ne sont pas restées sans influence sur l'exégèse catholique, comme le montre la position de M. Podechard[8] : le Psaume, composé sous la monarchie, aurait eu deux éditions successives. Dans la première, le messianisme, très vague, aurait été simplement l'écho de la prophétie de Nathan, relative à la perpétuité de la dynastie davidique. Après l'exil, dans une seconde édition, on aurait introduit l'universalisme et l'annonce de l'origine mystérieuse du Messie : ce serait une transposition analogue à celle qu'a subie la prophétie de Nathan dans *Chron*. Le Psaume serait ainsi le témoin de la foi d'Israël à deux époques différentes, et presque aux deux pôles du messianisme.

Il ne peut être question d'entreprendre ici un commentaire en règle du *Ps*. II. On voudrait seulement montrer comment deux expressions caractéristiques, appartenant respectivement aux vv. 6 et 7, orientent l'exégèse du tout dans une direction qui n'est pas celle des théories modernes.

Le v. 6 débute par les mots *wa'anî nâsaktî malkî*. Ils supposent évidemment que Yahweh prend la parole.

Le verbe *nâsak* signifie « répandre » (un liquide ou un métal en fusion). Partant de là, Symmaque ἔχρισα, et tels commentateurs modernes, par exemple Pannier-Renard « j'ai sacré », interprètent *nâsak* comme s'il était synonyme de *mâshaḥ* « répandre l'huile d'onction, oindre ». Mais ce sens n'est attesté nulle part. Aquila et E' ἐδιχσάμην se souviennent sans doute de *Ps*. CXXXIX, 13, lorsqu'ils lisent *nesakkôtî* (niph. de *sâkak* « tisser »), et saint Jérôme « orditus sum » suit cette lecture. Mais autant il est naturel que *Ps*. CXXXIX, 13, parlant de l'embryon humain, dise « tu m'as tissé dans le sein de ma mère », autant

7. *Die Psalmen*, Tübingen, 1934, p. 5-6.

8. *Le Psautier*, traduction littérale et explication historique. I, Lyon, 1949, p. 18-19.

l'image est dépourvue de sens lorsqu'il s'agit de l'intronisation d'un roi.

La version des Septante κατεστάθην s'en tient au verbe *nâsak*, en lui donnant le sens de « constituer, établir », mais au lieu du Qal, lit le Niphal *nissaktî*. On ne peut que ratifier la traduction « constituer, établir ». Elle est adoptée par Pesh. et Vulg., et elle est d'accord avec *Prov.*, VIII, 23, où il est question d'une sorte d'intronisation de la Sagesse divine. Elle est aussi confirmée par l'assyrien *nasâku*, d'où vient le substantif *nasîku*, « prince ». De son côté, le vocabulaire de Ras Shamra connaît les *nskm* (Gordon, nº 562), et nous trouvons ce même terme en hébreu. Mais il faut noter que le *nâsîk* hébreu semble désigner un chef d'armée soumis à l'autorité d'un roi (Zorell) : v. g. *Jos.*, XIII, 21 ; *Mich.*, V, 4 ; *Ps.* LXXXIII, 12. Il n'est donc pas indiqué de considérer le verbe *nâsak* comme dénominatif de *nâsîk* (Gunkel « gefürstet ») ; dans notre Psaume tout comme dans *Prov.*, VIII, 23, il s'agit en effet de la dignité royale, non de celle d'un subordonné. Il faut donc purement et simplement maintenir le sens de « constituer, établir », adopté par Sept., Pesh., Vulg.

Mais, comme on l'a dit plus haut, Sept. κατεστάθην et Vulg. « constitutus sum » lisent le Niphal *nissaktî* au lieu de la leçon massorétique *nâsaktî*, et mettent ainsi la déclaration du v. 6 dans la bouche, non de Yahweh, mais du roi (*wa'anî* prenant alors une valeur adversative). Faut-il les suivre jusque-là? C'est ce que font bon nombre d'exégètes.

La principale raison qu'on invoque est que la déclaration du v. 6, prononcée par Yahweh, se présente comme celle qu'annonçait le v. 5. Or il est difficile de comprendre comment « Yahweh parle en fureur pour annoncer une chose très simple » (M.-J. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1905, p. 40, note 2). Calès ajoute que l'équilibre strophique demande le rattachement de 7^{aa} à 6 : c'est donc que le roi, qui parle en 7, parle déjà en 6.

Ce dernier argument est assez futile : du point de vue simplement rythmique, le v. 7 peut tout aussi bien que 6 être un vers à trois hémistiches : il appartient au sens de trancher, et c'est justement la question. Quant à la déclaration de 6, elle n'est simple

et tranquille qu'en apparence. Si en effet Dieu intronise à Sion un roi qu'il destine à mater les nations avec un sceptre de fer et à les briser au cas qu'elles persisteraient dans la révolte, c'est justement la réplique irritée qui répond à leurs conciliabules (vv. 1-3). Autrement dit, le vrai sens de 6 va être développé dans 7-12. Dieu, en 6, ne dit qu'un mot pour répondre aux rois en révolte ; dans 7-12, c'est son Oint qui parle pour les réduire, par la crainte du « jugement ». Le v. 6 se présente bien ainsi pour conclure la première partie du Psaume, où Yahweh seul est en contraste avec les rois païens. En même temps, ce verset annonce la deuxième partie, dans laquelle est mis en scène le souverain mystérieux qui règne à Sion.

***

La solennelle déclaration de filiation divine que contient le v. 7 est annoncée par ces mots : *'asapperâh 'èl ḥôq*. Il est de toute importance de les interpréter correctement.

Sâphar (Pi.) est un verbe transitif qui appelle un complément objet : « raconter » quelque chose. Or, ici, il est employé absolument, le substantif qui suit étant précédé de *'èl*. On ne peut guère supposer, comme le font quelques auteurs à la suite de Sept. et Vulg., que *'èl* soit un exposant de l'accusatif, à la manière de *'êt*. Parmi les versions anciennes, il en est qui entendent *ḥôq* comme un accusatif, mais en lisant *'êl* : ainsi Aquila ἰσχυροῦ ἀ κριθησόμαν ; Théodotion ἰσχυροῦ πρόσταγμα ; Vet. lat. « Dei præceptum ». On lit même dans S' le doublet εἰς θεὸν διαθήκην. Ces versions (à l'exception de S') ont trouvé dans leur texte *hôq 'êl*, ou bien, ce qui est plus probable, ont recouru à une échappatoire pour se tirer d'embarras. Aux yeux de Schulz (*Kritisches zum Psalter*, Munster i. W., 1932, p. 8-20), ce serait au contraire une traduction très correcte. Il s'efforce de la justifier en alignant vingt et un passages dans lesquels le génitif précède le nom auquel il se rapporte. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail chacun des passages en question. Il suffit de remarquer qu'ils comportent des nuances différentes, souvent

explicables par les règles ordinaires de la grammaire (voir par ex. Joüon 129, f ; 131, o ; 141, d). Quant à l'expression *'êl ḥôq*, elle ne rentre dans aucun des cas cités.

Désespérant d'expliquer le texte massorétique, plusieurs auteurs ont proposé de le corriger : Houbigant, Bickel, Wellhausen lisent *'êt*. Mais à aucun stade de l'écriture il n'existe de ressemblance entre le taw et le lamed, et on ne voit pas pourquoi un scribe aurait substitué une leçon difficile à une expression courante.

Plus radical, Torczyner a lancé une hypothèse que Gressmann et Gunkel ont vulgarisée, ce dernier en la retouchant. Voici la lecture de Gunkel : *'ôsiphekâ 'èl ḥêqî*. « Je te recueillerai sur mon sein. » Les mots *'âmar 'êlay*, de 7^{b}, sont transportés avant la phrase en question et lui servent d'introduction. Recueillir un enfant sur le sein, ou sur les genoux, au moment de sa naissance, c'est l'adopter : le sens du geste est bien exprimé dans *Ruth*, IV, 16, et présupposé dans *Gen.*, L, 23 ; cf. XLVIII, 12 (Gressmann, *Der Messias*, p. 9). Ainsi Yahweh accueille celui qu'il veut protéger : *Ps.* XXVII, 10. — Que faut-il penser de cette hypothèse ? Elle est très ingénieuse, et du point de vue graphique ne donne lieu à aucune objection. Mais elle ne trouve aucun appui dans les anciennes versions, et l'Écriture ne parle jamais du sein de Yahweh. Surtout, si la naissance « sur les genoux » du père correspond à un usage des Arabes actuels (Musil, *Arabia Petræa*, III, p. 214) et signifie que le père accepte le nouveau-né, la Bible ne renferme nul indice d'un usage de ce genre chez les Israélites : *Jer.*, XX, 15, présuppose plutôt le contraire. *Gen.*, L, 23, qu'on invoque en ce sens, est un texte critiquement douteux (au lieu de *'al birkê* du T. M., Samar. lit *bîmê*). Quant à *Ruth*, IV, 16, il se réfère au cas particulier de l'enfant issu d'un mariage de type léviratique : cf. *Deut.*, XXV, 5-10 : Noémi l'accepte à titre de petit-fils légal. Avouons que dans le *Ps.* II, le geste ne convient guère, puisqu'il s'agit non d'un enfant, mais d'un adulte ; non d'une naissance, mais d'un avènement royal ; non d'un cas juridique israélite, mais de la domination mondiale ; non de la protection divine accordée à un pieux fidèle pressé

par ses ennemis (*Ps.* XXVII, 9-10 ; cf. 2, 5, 6), mais de l'autorité sous laquelle frémissent les nations impuissantes. Il faut donc laisser l'hypothèse étrange et injustifiée de Torczyner, Gunkel et autres, et revenir tout simplement au texte massorétique.

Mais comment l'expliquer? On a montré plus haut que dans l'expression *'asapperâh 'èl ḥôq*, la particule *'èl* n'est pas exposant de l'accusatif : elle a donc un des sens qui lui conviennent comme préposition. Si elle signifie proprement le mouvement vers, elle en arrive à vouloir dire « à cause de, au sujet de » (à savoir : ce vers quoi se dirige la pensée ou l'intention). Cette acception convient surtout à *'al*, et il est certain qu'en plusieurs endroits il y a eu confusion graphique entre les deux particules (Joüon, 133 b). Il n'empêche que le sens en question n'est ni rare ni anormal pour *'èl* : ainsi en est-il à propos des verbes qui signifient « dire » ou « parler » : *Gen.*, XX, 2, 13^{b} ; *Jer.*, XL, 16 ; *II Chron.*, XXXII, 17; tel est à n'en pas douter le cas dans notre passage.

Mais est-il prouvé que le verbe *sâphar* au Piel peut entrer dans cette construction? peut-il être employé sans complément objet? Certainement oui. En voici quatre exemples, dont trois sont pris dans les Psaumes : *Ps.* LXIV, 6 : « Ils racontent (c'est-à-dire parlent entre eux) pour tendre des pièges » — LXIX, 27 : « Ils racontent (font des racontars) sur (*'èl*) les souffrances de ceux que tu as frappés » — LXXIII, 15 : « Je veux discourir comme eux » — *Joël*, I, 3 : « A son sujet faites des récits à vos enfants ». On voit par ces textes, qui tous sont de basse époque, que *sâphar* traité d'une façon intransitive en arrive presque à être synonyme de *dibbêr* « parler », mais avec une nuance emphatique : « faire un récit, discourir... ». Tout naturellement notre passage prend place parmi ces textes et demande à être ainsi traduit : « Je vais m'expliquer sur le décret », c'est-à-dire : je vais en montrer le sens, en faire l'application concrète. Il ne s'agit donc nullement d'une proclamation, comme s'il n'était question que de publier une décision encore inconnue ; il s'agit seulement de « parler sur » un décret ancien, supposé connu, pour en faire ressortir l'actualité, et en montrer ainsi toute la portée, qu'on n'avait pas encore mesurée.

Quel est le décret auquel se réfère le héros du Psaume et qui, nous le devinons, forme le substratum de toute la mise en scène? *Job.*, XXIII, 14 montre que *ḥôq* peut signifier la décision divine qui fixe le destin de quelqu'un. On remarquera surtout que *Ps.* CV, 10 (= *I Chron.*, XVI, 17) emploie le même mot pour désigner les promesses formulées dans le contrat d'alliance conclu avec les patriarches (cf. vv. 7-15). C'est exactement le sens de *ḥôq* dans notre passage. Les commentateurs ne manquent guère de signaler que la suite du verset fait allusion à la prophétie de Nathan (*II Sam.*, VII, 12-16), mais aucun ne semble avoir eu l'idée d'éclairer par elle le sens précis des expressions du psalmiste. C'est pourtant ce qu'il fallait faire, en recourant au parallélisme de *Ps.* CV, 10, qui paraît décisif.

Nathan promettait à David que Salomon bâtirait la maison de Yahweh, et que, réciproquement, ce dernier bâtirait à Salomon une « maison » (à savoir une dynastie) dont le règne serait pour toujours affermi. La raison de cette faveur est que Salomon (et chacun de ses successeurs) entre vis-à-vis de Yahweh dans un rapport de fils à père. Si donc les rois davidiques commettent des fautes, ils seront châtiés, mais non rejetés, comme l'a été Saül : un père administre à ses enfants la correction qui doit les amender, mais il ne les répudie pas. Telle est, dans sa première formulation et dans son sens authentique, le *ḥôq* sur lequel le monarque de notre Psaume entreprend de s'expliquer.

On sait quelle a été, dans la suite des temps, la fortune de la prophétie de Nathan. Prise au sens littéral, elle n'a rien d'eschatologique, mais elle ouvre sur l'avenir une perspective que la tradition ne manquera pas d'exploiter à fond. Isaïe consacre l'idée d'un messianisme davidique, et l'effondrement de la dynastie, loin d'anéantir les espérances, ne fera que les surexciter. *Jer.*, XXIII, 5 (cf. XXX, 9) parle expressément du second David, et de même *Ez.*, XXXIV, 23 ; XXXVII, 24-25. Pour *Is.*, LIII, 2, le Serviteur souffrant paraît bien être un rejeton de la racine de Jessé (cf. XI, 1), et *Is.*, LV, 3-4 attend la réalisation des promesses faites à David. Sous l'influence de la même persuasion, les prophètes du retour attendent de grandes choses du davidide

Zorobabel (*Agg.*, II, 21-23 ; *Zach.*, III, 8ᵇ-9 ; IV ; VI, 12-13). Sa disparition n'anéantit pas les espérances : elles se font jour, d'une manière plus ou moins explicite, dans *Is.*, XI, 10 ; *Jer.*, XXXIII, 21-22 ; *Ps.* LXXVIII, 70-72 ; LXXXIX, 4, 5, 50 ; CXXXII, 10-12, 17-18. Enfin elles sont à la base de l'histoire du Chroniqueur : il ne craint même pas, en reproduisant la prophétie de Nathan, de lui donner un sens messianique voilé, mais direct (*Dict. Bible, Suppl.*, t. IV, col. 18).

Il est tout indiqué de penser que notre auteur prend place dans cette tradition, et que, comme elle, il repense la prophétie de Nathan dans un sens expressément messianique. On comprend alors toute la portée de l'expression du v. 7 *'asapperâh èl ḥôq*, et sa raison d'être par rapport à la déclaration divine du v. 6. Cette dernière était un rappel de l'oracle antique : le monarque du Psaume, qui est le Messie lui-même, déclare qu'il va s'expliquer sur l'oracle, c'est-à-dire en faire l'exégèse. En fait, il en dégage le trait le plus caractéristique, et le ramasse en la formule « Tu es mon fils, et en ce jour (de ton avènement) je t'engendre (métaphoriquement[9]) ».

Avec cette dernière affirmation, nous retrouvons le contexte des croyances de l'Ancien Orient relatives au caractère divin de la dignité royale. En fait, il semble impossible de prouver que le psalmiste dépasse le plan de la filiation morale pour s'élever à la conception d'une filiation métaphysique. Si la domination universelle dont il parle postule le messianisme, elle n'exige pas la divinité au sens propre. D'autre part, *hayyôm* indique l'insertion dans le temps, donc tout le contraire d'une naissance *ab æterno* : quel contraste en effet avec les termes qu'emploie *Prov.*, VIII, 22 pour affirmer la naissance éternelle de la Sagesse ! Ainsi notre Psaume, tout en accentuant au possible l'idée de filiation divine du Messie, ne marque pas encore le terme du développement théologique. Il est probable précisément que la dernière étape sera franchie par suite de la fusion de l'idée sapientielle et du messianisme classique.

9. Cf. P. F. CEUPPENS, O. P., *De prophetiis messianicis in Antiquo Tesamento*, Rome, 1935, p. 136.

***

Les explications qui précèdent montrent que les vv. 6-7 ne sont susceptibles que d'une interprétation : celle d'un messianisme direct. Il ne sera pas inutile, pour finir, de montrer par quelques exemples que tel est le sens du Psaume pris dans son entier.

La mention des « rois de la terre », au v. 2, est un cliché de l'universalisme, surtout dans les Psaumes (LXXVI, 13 ; LXXXIX, 28 ; CII, 16 ; CXXXVIII, 4 ; CXLVIII, 11). — Les mots *nenatteqâh èt-môserôtêmô*, qui ouvrent le v. 3, nous renvoient à *Jer.*, II, 20 ; V, 5 ; XXX, 8 ; *Nah.*, I, 13 ; *Ps.* CVII, 14 ; cf. *Is.*, LVIII, 6. — Au v. 4, l'expression « celui qui trône dans les cieux » est classique pour exalter la majesté du Tout-Puissant, qui a le gouvernement de l'univers (*Is.*, XL, 22 ; *Ps.* XI, 4 ; CIII, 19 ; CXIII, 4-6 ; CXXIII, 1). Le verbe *lâ ʿag* « se moquer » appartient surtout à la langue des Psaumes, des Proverbes, de Job, et se dit comme ici de Dieu, dans *Ps.* LIX, 9 ; *Job*, IX, 23 ; cf. *Prov.*, I, 26. — Le v. 8 renferme le mot *ʾaḥuzzâh* « possession », qui est caractéristique du vocabulaire sacerdotal (44 fois sur 60), sinon d'Ezéchiel (15 fois). Hors de là, on ne le rencontre que 5 fois : dans *Deut.*, XXXII, 49, et chez le Chroniqueur. — L'expression « les extrémités de la terre » se lit dans 12 passages de la Bible : si *Deut.*, XXXIII, 17 est hyperbolique, si l'on ne peut presser *Ps.* LIX, 14, qui n'est pas clair, et si *Prov.*, XXX, 4 reste en dehors du débat, les neuf autres passages sont franchement universalistes et eschatologiques, sinon messianiques. Ce sont *I Sam.*, II, 10 ; *Is.*, XLV, 22 ; LII, 10ᵇ ; *Jer.*, XVI, 19 ; *Mich.*, V, 3 ; *Zach.*, IX, 10 ; *Ps.* XXII, 28 ; LXVII, 8 ; LXXII, 8. Il semble bien que les mots en question aient été liés à la perspective universaliste par l'auteur d'*Is.*, XL-LV : ils font corps avec sa doctrine. — Dans le v. 10, on trouve *haśkîlû* « comprenez », terme de la langue des sapientiaux et écrits apparentés. De même *hiwwâserû* « instruisez-vous » évoque le mot *mûsâr*, fréquemment employé par *Prov.*, parmi les synonymes qui expriment l'idée de sagesse.

Les « juges de la terre » ne désignent certainement pas les petits souverains de l'horizon palestinien : ils sont, à partir de l'exil, un élément des descriptions universalistes : *Is.*, XL, 23 ; *Prov.*, VIII, 16 ; *Ps.* CXLVIII, 11. — Au v. 11, le substantif *re'âdâh* « tremblement », comme son parallèle masculin *ra'ad*, sont tardifs : *Is.*, XXXIII, 14 ; *Ps.* XLVIII, 7 ; *Job*, IV, 14, et *Ex.*, XV, 15 ; *Ps.* LV, 6. — Il faut enfin ajouter à cette liste les deux araméismes *râgeshû* (v. 2) et *terô 'êm* (v. 9).

En somme, tous les versets du Psaume, sauf 6 et 12, renferment des termes caractéristiques de la langue postexilienne. Il est manifeste que, dans le Psaume comme ailleurs, ils font corps avec une doctrine et une psychologie. Dans ces conditions, on ne peut parler, comme Gunkel, d'une origine préexilienne du poème, ni même, comme M. Podechard, d'une seconde édition postexilienne. Il faudrait dire alors qu'en ce dernier cas, le Psaume entier a été non seulement récrit, mais repensé. Ce serait donc une composition toute nouvelle ; sur quels indices s'appuyer pour prouver qu'elle a pris la place d'une esquisse primitive et comment reconstituer cette dernière ?

En définitive, il faut convenir que le Psaume se classe, et très franchement, dans le genre eschatologique et messianique. L'ensemble du développement forme comme les deux volets d'un diptyque. Dans le premier, Yahweh est au centre de la perspective, et son ironique sérénité s'oppose à l'agitation des monarques de la terre. Dans le deuxième, c'est le Roi-Messie qui est en scène : investi d'une domination universelle, il réduit au silence les révoltés en menaçant de les anéantir. La charnière des deux volets est constituée par l'oracle divin du v. 6, qui appartient au premier, et par son commentaire du v. 7, qui amorce le second. La dignité du monarque vient de Dieu, et non des hommes (v. 6) : elle est en effet, conformément à la prophétie de Nathan, le résultat d'une filiation divine (v. 7) : de là les droits de l'élu à la domination universelle. Ainsi les versets en question représentent le « climax » de la pensée, et situés au centre du Psaume, ils en assurent l'unité littéraire et théologique.

Une telle composition n'appartient pas nécessairement à la dernière époque du Judaïsme. Elle traduit bien l'ardente espérance des âmes fidèles, consécutive aux souffrances et aux déceptions du début de la restauration. Plusieurs siècles avant son avènement, le Christ est déjà la consolation des croyants.

Paris. A. ROBERT, P. S. S.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE OU PARABOLIQUE ?

La question capitale qui divise les modernes commentateurs du Cantique des Cantiques est celle de son interprétation. Celle-ci relève-t-elle de l'allégorie ou de la parabole? Dans le premier cas, celui de l'allégorie, chacun des traits principaux du texte inspiré doit avoir son correspondant dans la réalité visée, que ce soit l'histoire, la géographie, l'archéologie, l'ascétique ou la mystique. Dans le second cas, celui de la parabole, les éléments de la description ou du poème n'ont de signification que dans leur ensemble, sans qu'il faille leur chercher un correspondant effectivement particulier.

De la manière dont la divergence s'accuse aujourd'hui, il n'y a pas lieu d'espérer le moindre rapprochement. On ne discute même pas. Chacun suit son chemin. Il construit son explication, allégorique ou parabolique, suivant le système de ses préférences. Au terme du commentaire, on constate seulement que les commentateurs sont aux antipodes. Qu'y faire?

Ne pourrions-nous pas du moins revenir aux sources, c'est-à-dire aux principes premiers du genre littéraire auquel appartient le Cantique?

Allégorie ou parabole, le Cantique est sûrement un *mâchâl*. Encore qu'il soit bien reconnu de tous aujourd'hui que le *mâchâl* est un genre où la liberté du *sage* se donne libre carrière, il a cependant ses règles essentielles, auxquelles l'exégète doit se conformer et dont il ne saurait se départir sans de graves inconvénients.

De soi, le *mâchâl* est polyvalent ; c'est une matière plastique qui se plie à toutes les formes de la sagesse ou de la fantaisie. Il peut être allégorie pure, parabole pure, ou mélange des deux. Allégorie, il va de soi qu'il devra s'interpréter à la manière des

allégories, avec correspondance particulière des métaphores ou traits métaphoriques qui la composent. Parabole, les traits paraboliques n'auront pas de signification particulière. Mélange de l'une et de l'autre, le *mâchâl* se conformera pour son interprétation à cette composition hétérogène.

Ces règles littéraires du *mâchâl*, où les trouver, je ne dis pas formulées, mais du moins appliquées, si ce n'est dans la Bible elle-même? L'étude des littératures profanes du monde sémitique et oriental est utile, certes, voire indispensable pour la juste interprétation de l'Ancien Testament. Mais, en définitive, c'est le milieu biblique qui est le plus éclairant : les livres sacrés n'ont pas de meilleurs commentateurs qu'eux-mêmes.

Je n'en veux pour preuve que deux faits se rapportant à l'étude du Cantique.

Voici le premier. Renan prétendait, après certains critiques, que la métaphore de l'union matrimoniale était inconnue de l'Ancien Testament, étant de création chrétienne. « Aucun peuple, écrivait-il, n'a été plus sobre que le peuple hébreu de symbolisme, d'allégories, de spéculations sur la Divinité ; ... il a rendu impossible toute familiarité, tout sentiment tendre, toute réciprocité entre le ciel et la terre. Le christianisme n'a innové dans ce sens qu'en faisant violence à son origine judaïque et en provoquant la colère des vrais Israélites, restés fidèles à la notion sévère de la divinité[1]. »

Nous en avons appelé de Renan à la Bible[2]. Renan prétendait que la Bible ne connaissait pas d'union matrimoniale entre Yahweh et son peuple. La vérité est que la Bible connaissait surtout cela. Depuis le huitième siècle où le premier prophète écrivain, Osée, consigna ses oracles par écrit, jusqu'aux monumentales évocations d'Ezéchiel, il n'est question dans les prophètes que de cette union exceptionnelle entre Yahweh et Israël, dans laquelle Yahweh se donne comme époux de son peuple et Israël comme l'épouse de son Dieu. Après quoi la cause est entendue.

1. *Le Cantique des Cantiques*. Paris, 1861, p. 120-121.

2. Cf. notre art. *L'allégorie matrimoniale de Jahvé et d'Israël,* dans *Vivre et penser* (*Revue biblique*), 1943-1944, p. 77-90.

Le second fait concerne la composition littéraire du Cantique. Lorsque l'analyse minutieuse du texte nous amena à y reconnaître une série de poèmes, exactement sept, qui développaient le même thème d'amour d'une manière uniforme, quoique avec toute la variété de la littérature et du génie, qui nous a permis de justifier l'existence et la nature de ces poèmes? La Bible elle-même, et très spécialement les psaumes, dont la plus grande partie était composée à cette époque et déjà utilisée dans le service de la Synagogue. Mieux que par des recours aux civilisations passées ou aux coutumes nuptiales de son pays, le scribe inspiré avait dans le canon déjà constitué ou en voie de l'être des modèles à reproduire et des points de départ pour de nouvelles créations[3].

Le problème qui nous occupe présentement peut s'éclairer des mêmes lumières bibliques, spécialement de l'Ancien Testament. Sans attendre grand secours des *mechâlim* de peu d'étendue, le Cantique étant une composition de plus longue haleine, nous consulterons les *mechâlim* de plus grande importance, de préférence les pièces matrimoniales ou apparentées, où se donne libre jeu, sans la moindre contrainte, le génie du prophète ou du scribe.

Notre préoccupation sera de saisir sur le vif, dans sa manifestation spontanée, la manière parabolique de la Bible.

Le problème est donc celui-ci :

Quand ils s'abandonnent à leur libre génie, spécialement dans des compositions voisines du Cantique, les auteurs sacrés allégorisent-ils, avec le souci constant, à travers les mots ou les expressions qu'ils emploient, de toujours signifier autre chose?

Ou bien parlent-ils comme tout le monde dans un langage littéral propre ou métaphorique, pour exprimer ce qu'ils ont à nous dire? Le problème de la sorte circonscrit, relisons quelques morceaux choisis de la Bible.

3. Cf. notre art. *La composition littéraire du Cantique des Cantiques. Revue biblique*, 1940, p. 169-194.

I. — Les allégories de l'épouse infidèle

1. — **Jérusalem** (*Ezéchiel*, XVI)

La métaphore de l'épouse, et de l'épouse infidèle, était courante en Israël pour caractériser l'ingratitude de Jérusalem.

Nous sommes ici dans un domaine tout proche de celui du Cantique. C'est pourquoi nous avons grand intérêt à constater sur le vif la manière dont les prophètes le développent.

La page prophétique la plus célèbre est la grande fresque d'Ezéchiel (XVI).

Jérusalem est une enfant trouvée. Les premières années, elle a vécu dans un misérable abandon, comme elle a pu, au hasard. Pris de pitié, Yahweh a fini par la recueillir ; il a pourvu à son entretien et à son développement. Devenue très belle grâce à ses soins, il l'a épousée et a contracté avec elle une alliance de fidélité. Mais elle n'a pas témoigné à son divin Époux une ombre de reconnaissance ; systématiquement elle l'a délaissé pour se livrer à toutes les abominations de l'idolâtrie, dans une frénésie d'infidélité. Jusqu'à surpasser sa grande sœur du nord, l'idolâtre Samarie, et sa petite sœur du sud, la lubrique Sodome.

Dans ce développement, une figure se détache : celle de Jérusalem, épouse infidèle.

Cette métaphore centrale est-elle orchestrée de métaphores subsidiaires ayant chacune sa signification individuelle? ou bien seulement de détails paraboliques composant des tableaux d'ensemble et finalement la fresque monumentale de tout ce chapitre?

On le voit, nous sommes au cœur de notre sujet. Il vaut la peine d'examiner la structure littéraire du morceau :

Ainsi parle le Seigneur Yahweh à Jérusalem : (Par) ton origine et ta naissance (tu es) du pays de *Canaan* ; ton père était un *Amorrhéen* et ta mère une Héthéenne. Le jour où tu naquis, ton cordon ne fut pas coupé et tu ne fus pas lavée dans l'eau, ni frottée de sel, ni enveloppée de langes. Aucun œil ne te regarda avec pitié pour te faire une seule de ces choses par compassion pour toi ; mais, le jour où tu naquis, tu fus jetée dans les champs par dégoût pour ta vie. Je

passai près de toi, je te vis te débattre dans ton sang et je te dis : Vis dans ton sang, *et croîs* comme les plantes des champs. Tu crûs et tu grandis ; tu atteignis la plus belle maturité ; *tes seins* s'affermirent et ton poil poussa ; mais tu étais encore tout à fait nue... (XVI, 1-7 ; trad. Dennefeld dans *la Sainte Bible*).

On perdrait son temps à chercher des métaphores dans ce tableau manifestement parabolique. Tous ces traits n'ont qu'une signification d'ensemble : origines ignominieuses de Jérusalem, enfant abandonnée, adolescente méprisée. Voilà ce qu'elle était avant que Yahweh eût jeté sur elle ses regards de miséricorde.

Je passai près de toi et je te vis ; voici, ton temps était le temps des amours ; j'étendis sur toi le pan de ma robe et je couvris ta nudité ; je te jurai et je conclus une alliance avec toi, oracle du Seigneur Yahweh, et tu fus à moi. Je te lavai dans l'eau, j'enlevai de toi le sang, et je t'oignis avec de l'huile. Je te revêtis d'étoffe brodée, je te chaussai de cuir de veau marin ; je te ceignis de byssus et je te couvris de soie. Je te parai d'ornements, je mis des bracelets à tes mains, un collier à ton cou. Je mis un anneau à ton nez, des pendants à tes oreilles et une couronne magnifique sur ta tête. Tu t'ornas d'or et d'argent ; tu fus revêtue de byssus, de soie et d'étoffe brodée. Tu te nourrissais de la fleur de farine, de miel et d'huile, tu devins très belle. Ta renommée se répandit parmi les nations à cause de ta beauté ; car elle était parfaite, grâce à la splendeur dont je t'avais entourée, oracle du Seigneur Yahweh. (*Ibid.*, 8-14.)

Lorsque Yahweh épouse Jérusalem, transformation à vue ; elle sort de son ignominie, se pare des vêtements et des ornements les plus précieux ; elle devient d'une beauté extraordinaire qui porte sa renommée parmi les nations. Le procédé littéraire est visiblement le même ; tous ces détails vont à traduire le seul prodige du changement intervenu.

Une élémentaire reconnaissance aurait dû garder l'épouse de toute infidélité. Il n'en fut rien. Il semble que les désordres aient immédiatement suivi les épousailles.

Mais tu te confias dans ta beauté et tu te prostituas à la faveur de ton nom ; tu prodiguas ta prostitution à tout passant. Tu pris de tes vêtements et tu (en) fis des hauts-lieux multicolores ; tu t'y

prostituas. Tu pris tes ornements (faits) de mon or et de mon argent que je t'avais donnés, tu en fis des images d'hommes auxquelles tu te prostituas. Tu pris tes vêtements brodés, tu les en couvris et tu leur offris mon huile et mon encens. Le pain que je t'avais donné — je te nourrissais de la fleur de farine, d'huile et de miel — tu le leur offris en odeur agréable, oracle du Seigneur Yahweh. Tu pris tes fils et tes filles que tu m'avais enfantés et tu les leur immolas en nourriture. N'était-ce pas assez de ta prostitution? Tu égorgeas mes fils et tu les leur offris en les faisant passer par le feu en leur honneur. (*Ibid.*, 15-21.)

Constatons ici que la réalité affleure par endroits sous la métaphore au milieu de la description parabolique. L'huile et l'encens offerts aux idoles, les enfants passés par le feu ne sont pas des métaphores, ce sont des éléments de la réalité que stigmatise le prophète. Le moyen, du reste, de préciser avec des traits paraboliques ordinaires, ou même avec des métaphores, ces sacrifices idolâtriques et ces holocaustes humains! Pareillement, dans les versets suivants (26-29), les Égyptiens et les Assyriens sont nommés en toutes lettres. Hors de là, le développement se poursuit par l'accumulation des détails paraboliques, formant le tableau des infidélités de l'épouse.

L'analyse de ce *mâchâl* d'Ézéchiel conclut donc à une métaphore centrale émergeant d'un long développement de détails paraboliques.

Il n'est d'ailleurs pas indifférent de relever la nature de ces traits paraboliques. Ils sont tels qu'on pouvait les attendre, ils sont pris du sujet lui-même. Une fois énoncé le thème à développer, c'est-à-dire la métaphore centrale, ils s'imposent.

Supposons un nouveau-né : il est tout indiqué qu'on parle de cordon, de sang, d'eau et de sel. Supposons une épousée en toilette d'apparat : il est tout indiqué qu'il soit question de vêtements somptueux et de parures. Que si l'on veut entrer dans des précisions, il est encore tout naturel qu'on passe en revue toutes les matières du luxe protocolaire : cuir de veau marin, soie, byssus et broderies, bracelets et collier, anneau du nez et pendants d'oreilles. Supposons une épouse infidèle : ce seront naturellement les orgies idolâtriques sur les hauts-lieux.

Ce procédé une fois saisi sur le vif, on ne s'étonnera pas que l'épouse soit décrite sous les traits d'une femme, et l'époux sous les traits d'un homme.

2. — **Ohola et Oholiba** (*Ézéchiel*, XXIII)

Les mêmes observations valent pour l'autre grande fresque matrimoniale d'Ézéchiel (XXIII), dite d'Ohola et d'Oholiba. Ohola *(sa tente à elle)* n'est autre que Samarie, celle qui s'est fabriqué un sanctuaire à elle ; Oholiba *(ma tente en elle)* n'est autre que Jérusalem, qui s'enorgueillissait, depuis Salomon, de posséder le vrai Temple de Yahweh. Encore la métaphore centrale des épouses infidèles dont on raconte les abominations idolâtriques. Le thème est le même, ainsi que le développement et les détails paraboliques.

Comme toujours, le développement se fait à partir de la métaphore centrale : la prostitution idolâtrique, c'est-à-dire l'idolâtrie avec ses abominations cultuelles.

Voici d'abord la métaphore centrale :

> Fils de l'homme, il y avait deux femmes, filles d'une même mère. Elles se sont prostituées en Égypte, elles se sont prostituées dans leur jeunesse...
>
> L'aînée s'appelait Ohola et sa sœur Oholiba. Elles étaient à moi et elles enfantaient des fils et des filles. (Voici) leurs noms : Ohola, c'est Samarie ; Oholiba, c'est Jérusalem. (XXIII, 2-4, trad. Dennefeld.)

Aussitôt après, pour décrire le dévergondage d'Ohola, commencent les développements paraboliques, à peine marqués de quelques noms propres empruntés à la réalité.

> Ohola se prostitua *en se soustrayant à moi*. Elle s'enflamma pour ses amants, les Assyriens *qui s'approchèrent d'elle*, revêtus de pourpre ; (c'étaient) des gouverneurs, des généraux, tous jeunes et attrayants, des cavaliers montés sur des chevaux. Elle se prostitua à eux, à toute cette élite des Assyriens, et chez tous ceux pour lesquels elle s'enflamma, elle se souilla avec toutes leurs idoles. Mais elle n'abandonna pas ses prostitutions de l'Égypte...

C'est pourquoi je l'ai livrée entre les mains de ses amants, entre les mains des Assyriens, pour lesquels elle s'était enflammée. Ils ont découvert sa nudité, ils ont pris ses fils et ses filles, ils l'ont égorgée avec le glaive. Elle est devenue (un objet de) *fable* parmi les femmes et ils ont exécuté le *jugement* à elle. (*Ibid.*, 5-10.)

Oholiba fait pire encore.

Elle dépassa encore les prostitutions de l'autre : lorsqu'elle vit des *hommes peints* sur le mur, des images de Chaldéens peintes en couleur rouge, avec des *ceintures* autour des reins, la tête couverte de turbans flottants, tous ayant l'aspect de chevaliers, des représentations de fils de la Chaldée, leur patrie, elle s'enflamma pour eux au (premier) regard de ses yeux, et elle leur envoya des messagers en Chaldée. Et les Babyloniens vinrent auprès d'elle au lit des amours ; ils la souillèrent par leurs prostitutions et elle se souilla avec eux... Elle multiplia ses prostitutions au souvenir des jours de sa jeunesse, lorsqu'elle se prostituait au pays d'Égypte... (*Ibid.*, 14-19.)

Mais voici le châtiment, qui lui vient précisément de ses amants de Babylonie.

Je tournerai contre toi ma jalousie de sorte qu'ils te traiteront avec fureur ; ils te couperont le nez et les oreilles, et ce qui restera de toi tombera par le glaive. Ils prendront tes fils et tes filles et ce qui restera de toi sera dévoré par le feu. Ils te dépouilleront de tes vêtements et ils enlèveront tes objets de parure. Je mettrai ainsi fin à ton impudicité et à tes prostitutions du pays d'Égypte. Tu ne lèveras plus les yeux vers eux et tu ne penseras plus à l'Égypte. (*Ibid.*, 25-27.)

Ici encore, à un moment donné, toutes les figures ou comparaisons cessent pour faire place à la réalité toute crue : *ils prendront tes fils et tes filles*, ce qui est proprement l'annonce de la déportation ; *ce qui restera de toi sera dévoré par le feu*, ce qui prophétise l'incendie de la ville et du Temple. Mais cette application brutale fait exception dans le jeu normal des détails paraboliques.

Il en est ainsi jusqu'à la fin, où le prophète enveloppe dans la même malédiction les deux sœurs infidèles. Il les stigmatise en appelant de nouveau par leurs noms leurs pratiques idolâ-

triques : culte des idoles, sacrifice des enfants, profanation du sanctuaire et du sabbat (v. 37-38). Ces désignations concrètes, nous l'avons vu, font partie du genre littéraire de la prophétie où elles ne sont d'ailleurs qu'une exception.

Fils de l'Homme, ne veux-tu pas juger Ohola et Oholiba ? Déclare-leur leurs abominations, qu'elles sont devenues adultères...

Et même elles ont fait chercher des hommes venant de loin... Pour eux tu te lavais, tu mettais du fard à tes yeux et tu te parais. Tu t'asseyais sur un lit magnifique devant lequel une table était dressée et sur lequel tu plaçais mon encens et mon huile...

Ils leur mettaient des bracelets aux mains et une couronne magnifique sur leur tête. Je disais : *N'ont-ils pas de cette façon commis l'adultère? Elles se sont prostituées comme une prostituée.* On allait chez elles comme on va chez une prostituée ; on allait ainsi chez Ohola et Oholiba pour faire de l'impudicité... (*Ibid.*, 36-44.)

II. — Paraboles apparentées

1. — **L'Allégorie de la Vigne** (*Isaïe*, v, 1-7)

Avec l'union matrimoniale de Yahweh et d'Israël, la métaphore de la vigne est l'une des plus usitées pour exprimer les relations de Dieu et de son peuple. De tous les poèmes de ce genre, celui d'Isaïe est le plus célèbre.

Je vais chanter sur mon ami :
C'est le chant de (son) amour pour sa vigne.

Mon ami possédait une vigne
sur un coteau fertile ;
Il la bêcha, la sarcla,
il y planta des ceps choisis.

Il construisit une tour au milieu,
il y creusa même un pressoir.
Il comptait qu'elle donnerait des raisins,
et elle donna du verjus.

Eh bien, habitants de Jérusalem,
et vous, gens de Juda,
Jugez, je vous prie,
entre moi et ma vigne.

Que pouvait-on faire à ma vigne,
et que n'ai-je pas fait?
Pourquoi, quand je comptais qu'elle donnerait du raisin,
a-t-elle du verjus?

Eh bien, je vais vous dire, moi,
ce que je veux faire à ma vigne:
J'enlèverai sa haie,
et elle sera broutée;

J'abattrai son mur,
et elle sera foulée!
Oui, je la détruirai,
je la dévasterai!

Elle ne sera ni taillée ni bêchée;
les ronces et les épines y pousseront;
Aux nuages je défendrai
de verser sur elle la pluie!

La vigne de Yahweh des armées,
c'est la maison d'Israël,
Et les gens de Juda
sont sa plantation chérie.

Il a compté sur un peuple innocent,
et le voici couvert de sang:
Sur la justice il a compté pour sa récolte,
et voici la révolte!
(v, 1-7; trad. Condamin.)

Après l'application qui en est faite par le prophète en personne, il ne saurait subsister de doute sur la signification générale du poème :

La vigne de Yahweh des armées,
c'est la maison d'Israël,
Et les gens de Juda
sont sa plantation chérie.

En langage parabolique, voilà donc la métaphore centrale autour de laquelle se déroulent tous les développements. C'est peut-être assez pour qu'il ne soit pas illégitime de parler *d'allégorie de la vigne*.

Mais le mot d'allégorie est-il à prendre ici au pied de la lettre? C'est-à-dire le morceau se compose-t-il de métaphores coordonnées dont chacune aurait sa signification particulière? Ou bien la métaphore centrale ne s'accompagne-t-elle que *de traits paraboliques*, qui n'auraient de signification que dans leur ensemble?

A défaut de toute déclaration complémentaire du prophète, nous pouvons nous fier au bon sens, qui est la première règle d'exégèse, et à l'évidence des choses. Manifestement, tous ces détails ajoutés à la métaphore centrale de la vigne sont *des traits paraboliques* n'ayant qu'une signification d'ensemble.

On n'a pas à se demander ce que représentent le coteau fertile, les travaux de bêchage et de sarclage, la plantation des ceps choisis, la haie de clôture, la tour de garde, le pressoir de la vendange.

Nous le disions déjà dans notre *Introduction aux paraboles évangéliques :*

Le propriétaire donne à sa vigne tous les soins que pratiquent encore les fellahs de Palestine. Il a choisi un coteau fertile, exposé au soleil, dont les pluies n'ont pas raviné la terre ; il a clos sa propriété d'un mur en pierres sèches ; quelques branches épineuses, jetées sur le mur et retenues par des pierres, donnent l'illusion d'une haie; il a bêché son terrain, il en a enlevé les cailloux et les rochers, opération toujours à exécuter sur les coteaux et même dans les vallées de Palestine ; il y a planté des ceps choisis, construit une de ces tours de garde qui sont la parure de nos collines judéennes ; il y a creusé un pressoir ; en un mot, il a tout fait en vue d'une bonne récolte. (1912, p. 117.)

Que signifient donc tous ces traits?

Une seule chose : les soins complets que le propriétaire a donnés à sa vigne. Car ces détails ne sont pas uniquement *emblématiques*, ainsi que quelques-uns pourraient le supposer ; ils ne figurent pas dans ce récit pour le simple décor ou le charme littéraire. Ils font au contraire partie intégrante de la description. Ils accentuent... l'idée qui est à la base de l'allégorie, à savoir l'analogie d'Israël et de la vigne ; ce sont des détails *paraboliques* qui demandent à être traduits en *comparaisons : de même que le propriétaire a fait*

pour sa vigne tout ce qui était en son pouvoir, ainsi Yahweh a-t-il épuisé pour Israël la mesure de ses bienfaits. (*Ibid.*, p. 118.)

Il faut en dire autant des justes représailles du propriétaire frustré. *De même que la vigne sera détruite, qu'elle redeviendra une crête aride, ne produisant que des chardons et des buissons nains, ainsi Israël sera ravagé, foulé, ruiné.*

De nouveau la conclusion est la suivante : une seule métaphore, celle de la vigne-Jérusalem, et quantité de détails exclusivement paraboliques. Nous avons affaire à une allégorie fortement parabolisante.

2. — **Le Poème de la Femme forte** (*Prov.*, XXXI, 10-31)

Bien qu'il n'en porte pas le nom, le poème acrostiche de *la femme forte* pourrait s'intituler *mâchâl ;* il ressortit lui aussi au genre de la parabole et peut nous fournir un point de comparaison.

Il diffère pourtant des grandes allégories d'Ézéchiel en ce qu'il ne comporte aucune métaphore centrale. Nous ne sortons pas ici du sens littéral propre. La femme forte est une maîtresse de maison, épouse et mère, comme les autres femmes, et rien que cela. En quoi cependant elle peut servir de *mâchâl,* ou de point de comparaison, car visiblement c'est une perfection de femme et un modèle.

Plus encore que le sujet traité, c'est la façon de le développer qui nous intéresse. Une fois posé le cas de cette *maîtresse de maison* dans le cadre de son intérieur et de sa vie familiale, tout le développement se tire de l'emploi de son temps et de ses qualités naturelles. Pas une métaphore, mais seulement la réalité commune où elle vit. Aucun artifice exagéré de composition ; simplement ce qui sort du sujet, ce qui s'impose, encore que le souci de l'acrostiche semble avoir détourné l'auteur de la suite normale des idées.

Si le poème est de l'époque persane (cf. *la Sainte Bible,* t. VI, p. 34), il est encore plus rapproché du Cantique des Cantiques que les grandes fresques d'un Ézéchiel.

Une femme d'élite, qui la trouvera?
loin au-dessus des perles (s'élève) son prix.
En elle se confie le cœur de son mari,
et le profit ne lui fera pas défaut.
Elle lui apporte bien-être, et non du mal,
tous les jours de sa vie.
Elle recherche de la laine et du lin,
et travaille d'une main allègre.
Elle est comme un vaisseau marchand,
qui de loin amène des vivres.
Elle se lève quand il fait encore nuit,
et elle distribue la nourriture à sa maison.
Elle met la main à la quenouille,
et ses doigts tiennent le fuseau...
Son époux est bien connu aux portes de la ville,
quand il siège parmi les anciens du pays...
Ses fils se lèvent pour la proclamer bienheureuse,
son mari pour faire son éloge...
Trompeuse la grâce, vaine la beauté,
la femme craignant Yahweh est celle qui sera louée...
(XXXI, 10-30 ; *la Sainte Bible*, t. VI, trad. Renard.)

3. — **Le Portrait de la Vieillesse** (*Eccl.*, XII, 1-7)

Le portrait de la vieillesse passe généralement pour une allégorie. Certaines métaphores avaient naguère encore droit de cité dans l'exégèse : *les gardiens de la maison* pour désigner les bras et les jambes du vieillard ; *les hommes forts* pour désigner les reins ou le dos ou les os ou la colonne vertébrale ; *celles qui moulent* pour désigner les dents, et *celles qui regardent par le treillis* les yeux.

Nous croyons avoir prouvé que ces métaphores prétendues étaient à prendre au sens littéral propre, ces expressions désignant simplement les hommes qui gardent la maison et les femmes qui manœuvrent le moulin domestique (*la Sainte Bible*, t. VI, p. 272-275).

Par contre, nous avons reconnu des métaphores en des expressions que l'on avait coutume de prendre au pied de la lettre :

Et l'amande est rejetée,
et la sauterelle devient lourde,
et la câpre est sans effet (XII, 5) ;

à condition de traduire plus exactement que l'on ne faisait peut-être :

L'amandier fleurit,
La sauterelle devient pesante,
et la câpre éclate,

ce qui convient à la tête chenue du vieillard, à sa marche difficile et à l'approche de la mort, symbolisée par la câpre qui s'entr'ouvre pour laisser tomber ses semences.

Ce remarquable morceau, bien compris, est ainsi un agréable mélange de sens propre et de sens métaphorique, avec cette particularité que l'une et l'autre façon de s'exprimer convergent pour nous donner une idée des déboires de la vieillesse. Celle-ci est décrite pour elle-même ; elle n'est le symbole de rien d'autre. Ce *mâchâl* n'a donc rien à voir avec une allégorisation systématique du Cantique des Cantiques.

Souviens-toi du Créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours mauvais et qu'arrivent les années dont tu diras : Je ne trouve pas de plaisir en elles *(sens propre)* ;
avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles,
et que les nuages reviennent après la pluie
(sens métaphorique) ;

au jour où tremblent les gardiens de la maison,
où se courbent les hommes forts ;
où celles qui moulent s'arrêtent, trop peu nombreuses,
où s'obscurcissent celles qui regardent par le treillis ;
où se ferme sur la rue la porte à deux battants,
où s'affaiblit la voix du moulin,
où se tait la voix de l'oiseau
et où disparaissent les chansons.
Sur les hauteurs on est dans la crainte,
et sur les chemins dans les transes,
(sens propre).

l'amandier fleurit,
la sauterelle devient pesante
et la câpre éclate,
(sens métaphorique) ;
car l'homme s'en va vers la maison de son éternité
et les pleureuses parcourent les rues
(sens propre) ;
avant que se rompe le cordon d'argent
et que se brise l'ampoule d'or,
et que la cruche se casse à la fontaine,
et que la poulie se brise dans la citerne
(sens métaphorique),
et que la poussière retourne à la terre comme auparavant
et que le souffle retourne à Dieu qui l'a donné
(sens propre).

(XII, 1-7 ; *la Sainte Bible*, t. VI, trad. Buzy.)

***

Cette enquête pourrait se poursuivre à travers les *mechâlim* de l'Ancien Testament.

Les constatations déjà faites nous permettent les conclusions suivantes :

1. Il existe dans l'Ancien Testament une tradition d'exégèse parabolique, remontant au huitième siècle avec Osée, se précisant au sixième avec Ézéchiel, se poursuivant dans la période postexilienne avec les scribes des Proverbes et de l'Ecclésiaste.

2. Cette tradition comporte au centre du tableau une métaphore, telle que l'épouse ou la vigne, figure de Jérusalem, ou une réalité, telle que la femme forte ou le vieillard.

3. Cette personne ou personnification centrale est uniformément placée dans un cadre de détails ou de traits dénués de toute intention métaphorique, et qui n'ont de signification que dans leur ensemble. Ils visent par exemple à nous donner une idée de la beauté de l'épouse ou de ses infidélités ; ils tracent le portrait d'une maîtresse de maison accomplie ou d'un vieillard impotent.

4. La constance et l'universalité de cette méthode constituent une présomption en faveur de l'exégèse qu'il conviendra d'employer dans l'interprétation du Cantique des Cantiques.

5. S'il y a dans l'Ancien Testament de brèves allégories, il ne s'en trouve pas de quelque dimension.

La raison principale en est que l'allégorisation est un genre artificiel relevant de la pédagogie ou d'un exercice d'école plutôt que de l'enseignement populaire.

6. La présomption biblique ne semble donc pas en faveur de l'exégèse allégorique du Cantique.

D. BUZY, S. C. J.

TROIS TEXTES DE TOBIE SUR RAPHAËL

(*Tob.*, V, 22; III, 16 s.; XII, 12-15)

Le livre de Tobie est un témoin précieux de l'angélologie biblique, et trois passages attirent l'attention, que ces notes voudraient essayer de situer parmi les autres données scripturaires, pour en apprécier l'originalité. Raphaël nous est ici présenté à la fois comme l'ange de la route, l'ange guérisseur, et l'ange intercesseur.

I

> Un bon ange l'accompagnera, son voyage réussira, et il reviendra en bonne santé (*Tob.*, 5, 22).

L'Ancien Testament connaît des êtres célestes, qu'on ne peut confondre avec l'Ange théophanique[1], et qui constituent la cour divine. Michée ben Yimla, du temps d'Achab, déclare : « J'ai vu Yahwé assis sur son trône, et toute l'armée du ciel se tenait auprès de lui, à sa droite et à sa gauche. » (*I Reg.*, 22, 19.) Le Prologue de Job nous introduit à la réunion des *bené-El*, venus se présenter devant Yahwé, et Satan en faisait partie (*Job.*, 1, 6 ; 2, 1). L'un et l'autre tableau comporte l'envoi sur la terre d'un de ces personnages. Ils ne sont donc pas uniquement occupés à la louange de Dieu, encore que cette fonction leur soit habituelle d'après plusieurs passages (*Is.*, 6, 2 ; *Ps.* 29, 1 ; 148, 2 ; 150, 1 ; *Néh.*, 9, 6 ; *Dan.*, 3, 58). La question de nom semble secondaire, on les dira *bené-El*, Saints, armée du ciel,

1. Cf. J. Touzard, art. *Ange de Yahweh*, *D. B. S.*, I, 242-255 ; P. Heinisch, *Theologie des A. T.* (1940), 75 s.

messagers *(mal'ak)*, ce dernier terme venant de leur mission sur la terre[2].

Cet envoi en fait souvent des anges destructeurs, chargés d'exécuter les arrêts de la sévérité divine, comme l'ange de la peste sous David (*II Sam.*, 24, 16), ou les six veilleurs d'Ezéchiel ayant chacun son instrument de destruction à la main (*Ez.*, 9, 1). Le psalmiste devine des anges de malheur derrière les plaies d'Égypte (*Ps.*, 78, 49), le Livre de la Sagesse mentionnera l'Exterminateur (ὁ ὀλοθρεύων) (*Sap.*, 18,25) et l'Apocalypse, l'ange de l'abîme, en hébreu Abaddon, en grec Ἀπολλύων (*Apoc.*, 9, 11).

Ils ont aussi une mission d'anges protecteurs, tel le guide que Yahwé parle d'envoyer à sa place, quand il songe, après l'épisode du Veau d'or, à ne plus accompagner en personne son peuple (*Ex.*, 33, 2) ; ainsi encore, l'ange à l'écritoire dans Ezéchiel, qui doit marquer les fidèles du signe Tau (*Ez.*, 9, 4). Le psalmiste déclare que l'Ange de Yahwé campe auprès de ceux qui le craignent (*Ps.* 34, 8), et le psaume 91 nous apprend que Dieu ordonne à ses anges de garder son dévot dans ses voies, « ils te porteront sur leurs mains, pour que ton pied ne heurte pas contre la pierre » (*Ps.* 91, 11 s.). Nous sommes très proches de l'ange de la route de *Gen.*, 24, 7, 40 : « Dieu enverra son ange devant toi, et il fera réussir ton voyage. » C'est ce que disait Abraham à Eliézer, en l'envoyant à la ville de Nachor, chercher une femme de son clan pour son fils Isaac. Il est tentant de voir dans cet ange de *Gen.*, 24, le modèle de celui de *Tob.*, 5, 22, d'autant que dans les deux cas on le retrouve avec le verbe εὐοδοῦν. Ce verbe, qui se présente sept fois dans les LXX de *Gen.*, 24, est un des termes qui, sans être des plus fréquents dans Tobie

2. W. Fairweather, *H. D. B.*, extr. vol. art. *Development of doctrine*, 285-290 ; W. Bousset, *Die Religion des Judentums* (2e éd., 1906), 368-381e; F. Prat, *Théologie de saint Paul* (20e éd., 1937) II, 493-502 ; G. Foot Moore, *Judaism* (1927) I, 401-413 ; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (1935), I, 222-246 ; *D. B. S.*, art. *Judaïsme*, III, 1161-1166 ; P. Heinisch, *Theologie des A. T.* (1940), 100-110 ; A. Lemonnyer, art. *Angélologie chrétienne*, *D. B. S.*, I, 255-262 ; A. Clamer, *Tobie* (dans Pirot, Clamer, *La Sainte Bible*, IV (1949), 404-409 ; A. Lefèvre, *Ange ou bête*, dans *Satan* (*Étud. Carmélit.*, 1948, 13-27).

(six fois dans le Sinaïticus), est un des plus suggestifs de l'ambiance générale du livre. Cet indice prendra toute sa valeur lorsqu'on aura remarqué que tout cet épisode des fiançailles de Rébecca fournit un grand nombre d'emprunts au récit de Tobie, dont il est pour ainsi dire une harmonique constante.

Du chapitre 5 au chapitre 12, le rôle de Raphaël est comme un développement de l'ange d'Eliézer, mais quel chemin se trouve parcouru, depuis l'ange inconnu de la Genèse, discret fourrier, invisible précurseur, jusqu'à cet Azarias qui garde l'incognito de Raphaël, sans doute, mais que l'on voit, que l'on entend, qui conduit, conseille, supplée ! L'auteur l'a démasqué pour son lecteur bien avant qu'il ne se révèle à ses obligés dans un instant solennel[3]. On peut ainsi suivre l'à-propos et le comment de son action, et apprécier à découvert le rôle de l'ange gardien, délégué et instrument de la Providence divine.

II

> Leur prière fut agréée devant la Gloire de Dieu, et Raphaël fut envoyé pour les guérir tous les deux. Il avait à enlever les taches blanches des yeux de Tobit, pour qu'il voie de ses yeux la lumière de Dieu ; et il devait donner Sarra, fille de Raguel, en épouse à Tobie, fils de Tobit, et la dégager d'Asmodée le pire des démons (*Tob.*, 3, 16 s.).

Le nom de Raphaël (Dieu guérit) répond à une mission déterminée par la double prière de Tobit et de Sarra. Dans les deux cas, le remède sera tiré du poisson du Tigre, que Tobie amena sur le rivage. Son compagnon lui fit mettre à part le cœur, le foie et le fiel, comme constituant « des remèdes utiles » (6, 5). Quel remède? demanda Tobie. La réponse de Raphaël permet, semble-t-il, de deviner une nuance sur l'efficacité attendue de leur emploi.

3. Cette scène imite littérairement le récit des Juges concernant l'ange apparu à Manué (*Judic.*, 14, 11-20).

On brûle le cœur et le foie de poisson, dans le cas d'un homme, ou d'une femme, que tourmente un démon, ou un esprit malin : toute espèce de malaise disparaît définitivement, sans laisser aucune trace. Quant au fiel, il sert d'onguent pour les yeux, quand on a des taches blanches sur l'œil : il n'y a plus qu'à souffler sur les taches pour les guérir (6 ; 8 s.).

Dans le dernier cas, l'emploi des produits tirés du poisson se présente à peu près comme celui d'un remède agissant par application sur l'endroit à guérir. On verra le genre d'action qui lui est demandé :

> La drogue mordra, et tu lui tireras des yeux une petite peau blanche (11, 8).

Le verbe mordre se voit sous diverses formes dans les recensions différentes. Le Sinaïticus utilise un verbe composé dont la racine se rencontre en parlant du « mordant » en teinturerie ; celui de la *vetus latina* veut proprement dire graver. On voit dans le Sinaïticus Tobie tenir fermement l'aveugle, lui dire : Confiance ! appliquer le fiel (ἐπέβαλεν), le laisser quelque temps (ἐπέδωκεν), après quoi, de chaque main, il lui ôta une petite peau (ἀπελέπισεν) du coin des yeux (11, 13). Bref, l'ange se donne ici un rôle de médecin prescrivant une ordonnance. On a remarqué qu'elle ne surprendrait pas dans les traités de médecine antique[4], et J. Thackeray[5] cite des recettes arabes traitant le leucôma par le fiel ou la fiente de crocodile.

Il n'en va pas tout à fait de même pour la fumigation demandée pour guérir Sarra. Cette fois, la médication est assortie à une interprétation de la maladie. Tandis que la cécité de Tobie avait une cause toute simple, dans l'accident raconté chapitre 2, 10, l'infortune de Sarra est d'une origine plus mystérieuse. Il faut se rappeler que dans l'antiquité orientale, la maladie inexpliquée est facilement attribuée à la malice de quelque génie pervers. Même au temps de Jésus, il n'est pas sûr

4. Cf. PLINE, *Hist. Nat.*, 32, 24 ; GALLIEN, *Fac. simpl. med.*, X, 2, 13 ; MARCELLUS, *Medic. art. princip.*, 277.

5. Dans : C. GORE, H. L. GOUDGE, A. GUILLAUME, *A new commentary on Holy Scripture*, 1929, II, 44.

que l'opinion populaire ait toujours distingué la véritable possession diabolique et les malaises inconnus ou inguérissables[6]. La femme courbée, dont parle saint Luc, était « possédée depuis dix-huit ans d'un démon qui la rendait infirme » (*Lc*, 13, 11-16). De même, de Sarra émanait un maléfice qui, tout en la laissant indemne, entraînait la mort de ses prétendants :

> Elle, il ne lui fait rien (parce qu'il l'aime), mais dès que quelqu'un veut s'en approcher, il le tue (6, 15).

Quoi qu'il en soit de la raison pour laquelle Sarra est épargnée (cet amour du démon pour elle, qu'omet le Sinaïticus), la mort successive de ses sept maris vient d'Asmodée, qui n'est pas seulement le mauvais démon, mais (si l'on tient compte de la répétition de l'article devant l'adjectif, tant 3, 8, que 3, 17) le démon du mal, le maléfique.

> Asmodée, le démon du mal, avait tué ses maris, l'un après l'autre, avant qu'ils se soient unis à elle, comme de bons époux (3, 8).

Cette première mention littéraire d'Asmodée provoque une curiosité légitime, malheureusement difficile à satisfaire[7]. Le nom même a été rapproché de celui d'un des archidémons du parsisme, Aeshma ou Khaeshma, par Benfey, Windischmann et Kohut, suivis de beaucoup de partisans du comparatisme. L'emprunt pourrait, à la rigueur, s'admettre, comme un essai de couleur locale (Lagrange), il a rencontré un certain scepticisme dans les derniers commentaires, d'autant que Aeshma, démon de la colère, ne fait pas un parfait répondant à Asmodée. Et l'on s'est avisé que le nom pouvait être un vocable sémitique

6. Cf. H. LESÊTRE, art. *Démoniaques, D. B.*, II, 1374-1379 ; E. MANGENOT, art. *Démon dans la Bible et la théol. juive, D. T. C.*, IV, 322-339 ; T. ORTOLAN, art. *Démoniaques, D. T. C.*, IV, 410-414; L. ROURE, art. *Possession diabolique, D. T. C.*, XII, 2, 2635-2647 ; T. K. OESTERREICH, *Les Possédés* (1927) ; A. LEFÈVRE, *Ange ou bête*, dans *Satan* (*Étud. Carmélit.*, 1948, 14 s.).

7. J.-M. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant J.-C.* (1931), 388-409; A. MILLER, *Die Bucher Tobias, Judith u. Esther* (1940), 28 s. ; A. CLAMER, *Tobie* dans PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, IV (1949), 406 s. ; A. LEFÈVRE, *Ange ou bête*, dans *Satan* (*Étud. Carmélit.*, 1948, 14 s.).

(comme celui de l'antagoniste Raphaël), dont le sens serait : celui qui fait périr[8].

L'infortune de Sarra rentre donc dans la catégorie des maléfices attribués à la présence d'un démon parasite. La cure est assortie, et prend un air d'exorcisme. Dans les milieux de l'antiquité où les mêmes conceptions se faisaient jour, on trouverait des points de comparaison suggestifs, où l'on cherche à mettre en fuite le démon par des odeurs nauséabondes[9].

> Tobie se souvint des conseils de Raphaël, il reprit son sac, il en tira le cœur et le foie du poisson, et il en mit sur les braises de l'encens. L'odeur incommoda (ἐκώλυσεν) le démon, qui s'enfuit par les airs (ἄνω) jusqu'en Égypte (8, 2 s.)[10].

Ce qui est plus original, c'est que tout n'est pas terminé avec cette fumigation, exécutée par Tobie ; l'ange va intervenir en personne :

> Raphaël l'y poursuivit, l'entrava, et le garrotta sur-le-champ (8, 3).

Sa mission n'est donc pas achevée, avant cet épisode de la

8. Asmodée figure encore dans l'apocryphe appelé *Testament de Salomon*, et dans le judaïsme postbiblique, sous la forme *Asmhmeday*, parfois avec le titre de roi des *shédîm* (démons). Son rôle n'est ordinairement pas identique à celui qu'il a dans Tobie, on le trouve notamment dans les légendes concernant Salomon et l'édification du Temple (*Targ. Qoh.* s. 1, 12 ; *Pes.* 110 a ; *Gitt.* 68 a ; *Numer R.* s. 11, 3 ; *Mid. Tehil.* s. 78, 45 ; *Yalq.* II, 182 ; *Zohar* : Lév. 19 a ; Numer. 199 b, éd. Vienne). Il se présente ainsi dans le *Testament de Salomon* : « Je suis appelé Asmodée, et mon rôle est de conspirer contre les nouveaux époux, pour les empêcher de se connaître. Je les divise absolument par beaucoup de malheurs, je détruis la beauté des vierges, et je change leurs cœurs. Je transporte les hommes en accès de folie et de convoitise, et bien qu'ils aient leurs femmes, ils les quittent pour aller de jour et de nuit vers des femmes qui sont à d'autres maris, si bien qu'ils pèchent, et tombent dans des actes homicides. » (D'après *J. Q. R.*, XI, 20, cité dans *J. E.*, art. *Asmodaeus*.)

9. F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* (1925), I, 104.

10. C'est le sens du Sinaïticus. Par un déplacement du mot ἄνω après εἰς τὰ (B : ἀνώτατα), les autres recensions signifient : s'enfuit vers la Haute Égypte. L'aspect de la rédaction du Sinaïticus semble indiquer le sens dans lequel la correction a dû s'opérer. Il est ainsi peut-être inutile de recourir aux exemples de désert comme séjour des démons. La Haute Égypte n'est pas un désert, toute la vallée du Nil est encadrée de déserts.

poursuite, et de ce combat entre anges qui est évoqué. Cette notation est pleine d'intérêt, et il pourrait être suggestif de la rapprocher de la péricope mystérieuse sur l'homme fort chez qui l'on ne peut entrer sans l'avoir ligoté, dans le contexte de la controverse sur Beelzebub (*Mt.*, 12, 22-30 ; 43-45 ; *Mc*, 3, 20-28 ; *Lc*, 11, 14-25).

III

> Vous saurez que lorsque vous étiez en prière, toi et Sarra, c'était moi qui présentais le μνημόσυνον de vos prières devant la Gloire du Seigneur (et qui les lisais) ; et de même, lorsque tu enterrais les morts. Quand tu n'as pas hésité à te lever et à quitter la table pour aller ensevelir un mort, à ce moment j'ai été envoyé pour éprouver ta foi, et Dieu m'envoya pour te guérir, en même temps que ta belle-fille Sarra. Je suis Raphaël, l'un des Sept Anges qui se tiennent toujours prêts à pénétrer auprès de la Gloire du Seigneur (*Tob.*, 12, 12-15).

L'Ancien Testament ne nous parle nulle part ailleurs de cette catégorie spéciale des Sept Anges, ils seront mentionnés dans l'Apocalypse (*Apoc.*, 8, 2). « Les sept anges qui se tiennent devant Dieu[11]. » Trois noms sont connus des Livres saints : Michel (*Dan.*, 10, 13, 21 ; 12, 1 ; *I Thes.*, 4, 16 ; *Jud.*, 9 ; *Apoc.*, 12, 7), Gabriel (Dan., 8, 16 ; 9, 21 ; *Lc*, 1, 19), et Raphaël (*Tob.*, 3, 17 ; 12, 15). Les autres sont suppléés de façon fantaisiste dans les écrits non canoniques, *IV Esdr.*, et *Hénoch*[12].

11. Mais sur les sept esprits de *Apoc.*, 1, 4, lire : J. Lebreton, *Origines du Dogme de la Trinité*, 19e éd., 1927, I, 628-631.

12. Voir J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien*, 1935, 234 s. Ce sont : Uriel, Remiel (ou Jeremiel), Sariel, et tantôt Phaltiel, tantôt Raguel. La catégorie des Sept se trouve : *Hénoch*, XX ; XC, 21 ; *Test. XII Patr.* Lévi, 8 ; *Tg Jonathan*, Gen., 11, 7. Un autre groupement utilise plusieurs des mêmes noms dans *Hénoch*, 40. Là, il s'agit des quatre présences, qui sont aux quatre côtés du Seigneur des esprits. Ce sont : Michel, Raphaël, Gabriel, et, cette fois, Phanuel. Les attributions des quatre ne sont pas identiques, et dans la répartition, la charge d'intercesseur est propre à Gabriel, Raphaël n'étant préposé que « sur les maladies et les blessures des enfants des hommes ». Le Raphaël de Tobie est antérieur à cette

L'origine de la catégorie septénaire n'est pas très déterminée. Cherchera-t-on dans le mazdéisme iranien une influence possible, on pensera aux Amashaspenta, qui, à dire vrai, portent des noms différents, et ne sont sept qu'en comptant parmi eux le dieu suprême Ahuramazda[13]. Pour demeurer sur le terrain biblique, il y a à se souvenir des sept lampes de Zacharie, qui sont les sept yeux de Yahwé parcourant la terre. Il n'est pas interdit de concevoir une transposition de la cour royale de Perse à la représentation de la cour divine. Le firman d'Artaxercès est porté « au nom du roi et de ses sept conseillers » (*Esdr.*, 1, 4) et le livre d'Esther mentionne « les sept princes de Perse et de Médie qui voyaient la face du roi, et qui occupaient le premier rang dans le royaume » (*Esth.*, 1, 14).

Ce que Tobie nous apprend de plus clair sur ces anges assistants, à part leur privilège d'être admis en présence de Dieu, c'est leur fonction d'intercesseurs. Elle n'a rien qui puisse surprendre. A partir d'Ezéchiel, notamment, l'Ancien Testament donne des précisions sur le rôle des anges. Zacharie nous fait connaître des anges inspecteurs (*Zac.*, 2, 9)[14]. Ezéchiel, Zacharie et Daniel ont des anges interprètes, chargés d'expliquer aux hommes les visions obscures qui sont le langage de Dieu (*Ez.*, 40, 3 ; *Zac.*, 1, 9; 2, 2 ; 4, 6 ; 5, 3, 6 ; *Dan.*, 7, 16 ; 8, 16 ; 9, 21). Inversement, ils porteront les intérêts des hommes devant Dieu, comme l'ange de *Zacharie*, 1, 12, qui demande à Dieu : « Jusques à quand tarderas-tu à avoir compassion de Jérusalem et des villes de Juda, auxquelles tu fais sentir ta colère depuis soixante-dix ans? ». De même, un Ange médiateur, dans *Job* (33, 24), après avoir rappelé à l'homme son devoir, dira à Dieu : « Exempte-le de descendre dans la fosse, j'ai trouvé la rançon pour sa vie[15]. »

Ne sommes-nous pas très près de ce Raphaël qui « présentait le μνημόσυνον des prières de Tobit et de Sarra? Dans ce μνημόσυνον,

spécialisation, il cumule l'intercession et la guérison, avec sa destination d'ange de la route.

13. M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant J.-C.*, 1931, 388-409.
14. Cf. A. GELIN, *Aggée, Zacharie, Malachie*, 1948, p. 26.
15. Cf. R. P. LARCHER, *Le Livre de Job*, 1950, p. 138.

il y a un répondant de l'hébreu *zikkaron*, compte rendu écrit faisant foi (*Ex.*, 17, 14), brevet de fidélité (*Mal.*, 3, 16), certificat de citoyenneté (*Néh.*, 2, 20). C'est bien un *relevé* officiel, tant des prières que des bonnes œuvres, présenté, et (d'après la *vetus latina*) lu par un fonctionnaire qualifié. Cela évoque un style de chancellerie, d'autant que le *mazkir* est proprement le « secrétaire ». Prières, aumônes, sépultures, tout est enregistré par un témoin fidèle, et lu devant Dieu. Dans le livre des *Actes*, ne voit-on pas l'ange du centurion Corneille l'informer que « ses prières et ses aumônes sont montées en μνημόσυνον devant Dieu? (*Act.*, 10, 4.) Le sens du terme doit à première vue être le même (ainsi que du reste *Mc*, 14, 9), encore que le verbe *monter* ait pu faire penser à la *montée* de l'encens, à quoi le *Ps.* 141, 2 compare celle de la prière. On se rappelle alors que μνημόσυνον traduit aussi dans les LXX le mot *azkara*, qui désigne la part des offrandes brûlées sur l'autel. Faudra-t-il donc préférer ce sens au précédent, ou au moins colorer l'idée de *relevé* d'une image liturgique, pour le verset des *Actes*? Cela dépendra surtout de l'appréciation qu'on se fera sur ce qu'un non-Juif, sympathisant il est vrai, pourra[16] ou ne pourra pas[17] comprendre d'une allusion un peu technique au rituel.

De toute façon, l'étape vers l'aspect liturgique du rôle d'intercession, manifestement, est achevée dans l'Apocalypse. Là, l'ange à l'encensoir d'or « vient devant l'autel pour offrir des parfums avec les prières des saints. Et la fumée des parfums monta de la main de l'ange, avec les prières des saints devant Dieu » (*Apoc.*, 8, 3 s.). Il est bien probable que ce texte ouvre la voie à la formulation du *Per manus sancti angeli tui* du *Supplices te rogamus* du Canon de la Messe, ainsi que continue de l'indiquer, après toutes les savantes controverses suscitées par ce passage, un travail comme celui de Jungmann[18].

Ces trois passages du livre de Tobie sont ainsi parmi les

16. J. Renié, *Les Actes des Apôtres*, dans Pirot-Clamer, *La Sainte Bible*, XI, 1re partie, 1949, 156.
17. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 1926, 314.
18. J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 1948, II, 284.

plus intéressants de l'Ancien Testament concernant l'angélologie. Ils nous préparent à comprendre l'importance des anges dans les écrits néotestamentaires, et sont certainement à la base de la pensée chrétienne, tant du dogme, que de la liturgie et de la piété, et ce n'est pas l'un des moindres intérêts de Tobie que d'avoir été l'un des chaînons d'un développement littéraire et doctrinal dont on trouve apparemment le terme jusque dans la prière eucharistique.

Lyon-Fourvière.

R. PAUTREL ET M. LEFEBVRE, S. J.

LE PERSONNAGE D'ACHIOR DANS LE LIVRE DE JUDITH

Le livre de Judith connaît toujours la célébrité, puisque certains dramaturges contemporains, tel M. Giraudoux, lui empruntent sinon leur inspiration, du moins leurs thèmes. Mais le livre paraît ainsi d'un accès plus facile à l'artiste qu'à l'exégète. L'un ne prend du livre que ce qu'il désire, l'autre cherche à en pénétrer la pensée profonde et se heurte à de curieuses antinomies depuis longtemps reconnues. Pourquoi l'auteur fait-il roi d'Assyrie ce Nabuchodonosor de Babylone qui n'a jamais dominé qu'un morceau d'Assyrie après la ruine d'Assur et de Ninive? Pourquoi donne-t-il un nom perse au général du roi babylonien? Pourquoi, tout en suggérant qu'il s'agit d'événements antérieurs à l'exil, fait-il dire à un certain Achior (**5,** 18) que les Israélites ont été en exil et qu'ils en sont revenus? Il y a là de quoi piquer notre curiosité et l'on trouverait encore bien d'autres apories signalées dans la récente et pertinente étude du P. Lefèvre[1].

Pour nous en tenir à cet Achior, l'allusion à l'exil que l'auteur met dans sa bouche n'est pas le seul point étrange de son personnage. Le discours tout entier lui confère une curieuse physionomie, si surprenante même qu'elle a obligé les exégètes à se poser la question du genre littéraire du livre. Quel est donc cet Achior? Quel rôle joue-t-il dans ce livre?

Le Rôle d'Achior

Le personnage n'entre en scène qu'au cinquième chapitre. Au milieu de sa campagne, Holopherne s'est heurté à la résistance inattendue des Juifs. Transporté de colère, il convoque « tous les princes de Moab, les généraux[2] d'Ammon, et tous les gouverneurs[3] de la plaine côtière » (**5,** 2). Parmi eux se trouve Achior, « chef *(êgou-*

1. Supplément au *Dictionnaire de la Bible,* IV, col. 1315-1321. Paris, 1949.

2. *Stratègous.*

3. *Satrapas.*

menos) de tous les fils d'Ammon », et c'est lui qui répond aux interrogations d'Holopherne. Celui-ci en effet veut se renseigner sur les forces et sur le caractère d'Israël ; Achior accède à ce désir par un discours sur l'histoire de ce peuple.

Ces gens sont de la race des Chaldéens[4] et c'est pour des raisons religieuses qu'ils ont quitté ces derniers : ils ont voulu adorer le Dieu du ciel. L'orateur poursuit alors en reprenant une à une les grandes étapes de l'histoire d'Israël, un peu dans la manière des grands Psaumes historiques (**78, 106**) ; mais l'idée centrale est plutôt celle que l'on retrouve dans les grandes confessions de Baruch c. **2** et de Daniel c. **9**. Ce peuple ne subit de désastres que lorsqu'il a désobéi à son Dieu ; sans quoi il est invincible. Achior s'étend avec complaisance sur les plaies d'Égypte (vv. 10-14) et sur la conquête (vv. 15-17) et suit alors de près les récits du Pentateuque et de Josué. Il passe rapidement sur les malheurs du royaume d'Israël, il se contente d'en dégager le sens religieux et se hâte de signaler (v. 19) que leur conversion a déterminé la fin de l'exil et le rapatriement.

Il conclut : que le roi s'informe donc, non pas tant des forces et du caractère de ce peuple, mais de sa fidélité envers son Dieu. Ce chef païen parle donc comme le plus orthodoxe des Prophètes. Il n'envisage l'histoire et les événements, passés ou présents, que sous l'angle moral et religieux.

C'est sur le même plan que se placent les courtisans d'Holopherne. Ceux-ci font chorus contre Achior : il n'y a pas d'autre dieu que Nabuchodonosor (**6,** 1), seigneur de toute la terre (4), proclame le général. Puisque le chef ammonite a prononcé de telles paroles, il aura pour sort le sort même du peuple de ce Dieu dont il paraît reconnaître la puissance. On le livre au pouvoir des Juifs en le liant à un arbre à proximité de la ville. Ceux-ci l'aperçoivent, descendent le prendre, et l'on convoque l'Assemblée à laquelle il raconte ce qu'il a dit et ce qu'on lui a fait. Les Juifs le consolent et il est hébergé dans la maison du chef Ozias, un peu comme ces transfuges grecs (Thémistocle entre autres) que les discordes civiles obligeaient à partager la vie d'autres cités.

Le personnage disparaît alors de la scène pendant quelques chapitres. On n'en trouve qu'une seule mention dans la bouche de Judith en **11,** 9, mais cette mention est importante. Judith ne s'intéresse pas au personnage, mais au discours qu'il a prononcé ; elle en utilise le thème pour sa propre argumentation. Parlant à Holopherne,

4. Et n'oublions pas qu'Holopherne est un général du Chaldéen Nabuchodonosor, même si ce dernier est qualifié de roi d'Assyrie.

elle commence par une sorte d'introduction (vv. 7 et 8), une *captatio benevolentiae*, où elle fait l'éloge des qualités politiques d'Holopherne ; on peut seulement y discerner une ironie cachée lorsque l'héroïne attribue à Nabuchodonosor un pouvoir sur les animaux et les oiseaux. Le fond du discours vient après. Les Juifs, dit Judith, ont offensé leur Dieu en n'observant pas les rites prescrits (v. 11 et 12, sans allusion aux prescriptions morales) ; en vertu du principe posé par Achior, les Juifs doivent être écrasés et vaincus. En conclusion, Judith se donne pour une prophétesse à laquelle Dieu a révélé ses secrets.

Préparé par le discours d'Achior à rencontrer chez les assiégés une semblable mentalité, Holopherne trouve ce langage tout naturel dans la bouche d'une Juive. L'art du narrateur lui a permis de faire accepter par le lecteur la facilité avec laquelle Holopherne donne sa confiance à Judith.

C'est en 14, 5 que réapparaît notre personnage. Le siège n'est pas encore levé, Judith cependant a déjà tué Holopherne et apporté sa tête. C'est elle qui fait chercher chez Ozias le chef ammonite, car elle veut lui faire voir ce qu'il est advenu de celui « qui méprisait la maison d'Israël » et l'avait livré, lui, Achior. Celui-ci, stupéfait, se prosterne aux pieds de l'héroïne et s'écrie : « Bénie es-tu dans toutes les demeures de Juda et en toute nation ! Ceux qui entendront ton nom seront troublés. » Il se fait alors raconter par elle ce qui s'est passé et, devant un tel témoignage de la puissance divine, Achior « crut fortement en Dieu », se fit circoncire et s'attacha à Israël sans plus le quitter[5].

Nous avons donc en cet homme un païen. C'est de plus un membre de ce peuple qui a tant fait souffrir Israël, en particulier au temps de Saül (I Sam., 11) et au temps de Jérémie (c. 41) : le Deutéronome interdisait l'admission d'un Ammonite dans l'Assemblée d'Israël, fût-ce à la dixième génération (Deut., 23, 4). L'auteur de Judith, dans ses vues universalistes, va donc contre une loi expresse du Deutéronome et semble établir pour thèse qu'un non-Juif qui a la foi au Dieu d'Israël, qui a confessé pour cette foi et souffert pour cette foi, peut être agrégé au peuple élu. Il participera à son triomphe comme il a participé à ses souffrances. N'aurions-nous alors dans le livre que l'expression vivante et imagée d'une thèse théologique suivant un procédé courant de la littérature juive ? Ou y aurait-il là la conclusion tirée du témoignage d'un fait réel ? C'est ici que nous devons regarder de plus près les traits du personnage.

5. Litt. « jusqu'à ce jour », expression biblique fréquente.

Le Nom

Son nom, tout d'abord. Hors de notre livre le nom ne se retrouve qu'une fois dans le texte des Septante. Il est porté par un chef de la tribu d'Aser (Num., **34,** 27). Mais ce nom paraît être le résultat d'une fausse lecture. Les manuscrits B et F ont Αχωρ, mais l'Alexandrinus lit Αχιώδ et la fausse lecture paraît avoir été faite sur l'hébreu même. Celui-ci porte אחיהוד et l'on sait que dans l'écriture araméenne des Ve-IIIe s. av. J.-C. les ה et ר se confondent. Un coup d'œil sur les papyrus d'Éléphantine publiés par Sachau suffit pour s'en convaincre. Il s'agirait donc d'un Achihoud.

D'autre part, que nous dit l'onomastique ammonite? Nous y trouvons un Nahash (I Sam., **11,** 1), un Hannoun (II Sam., **10,** 1), un Baalis (Jér., **40,** 14), peut-être un Ismaël et un Nathanias (douteux). Ce sont là noms bien sémitiques, comme est sémitique le nom de la capitale, Rabbat, et celui du dieu national, Milkôm. Rien n'évoque notre Achior dont la première partie serait bien sémitique, elle aussi, si la seconde ne restait mystérieuse. Les documents cunéiformes n'ignorent pas Ammon (le *Bît Ammana*) et ses rois, mais ils nous laissent dans la même incertitude. A Qarqar Salmanasar III rencontre un Ba'asa d'Ammon, fils de Ruhubi (cf. Rehob)[6]. Plus tard, Téglath Phalazar III reçoit tribut d'un certain Sanîpû de *Bît Ammana*. Enfin Sennachérib et Assarhaddon connaîtront un Pudu'ilu, Assurbanipal un Amminadbi. Rien n'évoque notre Achior.

Ce nom n'est pas biblique. Si la concordance de Hatch-Redpath nous fournit une trentaine de noms se terminant en -ωρ, à aucun d'eux ne peut se rattacher notre Achior. Tous correspondent à des *dôr*, *ḥaçôr*, *nâḥôr*, *be'ôr* bien définis. Un seul se termine en -ιωρ, Abiôr qui correspond à l'hébreu *ḥabôr* et il paraît être une fausse lecture du Vaticanus (IV Reg., **18,** 11). D'ailleurs, près de la moitié de la liste de Hatch-Redpath est faite de lectures propres à tel ou tel manuscrit et dénote donc seulement des divergences de lecture.

Il faut donc chercher autre chose. Le nom serait-il perse? Si, comme il le semble à beaucoup, le livre de Judith a pour origine un fait de l'époque perse, l'hypothèse serait tentante. Mais le nom n'a rien de perse, il suffit de lire la table des noms fournie par l'*History of the Persian Empire* de Olmstead pour s'en convaincre. Il y a bien un

6. Honigmann in *Reallexicon der Assyriologie*, II, 34. Sur ce nom, voir M. Noth : *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes* (p. 27, n. 2, du tirage à part).

Achoris, mais c'est le nom égyptien d'Artaxercès II et il nous manque cet « i » si caractéristique du nom.

Chercherons-nous alors du côté de l'Égypte? Peut-être que des noms comme *ʾḥ-j'ḥ*[7] ou *ʾḥ-ḥrw*[8], connus au Nouvel Empire, mieux encore un *jḥ-wr*[9] documenté à l'époque grecque, pourraient être rapprochés de notre Achior. Mais nous devrions alors expliquer la présence d'un nom de facture égyptienne dans un récit en apparence sans rapport avec l'Égypte et les Égyptiens. Certes, une influence égyptienne n'est pas à rejeter à priori dans la rédaction d'un de ces deutérocanoniques recueillis par l'Église chrétienne de la tradition alexandrine et non palestinienne, mais l'auteur n'a certainement pas voulu faire de son Achior un Égyptien. Une telle donnée paraît valoir contre les quelques indices onomastiques cités ci-dessus. Comme on l'a déjà noté, la première partie du nom paraît sémitique et évoque invinciblement le אח de noms comme Ahiram, Ahiou, Ahisaar[10] et tant d'autres.

Où trouver alors la solution? C'est peut-être la Vulgate qui nous mettra sur la voie. La Vulgate de saint Jérôme connaît en effet Achior ailleurs que dans le livre de Judith ; ce personnage joue un rôle également dans le livre de Tobie[11]. En Tob., **11,** 19, alors que le jeune Tobie et sa femme viennent de rejoindre les parents de celui-ci, deux de leurs cousins viennent les congratuler, Achior et Nabath. Mais cette fois-ci Achior n'est pas un inconnu. Ce n'est autre que le Ahicar de la vieille version latine[12] et du texte grec[13]. Où saint Jérôme a-t-il pris ce nom d'Achior? L'a-t-il lu dans son manuscrit? Ou, s'il l'a façonné lui-même, quelles étaient ses raisons[14]? En tout cas, dans l'incertitude où nous sommes nous devons chercher si, derrière son Achior, l'auteur du livre de Judith ne voyait pas se profiler la figure du célèbre Ahicar.

7. Ranke, *Ægyptische Personen Namen*, I, p. 2, nº 22. L'A de Achior n'a pas l'esprit rude.

8. *Id.*, p. 3, nº 4.

9. *Id.*, p. 44, nº 4.

10. Cf. Num, **26,** 38 ; I Chr., **26,** 7 ; **7,** 10.

11. Sur ce rapprochement, voir A. Miller, *Das Buch Judith*. Bonn, 1940, p. 10-13.

12. Achicarus dans l'édition de Sabatier.

13. Achiacaros en B et A ; Achiacar in Luc. ; Achicaros et Achicar en S.

14. La Peshitto elle-même, cette version en langue sémitique, l'appelle Achior. Ajoutons que beaucoup de manuscrits grecs ont la forme Acheicaros, Acheiacaros.

Achior et Ahicar

A première vue, les ressemblances sont minces. Ahicar n'est pas un chef ammonite, mais le conseiller de deux rois d'Assyrie, Assarhaddon et Sennachérib, et ces deux rois lui ont confié jusqu'à leur sceau. Comme Achior, semble-t-il, il n'a pas de fils, mais il a un neveu et ce neveu joue un rôle capital dans son histoire. Ce trait fait totalement défaut dans le livre de Judith. A ce neveu il adresse des conseils aussi sages que pertinents. On pourrait les mettre en parallèle avec le discours non moins sage qu'adresse Achior à Holopherne ; mais quelles différences de fond et de forme entre ces deux séries d'avertissements !

Différences de forme tout d'abord. Dans l'Ahicar syriaque[15] comme dans l'Ahicar araméen d'Élephantine[16], nous n'avons que des sentences plus ou moins développées dont le contenu s'épuise en quelques lignes. C'est une collection de sentences analogue au livre des Proverbes, sans le rythme et le parallélisme de ces derniers. Au contraire, le discours d'Achior est un véritable discours ; tout s'y enchaîne dans la trame de l'histoire d'Israël. En conclusion, l'avertissement final à Holopherne n'est pas tant un conseil qu'une suggestion.

Mais la différence de forme est encore plus frappante. La sagesse d'Ahicar est une sagesse que nous pourrions qualifier de prédeutéronomique, elle n'est pas encore assumée par la Loi révélée. Certes, on y dit qu'il faut craindre Dieu (le dieu soleil Shamash dans le texte araméen), mais l'Ahicar araméen ne cite pas l'Écriture et les citations qu'en fait l'araméen syriaque apparaissent donc comme postérieures. La sagesse d'Ahicar n'est donc encore que la bonne sagesse pratique née de l'expérience des hommes. La sagesse d'Achior, par contre, est une fidélité à une Loi révélée par un Dieu qui a fait connaître ses volontés aux hommes, personnellement et directement.

C'est dans le même sens que les deux conclusions divergent. L'Ahicar traditionnel rentre en grâce, il se fait livrer son neveu qui l'a trahi, il le flagelle ; enfin, après lui avoir infligé l'audition d'une nouvelle série de sentences, il obtient vengeance complète, car le ventre de ce neveu Nadan gonfle et crève. Achior, tout à l'opposé, apparaît surpris de la mort de son persécuteur Holopherne dont il ne poursuit pas la mémoire ; il obtient pour récompense, non pas une réintégration dans ses anciens honneurs, mais son agrégation au peuple élu. Il participera à sa victoire et à son butin.

15. Pour toutes ces versions d'Ahicar, voir F. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien*. Paris, Letouzey, 1909.

16. Cf. A. Cowley, *Aramaic papyri of the fifth century B. C.* Oxford, 1923, p. 204-248.

Différentes Présentations d'Ahicar

Mais ce diptyque résout-il la question? Pas autant qu'il le paraît à première vue. Le personnage d'Ahicar est loin d'avoir dans la littérature de l'ancien Orient une physionomie simple et définie. L'auteur de Judith ne se serait-il pas emparé de ce type pour l'utiliser dans son livre en fonction de ses propres préoccupations? Une pareille hypothèse ne saurait être rejetée à priori. Il est certain en effet que le personnage a subi bien des métamorphoses et il pouvait être indispensable à l'auteur inspiré d'utiliser une telle figure pour faire saisir à ses lecteurs le message théologique que Dieu voulait lui faire exprimer dans son œuvre.

Nous avons plusieurs versions de l'histoire d'Ahicar et chacune le présente à sa manière. Un peu comme la Sibylle qui de grecque en Asie Mineure devint romaine en Italie avant d'être juive à Alexandrie et finalement chrétienne dans les livres sibyllins qui nous restent.

Commençons par le plus ancien Ahicar, celui des quatorze colonnes mutilées retrouvées à Éléphantine. C'est un ministre méritant qui comble son neveu auquel il cède sa charge. Il subit les effets de l'ingratitude noire de ce neveu. Grâce à un acte de bienfaisance passée, il évite la mort, il fait tuer à sa place un esclave, il retrouve enfin la faveur du souverain. On ne peut donc se passer d'un homme aussi ingénieux et aussi sage. Cette sagesse, qu'il exprime dans ses sentences, vise le bon gouvernement d'une famille et d'une maison, la manière dont il faut se conduire avec un roi, la modestie et le respect du prochain.

L'Ahicar syriaque ne fait pas périr d'esclave pour sauver sa propre vie. Au moment tragique, il ne fait pas miroiter aux yeux de son bourreau les perspectives d'un retour de faveur, il fait plus appel à la pitié qu'à l'intérêt de ce Nabusemak. Une fois dans sa prison, il adresse des prières au Dieu du ciel, juste et bon. Enfin, comme il a déjà été dit, il cite l'Écriture : implicitement (III, 70, cf. Prov., **11,** 13 ; 92, cf. Prov., **7,** 25-29, Sir., **9,** 8 et 9), ou explicitement (III, 37, cf. Ex., **21,** 17, Deut., **5,** 16). Nous y trouvons même certaines phrases qui pourraient passer pour des interpolations chrétiennes (XXXIII, 134, cf. Luc, **15,** 15, 19 ; 135, cf. Luc **13,** 6-9). Mais sur ce dernier point une discussion s'imposerait pour préciser d'où vient la dépendance.

Ce n'est pas tout. Le manuscrit syriaque de Berlin possède en propre un épilogue où il est difficile de ne pas voir avec F. Nau une interpolation chrétienne, au moins dans les dernières lignes ; il y est question en effet de péché mortel, de royaume du ciel, de félicité éternelle.

On voit ainsi toute la liberté avec laquelle les auteurs ont traité la physionomie d'Ahicar. C'est en principe un bon et juste païen qui subit d'injustes épreuves de la part des grands de ce monde. Mais le texte syriaque le mène jusqu'à la conversion. Ceci ne peut guère être qu'un trait ajouté à l'original. Les textes arabes, en effet, ne font aucune mention d'une telle conversion, aussi bien le texte de l'édition de Cambridge que le texte enchâssé dans les *Mille et Une Nuits*[17]. Or la théologie arabe admet la conversion et on ne voit pas pourquoi le texte arabe aurait purement et simplement supprimé une conversion qui n'était pas marquée spécifiquement comme chrétienne et qu'il lui aurait été assez facile d'adapter à l'islamisme. Cependant, même là, il y a une amorce qui n'est pas sans rapport avec la destinée de notre Achior[18]. Quant au thème central de tous les Ahicars, celui du bon païen persécuté par les puissants de ce monde, c'est le trait essentiel du chef ammonite dans Judith.

Mais nous devons poursuivre notre enquête. Saint Jérôme lui-même nous y invite en ayant appelé « Achior » le « Achiachar » des Septante dont fait mention le livre de Tobie. Et il lui donne ce nom alors qu'il fait presque entièrement disparaître le personnage dans l'édition latine qu'il donne du livre ! Il s'agit certainement ici d'Ahicar et les textes grecs du livre de Tobie vont nous permettre d'entrevoir la physionomie donnée à Ahicar dans un milieu juif qui ne saurait être trop éloigné de celui où fut composé Judith ; ces deutérocanoniques ont en effet un certain air de parenté, une mentalité commune.

Dans les textes grecs, Ahicar est introduit dès le premier chapitre. Le vieux Tobie a été dénoncé à Sennachérib pour avoir enseveli des morts, tous ses biens ont été confisqués, il a dû s'enfuir, il ne lui reste que sa femme et son fils. Sur ces entrefaites, Sennachérib est assassiné et Assarhaddon *(Sacherdonos)* monte sur le trône. Ce prince fait d'Ahicar, fils d'Anaël, frère de Tobie, une sorte de grand vizir ; il lui confie ses finances et toute l'administration. Ahicar *(Achicharos)* devient échanson, garde du sceau, intendant et préposé aux affaires[19], mais il n'oublie pas son oncle Tobie qu'il rappelle et installe à Ninive.

Les malheurs de ce dernier ne sont pas terminés. Il devient aveugle sans espoir de guérir. C'est encore grâce à Ahicar qu'il doit de subsister. Avant de partir pour l'Elymaïde, le ministre pourvoit à l'entretien

17. Cf. NAU, *op. cit.*, p. 256 s.

18. L'araméen ne parle pas non plus d'une conversion d'Ahicar. Comme le texte est très mutilé, il serait hasardé d'en tirer des conclusions. Mais ce texte ne parle ni de Yahvé, ni des Hébreux, ni de la Loi ; on ne voit pas comment il pourrait conclure par une conversion.

19. *Oinochoos kai epi tou daktuliou kai dioikètès kai eklogistès.* **1,** 22.

de son oncle (**2,** 10). De ce voyage nous ne savons rien. Ahicar ne reparaît qu'au chapitre **11.** Le jeune Tobie a déjà fait son propre voyage, il s'est marié, et le vieux Tobie a été guéri. Ahicar vient les féliciter et il est accompagné de leur parent *(exadelphos)* Nabad ou Nasbas (mss B et A). Il semble que tous deux prennent part à la fête de sept jours qui fait suite (**11,** 19).

Le texte mentionne encore une fois le personnage en **14,** 10. De longues années se sont passées[20] et le vieux Tobie adresse ses dernières paroles à ses descendants. Il évoque la chute de Ninive, prédite par les Prophètes, et en particulier par Jonas. Il leur demande que l'on enterre leur mère qui mourra après lui. Ceci fait, qu'ils quittent cette ville d'iniquité ! C'est là, précise-t-il, qu'Ahicar a été trahi par Nadab (Aman), mais il a été sauvé parce qu'il pratiquait l'aumône : que l'on retienne cette leçon ! Traduisons :

> Enfant, vois ce qu'a fait Nadab (Aman) à Achiachar qui l'avait nourri, comme il le conduisit de la lumière aux ténèbres, quelle récompense il lui rendit. Mais Achiachar fut sauvé et Nadab reçut sa rétribution, il fut précipité dans les ténèbres. Achiachar (var. Manassé) a fait l'aumône et a échappé au filet de mort que Nadab lui avait tendu. Nadab au contraire tomba dans le filet et y périt. Maintenant donc, mes enfants, voyez ce que produit l'aumône et comment la justice délivre.

L'auteur de Tobie utilise donc Ahicar comme une illustration de la thèse de son livre. Cette thèse, c'est que l'aumône, l'*eleèmosynè*, est source de délivrance, de salut. Mais quelle transformation profonde il a fait subir au personnage ! Ce n'est plus un païen, c'est un juif bien apparenté au juste Tobie ; son père porte un excellent nom juif : *Anaèl*, c'est-à-dire « Dieu a fait grâce », un de ces noms théophores avec El qui abondent après l'exil. Il reste le grand fonctionnaire des textes araméen et syriaque. Nous ne savons s'il a eu la même fidélité envers la Loi que son oncle ; le contraire est probable, car on insiste sur le caractère très exceptionnel de la vertu de Tobie. Tous les conseils de sagesse attribués par la tradition à Ahicar disparaissent de sa bouche. Mais, chose curieuse, on en retrouve quelques-uns dans la bouche de Tobie lorsque celui-ci adresse un discours à son fils avant qu'il parte pour l'Iran (III, 13, 16, cf. Tob., **4,** 18, 19...) ; la forme est d'ailleurs assez différente.

Ce qu'il reste d'Ahicar dans le livre de Tobie, c'est le fait de la rétribution : qui a pratiqué la miséricorde reçoit miséricorde. C'est sans doute pour cela que l'auteur a mentionné l'aide qu'il a apportée à son oncle. Mais cette explication est insuffisante. On ne voit pas

20. Quarante ans d'après le Sinaïticus.

que Tobie lui ait rendu la pareille. Le parallèle n'est pas complet. Si l'histoire d'Ahicar repose sur le principe du « Do ut des », l'histoire de Tobie repose sur un principe d'un autre ordre. L'*eleèmosynè* (qui répond probablement à la *Sedâqâh* juive, ou à la *Ḥéséd* comme dans dans la traduction des Proverbes faite par les Septante), cette *eleèmosynè* est une justice surnaturelle qui a sa source dans une grâce divine plutôt qu'une justice commutative d'ordre naturel.

Nous serons alors beaucoup moins surpris de trouver dans Judith un Ahicar qui aura subi une autre transformation. Il n'est pas judaïsé comme dans Tobie, ni pourvu d'une parenté orthodoxe, ni rattaché de par ses origines à la race élue. Achior reste dans sa personne et dans sa race un païen. Mais ce sont sa conduite et ses conseils qui sont marqués du sceau du surnaturel. Par sa connaissance de la Loi révélée et des voies de Dieu sur le peuple élu, cet homme, né dans le paganisme, membre d'une race exclue, va être agrégé au peuple élu et participer aux grâces d'élection. Dans Tobie comme dans Judith, le personnage est un personnage épisodique, mais les auteurs l'utilisent pour communiquer à leurs lecteurs un développement théologique sur le rôle de la justice et l'élection des Gentils, deux thèmes que reprendra saint Paul.

Historicité d'Achior

Que les textes relatifs à Achior-Ahicar aient avant tout une portée théologique ne résout évidemment pas la question de l'historicité du personnage. La thèse théologique nous apparaîtrait avec cependant encore plus de relief et de certitude s'il était prouvé que l'Achior du livre de Judith n'a pu exister.

La question n'est pas liée à celle de l'historicité de l'Ahicar de Tobie. Les documents assyriens, nombreux pourtant, de l'époque de Sennachérib et d'Assarhaddon ignorent tout d'un officier supérieur qui aurait porté le nom d'Ahicar[21]. L'existence du ministre est donc problématique. Comme aucune version, chose curieuse, ne donne le nom de ses parents, la notice de Tobie qui en fait un Juif, fils d'Anaèl, est à la rigueur admissible. Il faudrait alors supposer que c'eût été un fonctionnaire important, mais de rang inférieur, ce qui est peu en accord avec l'histoire elle-même.

Pour l'Achior de Judith, nous avons vu que son nom ne répondait à rien de ce que nous connaissions des rois d'Ammon. Allons plus

21. Ebeling, art. *Ahiqar* in *Reallexikon der Assyriologie*, I, p. 15 s.; Luckenbill, *Ancient records of Assyria*, Index.

loin : qu'en est-il du royaume d'Ammon à l'époque des faits narrés par le livre de Judith?

L'accord n'est pas encore fait sur le noyau historique supposé par le récit ; mais on tend à suivre Schürer et Charles[22] qui rapportent à l'époque perse ce noyau. Nous sommes en effet après l'exil (**5,** 19), le Temple est rebâti (**4,** 2), la suprême autorité appartient au grand prêtre, Holopherne et Bagoas sont des noms perses. Diodore de Sicile nous parle même (XXXI, 19) d'une campagne faite en Phénicie et en Égypte par un général d'Artaxercès III Ochos (358-338), nommé Orophernes ou Holophernes. Cette campagne, à laquelle prit part un Bagoas (Diodore, XVI, 47, 5, cf. Jud., **12,** 11...), fut sévère pour les populations de Phénicie et de Palestine. De plus, on ne voit pas à quel titre on devrait refuser toute créance aux témoignages d'Eusèbe[23], Georges le Syncelle[24] et Orose[25], qui nous parlent d'une déportation de Juifs en Hyrcanie, consécutive à cette campagne. Nous sommes donc à la fin de la première moitié du quatrième siècle av. J.-C., à la veille des campagnes d'Alexandre et de la chute de l'Empire perse[26].

Or qu'en est-il alors d'Ammon comme unité politique? Le royaume existait encore à la chute de Jérusalem et c'est de là que partirent les intrigues qui aboutirent au meurtre de Godolias (Jér., **40,** 14) ; les prophéties d'Ézéchiel (**25,** 1-7) semblent encore supposer le royaume existant dans les décades qui suivent. Il est cependant déjà menacé par les « Benèy Qédém », ces Arabes nabatéens qui vont submerger également Édom. Cette chute d'Édom est certainement antérieure à la campagne d'Alexandre dont les lieutenants font un raid en Arabie lors du siège de Gaza (Arrien, Anabase, III, 1) et les Arabes nabatéens s'étendent déjà jusqu'à l'Anti-Liban (*id.*, II, 20, 4). Mais la disparition doit être de beaucoup antérieure, car le livre de Malachie (**1,** 4) la suppose et ce livre est daté du cinquième siècle av. J.-C. par les critiques qui l'estiment composé avant la réforme d'Esdras[27]. Dès les débuts de l'époque perse, les royaumes d'Ammon et d'Édom avaient donc dû disparaître. De fait, Ammon ne joue aucun rôle dans la politique des Achéménides[28]. Historiens et géographes gréco-latins

22. *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford, 1913, I, p. 246. Cf. L. Soubigou, in *La Sainte Bible*. Paris, 1949, p. 192.
23. Chron., II ; cf. *P. G.*, **19,** 486.
24. Éd. Dindorff, I, 486.
25. *Histor.*, III, 7. Orose en appelle à « beaucoup d'historiens grecs ».
26. Voir sur cette date : A. Miller, *Das Buch Judith*. Bonn, 1940, p. 105.
27. Le livre de Malachie paraîtrait en effet ignorer le code sacerdotal,
28. Cf. Galling. *Syrien in der Politik der Achaemeniden. Der alte*

l'ignorent. Ni Hérodote, ni Diodore de Sicile, ni Polybe, ni Strabon, ni Ptolémée n'en font mention.

Cependant un doute subsiste, car précisément le livre de Judith ne donne pas à Achior le titre de roi. Et si Ammon a disparu comme royaume, voire comme unité politique, il subsiste comme entité ethnique ou géographique. Au temps de Néhémie, à côté d'un Gosem l'Arabe, il y a un Tobie serviteur ammonite (Néh., **2,** 10, cf. **13,** 1), les papyrus de Zénon au deuxième siècle connaissent l'Ammanitis[29], et au deuxième siècle de notre ère Justin nous dit que beaucoup de gens s'appellent encore Ammonites[30] ; né à Naplouse, il était fort bien informé de la situation. Lorsqu'un passage apocalyptique comme Dan., **11,** 41 parle d'Ammon, on n'en peut tirer de conclusion ; lorsque les livres des Macchabées (I Macc., **5,** 6 ; II Macc., **4,** 26 ; **5,** 7), Josèphe (*Ant.*, I, XI, 5) emploient ce terme, on peut croire que c'est sous la pression de la tradition biblique. Mais l'ensemble des textes cités fait croire que l'Ammanitis, le pays d'Amman ou Ammon, est un vocable géographique usité à l'époque grecque[31].

Or, justement, à l'époque grecque nous rencontrons dans ce pays de petits tyranneaux dont les intérêts interfèrent avec ceux de la Palestine. C'est Timothée contre lequel lutte Judas Macchabée (I Macc., **5,** 5), c'est Zénon-Cotylas qui protégera le meurtrier de Simon Macchabée et que devra réduire Jean Hyrcan (Josèphe, *Ant.*, XIII, 8, 1). Enfin et surtout ce sont les descendants du Tobie de Néhémie, ces Tobiades qui jouent un rôle de premier plan dans la Jérusalem de la première moitié du deuxième siècle av. J.-C., et dont la résidence d'Arak-el-Emir était au pays d'Ammon. Ne seraient-ce pas ces condottieri auxquels songerait l'auteur du livre de Judith et qu'il aurait présentés en style biblique?

Le Sens religieux du personnage d'Achior

Nous n'avons donc pas une certitude absolue. Mais des pages qui précèdent il apparaît avec la plus grande vraisemblance que l'auteur a choisi un Achior chef des « *Beney-Ammon* » comme il a choisi un

Orient, 36. Leipzig, 1937. Comme le pense l'auteur (p. 15), la ville d'Amana doit en effet être située en Babylonie.

29. Cf. *Rev. biblique*, 1920, p. 182. Voir aussi sur cette question : Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 278 et les notes.

30. *Dialogue contre Tryphon*, 119, 4. Éd. Archambault, II, 213.

31. Comme le remarque le P. Abel, les auteurs grecs donnent encore souvent à la ville de Rabbat Ammon son nom ancien, au lieu du vocable hellénisé de Philadelphie.

Nabuchodonosor roi d'Assyrie, par un anachronisme voulu. Ce sont pour lui des types. Grâce à ces types, il lui était possible de présenter à des croyants une théologie très vivante sur l'élection d'Israël et sur le salut des Gentils par leur participation aux persécutions et aux souffrances du peuple élu. Achior est un Gentil, il appartient à une race honnie par les prophètes pour avoir fait du mal à la nation juive, au temps de Balaam, comme au temps de Jérémie et au temps de Néhémie. Il est né dans le camp des ennemis d'Israël et il a été enrôlé par Nabuchodonosor, Basileus d'Assyrie aidé d'un général perse, au milieu d'autres troupes chargées d'assujettir la nation sainte et de l'arracher à l'obédience du vrai Dieu. Mais Achior a cette connaissance du Dieu d'Israël dont les Prophètes depuis Osée (4, 1...) ont montré toute l'importance dans les voies du salut. Il n'hésite pas à confesser cette vérité. Pour ce fait il est condamné par le chef de cette armée qui évoque celle de Gog, roi de Magog en Ézéchiel. Aussi est-il sauvé par ce même acte de puissance divine qui sauve le peuple choisi. Il ne lui reste plus qu'à se faire circoncire pour adhérer à ce peuple, de même qu'un chrétien touché par la grâce et converti se fait baptiser.

Faut-il aller plus loin et admettre que l'auteur du livre a utilisé la figure bien connue d'Ahicar? Toute une série d'indices donne à le croire. La preuve deviendrait sans doute décisive si l'on pouvait établir avec certitude le lieu de composition du livre. Nous savons par les documents d'Éléphantine la popularité de l'histoire d'Ahicar dans les milieux juifs des cinquième-quatrième siècles en Égypte[32]. Si l'on pouvait établir qu'il en était de même dans l'Alexandrie de l'époque grecque (ou au temple de Léontopolis fondé par Onias IV à l'époque macchabéenne), on aurait dans le livre de Judith une des réactions de la pensée juive en contact avec les milieux païens grecs. Ce serait un témoignage sur le développement de la Révélation en ce milieu si actif où naquit aussi le livre de la Sagesse. Les doctrines paulinienne et johannique sont là sur le point d'éclore.

Que la présente étude soit un témoignage de reconnaissance au P. Lebreton qui n'hésita pas, lui aussi, à chercher au delà du Nouveau Testament les origines d'un autre dogme, celui de la Trinité.

HENRI CAZELLES.

32. Sur cette hypothèse égyptienne et le nom d'Achior, voir *supra*, p. 128

LA PARABOLE DU FESTIN DE NOCES

NOTES D'EXÉGÈSE (*Matthieu*, XXII, 1-14)

Destiné à me spécialiser dans l'Ancien Testament, dès les beaux jours de mes études à la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (1908-1909), je fus plusieurs fois amené par les circonstances à traiter des sujets du Nouveau Testament. Si, en hommage à l'éminent auteur de *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, je me suis décidé à publier ici ces courtes notes sur une parabole de l'Évangile, on s'en étonnera d'autant moins que leur principal intérêt, comme on le verra dans la dernière partie, porte sur un souvenir de ma vie d'étudiant en pays biblique.

La parabole du festin des noces royales, telle que la rapporte saint Matthieu (XXII, 1-14), se divise d'elle-même en trois parties, dont chacune pose à l'interprétation ses problèmes, et dans leur solution les avis des commentateurs sont partagés. Il me sera permis d'exposer tout simplement à propos de chaque partie comment je la comprends, avec quelques remarques à l'appui, sans entrer en polémique avec les tenants d'autres interprétations. Je tiens présents à l'esprit les principaux commentaires modernes, surtout catholiques, mais je ne nommerai personne, ce qui serait d'ailleurs superflu. Pour les citations du texte biblique, je me sers de la récente traduction de M. le chanoine Osty *(Le Nouveau Testament)*, qui me semble en général très exacte.

I

La première partie de la parabole occupe les versets 2-7 :

Le Royaume des Cieux peut se comparer à un roi, qui fit un festin de noces pour son fils. Il envoya ses serviteurs appeler les invités

aux noces ; mais ceux-ci refusèrent de venir. Il envoya encore d'autres serviteurs avec ce message : Dites aux invités : J'ai là mon festin tout préparé ; mes bœufs et mes bêtes grasses sont égorgés ; tout est prêt ; venez aux noces. Mais ils n'en tinrent aucun compte et s'en allèrent, qui à son champ, qui à son négoce ; d'autres saisirent les serviteurs, les outragèrent et les mirent à mort. Le roi en fut courroucé ; il envoya ses armées, fit périr ces assassins et incendia leur ville.

Je m'arrête ici, sur ce châtiment des meurtriers. A quel moment faut-il en placer l'exécution ? Avant l'invitation à d'autres convives et le festin qui suivit, ou bien seulement après tout cela ? De prime abord, d'après l'ordre du récit, il semble qu'avant toute autre chose aurait eu lieu la punition des coupables de refus et de meurtre ; d'autant plus qu'après cet incident la parabole continue par un « alors » (grec τότε), presque équivalent de « après cela », et passe au récit de la nouvelle invitation.

Mais l'envoi d'armées et l'incendie d'une ville ne se font pas en une heure ni en un jour. D'autre part, il n'y a pas à douter que le repas déjà tout prêt pour ces premiers invités est celui-là même auquel prendront part, dans la parabole, les seconds invités ; le châtiment des premiers doit être conçu comme advenu après le festin. L'évangéliste, en le plaçant avant, n'a fait que suivre un procédé stylistique assez fréquent chez les écrivains bibliques[1], qui consiste à anticiper, au cours d'un récit, une partie des événements pour quelque raison de convenance, surtout pour ne pas revenir sur un sujet qui disparaît de la scène. Ainsi dans ce même évangile de Matthieu, IX, 31-32. Les deux aveugles guéris par Jésus, « à peine sortis, firent connaître Jésus dans toute la contrée. Comme ceux-ci s'en allaient, on lui présenta un muet possédé du démon. » Cette présentation eut lieu évidemment avant que les deux miraculés eussent fait connaître Jésus dans toute la contrée. Cela ressort encore mieux du texte grec, où la première mention du départ des deux hommes (Osty, « à peine sortis ») est exprimée par l'aoriste (οἱ δὲ ἐξελθόντες), la deuxième (Osty, « ceux-ci s'en allaient ») par le présent du

1. On sait que ce procédé commande la composition de toute la Genèse en ses dix « toledôt » (« histoires » plutôt que « générations »).

même verbe (αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων) ; on pourrait traduire respectivement « après leur départ » et « à leur départ ».

Contre ce qu'on vient de dire, il n'y a pas lieu de faire fond sur le petit adverbe « alors » (grec τότε) ; on sait avec quelle fréquence et quelle latitude de sens cette particule revient dans le premier évangile ; et d'ailleurs, même au point de vue de la syntaxe et du style, elle peut se rapporter au premier verbe du verset précédent « en fut courroucé », c'est-à-dire aussitôt qu'on lui annonça le méfait des premiers invités[2], aussi bien qu'au dernier, « incendia leur ville ».

Un autre détail est à retenir de cette première partie de la parabole. Les invités devaient être des personnages distingués, de haut rang dans la société, tels que sont d'ordinaire les hôtes d'une table royale. Ceci au sens propre de la parabole. Au sens métaphorique ou symbolique, on doit entendre les hommes du peuple élu, les Juifs, en particulier, si l'on veut, les chefs et les guides de ce peuple privilégié.

II

La deuxième partie est plus courte :

> Alors il dit à ses serviteurs : Le festin de noces est prêt, mais les invités n'en étaient pas dignes. Allez donc dans les carrefours, et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces. Ces serviteurs se répandirent par les chemins et rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, mauvais et bons ; et la salle de noces se remplit de convives (vv. 8-10).

Ici, je voudrais surtout faire remarquer que la qualité de mauvais et de bons doit s'entendre non au sens moral (méchants et vertueux, pécheurs et justes), mais au sens social, c'est-à-dire sans distinction de classes, pauvres et riches, vulgaires et nobles,

2. Ce détail du rapport au roi est dit formellement dans l'immense majorité des manuscrits grecs et des anciennes versions (dont la Vulgate), qui avant le verbe « fut courroucé » (ὠργίσθη) ajoutent ἀκούσας (Crampon, « l'ayant appris ») ; il manque dans de bons manuscrits, dont le Vaticanus et le Sinaïticus, et par conséquent dans les éditions critiques ; mais s'il n'est pas dit, il faut le sous-entendre.

illettrés et savants, et même, ajouterais-je, païens et juifs. C'est ce qui me semble ressortir d'abord de l'opposition à la première catégorie d'invités, d'après ce qu'on a dit tout à l'heure ; là les invités de choix, ici tout le monde sans aucun choix. En effet (c'est la deuxième raison), d'après le but de la parabole (voir verset 14), l'entrée au royaume des cieux est ouverte à tous, à tout individu aussi bien qu'à toute nation. En troisième lieu, s'il s'agissait ici d'hommes mauvais moralement, il serait étonnant qu'ils soient poussés[3] à entrer au festin sans aucune condition de repentir préalable (voir *Matthieu*, IV, 17 ; *Marc*, I, 15). Sans doute le royaume des cieux dans cette parabole est-il, au moins en première ligne, le royaume de Dieu ici-bas, l'Église militante, dans laquelle peuvent se trouver, côte à côte, justes et pécheurs (*Matthieu*, XIII, 47-50) ; mais ce sera par suite de péchés commis après l'entrée dans ce royaume, ce sera l'ivraie que l'ennemi a semée parmi le blé, après que le maître du champ y eut semé le bon grain (même chapitre, 24-30). Comme le maître ne sème dans son champ que du bon grain, ainsi le roi n'ouvre l'entrée dans son royaume qu'à des gens actuellement bons, moralement bons. Enfin, on notera que ce n'est pas au hasard qu'ici les « mauvais » sont nommés avant les « bons »[4] ; dans la tradition parallèle de *Luc*, XIV, 21, on ne parle même que de pauvres, d'estropiés, d'aveugles, de boiteux, tous de la catégorie des « mauvais » au sens dit ci-dessus. C'est que l'Évangile est annoncé de préférence aux plus humbles, aux plus pauvres du peuple, et c'est là une marque de la messianité de Jésus (*Matthieu*, XI, 2-5).

Ici, sur le spectacle de la salle du festin remplie de toute sorte de gens, s'arrête la parabole chez Luc ; la distinction

3. C'est le mot qu'emploie *Luc* (XIV, 23) et même plus fort : ἀνάγκασον, forcez.

4. L'ordre plus coulant « bons et mauvais » ne se trouve dans aucun manuscrit grec, mais seulement dans quelque témoin des versions latines ; il n'est point dans l'édition officielle de la Vulgate ; mais n'est pas rare dans les traductions modernes, comme Crampon, sans doute par mégarde. Le texte grec dit même avec plus de force πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, « tant mauvais que bons » (Joüon).

de mauvais et de bons au sens moral parmi les convives, chez Matthieu, ne vient que dans la troisième partie, qui lui est spéciale ; et c'est là, à mon avis, une confirmation de l'explication qu'on vient de donner.

III

Le roi entra pour regarder les convives et aperçut là un homme qui ne portait pas l'habit de noces. Mon ami, lui dit-il, comment es-tu entré ici sans avoir l'habit de noces? Celui-ci resta coi. Le roi dit alors aux serviteurs : Liez-lui pieds et mains, et jetez-le dans les ténèbres du dehors ; là seront les pleurs et les grincements de dents. Car il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus (vv. 11-14).

Que penser de cette entrée du roi dans la salle du festin, de cet acte de jugement, de cette sentence de condamnation?

On a pensé qu'ici la scène se transporte au dernier jour du jugement universel ; l'arrivée du roi ne signifierait que la deuxième venue du Christ comme juge pour rendre à chacun selon ses œuvres (*Matthieu*, XVI, 27). Entre l'arrivée des convives et l'entrée du roi devraient s'écouler tous les siècles de la vie de l'Église militante ici-bas. Et alors on serait tenté de penser, comme on l'a soutenu, qu'ici nous avons un fragment de parabole distincte de celle des invités discourtois et meurtriers, à laquelle il aurait été, tant bien que mal, soudé après coup.

C'est ici le moment d'évoquer une scène de la vie orientale à laquelle j'ai assisté, mieux encore à laquelle j'ai pris part moi-même, il y a longtemps, un soir de septembre 1908. J'en garde tout frais le souvenir soit dans l'impression ineffaçable qu'elle m'a laissée, soit dans mon vieux carnet de voyage.

Je me trouvais alors en excursion à travers la Judée et le Negeb avec un jésuite français, le R. P. Alfred Chevalot. Dans la matinée du 14 septembre, nous partions de Gaza, à cheval, avec notre moucre. Bersabée, la célèbre ville des patriarches, était le but de notre journée. Nous y arrivâmes vers 4 heures de l'après-midi. Pour le logis on nous avait adressés à un bon chrétien de Jérusalem, qui résidait à Bersabée comme fonctionnaire

du bureau de la poste, que le gouvernement turc venait d'installer cette année-là même dans ce poste avancé de la civilisation vers le désert. L'excellent homme nous reçut avec la coutumière hospitalité orientale : « Ma maison est à vous, nous dit-il ; vous logerez ici à votre aise. Ce soir, vous souperez comme chez vous. Je regrette de ne pouvoir vous tenir compagnie parce que je suis invité par le cheïkh du pays. Mais si vous voulez venir avec moi, ajouta-t-il aussitôt, vous aussi êtes invités pareillement. » Nous acceptâmes sur-le-champ ; l'occasion était trop belle pour observer de près les coutumes orientales.

Nous partîmes donc, tous trois, avant le coucher du soleil, vers la maison du cheïkh, située hors de la ville. Là, un gardien nous reçut et nous fit attendre l'heure du repas au dehors, à la brise du soir. Cependant, d'autres invités arrivaient, on se saluait, on passait le temps, suivant l'usage du pays, en grignotant des pistaches et buvant quelques gorgées d'arac. Le cheïkh ne se fit pas voir et nous ne lui fûmes pas présentés. L'heure venue, à la nuit tombante, on nous invita à la salle du festin, l'aire contiguë à la maison, sous la superbe voûte du ciel étoilé. Là se trouvait préparée la table, une peau étendue à même le sol ; par-dessus les mets, du riz mêlé à des morceaux de viande, amoncelé sur de larges plateaux. L'éclairage était fourni par des valets tenant à la main, debout et immobiles, des bougies. Les quelque vingt-cinq invités, dont nous étions, s'étendirent à terre autour de la table, et chacun de commencer à manger en plongeant sa main droite dans le plat commun[5]. « Voilà, me disais-je, comment les choses se passaient à Bersabée au temps d'Abraham » ; tout était, à l'exception des bougies, si primitif et vraiment patriarcal !

Pendant qu'on soupait ainsi en silence, selon l'usage des

5. Sur cet usage de se passer de couvert, voir A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris, 1908), p. 81 ; E. POWER, *Palestinian customs as illustrating the Bible*, dans *Studies*, IX (1920), p. 408. Il va sans dire qu'après le repas des valets commandés nous présentaient eau, savon et linge pour nous laver les mains. Il y avait là du progrès sur les temps d'Abraham.

Arabes[6], voici que le cheïkh arrive, et, faisant le tour de la table, s'adresse à chacun des convives, le salue, lui fait des compliments et en reçoit, on échange quelques paroles, plus ou moins, selon les qualités des personnes.

Ce fut pour moi une révélation. Impossible de ne pas songer à notre parabole de saint Matthieu. Il n'y manqua même pas alors quelque chose d'analogue à un détail spécial de celle-ci, la découverte du convive non vêtu de la robe de noces. Car, lorsque vint notre tour, à nous deux Européens, d'être salués, le cheïkh s'aperçut que pour porter les mets à la bouche nous nous servions de fourchettes. En effet, au commencement du repas, un valet, remarquant notre embarras et notre répugnance à saisir les mets avec la main, comme faisaient tous les autres, s'empressa de nous apporter deux fourchettes[7]. A cette vue, le bon cheïkh s'arrêta un instant, étonné ; puis : « Mais on ne fait pas comme cela, nous dit-il avec le ton d'un aimable reproche ; voilà comme on fait. » Et lui-même de puiser au plat avec sa main une poignée de riz et de nous la présenter.

A propos des invitations orientales, déjà le R. P. Buzy a fait remarquer que « les cheïkhs d'Orient ne prennent jamais leur part de festin dont ils régalent leurs hôtes[8] ». Sur le point précis de la visite faite aux convives par le maître de la maison durant le repas, je ne saurais citer aucune autorité explicite ; mais un vague souvenir m'est resté d'avoir lu quelque allusion à cet usage dans des auteurs du siècle dernier ; peut-être tel lecteur plus érudit en a-t-il déjà prononcé le nom dans sa pensée. Quoi qu'il en soit, je ne doute point que ce que j'ai constaté à Bersabée ne soit une ordinaire et très ancienne pratique des Orientaux. Dès lors, dans notre parabole, l'entrée du roi « pour regarder

6. Jaussen, page citée ; Power, p. 409.
7. Tout comme à Power et à ses deux compagnons (p. 408).
8. *Les Paraboles* (dans la série *Verbum salutis*), p. 329 ; *Évangile selon saint Matthieu* (dans *La sainte Bible* de Pirot), p. 293. Le P. Jaussen est moins affirmatif : « Rarement le chef mange avec les hôtes », écrit-il (ouvrage cité, p. 81) ; mais en somme il est d'accord sur la substance du fait ; la règle c'est que le maître ou chef ne prend aucune part au repas des hôtes.

les convives » n'a d'autre signification que de rappeler la réalité de la vie normale en pareil cas. On sait que le divin Maître, dans la composition de ses paraboles, en puisait les éléments aux coutumes de son temps et de son pays. C'est un détail de la vie d'ici-bas qui lui sert à préparer la rencontre de l'hôte mal habillé, pour en tirer un enseignement qui continue et parfait celui de la deuxième partie de la parabole. Là il était question des qualités naturelles des membres du royaume, sans distinction de provenance ou d'extraction ; ici il s'agit des mœurs qui conviennent à ces mêmes membres une fois entrés dans le royaume. Il ne suffit pas d'être entré dans le bercail du Christ, il faut y mener une vie digne d'un disciple du Christ. Voilà ce que veut dire dans la parabole être revêtu de l'habit de noces. Pour en tirer cette leçon un seul exemple suffit ; et voilà pourquoi, parmi tant d'invités, un seul se vit reprocher de ne pas avoir la robe nuptiale. La question du nombre des élus ou des sauvés par rapport aux damnés n'est pas touchée ici. De la sorte, cette dernière partie de notre parabole se greffe assez naturellement sur la précédente, et toute la parabole acquiert une harmonieuse unité.

Je m'arrête, mon but étant d'éclairer la parabole telle qu'elle nous est présentée par saint Matthieu. Sa relation avec celle de *Luc*, XIV, 16-24, pose une question indépendante ; ce n'est pas ici le lieu d'en parler. Toutefois il me sera permis d'ajouter, pour conclure, qu'à mon avis, si les vues exposées ci-dessus sont acceptées, on aura moins de difficulté à admettre l'identité foncière des deux paraboles.

Rome, 28 *février* 1951.

ALBERTO VACCARI, S. J.,
Professeur à l'Institut biblique pontifical.

LES POINTS DE CONTACT ENTRE LE RÉCIT DE LA PASSION DANS SAINT LUC ET SAINT JEAN

Nous nous proposons de rechercher les points de contact de tous ordres entre le récit de la Passion dans l'évangile de saint Luc et dans celui de saint Jean. Pour la commodité du lecteur, nous présenterons nos remarques en suivant l'ordre du texte, Luc étant pris comme base. Cette analyse sera suivie d'un court exposé synthétique et de quelques suggestions.

A. — **Avant l'Arrestation de Jésus**

a) *Rôle de Satan.* — *Lc* et *Jo.* attribuent, seuls des évangélistes, la trahison de Judas à l'action de Satan qui entre en lui : *Lc*, XXII, 3 ; *Jo.*, XIII, 2, 27. Mais, tandis que selon Luc, Satan « entre dans Judas » avant sa démarche auprès des grands prêtres et des chefs des gardes, Jean distingue deux moments dans l'intervention du Malin : il met d'abord au cœur de Judas le dessein de livrer Jésus (v. 2) ; puis, et alors seulement, il entre définitivement en lui : καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. — Le contact littéraire entre les deux évangiles, déjà rendu probable par la ressemblance du texte, devient quasi certain si l'on remarque l'emploi que fait *Jo.* pour désigner le démon du mot σατανᾶς, qui est le terme de *Lc* dans le passage parallèle. En effet, le IVe Évangile ne se sert jamais de ce terme en dehors de ce passage ; il ne connaît que διάβολος (VI, 70 ; VIII, 44 ; XIII, 2).

b) *Importance des discours après la Cène.* — On sait la place qu'occupent dans *Jo.* les discours après la Cène : cinq chapitres,

XIII-XVII. Mais déjà *Lc* leur donne une certaine importance. Tandis que *Mc*, XIV, 17-25, n'a que 9 versets, consacrés exclusivement à l'annonce de la trahison et à l'institution de l'Eucharistie, et que *Mt.*, XXVI, 20-29, n'en a que 10 de même contenu, *Lc*, XXII, 15-38 en réserve 15 (24-38) aux entretiens proprement dits. De plus, dans *Lc* (XXII, 15-16) comme dans *Jo.*, cette section s'ouvre par une phrase solennelle de majesté.

c) *Annonce de la trahison de Judas.* — Dans *Mc*, XIV, 19 et dans *Mt.*, XXVI, 22, les apôtres s'adressent à Jésus pour savoir qui trahira. Dans *Lc*, XXII, 23, ils « se demandent entre eux lequel d'entre eux pourrait bien faire cela ». Dans *Jo.*, XIII, 22, « ils se regardent, ne sachant de qui Jésus veut parler ». C'est la même attitude qui est saisie par les deux derniers évangélistes.

d) *La vraie grandeur.* — *Lc*, XXII, 24-30 et *Jo.*, XIII, 12-17 rapportent dans un même cadre de douceur et d'intimité un propos de Jésus sur le devoir et la grandeur du service, dont lui-même donne l'exemple.

e) *Annonce du reniement de Pierre.* — Tandis que dans *Mc*, XIV, 26, 29-31 et *Mt.*, XXVI, 30, 33-35 elle a lieu sur le chemin de Gethsémani, *Lc*, XXII, 33-34 et *Jo.*, XIV, 38 la placent au Cénacle, avant le départ pour Gethsémani. — De plus, les paroles de Pierre qui provoquent la déclaration de Jésus ont dans *Lc*, V, 33 et *Jo.*, V, 38ª une certaine affinité. Enfin, une curieuse coïncidence de style est à signaler.

Mc, XIV, 30 : σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.

Mt., XXVI, 34 : ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με.

Lc, XXII, 34 : οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρίς με ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι.

Jo., XIII, 38 : οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.

Cette similitude de construction est d'autant plus remarquable que c'est le seul cas de l'emploi par *Jo.* de ἕως οὗ pour introduire un fait futur, alors qu'elle se rencontre 6 fois dans *Lc* et 5 fois dans les *Actes*.

f) *Lc*, XXII, 37 présente deux ressemblances de vocabulaire avec *Jo.* : 1. τοῦτο τὸ γεγραμμένον. Tandis que *Mc* et *Mt.* n'em-

ploient jamais cette tournure pour introduire une citation de l'Écriture ou pour désigner les écrits sacrés, *Lc* l'emploie 6 fois : IV, 17 ; XVIII, 31 ; XX, 17 ; XXI, 22 ; XXII, 37 ; XXIV, 44 (2 fois dans les *Actes :* XIII, 29 ; XXIV, 14), *Jo.* 9 fois : II, 17 ; VI, 31, 45 ; VIII, 17 s. ; X, 34 ; XII, 14, 16 ; XV, 25 ; XX, 30.

2. τελεσθῆναι et τέλος. — τελεῖν comme τελειοῦν pour désigner la fin de Jésus ou l'accomplissement de sa mission, ou encore la réalisation de l'Écriture, ne se rencontrent chez les évangélistes que dans *Lc* et *Jo.*

τελεῖν : 2 fois dans *Jo. :* XIX, 28, 30 ;
3 fois dans *Lc :* II, 39 ; XII, 50 ; XVIII, 31 (1 fois dans les *Actes*, XIII, 29).
τελειοῦν : 5 fois dans *Jo. :* IV, 34 ; V, 36 ; XVII, 4 ; (XVII, 23) ; XIX, 28 ;
2 fois dans *Lc :* (II, 43) ; XIII, 32 (1 fois *Actes*, XX, 24).

τέλος peut se rapprocher de *Jo.*, XIII, 1, si l'on entend εἰς τέλος de « l'acte suprême qui devait tout consommer » (Lagrange).

B. — L'Arrestation de Jésus

a) *Jésus au jardin.* — *Jo.* et *Lc* omettent tous deux le nom de Gethsémani, mais tous deux font savoir au lecteur que Jésus avait coutume de se rendre en ce lieu avec ses disciples : *Lc*, XXII, 39 ; *Jo.*, XVIII, 2.

b) *Lc*, XXII, 39 et *Jo.*, XVIII, 1 ont une *fin de verset* qui présente un air de famille :

Lc : αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.
Jo. : αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

c) *Rôle de Judas.* — *Lc* et *Jo.* le soulignent mieux que *Mc* et *Mt.*

Lc, XXII, 47 : προήρχετο αὐτοῦς.
Jo., XVIII, 3 : λαβὼν τὴν σπεῖραν.

d) *Scène de l'arrestation.* — 1. Dans *Lc* et *Jo.* la *troupe* qui vient appréhender Jésus est plus imposante que dans *Mc* et *Mt.* Dans ces derniers, la troupe se compose de gens envoyés par les grands

prêtres, les scribes et les pharisiens (*Mc*, XIV, 43 ; *Mt.*, XXVI, 47). Dans *Lc*, elle gagne en dignité ; bien qu'elle soit toujours qualifiée d'ὄχλος, XXII, 47, elle comprend « les grands prêtres, les chefs des gardes du Temple et les anciens », XXII, 52. Quant à *Jo.*, il y adjoint la cohorte romaine (600 hommes en principe), XVIII, 3, avec son tribun, XVIII, 12. — 2. *L'initiative de Jésus* est fortement accusée dans le récit de *Lc* et de *Jo*. Dans *Mc*, XIV, 43-50 et dans *Mt.*, XXVI, 47-56, la troupe met la main sur Jésus dès que Judas l'a embrassé ; vient alors l'épisode de l'oreille coupée, puis le discours de Jésus. L'ordre de *Lc* est différent (XXII, 47-53) : baiser de Judas, remontrance au traître, épisode de l'oreille coupée et sa remise en place, discours de Jésus, puis et alors seulement arrestation de Jésus. Le récit de *Jo*, XVIII, 4-11, beaucoup plus dramatique, confère à Jésus l'entière maîtrise de l'événement.

e) Dans l'épisode de *l'oreille coupée*, *Lc*, XXII, 50 et *Jo.*, XVIII, 10 sont les seuls à noter qu'il s'agit de l'oreille droite.

f) *Lc*, XXII, 53^{b} est éminemment johannique de pensée et de style. Pour ὑμῶν ἡ ὥρα, voir *Jo.*, XIII, 1 ; XVI, 21, et surtout XVI, 4. Pour ἐξουσία au sens métaphysique, voir *Jo.*, V, 27 ; X, 18 ; XVII, 2. L'opposition des ténèbres à la lumière est un des thèmes fondamentaux de la pensée johannique. *Jo.* écrit généralement σκοτία, I, 5 ; XII, 46 ; *I Jo.*, I, 5 ; II, 9, 11 ; mais III, 19 il emploie σκότος.

g) Pour exprimer l'arrestation de Jésus,

Mc écrit, XIV, 46 : ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν; puis v. 53 : καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν

Mt., XXVI, 50 : ἐπέβαλον τὰς χεῖρας... καὶ ἐκράτησαν αὐτὸν|; puis v. 57 : οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον

Lc et *Jo.* qui, à la différence de *Mc* et *Mt.*, bloquent arrestation et conduite chez le grand prêtre, se servent des mêmes termes pour décrire l'événement :

Lc, XXII, 54 : συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον.
Jo., XVIII, 12 : συνέλαβον... καὶ ἤγαγον.

C. — **Comparution devant le Grand Prêtre et Reniement de Pierre**

a) *Jo.*, XVIII, 13-14 mentionne Anne et Caïphe, dont le rôle respectif est d'ailleurs difficile à déterminer. *Lc* ne mentionne que « le grand prêtre », XXII, 54. Mais il est remarquable que les deux mêmes personnages voisinent *Lc*, III, 2 et *Act.*, IV, 6.

b) Le récit du reniement de Pierre est un peu moins appuyé dans *Lc* et *Jo.* que dans *Mc* et *Mt.* De plus, les deux premiers ont dans le détail plus d'affinités entre eux qu'avec *Mc* et *Mt.*

Mc, XIV, 66-72 : une servante, la dite servante, οἱ παρεστῶτες,
Mt., XXVI, 69-75 : une servante, une autre servante, οἱ ἑστῶτες,
Lc, XXII, 56-62 : une servante, ἕτερος, ἄλλος τις.
Jo., XVIII, 16-18 ; 25-27 : la portière, un groupe indéterminé, un parent de Malchus ; par conséquent dans les deux derniers une seule femme au lieu de deux, et deux hommes ou groupes d'hommes.

c) Le récit de la *comparution devant le grand prêtre* ne présente aucune ressemblance pour le fond ; on n'en est que plus surpris de constater que dans *Lc*, XXII, 68 comme dans *Jo.*, XVIII, 23, Jésus répond à la question du grand prêtre par un dilemme.

D. — **Jésus devant Pilate**

a) *Lc* (XXIII, 1-25) et *Jo.* (XVIII, 28-XIX, 17) insistent beaucoup plus que *Mc* (XV, 1-15) et *Mt.* (XXVII, 11-26) sur l'acharnement des Juifs et sur les *efforts tentés par Pilate* pour sauver Jésus.

b) Tous deux mentionnent au compte de Pilate trois déclarations de non-culpabilité de Jésus : *Lc*, XXIII, 4, 14-15 ; 22 (τρίτον) ; *Jo.*, XVIII, 38 ; XIX, 4, 6. Mais, tandis que *Lc* écrit αἴτιον, *Jo.* préfère αἰτία.

c) Dans *Mc*, XV, 16-20 et *Mt.*, XXVII, 27-31, la *flagellation* infligée à Jésus est postérieure à la sentence de mort et fait partie de la peine à subir par le condamné. Dans le récit de *Lc*, XXIII, 16, 22 et de *Jo.*, XIX, 1-5, elle est antérieure à la sen-

tence et a pour but de l'éviter. *Jo.* décrit la scène en s'inspirant du récit de *Mc* et de *Mt*. *Lc* n'en dit mot, non qu'il en mette en doute la réalité, mais parce qu'il évite autant que possible les scènes violentes et que déjà (XXII, 63-65) il a souligné les outrages endurés par Jésus.

d) *Mc*, XV, 6-8 et *Mt.*, XXVII, 15-17 présentent Barabbas avant que les Juifs aient réclamé sa mise en liberté. Dans *Lc*, XXIII, 18-19 comme dans *Jo.*, XVIII, 39-40, l'ordre est inverse : les Juifs demandent d'abord Barabbas, puis l'évangéliste donne le signalement du personnage.

e) Dans cette section, plusieurs rencontres de vocabulaire et de style entre *Jo.* et *Lc* sont à signaler :

1. *Lc*, XXIII, 1 : ἤγαγον; *Jo.*, XVIII, 28. — Dans le passage parallèle, *Mc*, XV, 16 a ἀπήγαγον, *Mt.*, XXVII, 27 συνήγαγον.

2. *Lc*, XXIII, 2 : τὸ ἔθνος ἡμῶν. — *Jo.*, XVIII, 35 : τὸ ἔθνος τὸ σόν.

3. *Lc*, XXIII, 4 : ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ; XXIII, 14 : τὸν ἄνθρωπον τοῦτον — *Jo.*, XVIII, 29 : τοῦ ἀνθρώπου τούτου.

4. *Lc*, XXIII, 18 : αἶρε τοῦτον (*Act.*, XXI, 36; XXII, 22). — *Jo.*, XIX, 15 : ἆρον ἆρον. — Rien de semblable dans *Mc* et *Mt.*

5. *Lc*, XXIII, 20 : θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν,
Jo., XIX, 12 : ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν.

6. *Lc*, XXIII, 21 : σταύρου σταύρου,
Jo., XIX, 6 : σταύρωσον σταύρωσον.
Mc, XV, 13, 14 et *Mt.*, XXVII, 22, 23 ont une autre présentation.

E. — **Au Calvaire**

a) D'une manière générale, le récit de *Lc* et de *Jo.* souligne mieux que celui de *Mc* et de *Mt.* la grandeur et la sérénité de Jésus. Tous deux omettent le cri d'apparent désespoir : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (*Mc*, XV, 34; *Mt.*, XXVII, 46). Dans *Lc* comme dans *Jo.* Jésus en croix continue d'agir et de décider, dans *Lc*, XXIII, 39-43 en faveur du « bon larron », dans *Jo.*, XIX, 25-27 en faveur de sa mère et du disciple qu'il aimait. L'attitude de Jésus mourant se pare dans *Lc* et *Jo.* d'une noblesse et d'un abandon au Père que *Mc* et *Mt.* laissaient un peu dans l'ombre. *Lc*, XXIII, 46 a le grand cri de *Mc* et de

Mt., mais ce cri est une parole de confiance : καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν : πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. Dans *Jo.*, XIX, 30, il n'y a plus de cri ; Jésus constate que tout « est consommé », καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Outre la parenté d'esprit qui unit ces deux scènes, on remarquera d'appréciables ressemblances de vocabulaire : τὸ πνεῦμα, παρατίθεμαι et παρέδωκεν.

b) *Lc*, XXIII, 53 et *Jo.*, XIX, 41 signalent avec plus d'insistance que *Mt.*, XXVII, 60 que personne encore n'avait été mis dans le tombeau où fut déposé Jésus. *Mc*, XV, 46 omet le détail.

c) A la différence de *Mc*, XV, 24, 27 et de *Mt.*, XXVII, 35, 38, *Jo.*, XIX, 18 et *Lc*, XXIII, 33 racontent la crucifixion des deux voleurs immédiatement après celle de Jésus.

d) *Jo.*, XIX, 42 et *Lc*, XXIII, 54 ont, différant en cela de *Mc* et de *Mt.*, la même mention de la parascève à propos de la déposition du corps de Jésus.

e) Cette section, comme les autres, a son petit contingent de ressemblances de vocabulaire et de style :

1. *Jo.*, XIX, 17 : βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν peut être rapproché de *Lc*, XIV, 27 : ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ, et cela d'autant plus que dans les passages parallèles (*Mc*, VIII, 34 ; *Mt.*, XVI, 24 ; *Lc* lui-même, IX, 23), c'est le verbe αἴρω qui est employé.

2. *Lc*, XXIII, 33 : ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτόν.
Jo., XIX, 18 : ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν.
Or dans les passages parallèles *Mc* a : καὶ σταυροῦσιν αὐτόν (*Mc*, XV, 24) et *Mt.* : τότε σταυροῦνται...(*Mt.*, XXVII, 38), soit deux présents.

3. Ναζωραῖος (*Jo.*, XIX, 19) ne se rencontre que 2 fois dans *Mt.* (II, 23 ; XXVI, 71), mais 8 fois dans *Lc* (1 fois dans l'évangile, 7 fois dans les *Actes*), et 3 fois dans *Jo.* (XVIII, 5, 7 ; XIX, 19).

4. *Jo.*, XIX, 25 : εἱστήκεισαν. *Lc*, XXIII, 49 : εἱστήκεισαν.

5. *Jo.*, XIX, 40 : ὀθονίοις (XX, 5, 6, 7). De même, *Lc*, XXIV, 12. Mais le verset est-il authentique?

Statistique. — Résumons maintenant les résultats de notre analyse en groupant sous quatre principaux chefs les points de

contact qui ont été observés. L'élément d'arbitraire qui entre inévitablement dans toute statistique ne saurait infirmer la valeur d'ensemble de nos constatations.

1° Contacts théologiques. Aa, Af[1], Bf(2), soit 4 ;
2° Contacts de révérence religieuse : B d[1-2]. Ea Eb, soit 4 ;
3° Contacts historiques : Ab (?) Ba. e. Ca. b. Da. c, soit 7 ;
4° Contacts littéraires :
a) Ordonnance du récit : A c. d. e. Ec. d., soit 5 ;
b) Vocabulaire et style : A a.e.f.[1].[2]. B b.c.f. (3) g. C c. D b.d.e (6) E e (5), soit 24.

On peut donc chiffrer à plus de 40 le nombre de points de contact de tous ordres entre les deux récits de la Passion dans saint Jean et dans saint Luc. Tel ou tel point de l'analyse précédente peut être mis en doute ou rejeté, mais le résultat d'ensemble demeure solide.

Conclusion et suggestions. — On ne saurait nier que certains points de contact signalés peuvent être fortuits. D'autres résultent peut-être de l'emploi des mêmes sources, ou encore d'un même travail de la conscience chrétienne sur les données traditionnelles. Mais il reste deux groupes de ressemblances qui exigent une explication différente : ce sont les points de contact littéraires qu'on peut appeler « lucanismes », puisque, de l'aveu général, l'évangile de Luc est antérieur au IV[e] évangile, et les points de contact théologiques qu'on peut appeler « johannismes », puisque les idées qui s'y trouvent exprimées font partie de la synthèse johannique.

Les « lucanismes » du IV[e] évangile se présentent à l'état dispersé ; ils sont épisodiques et superficiels. Jamais ils ne sont le fruit d'une imitation voulue, systématique. Ce sont comme des réminiscences involontaires qui se glissent spontanément sous la plume de l'auteur. Elles sont si peu denses et systématiques qu'elles échappent presque toujours au lecteur et parfois à la critique. La seule hypothèse qui en rende compte a été entrevue — à propos du chapitre XXI — par le P. Boismard dans un excellent article de la *Revue biblique* (1947, p. 473-501).

L'auteur remarque que, dans le chapitre XXI de saint Jean, « style de Luc et style de Jean s'enchevêtrent... », et, sans offrir de solution, il semble incliner à chercher du côté de Luc ou de ses disciples. Si l'on admet que Jean n'a pas écrit de sa main l'évangile qui porte son nom, nous croyons que, du moins en ce qui concerne le récit de la Passion, c'est un disciple de Luc ou un lecteur assidu de son évangile qui a tenu la plume.

La question des « johannismes » de Luc est beaucoup plus délicate et complexe. Elle ne saurait être traitée ici. Un travail préalable s'impose, celui de relever avec soin tous les « johannismes » du IIIe évangile (comme, par exemple, II, 35, 49 ; VII, 35 ; X, 21-22 ; XVI, 31 ; XXIV, 42) et d'en vérifier la qualité. Après quoi, on devra en déterminer l'origine. Pour ce faire, il faudra prêter grande attention aux points suivants : 1° Luc et Jean semblent avoir, pendant un certain temps au moins, fréquenté les mêmes milieux féminins : Marie de Magdala, la mère de Jésus, Marthe et Marie ; 2° Luc porte un intérêt tout particulier à Jean : VIII, 51 ; IX, 28 ; *Act.*, I, 13, où, contrairement à l'ordre traditionnel, Jean vient immédiatement après Pierre ; *Act.*, III, 1, 3, 11 ; IV, 13, 19 ; VIII, 14, où Jean est le seul apôtre mentionné nommément à côté de Pierre ; 3° Luc et Jean aiment montrer ensemble Pierre et Jean : *Luc*, mêmes textes que précédemment et XXII, 8 ; *Jo.*, XIII, 23-26 ; XVIII, 15-16 ; XX, 3-9 ; XXI, 7, 20-23 ; 4° Enfin il ne faudra pas oublier que le IVe évangile est le fruit d'une longue élaboration, qu'il a été longtemps médité, exposé, discuté, « prêché », et selon toutes vraisemblances d'abord en Palestine. Luc a donc pu entendre Jean, recueillir quelques-uns de ses propos et s'en inspirer.

E. OSTY,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

LE SIGNE DU TEMPLE SELON SAINT JEAN

Trop longtemps l'exégèse johannique fut commandée par le dilemme : histoire ou symbolisme, comme si le symbole ne pouvait être le visage de l'histoire. Mais après l'époque des outrances, les critiques ont tendu de jour en jour à reconnaître la réalité historique comme la portée symbolique des faits rapportés. Selon l'excellente et déjà ancienne formule du P. Lebreton, « faute de maintenir l'intime union de ces deux éléments, fait et mystère, histoire et doctrine, on ne trouvera dans l'Évangile de saint Jean que des antinomies, d'autant plus déconcertantes que chacun des deux termes est affirmé avec plus d'énergie[1] ».

Cette dissociation du fait et du symbole, bien qu'aujourd'hui moins en faveur, tend à renaître sous une forme nouvelle, celle du fait historique et du milieu littéraire. Il convient en effet de distinguer le contexte historique où se sont passés les faits et le milieu littéraire et sociologique où s'est élaboré le récit de ces mêmes faits : ainsi saint Jean interprète, parfois explicitement, ses souvenirs (les faits) en vue de ses lecteurs (le milieu) et il fut sans doute guidé dans le choix de ses innombrables souvenirs par les besoins de l'Église vivante. Dès lors certains critiques ne se sont pas contentés de signaler seulement dans une préface l'influence du milieu sur la présentation apologétique de l'Évangile : ils en ont fait l'âme de leur commentaire, ressuscitant continuellement l'atmosphère ecclésiastique ou sacramentaire dans laquelle l'Évangile fut écrit[2]. Pareil souci est

1. *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. I (1910), p. 381. La formule est à peu près identique dans la 8e édition (1927), p. 489.

2. E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (2e éd.), 1947, représente bien

digne de louange, car il nous aide à participer plus intimement à la vie de la communauté chrétienne au temps de saint Jean. Mais il y a lieu parfois de craindre que, malgré leurs bonnes intentions, ces auteurs n'éclipsent plus ou moins l'aspect historique qu'ils prétendent sauvegarder[3]. Comment donc nous préserver à la fois d'amincir le récit johannique à la taille d'un fait divers et de le grossir par une imagination débridée? Jésus nous met sur la voie dans le discours après la Cène : parfaitement conscient de la profondeur de ses paroles, il prévient ses disciples en distinguant deux « temps » : le temps où il parlait en « sentences énigmatiques » (XVI, 25), et le temps où il sera enfin compris pleinement grâce au « Paraclet, l'Esprit Saint qu'enverra le Père en mon nom, qui vous enseignera toute chose et vous rappellera tout ce que je vous ai dit, moi » (XIV, 26). « Il est un temps pour le mystère, dit le chanoine Cerfaux, et un temps pour l'initiation parfaite. Celle-ci est réservée aux temps de la Résurrection et de la Pentecôte, dans la pleine lumière de l'Esprit Saint[4]. » C'est donc plus tard, et alors seulement, dans un « milieu » vivant après la Résurrection, grâce à un principe nouveau d'intelligence, que l'évangéliste et après lui les chrétiens découvriront la pensée profonde de Jésus. *Les auditeurs de Jésus* n'ont pas pu saisir le sens qu'y découvriront *les lecteurs de Jean.*

la tendance « ecclésiastique », et O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (2e éd.), 1950, la tendance sacramentaire.

3. Hoskyns est catégorique dans l'Introduction à son commentaire. Cullmann, de son côté, ne veut traiter qu'un aspect de l'interprétation johannique (*op. cit.*, p. 58), car, dit-il ailleurs, « le but que poursuit l'Évangile, c'est... de montrer dans chaque récit l'identité qui existe entre le Jésus de l'histoire et le Christ présent dans l'Église. Il n'y a là aucune alternative ». (« Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, La vie de Jésus, objet de la « vue » et de la « foi » dans le quatrième Évangile », *in Mélanges Goguel* (1950), p. 60.) Cependant les réserves qu'ont montrées de nombreux critiques (par exemple W. MICHAELIS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, 1946 ou le P. E. BOISMARD *in Revue biblique*, 56 (1949), pp. 151-154) nous invitent à craindre une systématisation qui rendrait M. Cullmann infidèle à son propos.

4. Lucien CERFAUX, *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean, in Mélanges Fridrichsen, Coniectanea neotestamentica*, XI (1947), p. 20.

Dans la rédaction de son Évangile, saint Jean va donc jouer sur deux claviers : le temps du souvenir, celui des auditeurs; et le temps de l'intelligence parfaite, celui des lecteurs. Ordinairement, avec un art consommé, il fondra en un accord harmonieux l'intelligence du chrétien et celle du contemporain de Jésus, mais parfois la dissonance le contraindra à ajouter un mot d'explication : en VII, 39, les fleuves d'eau vive qui doivent jaillir du côté de Jésus désignent l'Esprit Saint ; en XI, 51, la parole prophétique du grand prêtre reçoit son vrai sens ; en XII, 33, Jean donne la clé du symbolisme fondamental que cachait le mot « être élevé de terre ». Ainsi guidé par Jean, nous voudrions situer respectivement les deux moments auxquels on peut comprendre le Signe du Temple (II, 13-22).

***

Jésus vient de chasser les vendeurs du Temple ; aux Juifs qui réclament un signe destiné à autoriser ce geste, il réplique : « Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours ! » Le lecteur, tout comme les Juifs contemporains de Jésus, comprend spontanément qu'il s'agit de la destruction et de la reconstruction du temple de pierre, mais il devient perplexe lorsqu'il entend l'évangéliste, interprète autorisé, déclarer : « Or Jésus parlait (du temple) de son corps[5]. » Dès lors, comme il ne veut pas avec Loisy[6] repousser l'interprétation de l'auteur inspiré en la qualifiant de déformation théologique ou allégorique, ni avec Bultmann[7] éliminer les versets 20-22 au titre d'interprétation secondaire, il est tenté d'expliquer tout simplement à l'aide de Jean la parole de Jésus : Jésus aurait parlé *uniquement* de son propre corps. Mais il faut alors justifier la réplique des

5. La leçon courte est attestée par Tat. (= Diat. Venet.), Aphraat., *e* (Palatinus), Ir., Tert., Or... Cf. E. BOISMARD, *in Rev. bibl.*, 57 (1950), p. 391, n. 1.

6. *Le quatrième Évangile*, 1re éd., p. 298.

7. *Das Evangelium des Johannes*, 1950, p. 89.

Juifs au verset 20. Par exemple, on imagine, arbitrairement, que Jésus s'est désigné par un geste. Ou bien on accuse les Juifs de mauvaise volonté : « En toute langue, dit le P. Durand, l'image du corps, temple de l'âme, est d'elle-même assez obvie. » Plus souvent, avec le P. Lagrange, on les excuse partiellement de « n'avoir pas pénétré ce mystère » : « le signe n'est pas nécessairement clair quand on le donne : il le devient quand il est accompli ». Et nous sommes renvoyés au « signe de Jonas »[8].

Or on ne peut pas identifier le signe du temple et le signe de Jonas : dans les synoptiques, Jésus refuse de donner le signe requis par les pharisiens (*Mc*, VIII, 11), ou bien il répond de telle sorte que l'auditeur reste coi (*Mt.*, XII, 38 = *Lc*, XI, 16). Chez Jean, par contre, le dialogue se poursuit à la mesure de l'intelligence des Juifs : le dialogue johannique ne tolère pas l'équivoque[9] ; certes les Juifs jugent « selon la chair » (VIII, 15), mais cela suppose une certaine compréhension : leur inintelligence affecte le plan « spirituel », non le plan humain. Jésus n'a donc pu parler uniquement de son propre corps sous peine d'avoir parlé de façon inintelligible, ce qui répugne dans le quatrième Évangile.

D'autres auteurs, au lieu de limiter la pensée de Jésus à l'interprétation johannique, en ont appelé à la conscience particulière de Jésus : à la suite des prophètes de l'Ancien Testament, mais bien plus qu'eux en vertu de son rôle messianique, Jésus visait dans ses paroles un niveau de profondeur encore plongé pour ses contemporains dans les ténèbres de l'avenir. Jésus parlait non pas uniquement du temple de pierre ou de son corps, mais *simultanément* et de l'un et de l'autre : et cela, non point grâce à quelque mot à double sens comme il le fait ailleurs[10], mais parce qu'il discernait avant le temps les secrètes

8. *Évangile selon saint Jean* (1936), p. 68.

9. Voir LAGRANGE, *op. cit.*, p. LXXXVI.

10. Cf. III, 3, 7 ; XII, 34. O. CULLMANN, « Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums », *Theologische Zeitschrift*, 4 (1948), p. 360-372, insiste beaucoup sur ce point, à la suite, par exemple, de W. BAUER, *Das*

correspondances entre les figures de l'Ancienne Alliance et les réalités de la Nouvelle[11]. Voilà ce que Jean explique quand il ajoute que Jésus parlait de son corps : grâce à l'Esprit Saint qui l'éclaire, il manifeste le fond de la pensée de Jésus. Mais il ne condamne pas pour autant les « Juifs » de l'avoir ignoré : s'ils sont coupables, c'est d'avoir par leur moquerie empêché la Parole messianique de rayonner sur l'avenir.

A partir de cette hypothèse qui semble satisfaisante, nous allons relire le texte évangélique dans la perspective de son auteur. Jean n'a pas voulu faire quelque reconstruction psychologique de la pensée de Jésus : il a pris le point de vue de celui qui est en présence de Jésus, son contemporain par la chair ou par la foi. Nous ne mettons donc pas en question la science parfaite de Jésus, mais nous reconnaissons à la suite de Jean deux temps d'intelligence que nous désignerons en bref : le temps des auditeurs et le temps des lecteurs. Tandis que le contemporain ne percevait dans la sentence de Jésus que le temple de pierre, le chrétien, illuminé par l'Esprit, discerne en profondeur à travers ce temple le Corps de Jésus. S'il y a succession, ce n'est pas dans la Parole de Jésus, mais dans l'esprit qui entend la Parole[12].

Johannesevangelium (1925), p. 46. C'est utile pour dénoncer le caractère parfois unilatéral d'un commentaire comme celui de R. Bultmann.

11. F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* (4e éd., 1903), p. 217 s., s'exprime assez heureusement : « C'est bien du temple proprement dit que Jésus parle, mais il sait... que ce sera en sa propre personne que cette destruction se consommera... Si la mort de Jésus est la destruction réelle du Temple, la restauration de celui-ci ne peut consister que dans la résurrection de Jésus lui-même... Le Messie périt : c'est le Temple qui croule ; le Messie revit : c'est le Temple qui se relève ; sous une forme nouvelle sans doute, car, dans le règne de Dieu, il n'y a jamais simple restauration du passé. » Voir également Zahn, Westcott et Hoskyns.

12. C'est ce point précis qui nous empêche de nous rallier à l'exégèse nouvelle proposée récemment par le P. A.-M. Dubarle, « Le Signe du Temple » (*Jo.*, II, 19) dans la *Rev. biblique*, 48 (1939), pp. 21-44. Puisque rien, dit-il, n'oblige à étendre l'éclaircissement de l'évangéliste aux deux membres de la parole de Jésus, on pourrait le restreindre au second. En disant : « Détruisez ce temple », Jésus parle du temple de pierre où s'accomplissait le sacrifice légal ; et il dit : « Je le relèverai... » en parlant du temple de son corps, parce que ce corps glorifié par la Résurrection

En traçant le cheminement que les auditeurs de Jésus devaient parcourir, nous décrirons comment l'auditeur qui refuse Jésus devient « juif » et celui qui l'accueille devient disciple, puis chrétien. Une analyse littéraire minutieuse s'efforcera donc de ne pas enrichir prématurément les mots, mais au contraire d'assister comme à un surgissement, sous la lumière de l'Esprit Saint, des paroles déposées par Jésus dans la conscience des disciples.

I. — **Au temps des auditeurs de Jésus** (II, 13-20)

Le récit johannique se présente comme un tout organique. Cependant la réflexion du v. 17 suggère une division : le geste purificateur (13-17) et le dialogue (18-20). De fait, nous retrouvons dans la tradition synoptique ces deux parties à l'état dissocié : d'une part le récit de la purification du Temple (*Mt.*, XXI, 12-13 parall.), fort terne en comparaison de celui de Jean, n'est pas suivi d'un dialogue ; il ne tient au contexte qu'artificiellement[13] et a sans doute connu une existence indépendante. Quant au dialogue, il n'en a survécu que la Parole de Jésus[14] mise dans la bouche des faux témoins (*Mt.*,

remplacera parfaitement le temple de pierre. Le passage de l'un à l'autre temple serait supporté par le pronom personnel « *le* » (αὐτόν), car, de fait, Jésus est le Nouveau Temple. Ainsi dans la même phrase, Jésus aurait parlé *successivement* du temple, puis de son corps. — Notre analyse montrera ce qui nous rapproche et ce qui nous sépare de cette interprétation. Posons ici simplement une question : si Jésus ne parle *que* du temple dans la première partie de sa sentence, n'est-ce pas supprimer une profondeur que le chrétien est en droit d'y trouver? Si Jésus ne parle dans la seconde *que* de son corps, n'est-ce pas vouer les « Juifs » à une mésintelligence fatale? Ne demeurons-nous pas dès lors sous le coup de la critique faite à la première hypothèse?

13. Cf. F. M. BRAUN, « L'expulsion des vendeurs du Temple », *Rev. biblique*, 38 (1929), p. 183 sv. Il n'est presque plus personne pour soutenir qu'il y eut deux purifications du Temple : « c'est une question de dignité pour l'exégèse catholique » (LAGRANGE, *op. cit.*, p. 64). Sur la question, cf. F. M. BRAUN, *art. cit.*, et T. SIGGE, *Das Johannesevangelium und die Synoptiker*, « Nt. Abh. » (1935), pp. 139-148.

14. On rejette ordinairement tout rapprochement littéraire entre le signe du Temple et la controverse sur l'autorité rapportée par les synoptiques

XXVI, 61 = *Mc*, XIV, 58) ou des passants qui se moquent du Crucifié (*Mt.*, XXVII, 40 = *Mc*, XV, 29). Cette présentation dédoublée nous autorise à rechercher le sens du geste de Jésus indépendamment du signe qui l'interprète chez Jean.

a) *Le geste de la purification du Temple* (II, 13-17).

Selon le *récit synoptique*, le geste a une portée *prophétique*, mais non pas messianique : en effet, rien ne nous presse d'y lire plus que le comportement d'un homme qui renoue librement avec la tradition des prophètes. La citation scripturaire mise dans la bouche de Jésus n'évoque en aucune façon *Zac.*, XIV, 21, ni *Mal.*, III, 1, mais elle indique une perspective : le geste de Jésus s'inscrit parfaitement sur la ligne prophétique : « Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière (+ pour toutes les nations, *Mc*), mais vous en faites un repaire de brigands. » Jérémie (VII, 11), cité ici, montre que le culte, rendu vain par l'absence de justice, doit amener fatalement la destruction du Temple. La première partie du texte, que souligne complaisamment Marc, évoque avec *Is.*, LVI, 7 le thème de l'universalisme : selon les écrivains postexiliques, le Temple, tout en demeurant le lieu du culte où confflueront les nations (*Is.*, LX, 1 sv.), devient souvent une habitation indigne de Dieu (*Is.*, LXVI, 1 sv.) ; et la littérature apocalyptique postérieure renchérit en rêvant du temple idéal universel[15]. Jésus se présente donc ici comme l'héritier de cette tradition juive, comme un réformateur (et un Docteur, selon Marc) qui, en évoquant l'idéal de la fin des temps, rappelle le vrai sens de Dieu et du culte.

Si nous ne possédions que le récit isolé de la tradition synoptique, nous ne pourrions donc voir dans le geste de Jésus plus qu'un geste prophétique ; mais ce récit nous fut transmis

peu après la purification (*Mt.*, XXI, 23-27 parall.) ; cf. BRAUN, *art. cit.*, pp. 192-195. Nous verrons cependant que cette controverse éclaire le geste de la purification.

15. Cf. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, p. 431 ; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde...* (2e éd.), p. 377. Les prophéties universalistes de *Is.*, II, 2 sv.; *Mic.*, IV, 1, demeurent vivaces : *Hén.*, XC, 33 ; *Tob.*, XIII, 12 s. ; XIV, 7 s. ; *Jubil.*, IV, 26.

enchâssé dans une séquence évangélique qui confère au geste de Jésus un sens *messianique*. Montrons-le brièvement chez saint Marc[16] : cela nous aidera à saisir par contraste l'art de Jean. Marc a exprimé au mieux la pédagogie de Jésus en réservant jusqu'à la fin la déclaration officielle de sa messianité. Or c'est le sens de la Parole sur le Temple (XIV, 58) que le grand prêtre veut faire préciser à Jésus (XIV, 60) et que lui-même précise en lui posant la question : « Es-tu le Messie, le Fils du Béni? » (XIV, 61). Jésus sera mis à mort à cause de cette déclaration, non comme un simple réformateur, mais comme le Messie, le Fils de Dieu qui veut bâtir un nouveau temple. Sachant cela, nous pouvons éclairer les gestes que Jésus avait jusque-là discrètement voilés afin de ne pas susciter un enthousiasme ou un scandale irréfléchis. Cela vaut particulièrement de la Dernière Semaine (XI-XIII) où se trouve la purification du temple : tout nous parle du rejet d'Israël et de la venue du Messie. Notre récit est précédé par l'entrée solennelle dans la Cité sainte (XI, 1-10), préparé par le regard d'inspection que, le soir de sa venue, Jésus jette dans le Temple (XI, 11) ; il est encadré par le récit de la malédiction du figuier, scène dont la portée est évidente : malgré une vie apparemment florissante, le judaïsme qui ne porte pas de fruits va à la mort[17]. Ainsi le Messie venu dans sa Ville inspecter le Temple le condamne irrémédiablement à la destruction. C'est ce que souligne impitoyablement la parabole des ouvriers de la vigne, car les pharisiens ont compris de qui Jésus parle (XII, 12). Enfin Jésus prophétise solennellement la ruine du Temple dont il ne restera

16. Cf. J. SCHNIEWIND, *in loc.;* HOSKYNS, *op. cit.*, p. 197 s., et tout récemment R. H. LIGHTFOOT, « The Cleansing of the Temple in St. John's Gospel », *The Exp. Times*, LX (1948-1949), pp. 64-68.

17. Le logion sur la foi qui déplace la montagne (XI, 23) signifie peut-être que la vraie foi est capable de discerner et donc d'opérer la chute de la Montagne sainte dans la mer. C. H. DODD voit là une sorte de contre-prophétie de Is., II, 2 (*The Parables of the Kingdom*, p. 63, n. 1). HAUCK évoque le fait que du Mont des Oliviers on aperçoit et le Mont Sion (« cette montagne-ci ») et la mer Morte. Suggestif, mais hypothétique.

pas pierre sur pierre (XIII, 2)[18]. De cet ensemble il naît une certitude : cet homme qui annonce ainsi la fin du judaïsme, c'est le Messie ; s'il a purifié le Temple, c'était pour en signifier la fin prochaine. Ne rejoignons-nous pas alors le signe du temple ?

Si maintenant nous passons au *récit johannique*, nous retrouvons condensées en une scène vivante toutes les caractéristiques étalées au long du récit de Marc. Comme chez saint Marc, le récit prend d'abord une valeur par le contexte, mais il n'est pas besoin d'anticiper la lumière de la fin, il suffit de connaître ce qui précède. Situé dans la trame de l'Évangile de Jean[19], c'est le Messie annoncé par son précurseur au chapitre I qui survient dans son temple pour opérer la purification définitive. En vertu de ce rapprochement avec Jean-Baptiste[20], nous pouvons rappeler le texte de *Malachie*, III, 1 : « Voici que j'envoie mon messager pour qu'il prépare le chemin devant moi ; et soudain viendra dans son temple le Seigneur que vous cherchez... Qui soutiendra le jour de sa venue ?... Il purifiera les fils de Lévi... » D'emblée le geste est messianique. Cela ne lui a pas ôté le caractère prophétique que nous avaient suggéré les synoptiques, bien au contraire : la formule impérative « Enlevez-moi ça d'ici ! Cessez de transformer la maison de mon Père en une maison de trafic ! » sonne infiniment mieux dans la bouche du Prophète réformateur que la citation scripturaire mise par les synoptiques sur les lèvres de Jésus. Mais il n'y a plus de

18. De bons manuscrits (D W vl Cyp) ont explicitement rattaché la prophétie au signe du temple en ajoutant : « et en trois jours il en ressuscitera un autre sans les mains (des hommes) ».

19. Voir par exemple le P. OLIVIERI *in Revue bibl.*, 35 (1926), p. 389, et R. H. LIGHTFOOT, *art. cit.*, p. 64 s.

20. Ce rapprochement avec Jean-Baptiste éclaire la controverse sur l'autorité qui suit la purification du temple. Le motif de la controverse est un vague « ταῦτα » : chez *Mt.* on peut y voir le comportement de Jésus lors des acclamations de la foule ; chez *Mc*, par contre, ce doit être la purification du temple : Jésus en appelle à Jean-Baptiste, car accepter son témoignage serait reconnaître l'autorité du Messie qu'il a annoncé. Quoique littérairement distincte du récit de la purification, la controverse jouerait donc le même rôle à son égard que le contexte johannique.

citation prophétique qui pourrait émousser la pointe du récit : tout contribue à mettre en relief la personne de Jésus. « La maison de mon Père », dit Jésus tout naturellement (cf. *Mt.*, VII, 21 s.; X, 32 s.), et l'attention du lecteur est attirée sur l'intimité de Jésus avec son Père[21]. Le Fils vient donc dans la maison de son Père procéder à la purification prévue par Zacharie pour la fin des temps, comme le suggère l'invective de Jésus contre la « maison de trafic »[22]. Enfin, le récit pointe sur le texte scripturaire dont se souviennent les disciples à ce moment : ils se demandent, eux qui croient en Jésus (II, 11), quel est cet homme dont le zèle est si extraordinaire[23], à moins qu'on ne puisse même trouver dans cette réminiscence l'attestation d'un zèle messianique.

b) *Le Signe du Temple* (II, 18-20).

Avec les disciples nous sommes donc en présence d'un geste émanant d'un homme en qui nous devons reconnaître beaucoup plus qu'un prophète, et même le Messie. Dans le dialogue qui suit, Jésus va lui-même expliquer son geste : nous n'avons pas, comme dans Marc, à attendre la fin, nous avons aussitôt la clé du comportement de Jésus.

Le style demeure prophétique : l'impératif « Détruisez... » exprime non pas une permission attristée, mais « une volonté providentielle et la certitude prophétique du fait annoncé, certitude qui devient actuelle devant l'endurcissement que les

21. Il est intéressant de rapprocher cette notation de la réponse que fait Jésus à ses parents venus le chercher au Temple (*Lc*, II, 49) : là également il s'agit de la première visite de Jésus dans son Temple.

22. « Il n'y aura plus de trafiquants dans la maison de Yahwé des Armées, en ce jour-là » (*Zac.*, XIV, 21).

23. Certes l'intelligence messianique du *Ps.* LXIX, 10, semble le privilège de la communauté apostolique (voir plus loin, n. 34), mais ce n'est pas là une raison de repousser après la Résurrection l'intelligence de ce texte, car il manque ici la précision donnée en II, 22 et XII, 16. Bien au contraire, il s'agit ici d'une compréhension partielle qui contraste avec l'intelligence totale indiquée au verset 22 ; cf. LOISY, *op. cit.*, p. 289 ; HOSKYNS, *op. cit.*, p. 187, 194.

« Juifs » témoignent dès l'abord au Fils de Dieu[24] ». Il en va de même de l'antithèse littéraire « détruire... relever », thème jérémien bien connu et qui apparaît ici comme un harmonique de la citation scripturaire dite par Jésus selon les synoptiques, mais absente du récit de Jean[25]. Enfin, l'annonce très vague d'un nouveau temple confirme le genre, genre dont nous avons l'aboutissement dans la formule de *Marc*, XIV, 58 : « un temple qui ne sera pas fait de main d'homme » (cf. *Act.*, VI, 14 ; *Heb.*, IX, 11). Rien ne nous permet de préciser en effet quel est ce temple, sinon par comparaison avec les données de la tradition juive au temps du Christ, et nous avons vu plus haut que l'on attendait assez communément un temple idéal à la fin des temps.

Sur l'arrière-fond prophétique que nous venons d'évoquer se détache clairement une prétention messianique. A ce que les Juifs font en refusant de l'entendre, Jésus oppose ce qu'il va faire : il se présente, non pas certes comme le nouveau temple, mais comme celui qui doit l'ériger. Le signe, ce n'est pas immédiatement le nouveau temple qui demeure dans le flou, c'est la Personne de Jésus qui jaillit en pleine lumière. Le temple est comme un fond de tableau sur lequel se profile nettement le Messie. En effet, la réplique des « Juifs » au verset 20, comme si souvent dans le IVe Évangile[26], nous indique la pointe de la sentence mystérieuse de Jésus : « C'est en quarante-six ans que fut bâti ce temple, et toi, en trois jours, tu le relèverais[27] ! » Les Juifs ne regimbent pas sous la menace prophétique, mais ils voient la personne de Jésus se dresser devant eux dans des

24. LOISY, *op. cit.*, p. 292. De même dans DUBARLE, *art. cit.*, p. 28. Bultmann y trouve une nuance ironique. Voir *Am.*, IV, 4 : « Venez à Béthel et péchez ! » ; *Is.*, VIII, 9 s. ; *Jér.*, VII, 21 ; *Mt.*, XXIII, 32 : « Comblez donc la mesure de vos pères ! »

25. Nous ne considérons ici que l'opposition littéraire, non les mots utilisés. Voir *Sir.*, XLIX, 7, qui transmet clairement le thème : *Jér.*, I, 10 ; XVIII, 7-10 ; XXIV, 6 ; XXXI, 28 (= XXXVIII, 28) ; XLII, 10 (= XLIX, 10) ; XLV, 4 (= LI, 34).

26. Autres exemples du thème de l'inintelligence des Juifs : III, 3 ; IV, 10 s., 32 s. ; V, 17 s.; VI, 27 s. ; VII, 33-35 ; VIII, 21 s., 31-33 ; XI, 11 s. ; XIV, 4 s., 7 s., 21 s. ; XVI, 16 s.

27. Par sa position le « toi » est emphatique.

proportions inquiétantes, celles mêmes de Dieu. C'était Yahwé en effet qui, dans Jérémie, se chargeait de détruire et de bâtir[28] ; c'est maintenant Jésus qui s'arroge ce pouvoir. Nous rejoignons ainsi une autre ligne de la tradition par laquelle le Messie devait supplanter le temple[29] et qui s'exprime dans le logion synoptique : « Ici, il y a plus grand que le Temple ! » (*Mt.*, XII, 6). En outre, les Juifs veulent ridiculiser la mention des « trois jours » en l'opposant aux quarante-six ans. Au niveau où nous sommes, gardons-nous de songer aux trois jours qui précèdent la Résurrection ; du reste, la tournure de Jean ne reflète pas les expressions classiques de l'Église primitive à ce sujet[30] : la mention de ce bref délai nous invite seulement à reconnaître en faveur de Jésus une puissance providentielle extraordinaire, quasi divine (cf. *Osée*, VI, 2).

Pour que les auditeurs de Jésus trouvent un sens suffisant au

28. *Jér.*, VII, 12-15. Si, dans sa vocation, Jérémie était chargé de détruire et de bâtir, ce n'était que comme bouche du seul auteur, Yahwé.

29. Les synoptiques ont à leur manière souligné le caractère messianique de la Parole de Jésus : alors que dans Jean, c'est l'impératif prophétique qui est conservé, dans les synoptiques, les faux témoins citent la parole de Jésus à la première personne : « Je détruirai... Je puis détruire... » ; aucun doute ne subsiste : Jésus vient supprimer les institutions juives comme il est dit au cours du procès. En ces conditions, il n'est pas nécessaire de trouver dans l'apocalyptique des indications sûres concernant le rôle du Messie à l'égard du nouveau temple (cf. SCHRENK, *Theol. Wört. z. N. T.*, III, 239, 24 sv.), il suffit que manifestement Jésus autorise son geste en fixant l'attention sur sa personne. M. Marcel SIMON, « Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive », *in Mélanges Goguel* (1950), p. 247-257, a tenté de retracer l'évolution qu'aurait suivie la tradition sur les rapports du Christ et du Temple. Nous pouvons retenir l'existence de deux traditions : d'une part le Christ doit bâtir le nouveau temple, d'autre part le Christ doit supprimer l'ancien temple.

30. L'expression ἐν τρισὶν ἡμέραις se trouve également en *Mt.*, XXVII, 40 paral. ; elle équivaut à διὰ τριῶν ἡμερῶν (*Mt.*, XXVI, 61 paral. ; *Mc*, XIII, 2 (D W...). Mais elle diffère de la formule traditionnelle qui désigne le délai séparant la Résurrection de la mort de Jésus μετὰ τρεῖς ἡμέρας (*Mt.*, XXVII, 63 ; *Mc*, VIII, 31 ; IX, 31 ; X, 34), ou encore τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (*I Cor.*, XV, 4 ; *Mt.*, XVI, 21 ; XVII, 23 ; XX, 19 ; *Lc*, XXIV, 7, 46 ; *Act.*, X, 40). Il est clair que cette remarque favorise 'historicité de l'expression johannique.

signe du temple, il n'est donc pas nécessaire de faire appel à un quiproquo : la prophétie de la Résurrection peut demeurer complètement voilée.

Les disciples n'ont pas demandé de signe, car ils ont reconnu dans la purification du temple un geste messianique : leur intelligence se manifeste à la réminiscence du Psaume LXIX. A Cana ils ont cru ; ils continuent à marcher vers la lumière.

Les « Juifs » au contraire optent contre Jésus dès la première rencontre : ils ravalent le geste de Jésus en exigeant un signe, un miracle éclatant, indiscutable. Alors Jésus tente d'élever leur regard en le dirigeant, non sur quelque prodige, mais sur sa personne : par la purification du Temple il vient d'évoquer à leurs yeux la fin des temps, la fin du judaïsme toujours menaçante ; par le signe il actualise en sa personne la perspective eschatologique[31]. Il ne faut pas s'arrêter aux apparences, mais chercher derrière cet homme de chair et d'os le Messie, plus encore peut-être. Si les Juifs ridiculisent la parole de Jésus, c'est qu'ils sont déterminés à ne voir en Jésus qu'un homme ordinaire.

Dès le début de l'Évangile, Jésus apparaît comme le « signe de contradiction » : il commence le jugement par la Maison de Dieu[32], et la discrimination s'opère entre les auditeurs selon leurs dispositions fondamentales. Comme un prélude à la manifestation publique de Jésus, nous voyons ici ramassées les deux attitudes possibles en face de Jésus, celle des disciples et celle des « Juifs ». Le thème historique de l'option peut courir tout le long de l'Évangile.

II. — **Au temps des lecteurs de saint Jean** (II, 21-22)

Mais saint Jean ne clôt pas son récit sur l'inintelligence des Juifs : il juge opportun de préciser pour ses lecteurs quelle fut

31. Même mouvement d'actualisation de l'eschatologie dans les versets V, 24-25 qui culminent entre les annonces V, 21-23 et V, 26-29.

32. Voir *I Pet.*, IV, 17. S'il en est ainsi, on comprend qu'il sera difficile de donner une préférence à la « chronologie » johannique : l'intention théologique est si manifeste. Mais est-elle la seule ?

et quelle doit être l'intelligence de la foi chrétienne après l'accomplissement des événements de Pâques. Le contemporain de Jésus, s'il avait bonne volonté, ne pouvait discerner dans le geste et la parole de Jésus autre chose qu'une affirmation de sa messianité et la perspective d'un renouvellement du judaïsme ; le chrétien, illuminé par l'Esprit Saint, va pénétrer dans le mystère de la conscience de Jésus et reconnaître le moyen providentiel qui a fait passer de l'ancien temple au nouveau.

Or, nous dit Jean, Celui-ci parlait de son corps. Lors donc qu'Il fut ressuscité d'entre les morts, ses disciples se souvinrent de ce qu'Il avait dit et ils crurent à l'Écriture et à la Parole qu'avait dite Jésus.

Pour saisir exactement la portée de cette réflexion, commençons par déterminer ce qu'elle apporte de lumière dans le déroulement même de l'Évangile, c'est-à-dire à la première lecture.

a) *Le Signe est la Passion-Résurrection de Jésus.*

« *Ils crurent à l'Écriture.* » Laquelle? Souvent on se contente d'un rapprochement avec le « secundum Scripturas » de la tradition primitive ; mais, selon l'habitude que Jean partage avec les synoptiques, le singulier ici employé désigne un texte précis, non la Bible[33]. Westcott en appelle au *Ps.* XVI, 10, mais par comparaison avec des textes étrangers (*Act.*, II, *27*, 31 ; XIII, 35). N'est-il pas plus simple, si l'on a reconnu l'unité organique du récit depuis le v. 13, de songer au Psaume LXIX, rappelé au verset 17? Cette réminiscence fait pendant à la Parole de Jésus que tous s'accordent à voir dans le signe du temple. Ainsi

33. Le mot γραφή se trouve dans *Jo.*, VII, 38, 42 ; X, 35 ; XIII, 18 ; XVII, 12 ; XIX, 24, 28, 36, 37 ; XX, 9. Ordinairement le contexte indique la citation rappelée. Les seuls textes où le mot pourrait avoir le sens vague d'Écriture sont XVII, 12 (qui peut renvoyer à XIII, 18) et XX, 9 qui détonne dans le style johannique à cause de la parenté synoptique vraiment surprenante ; du reste la mention de l'Écriture manque dans quelques manuscrits. Aussi, avec WESTCOTT *(in loc.)* et contre SCHRENK (*in T. W. N. T.*, I, 754, 23 sv.), nous maintenons au mot le sens précis d'une citation.

le v. 22 reprendrait rétrospectivement les deux parties du récit entier. Tandis que sur-le-champ les disciples n'avaient discerné dans le Psaume que l'annonce du zèle messianique de Jésus (cf. *Jér.*, XX, 9 et *Ps.* CXIX, 139), ils y reconnaissent après Pâques une véritable prophétie de la Passion : « mon zèle me vaudra de mourir[34] ».

« ... *et à la Parole qu'avait dite Jésus* » : les chrétiens croient autant à la Parole de Jésus qu'à l'Écriture[35]. « Détruisez ce temple », c'est-à-dire « ce corps[36] » : aucune difficulté pour un chrétien. Les Juifs incrédules finiront bien par tuer Jésus, comme ce sera amplement développé dans les controverses des chapitres VII et VIII. La destruction du Temple et de Jérusalem en 70 ne fut en réalité que la conséquence de la mort de Jésus en qui déjà finissait le judaïsme. « ... et je le relèverai en trois jours » : après l'évocation de la Passion, la Résurrection vient tout naturellement « en trois jours ». Alors une difficulté classique disparaît : comment Jean a-t-il pu sans anachronisme évident conférer à Jésus l'œuvre de la Résurrection, œuvre que le christianisme primitif attribue exclusivement au Père[37] ?

34. Cette seconde interprétation est confirmée par le fait que le futur καταφάγεται remplace intentionnellement l'aoriste que l'on doit lire avec Rahlfs dans les bons manuscrits de la Septante. — D'autre part, le psaume LXIX était utilisé dans un sens messianique par l'apologétique primitive pour saisir le dessein de Dieu dans la Passion : *Act.*, I, 20 ; *Rom.*, XV, 3 ; *Mt.*, XXVII, 48 par. ; *Jo.*, XV, 25 ; XIX, 28. Voir K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.* (1949), p. 108.

35. Ainsi Jean termine la première partie de l'Évangile par une conclusion où se succèdent des textes scripturaires (XII, 37-43) et un résumé de la parole de Jésus (XII, 44-50).

36. Le rapprochement fut favorisé plutôt que suggéré par la correspondance entre Corps et Maison (temple) : *I Cor.*, VI, 19 ; *II Cor.*, VI, 16 ; V, 1. Le mot σῶμα a chez Jean le sens de « cadavre » (XIX, 31, 38, 40 ; XX, 12) : ainsi Burney, Bernard. Le P. BONSIRVEN (« Hoc est Corpus meum », *Biblica*, 29 (1948), 212, n. 2) montre que, en vertu du substrat araméen, le mot peut s'entendre du corps vivant ; mais il concède que l'invitation à détruire le corps éveille aussi l'idée de mort.

37. *Act.*, II, 24 ; III, 15 ; IV, 10 ; V, 30 ; X, 40 ; XIII, 30 ; XVII, 31 ; *Rom.*, IV, 24 ; VIII, 11 ; X, 9 ; *I Cor.*, VI, 14 ; XV, 15 ; *II Cor.*, IV, 14 ; *Gal.*, I, 1 ;

Jésus l'a dit ainsi, mais seul le lecteur vivant à la fin du premier siècle pouvait sans peine, grâce à une intelligence plus poussée de l'identité de Jésus et de son Père, attribuer la Résurrection à Jésus en personne (cf. x, 17 s.). Du coup, la difficulté devient une preuve en faveur de l'historicité de la parole johannique dans la bouche de Jésus[38].

Pour le lecteur chrétien, le signe du temple n'est donc plus seulement une prétention messianique qui souligne le geste de la purification en annonçant la fin de l'ancien temple et l'érection d'un nouveau : plus profondément se trouve le Fils de Dieu qui annonce majestueusement le moyen providentiel qui inaugurera le nouveau temple. C'est dans une pleine conscience que Jésus va par la Croix à la Gloire. Le signe de Cana était le « commencement » de la manifestation de la gloire de Jésus ; le signe du temple annonce le moyen qui mène à la réalisation définitive de cette gloire : la fin et le moyen.

b) *Les harmoniques de la Parole de Jésus.*

On ne peut borner là l'intelligence qu'un chrétien peut et doit avoir du signe du temple : en effet, après avoir lu et relu son Évangile, il ne manquera pas de verser dans les mots de Jésus les richesses ainsi recueillies. Et ce n'est pas se montrer infidèle à l'auteur, car Jean a voulu faire une « œuvre » dans laquelle la fin suppose le commencement et le commencement est illuminé par la fin.

Ainsi, en entendant Jésus annoncer le nouveau temple, le familier de Jean se souviendra de la proclamation que fit Jésus dans le Temple à l'occasion de la fête des Tabernacles (VII, 37 sv.) :

Eph., I, 20 ; *I Th.*, I, 10 ; *Hb.*, XIII, 20 ; *I Pet.*, I, 21. Et ici même (v. 22) Jean utilise le verbe au passif ἠγέρθη.

38. Le verbe ἐγείρω correspond à οἰκοδομέω qu'offrent les synoptiques. On note avec raison que le mot ἐγείρω convient aussi bien à un édifice qu'à la Résurrection. Les textes apportés par les dictionnaires sont cependant rares, en tout cas pour ce qui concerne la Bible (*Sir.*, XLIX, 13). Ne pourrait-on pas reconnaître que ce mot à double portée fut choisi à dessein par Jean pour recouvrir exactement les mystères correspondant aux deux temps d'intelligence ?

Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
et qu'il boive celui qui croit en moi !
Comme l'a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein[39].

Et il a accepté le témoignage de l'évangéliste qui vit au Calvaire l'eau jaillir après le sang du côté de Jésus transpercé. Manifestement Jésus est le Temple annoncé par les prophètes[40]. Aussitôt quantité de textes johanniques sont illuminés : le corps de Jésus, sa chair, est la Demeure de la Gloire de Dieu (I, 14). Sur Jésus montent et descendent les anges, comme jadis au lieu terrible où Jacob avait vu Dieu (I, 51) ; sur lui repose de façon permanente l'Esprit (I, 33 ; III, 34 ; VII, 38 ; XIX, 30). Jésus a été consacré par le Père (X, 36), si bien que le Père est en lui et lui dans le Père (X, 38 ; cf. XIV, 10 s., 20). Là où le Père fait habiter son Nom (XVII, 6, 26), dans ce temple les adorateurs se rassembleront tous (XI, 52) et seront consommés en Un (XVII, 23) : tous participeront à la sainteté du temple (XVII, 19), car « nous viendrons en lui et nous ferons en eux notre Demeure » (XIV, 23).

Le Nouveau Temple annoncé par Jésus, c'est donc le Corps ressuscité de Jésus, mais un corps d'où coulent en abondance et à jamais les sources d'eau vive (cf. *Apoc.*, XXI, 22).

Mais il ne semble pas que nous puissions voir dans ce temple l'Église, si par là nous entendons la réalité que signifient certains textes pauliniens[41] : certes, ceux-ci émanent pour la plupart d'un milieu éphésien apparenté au milieu johannique,

39. Nous adoptons, dans la ponctuation du verset, l'exégèse éphésienne établie si soigneusement par le P. Hugo RAHNER, « Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh., VII, 37 sv. », *Biblica*, 22 (1941), 269-302 ; 367-403.

40. Surtout *Ez.*, XLVII, 1-12. « La source jaillira du temple nouveau — sera-t-il lui aussi de pierre ou de chair ? — au côté droit de l'autel ; ses eaux porteront la vie, une vie luxuriante, édénique, jusqu'à rendre saines les eaux de la mer Morte. » (André LEFÈVRE, « La blessure du côté » *in Le cœur* (1950), p. 114.) De nombreux textes de l'Ancien Testament se trouvent là rassemblés.

41. *I Cor.*, III, 16 s. ; *II Cor.*, VI, 16 ; *Gal.*, IV, 26 ; *Eph.*, I, 23 ; II, 21 ; *Col.*, I, 18, 24 ; *I Pet.*, II, 5 ; IV, 17.

mais à supposer qu'ils aient tous un sens proprement ecclésiologique, nous ne pouvons sans plus déverser la pensée paulinienne dans un mot qui chez Jean n'a jamais ce sens. Nous ne nions pas qu'il y ait convergence des deux pensées ; mais nous ne voulons pas brûler les étapes. Dans la contexture johannique, le rattachement des disciples au Corps personnel de Jésus est encore plus étroit, s'il est possible, que dans la théologie paulinienne (VI, 51 sv. ; XV, 1 sv.) : même littérairement, l'Église n'a pas essaimé loin de Jésus.

C'est dans ce nouveau temple, dans le Corps ressuscité de Jésus que s'offrira le nouveau culte, en esprit et en vérité. En rapprochant le signe du temple de l'entretien qu'a Jésus avec la Samaritaine (IV, 20 s.), nous voyons qu'il s'agit du Corps de Jésus qui fut crucifié et est ressuscité (le thème de l'Agneau immolé dans l'Apocalypse). Mais il ne semble pas que nous puissions voir là le Corps eucharistique de Jésus : rien ne nous met franchement sur cette voie, et pour Jean le mot σῶμα ne peut remplacer celui de σάρξ consacré à l'Eucharistie[42].

Ainsi la Parole de Jésus s'est peu à peu enrichie ; reprenons maintenant le récit entier dans une perspective pleinement chrétienne : nous serons surpris de découvrir un sens précis à des détails qui, au niveau des auditeurs, semblaient n'avoir qu'une valeur descriptive.

« La Pâque des Juifs était proche » : mais la Pâques chrétienne va se substituer aujourd'hui, en figure, à la Pâque juive. Voici l'entrée majestueuse du Grand Prêtre en son Temple[43]. « Il les chassa tous du Temple, ainsi que les brebis et les bœufs. » Cette mention des brebis et des bœufs, surcharge par rapport au récit synoptique et incise difficile à justifier stylistiquement, nous apprend que Jésus n'est pas seulement venu mettre de l'ordre

42. Certes, comme l'a montré le P. BONSIRVEN, *art. cit.*, p. 205-219, l'original araméen sous-jacent aux deux mots est vraisemblablement le même ; mais les contextes sont par trop différents pour autoriser un pareil rapprochement.

43. Voir C. SPICQ, « *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux* », *in Mélanges Goguel* (1950), pp. 258-269.

dans le Temple : il chasse l'ancien rituel désormais rendu inutile par sa présence. N'est-il pas et le lieu et la victime du sacrifice saint et spirituel? Nous sommes pénétrés d'admiration pour Jésus : un tel zèle va le consumer jusqu'à la Passion! C'est le souverain qui mène les événements dont il sait le déroulement : librement il marche à la Passion, car il connaît l'issue. Ce geste et cette parole inaugurent parfaitement l'Évangile : le mystère du passage du judaïsme au christianisme et le mystère du passage de la Mort à la Résurrection. Et ce ne sont pas deux mystères, mais un seul : le mystère de Pâques.

***

Précisons les résultats de notre analyse :

1° Au temps des auditeurs de Jésus, le « signe du temple » est la Personne de Jésus qui s'arroge le droit de transformer le judaïsme en relevant le temple idéal dont rêvent les Juifs. Au temps des lecteurs de Jean, le « signe du temple » est encore la Personne de Jésus, mais de Jésus qui doit mourir et ressusciter, accomplissant en sa propre personne le passage du judaïsme au christianisme. Bien plus, élargissant la perspective grâce à la « théologie johannique », le nouveau temple se dessine : Jésus, source de l'Esprit que reçoivent ceux qui croient en lui.

2° Cette distinction des deux temps d'intelligence appelle une précision : il ne s'agit pas d'une séparation définitive entre deux époques dont l'une n'aurait plus aucun intérêt pour comprendre l'autre; elle nous indique au contraire quelle est notre situation concrète à nous chrétiens. On se demande en effet parfois si la reconstitution historique du drame que nous rapporte saint Jean n'est pas seulement l'affaire des savants et s'il ne convient pas de nous libérer de cet effort souvent peu fructueux et plus ou moins sûr, afin de nous livrer entièrement à l'intelligence spirituelle des événements rapportés. Ce serait là une illusion funeste, analogue à celle des pseudo-mystiques qui veulent atteindre directement le Verbe sans passer par le Jésus

de chair. Si Jean a jugé opportun de maintenir la distinction de deux temps d'intelligence, s'il s'est refusé à les fondre en un seul, c'est sans doute afin de préciser ce que doit être l'intelligence pleine et vivante de son message.

Certes, le lecteur chrétien ne vit plus au temps des auditeurs de Jésus : toute reconstruction archéologique des faits demeurerait sans fruit si elle ne faisait déboucher sur une communion avec les premiers chrétiens. Retourner à ce stade serait rendre « charnelle » l'intelligence des événements, laisser dans les ténèbres un passé que n'éclaire pas le mystère de Pâques. Mais si Pâques est la lumière définitive, il reste que la Parousie n'est pas encore survenue : le chrétien, situé entre les deux événements, la Pâque et la Parousie, demeure encore tendu vers la seconde Venue du Christ et doit prendre, à sa manière mais réellement, l'attitude des contemporains de Jésus ; il est en présence d'un mystère qui jusqu'à la fin demeure l'objet d'une option à renouveler sans cesse. Il doit sans cesse éviter de retomber dans la catégorie des « Juifs » incrédules et sans cesse devenir « disciple » de Jésus, discerner dans la pénombre de l'attente Celui qui doit revenir : le drame historique des contemporains de Jésus est encore notre drame.

C'est donc à une intelligence vivante que nous convie saint Jean, à une fécondation mutuelle des deux temps de l'intelligence : le chrétien a dépassé mais n'a pas définitivement supprimé le moment historique des contemporains de Jésus ; il doit perpétuellement le dépasser et perpétuellement y revenir, c'est-à-dire parcourir sans cesse le cheminement que trace saint Jean. L'événement historique appelle le mystère qui l'illumine, mais le mystère s'évanouirait en imagination pure s'il ne s'alimentait sans cesse dans l'humus de l'événement.

Au début de cet article, nous évoquions la tentation qui nous guette de séparer le fait historique et le milieu littéraire qui nous le transmet ; nous voyons mieux maintenant que, pour n'y point succomber, il ne suffit pas de les reconnaître distincts, il faut encore manifester leur relation vivante : ce n'est pas dans une lettre figée, mais dans l'esprit du lecteur chrétien que doit

s'opérer, grâce à l'Esprit Saint, la synthèse vivante du fait historique et du milieu littéraire.

3° On pourrait objecter que le cas examiné était par trop privilégié pour donner pleine valeur aux considérations qui précèdent. Certes, notre entreprise était aisée, car nous étions explicitement guidés par saint Jean ; mais il semble légitime de se demander s'il ne conviendrait pas de généraliser la méthode en l'appliquant à des passages comme le chapitre VI où Jean n'a pas jugé nécessaire, mais a présupposé la même distinction des deux temps d'intelligence.

XAVIER LÉON-DUFOUR.

POUR UNE INTELLIGENCE PLUS PROFONDE DE SAINT JEAN

Quand nous lisons successivement les grands commentaires anciens de saint Jean, particulièrement celui de saint Cyrille d'Alexandrie, et les commentaires modernes, nous ne pouvons manquer de sentir entre eux une différence d'accent, nous avons l'impression d'un changement considérable dans la visée et la conception théologiques. D'où cela provient-il? En gros et pour nous en tenir à une expression sommaire, nous dirions que les premiers nous présentent plus volontiers les personnes divines et surtout le Fils agissant sur les chrétiens, tandis que les seconds traduisent cette action par le jeu de vertus ou de dispositions, surnaturelles sans doute, mais masquant quelque peu l'intervention divine.

Nous ne pouvons passer en revue tous les commentaires anciens et modernes : voulant seulement donner quelques exemples significatifs, nous rapporterons les exégèses du grand théologien alexandrin, rapprochées de quelques autres exégèses antiques, et mises en contraste avec les interprétations de certains français plus représentatifs, et seulement sur deux versets plus caractéristiques :

Garde-les dans ton nom que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous; quand j'étais avec eux, je les gardais dans ton nom que tu m'as donné et je les ai protégés...

Je leur ai manifesté ton nom et le manifesterai afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux[1].

1. *Jean*, **17**, 11 b, 12 et 26. Pour le premier texte nous adoptons la leçon que portent nos éditions et qu'admettent la plupart des interprètes contemporains, tant pour 11b que pour 12 : ᾧ δέδωκας...

***

« Garder dans le nom du Père » et dans « le nom donné au Fils » : la signification de cette expression ne pouvait être douteuse pour un ancien, habitué à prendre le nom pour l'équivalent de la personne et à lire dans la Bible l'équation entre Dieu et le Nom divin[2]. Aussi bien saint Cyrille, rencontrant peu auparavant l'affirmation « j'ai manifesté ton nom », n'hésite pas à prononcer : « au lieu de dire la gloire, il met le nom[3] ». Et il assure que telle est notre manière de parler, ce qu'il démontre en rapprochant deux textes bibliques (*Prov.*, **22,** 1, et *Is.*, **56,** 3-5), dans lesquels Dieu promet un nom comme une haute récompense.

Et l'exégète poursuit :

Et aucun homme sensé ne pensera à juger sur les apparences que la récompense honorable promise par Dieu consiste en de pures appellations verbales... Il dit simplement « nom » au lieu de « gloire » : car ils attireront des regards d'envie ceux qui régneront avec le Christ. Aussi bien le Sauveur assure nettement qu'il a manifesté le nom du Dieu et Père, à savoir qu'il a rendu sa gloire absolument évidente à tous les habitants de l'univers. Comment et en quelle manière? En se présentant clairement lui-même comme une démonstration par des œuvres dépassant toute conception. Le Père, en effet, est glorifié dans le Fils comme dans une image et une empreinte de sa propre essence, la beauté de l'archétype apparaissant dans son empreinte.

Plus loin, le théologien alexandrin, voulant expliquer comment le Fils a pu nous communiquer la gloire qu'il avait reçue du Père[4], commence par montrer comment le Christ, parfaitement un, a communiqué à son humanité la divinité que

2. On trouvera les notions courantes et une abondante bibliographie dans l'article Ὄνομα de Bietenhardt dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de KITTEL-FRIDRICH, V, p. 242-283.

3. *Jean*, **17,** 6 ; *P. G.*, **74**, c. 497 *sqq*.

4. *Jean*, **17,** 22 ; *P. G.*, **74**, c. 564 *sqq*.

possède le Fils unique du Père. C'est un enrichissement analogue qu'il procure à ses frères :

> Certes, dit-il, ô Père, c'est cette même grâce et gloire que j'ai reçue, en tant que je suis un avec toi, que je leur donne afin qu'ils soient un comme nous sommes un. Nous sommes unis, en effet, entre nous hommes, mais nous sommes également unis à Dieu. Comment et de quelle manière, le Seigneur nous l'a très clairement expliqué par son propre enseignement, si profitable : « Moi, dit-il, je suis en eux, et toi en moi, afin qu'ils possèdent une unité consommée. » Car le Fils est en nous, corporellement d'abord en tant qu'homme en se mêlant et s'unissant à nous par la bénédiction mystique ; spirituellement ensuite, en tant que Dieu, en rendant, par l'action et la grâce de son esprit, notre esprit capable de se renouveler en accédant à une vie nouvelle, et en nous faisant participants de sa nature divine. Le Christ apparaît donc comme le lien qui nous unit au Dieu et Père, nous insérant en son humanité, tandis qu'en tant que Dieu, il possède la même nature que Dieu, celui qui l'a engendré. Il n'y avait pas d'autre moyen pour élever à l'incorruption une nature soumise à la corruption que cette descente sur elle d'une nature supérieure à toute corruption et mutation. Celle-ci, en quelque manière, élève à la participation de son propre bien un être retombant toujours, et, en l'unissant et mélangeant à soi-même, elle dégage de ses inclinations naturelles et transforme en soi-même ce qui n'avait de soi rien de pareil. C'est donc par le Christ médiateur que nous sommes parfaitement unis au Dieu et Père. Recevant en nous-mêmes, comme nous l'avons dit, corporellement et spirituellement, celui qui est réellement et naturellement Fils de Dieu, parce qu'il lui est uni substantiellement, nous sommes glorifiés par la participation et communion à la nature qui est supérieure à tout.

En possession de notions aussi riches sur le nom et sur la gloire, l'exégète n'éprouvera aucune difficulté à définir ce qu'est « conserver des hommes dans le nom divin, reçu par le Fils » ; bien plus, il semble se complaire à reprendre et orchestrer ce thème : n'est-il pas une admirable expression des relations des chrétiens avec le Père et le Fils?

> Remarque bien comment s'entrelacent ces deux réalités, l'humaine, dis-je, qui conserve notre petitesse, et la divine qui engendre une gloire supérieure à tout... Aussi bien, si en ce qui touche la génération divine, la nature humaine ne peut rien revendiquer, ses attributs

personnels ne laissent pas d'apparaître dans son humanité, parce qu'il demeure ce que toujours et entièrement il fut, est et sera, et c'est en s'abaissant lui-même pour nous qu'il dit : « Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous. » Il veut que ses disciples soient gardés par la force et la puissance de sa nature ineffable ; et c'est en parfaite convenance et aussi en toute exactitude qu'il fait remonter ce pouvoir de salut à celui qui est vraiment Dieu par nature. Par là ce n'est pas une autre nature qu'il glorifie, mais la sienne propre, en tant qu'il est Dieu, engendré par la personne du Père. C'est pourquoi il dit : « O Père, garde-les dans ton nom que tu m'as donné », à savoir dans le nom divin. Il affirme de nouveau que ce nom divin lui est donné, mais d'une tout autre manière qu'à ceux qui, n'étant pas Dieu par nature, est accordée une appellation de divinité qui leur est étrangère... Remarque et comprends exactement comment il s'est montré lui-même la puissance vivante et hypostatique du Dieu et Père, par laquelle il opère toutes choses. En lui adressant ces mots « garde-les », il ajoute pour bien affirmer qu'il peut aussi les garder en tant que puissance exécutive de celui qui l'a engendré : « Garde-les dans ton nom que tu m'as donné. » Tu vois la force de ces mots. En attribuant et faisant remonter, comme il convient, à la seule nature de la divinité la faculté de veiller sur nous et de nous diriger, il affirme par là que lui est donnée la gloire de la divinité, que, sous les apparences de l'humanité, lui est donné ce qui revient à sa nature, à savoir le nom qui est au-dessus de tout nom[5]...

Et peu après il revient à ce même sujet :

Les bienheureux disciples pensaient que l'absence du Sauveur serait pour eux un énorme désavantage... Puisque le Christ est à la fois Dieu et homme, les disciples ne devaient pas ignorer que son absence corporelle ne serait pas une absence totale, mais qu'il leur serait parfaitement présent par le moyen de la présence qui convient à Dieu. C'est pourquoi le Sauveur, lui-même, avait dit, suivant ce que nous avons rapporté : « Père saint, garde-les dans ton nom que tu m'as donné » ; et maintenant il ajoute : « Quand j'étais avec eux, je les gardais dans ton nom que tu m'as donné », révélant ainsi à ses disciples qu'il convient beaucoup plus d'être sauvé par l'action de la divinité que par la présence de la chair : car ce n'était pas d'elle-même que la chair était sanctifiée, mais par la communion au Verbe qui lui était uni ; ainsi transformée, en quelque sorte, en une puissance

5. *P. G.*, 74, c. 512 *sqq.*

qui lui est devenue naturelle, elle devient capable de procurer le salut et la sainteté à ceux qui se maintiennent dans sa participation, Par suite toute cette énergie divine, ce n'est pas à la chair par elle-même que nous l'attribuerons, mais, en nous tenant à une juste conception, à la puissance divine du Verbe. Car être gardé par le nom du Père, n'est-ce pas cela même et rien d'autre? Être gardé par la gloire de Dieu[6]...

Et notre exégète revient à ces mêmes affirmations pour expliquer comment le Christ laisse aux siens la joie parfaite : parce qu'ils sont assurés que Dieu, partout présent, les gardera :

S'adressant à son Père et lui disant « Père saint, garde-les », aussitôt il ajoute « en ton nom », en tant qu'il est puissance subsistante du Père et agissant sur toutes choses. Par là il montre qu'il n'est pas en dehors de sa nature, mais qu'étant en elle et venant d'elle, il lui est uni d'une unité infrangible, bien qu'il apparaisse avoir aussi sa propre subsistence. Il dit : « Garde-les dans ton nom que tu m'as donné », et aussitôt : « Quand j'étais avec eux je les gardais dans ton nom que tu m'as donné. » Il faut donc reconnaître : puisque lui-même les avait gardés dans le nom qu'il avait reçu du Père, à savoir dans la gloire de la divinité (il lui avait, en effet, accordé le nom qui est au-dessus de tout nom), il veut que le Père les garde dans le nom qu'il lui a donné, pour montrer qu'il n'est pas en dehors de cette activité. Car le Père gardera ceux qui croient vraiment en lui, comme par la propre force de son Fils unique. Car ce n'est que par lui qu'il exerce son activité sur les créatures[7]...

Et dans ce même paragraphe est répété avec insistance que les disciples seront gardés, non par l'humanité du Christ, mais par le nom divin qui lui a été donné, « par la gloire et la puissance de la divinité, qui opère toutes choses[8] ».

Un peu plus loin, pour expliquer la prière « sanctifie-les dans la vérité », le Christ est censé dire au Père : « Je veux qu'ils soient gardés ; et ils ne peuvent être gardés sans ta vérité, c'est-à-dire moi, qui suis ta vérité naturelle, puisque je suis le Verbe, essentiel, vivant et hypostatique. »

6. *P. G.*, **74**, c. 517, 520.
7. *Ibid.*, c. 525.
8. *Ibid.*, c. 528.

Remarque comme partout, en quelque sorte, dans ses mots sur l'activité du Père, il introduit constamment sa propre personne, montrant par là la vérité de l'affirmation « tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait ». Un peu plus haut, il suppliait son Père de garder ses disciples dans le nom qu'il lui a donné ; et maintenant il veut que sa supplication se réalise en eux dans la vérité du Père. A quoi tendent ces propos divers, sinon à affirmer l'unité de l'activité qu'exerce le Père par lui pour la conservation des saints? Il dit, en effet, que les disciples doivent être gardés dans le nom du Père, équivalemment par la gloire et la puissance de la divinité... Il est donc important pour demeurer dans la droiture des pensées et des actions d'être gardé dans le nom de Dieu et dans la vérité qui vient du Père[9]...

Cette expression « sanctifié dans la vérité » devient aussi « gardés dans la vérité, c'est-à-dire dans son propre esprit (l'esprit étant la vérité...) »... « Garde-les dans ta vérité », c'est-à-dire dans ton Verbe, dans lequel et par lequel l'Esprit sanctifie et se communique »... « Sanctifie-les dans ta vérité », c'est-à-dire en moi, ton Verbe, soit moi-même qui suis ta vérité[10]. »

Cette insistance est significative : les fidèles sont gardés par une puissance divine, qui est le Verbe et l'Esprit. La substitution, assez fréquente, du datif au datif avec la préposition ἐν souligne clairement que cette action est comprise comme celle d'une cause efficiente ; mais aussi le maintien de la forme évangélique (le datif avec ἐν) laisse entendre que cette cause peut être envisagée comme un milieu vital dans lequel la créature participe aux propriétés du Créateur.

***

Si nous abordons les antiques commentateurs latins, qui lisaient « serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi », nous ne nous étonnerons pas s'ils n'ont pas aussi fortement mis l'accent sur « in nomine meo » ; cependant ils ne laissent pas d'attribuer une action à la personne du Fils.

Saint Augustin affirme que, même lorsque le Christ déclare

9. *P. G.*, **74**, c. 536 CD, 537 A, C.
10. *Ibid.*, c. 540 A, 541 A, C.

avoir quitté le monde, il ne laisse pas d'être présent : « Nam praesentia spirituali cum eis erat utique futurus post ascensionem suam et cum tota Ecclesia in hoc mundo usque in consummationem saeculi[11]. »

Il explique aussi par une action personnelle du Père et du Fils la garde des disciples :

> Me, inquit, veniente ad te, serva eos in nomine tuo, in quo eos quando cum eis eram, et ipse servabam. In nomine Patris servabat discipulos suos Filius homo, cum eis humana praesentia constitutus : sed etiam Pater in nomine Filii servabat, quos in nomine Filii petentes exaudiebat... Quando ergo servabat discipulos suos Filius praesentia corporali, non expectabat Pater ad custodiendum succedere Filio discedenti, sed eos ambo servabant potentia spirituali ; et quando ab eis abstulit Filius praesentiam corporalem, tenuit cum Patre custodiam spiritualem[12].

C'est encore d'une action personnelle du Christ qu'est entendu le « sanctifico meipsum » et le « sanctificati in veritate » :

> Quid est enim « et pro eis ego sanctifico meipsum » nisi eos in me sanctifico, cum et ipsi sint ego? Quoniam de quibus hoc ait, ut dixi, membra sunt ejus, et unus est Christus caput et corpus... « Ut sint et ipsi sanctificati in veritate. » Quod quid est aliud quam « in me » secundum id quod veritas est Verbum illud in principio Deus?... Propter sua vero membra « et pro eis », inquit, « ego », id est quod prosit etiam ipsis, qui et ipsi sunt ego... ipsos in me tanquam me ipsum sanctifico ego, quoniam in me etiam ipsi sunt ego... « in veritate », quod ipse sum ego[13]...

Plus loin, comme fondement de notre unité, sont présentés le Père et le Fils « en qui nous sommes, bien que nous ne soyons pas un avec eux, quia unius substantiae nos et ipsi non sumus, in quantum Filius cum Patre Deus est... Ac per hoc et cum in nobis sunt Pater et Filius, vel etiam Spiritus Sanctus, non debemus eos putare naturae unius esse nobiscum ».

11. *Tract. in Joh.*, 106, 2.
12. *Tract.* 107, 6.
13. *Tract.* 108, 5.

Sic itaque sunt in nobis vel nos in illis, ut illi unum sint in natura sua, nos unum in nostra. Sunt quippe ipsi in nobis tamquam Deus im templo suo ; sumus autem nos in illis, tanquam creatura in creatore suo[14].

« Ego in eis et tu in me ut sint consummati in unum. » Ubi se mediatorem inter Deum et homines breviter intimavit. Neque hoc ita dictum est, tanquam Pater non sit in nobis, aut nos in Patre non simus... Quod ergo ait ita dictum est ex persona mediatoris[15].

Si nous passons au commentaire de saint Thomas, qui recèle tant de vues profondes, nous avons l'impression d'être arrivés à une période de transition. Voici l'interprétation de la prière « serva eos in nomine tuo » :

Petit autem conservationem eorum, unde dicit « serva eos » ; quia, ut dicitur in *Psal.* 126, 1 : Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam. Non enim bonum nostrum est in hoc solum quod habemus esse a Deo, sed oportet quod conservemur ab eo... Conservatur autem homo a malo et a peccato in nomine Dei : unde dicit « in nomine tuo », id est per virtutem nominis tui et tuae cognitionis[16].

Soulignons la conjonction des deux facteurs, le premier divin quoique pas explicité, le second mettant l'accent sur une activité humaine, supposée évidemment supportée par la grâce.

Les commentaires sur « servabam eos in nomine tuo » sont plus nets, quoique enveloppés encore de quelque obscurité :

Modus conservandi est congruus, quia virtute Patris ; unde dicit : « Cum essem cum eis », scilicet praesentia corporali... « ego », scilicet Filius hominis « servabam », id est custodiebam, « eos » a malo et a peccato, sed non virtute humana, immo divina, quia « in nomine tuo » : quod quidem nomen etiam commune est Patri et Filio et Spiritui sancto... Et hoc quidem, tum quia Pater et Filius sunt unus Deus, tum quia in nomine Patris intelligitur etiam nomen Filii : pater enim dicitur qui habet filium. Sed attende, quia supra cum negavit se habere demonium, non negavit Samaritanum, id est

14. *Tract.* 110, 1.
15. *Tract.* 110, 4.
16. S. Thomae Aquinatis *in evangelium B. Joannis expositio,* cap. 17, lectio III, 1.

custodem esse, quia custos est (*Is.*, **21**, 11) : « Custos quid de nocte » scilicet hujus mundi. Ipse enim sicut pastor custodit gregem suum[17].

Par ce détour, assez imprévu, une activité personnelle est attribuée au Christ, mais plutôt extrinsèque.

Cependant c'est dans une participation aux propriétés divines que se fonde l'unité des chrétiens : « Unitas ergo nostra in tantum est perfectiva in quantum participat unitatem divinam. » Mais aussitôt la distinction in divinis d'une double unité (unitas naturae et unitas amoris, quae est unitas spiritus[18]) conduit à présenter en même temps le facteur ontologique et le facteur d'ordre moral, à savoir mettant en jeu nos activités morales. Peu après ce dernier aspect est encore plus fortement accusé : le Fils demande au Père : « hoc modo uniantur quod credant in me et in te ». Et nous sommes invités à imiter la dilectio divina : n'est-ce pas encore ramener à un aspect moral « unitas nostra in eo quod assimilamur illi divinae naturae per quam Pater et Filius sunt unum[19] »?

Et ce double aspect est affirmé dans le commentaire du « Pater, sanctifica », id est, perfice « eos » et sanctos fac ; et hoc « in veritate » id est in me Filio tuo, qui sum veritas, quasi diceret : Fac eos participes meae perfectionis et sanctitatis... Vel « sanctifica eos » immitendo eis Spiritum sanctum ; et hoc « in veritate » id est in cognitione veritatis fidei et tuorum mandatorum[20] ».

Venons-en enfin à des commentateurs qui restent en contact plus étroit avec la tradition patristique et scripturaire. C'est d'abord Maldonat. Il admet l'interprétation de saint Cyrille, assurant (sur **17**, 6) « nomen hoc loco pro gloria positum esse[21] ». Et il fait siennes les exégèses entendant en un sens ontologique le « serva in nomine meo » :

17. *Op. cit.*, lectio III, 2.
18. *Ibid.*, III, 1.
19. *Ibid.*, lectio V, 2.
20. *Ibid.*, IV, 1.
21. Édition J. M. Raich, Moguntiae, 1874, p. 946 ; interprétation qu'il rappelle p. 962 sur **17,** 26.

Quod vero addit « in nomine meo », Theodorus Heracleotes in hunc sensum exponit : Communica cum illis nomen tuum, quemadmodum et mecum communicasti ; fac eos deos eo modo, quo de aliis dictum est (Ps. **82**, 6, exploité Jean, **10**, 34). Alter vero Theodorus Mopsuestiensis sic : Fac ut illis sis Pater, sicut et mihi es : communica cum illis paternum nomen tuum. Cyrillus autem videtur interpretari « in nomine tuo » id est in me, qui nomen tuum gero, qui Deus sum et vocor. Optime omnium Theophylactus et Euthymius, « nomen » hoc loco potentiam, virtutem, auxilium significare ; itaque perinde est ac si dixisset : conserva eos sub tua protectione atque tutela[22].

Et si le grand exégète fait une place importante à la charité comme facteur de l'unité des chrétiens, il voit dans cette charité une participation de la charité par laquelle le Père demeure dans le Fils et il reste fidèle à l'exégèse patristique : notre unité n'est pas identique à celle qui relie le Père et le Fils :

Quanquam Cyrillus, sicut et Hilarius (*De Trinitate*, 8), non sola fide et charitate, sed re etiam ipsa unum nos cum Christo per ejus corporis in sacra Eucharistia perceptionem fieri velint et quia Filius re ipsa cum Patre unum est, etiam cum ipso Patre unum fieri re ipsa.

« Ego in eis » : Ego in eis fui et tu in me : videtur Christus declarare quomodo claritatem illam discipulis suis dedisset, quam acceperat a Patre, nempe manendo in illis per charitatem, sicut Pater per eamdem charitatem in se manebat[23]....

Et si nous relisons les méditations de Bossuet sur l'Évangile, qui restent un des plus suggestifs commentaires des derniers chapitres de saint Jean, nous sommes heureux d'y reconnaître bien des échos de l'exégèse substantielle des Pères. Il termine ses élévations en nous invitant « à prier par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, à nous unir en esprit avec Jésus-Christ priant et à nous unir autant qu'on peut à tout l'effet de cette prière ».

Or l'effet de cette prière, c'est qu'étant unis à Jésus-Christ, Dieu et homme, et par lui à Dieu son Père, nous nous unissions en eux avec tous les fidèles et avec tous les hommes, pour n'être plus, autant qu'il est en nous, qu'une même âme et un même cœur. Pour accomplir cet ouvrage d'unité, nous ne devons plus nous regarder qu'en Jésus-

22. *Op. cit.*, p. 949.
23. *Ibid.*, p. 958, 960.

Christ : et nous devons croire qu'il ne tombe pas sur nous la moindre lumière de la foi, la moindre étincelle de l'amour de Dieu, qu'elle ne soit tirée de l'amour immense que le Père éternel a pour son Fils ; à cause que ce même Fils notre Sauveur étant en nous, l'amour dont le Père l'aime s'étend aussi sur nous par l'effusion de sa bonté[24]...

Nous pouvons maintenant nous contenter de transcrire quelques textes affirmant l'intervention des personnes divines dans l'intérieur des chrétiens :

« J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés. » Dans les persécutions, dans les travaux, dans les maladies, Jésus-Christ prend soin de nos corps autant qu'il faut ; et on ne peut rien contre nous, comme on n'a rien pu contre lui que lorsque l'heure a été venue[24 bis].

« Qu'ils soient sanctifiés dans la vérité » : dans moi qui suis la vérité même, ce qui revient à affirmer une véritable et parfaite sanctification... Être sanctifié dans la vérité en sorte qu'il ne reste en nous que cette vérité qui nous sanctifie, et que tout le faux, tout l'impur soit ôté et déraciné...

« Votre parole est la vérité »... Cette parole prononcée par Jésus, Christ est l'image de la parole éternelle et substantielle, qui est Jésus-Christ lui-même ; et elle en fait en quelque façon la fonction dans les cœurs[25]...

« Qu'ils soient un en nous » : il explique distinctement que l'unité est en Dieu comme dans la source, comme dans le centre, comme dans le premier principe, par qui et en qui nous sommes unis. « Qu'ils soient un en nous » : que nous soyons non seulement le modèle, mais encore le lien de leur unité : qu'ils aient par nous, et par grâce, ce que nous avons par nature et de nous-mêmes : qu'ils soient des ruisseaux qui se réunissent en nous, comme dans la source d'où ils tirent tout[26]...

Ayant si bien saisi l'esprit général de la prière sacerdotale, le grand évêque en expose parfaitement la conclusion, qui contient « le dessein de tout le reste » ; et il expose magnifiquement la fin suprême de ce dessein divin : communiquer aux hommes l'amour éternel dont le Père aime son Fils :

24. *Méditations sur l'Évangile ;* seconde partie, suite du discours de Notre Seigneur (*Jean*, **15,** 1...), 73e jour ; voir aussi 39e jour (on sait que les divisions en chapitres varient suivant les éditions).

24 *bis*. 48e jour.

25. 55e jour.

26. 57e jour ; voir aussi le 61e.

Que faisait Dieu, s'il est permis de le demander, avant qu'il eût fait le monde? Il aimait son Fils, il le produisait dans son sein, il l'embrassait, il se l'unissait, ou plutôt il était un avec lui. Et pourquoi nous rappeler toujours à un si sublime mystère? Parce que c'est toute la source de notre bonheur. La source de notre bonheur, c'est que ce Fils que Dieu aime et qu'il porte dans son sein avant que le monde fût, et de toute éternité, se soit fait homme ; en sorte que, ne faisant qu'une seule et même personne avec l'homme qui lui est uni, il aime ce tout comme son Fils ; d'où il s'ensuit que, répandant sur les hommes, qui sont ses membres, le même amour qu'il a pour lui ; il s'ensuit, dis-je, que l'amour qu'il a pour nous est une extension et une effusion de celui qu'il porte de toute éternité à son Fils unique...

Que l'élévation de l'homme est un grand mystère! Tout le mystère de Dieu, et toute cette éternelle et intime communication du Père et du Fils y est déclarée ; et c'est ainsi que Dieu est tout en tous, selon l'expression de saint Paul[27].

« Je suis en eux. » Ils sont mes membres vivants : ce sont d'autres Jésus-Christ, d'autres moi-même. Ils ont en eux son esprit... Ainsi le Père éternel ne voit en eux que Jésus-Christ, c'est pourquoi il les aime par l'effusion et l'extension du même amour qu'il a pour Jésus-Christ même ; et cet amour, en les embrassant comme les images, comme les membres de son Fils, répand sur eux la même gloire que Jésus-Christ a reçue, en conséquence de ce qui était dû à sa grandeur naturelle en tant que Dieu, et à ses souffrances en tant qu'homme. Qu'y a-t-il à désirer davantage? Jésus-Christ même n'a plus rien à nous donner...

On peut donc voir maintenant tout le dessein et toute la suite de cette prière : il commence par demander que son Père le glorifie, et cette glorification se termine à nous en faire part ; en sorte que la perfection de la glorification de Jésus-Christ soit dans la nôtre ; ce qui nous unit tellement à lui que le Père même ne nous en sépare pas dans son amour[28].

Nous avons tenu à transcrire tout ce développement : aucun des exégètes anciens que nous avons cités ne semble avoir envisagé la puissante synthèse que Bossuet a esquissée et que suggère pourtant l'ordre du texte évangélique, le ἵνα du dernier verset indiquant clairement la fin ultime poursuivie et l'incise presque imperceptible « et ego in eis », le moyen, la médiation

27. 62e jour.
28. 65e jour.

qui nous unit à Dieu. Recueillons cependant quelques considérations précieuses des interprètes anciens.

Saint Cyrille, voulant expliquer le « tu les as aimés comme tu m'as aimé », commence par montrer longuement comment le Fils est le lien de notre union avec Dieu. Puis il présente le Christ disant à son Père :

> Ceux qui auront participé à cette grâce si désirable (de l'unité) connaîtront, en outre, que tu les as aimés comme tu m'as aimé. En effet, le Christ, qui a voulu prendre notre nature, nous accordant ainsi le bénéfice d'un si grand amour (de nouveau nous parlons de l'homme) et nous permettant de le recevoir, comment, en une pareille mesure, ne nous aurait-il pas introduits dans l'amour? — Que cela ne trouble aucun esprit sensé. Il est évident et incontestable que l'esclave ne pourra en aucune manière avoir les mêmes prétentions que son maître : aussi bien le Dieu et Père ne pourrait-il témoigner à ses créatures un amour égal à celui qu'il réserve à son Fils. Cependant il faut considérer ceci : nous voyons celui qui est aimé de toute éternité, lorsqu'il devient homme, commencer en quelque sorte d'être aimé. Ce n'est donc pas pour lui qu'il reçoit ce qu'il possédait déjà, mais pour nous. De même s'il a repris vie, en brisant la puissance de la mort, ce n'est pas pour lui-même, Verbe et Dieu, qu'il s'est accordé la résurrection, mais pour la donner par lui et en lui (car toute la nature humaine se trouvait dans le Christ, triomphant avec lui des liens de la mort) ; ainsi ce n'est pas pour lui-même, devons-nous reconnaître, qu'il a reçu du Père ce don de l'amour. Car il était toujours et en tout le bien-aimé, mais c'est afin de nous procurer cet amour du Père que, devenant homme, il le reçoit de lui[29]...

Nous avons là d'intéressantes théories théologiques : font-elles entièrement droit au texte évangélique, surtout si on le rapproche de la dernière supplication de la prière sacerdotale? Nous y trouvons non pas deux amours, mais un seul amour divin, imparti au Fils et communiqué à ses frères d'humanité. Aussi bien, dans ce dernier verset, l'exégète alexandrin réduit-il considérablement cette participation à l'amour divin. Il affirme que c'est à cela que tend la révélation :

> Car ceux qui auront pu sincèrement contempler le Dieu et Père, instruits à cela par une connaissance exacte du mystère du Christ,

29. *P. G.*, **74,** c. 565.

recevront entièrement et posséderont parfaitement la grâce d'être aimés par le Père, à l'instar du Fils. Car c'est d'un amour absolument parfait que le Père aime son Fils : or ce même Christ, par le Saint-Esprit, fait sa demeure en celui qui le connaît, qui engendre en lui-même l'incorruptible connaissance de Dieu et il l'introduit par lui-même dans la familiarité avec le Dieu et Père[30].

Saint Augustin donne de notre participation à l'amour du Père pour le Fils la définition qui deviendra classique :

« Et dilexisti eos sicut et me dilexisti. » In Filio quippe nos Pater diligit, qui in ipso nos elegit ante constitutionem mundi (*Éph.*, **1**, 4). Qui enim diligit Unigenitum profecto diligit et membra ejus quae adoptavit in eum per eum[31].

Maldonat reproduit les mêmes idées :

« Ut dilectio, qua dilexisti me, in illis sit » per cognitionem, id es t ut cognoscant me abs te diligi. Rupertus : ut Spiritus sanctus, qui est dilectio, qua tu me diligis, in ipsis sit. Augustinus, Cyrillus et Beda : ut ea dilectione, qua me dilexisti, eos diligas, id est, ut facti per fidem et charitatem mecum unum corpus, quemadmodum ego abs te diligor, et illi diligantur ; propterea addidisse : « Et ego in ipsis » id est, « quia ego in ipsis » sum tanquam caput in membris. Tanquam dicat : cum ego in illis sim, id est unum cum illis sim corpus, non potest dilectio tua, quae in me est, non esse in illis, id est non potes non eos diligere cum me diligas[32].

Saint Thomas, pareillement, explique cette extension de l'amour divin par les exigences du corps mystique[33]. Mais théologien profond et exégète perspicace, il voit clairement le problème que posent les termes révélés et il le résout suivant sa théorie trinitaire :

« Quia dilexisti me ante mundi constitutionem. » Quod quidem si referatur ad Christum hominem, sic ly *quia* denotat causam. Sicut enim dilectio et aeterna praedestinatio est causa quod nos habeamus claritatem gratiae in praesenti et gloriae in futuro (*Éph.*, **1**, 4), sic

30. *P. G.*, **74**, c. 577.

31. *Tract.* 110, 5. Il reprend cette même explication par le corps du Christ, *tract.* 111, 6.

32. *Loc. cit.*, p. 963.

33. *Ibid.*, lectio v, 3, et lectio vi, 2 (fin).

etiam est causa claritatis Christi secundum quod homo (*Rom.*, **1**, 4). Et sic est sensus : dico quod dedisti mihi claritatem ; et hujus causa est quia dilexisti me ; et hoc ante mundi constitutionem, ut scilicet homo ille uniretur Filio Dei in persona (*Ps.* **64**, 5). Si vero referatur ad Christum secundum quod est Deus, sic ly *quia* denotat signum. Non enim dedit quia dilexit : nam in datione, qua Pater dedit Filio, designatur aeterna ejus generatio ; in dilectione vero, si sumatur essentialiter, importatur voluntas divina ; si vero notionaliter, designatur notio Spiritus sancti. Sed Pater natura dedit Filio claritatem, non voluntate, quia genuit eum per naturam ; nec ideo dedit Filio quia spiravit Spiritum sanctum[34].

Ces données exégétiques, que nous venons de recueillir, rassemblons-les : nous voici en possession d'un enseignement grandiose, exaltant, celui que le Seigneur, mourant, voulait laisser à ses apôtres.

Ce qui domine tout, vie intérieure de la Divinité, histoire de l'humanité, c'est l'amour de Dieu, du Père. Il se porte d'abord, éternellement, vers son Fils unique dans la communication de la nature divine, la gloire et le nom divins, deux aspects différents de la même réalité infinie. Cet amour ne se limite pas au Fils : il s'étend à la création, il se répand sur les hommes, frères du Christ : en effet, aux membres de son Corps mystique, pour les déifier, il accorde une participation réelle à ses prérogatives essentielles : la gloire et le nom qu'il a reçus de son Père : ainsi tous les fidèles sont-ils unis étroitement à leur chef, et par lui et en lui au Père : ce ne sont pas de vains mots que les affirmations : « nous viendrons en lui et en lui nous ferons notre demeure » ; « toi en moi et moi en eux afin qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un ». Nous entrevoyons combien sont étroitement liées entre elles ce que les anciens appelaient la *theologia* et l'*oikonomia* : la doctrine sur la vie intérieure de Dieu, la doctrine sur l'Incarnation et ses conséquences.

Nous comprenons mieux aussi ce qu'est la Révélation : elle n'est pas la simple manifestation du mystère, elle est destinée à nous introduire à la participation au mystère. C'est tout cela que signifie « je leur ai manifesté ton nom » : c'est d'abord une

34. *Loc. cit.*, lectio VI, 1.

illumination sur la Paternité divine qu'il faut recevoir par la foi, puis une introduction auprès du Père, en sorte que nous sommes admis dans sa familiarité et son intimité, « Lui en nous et nous en Lui ». La foi nous apparaît alors comme une grâce, une opération divine, nous incorporant au Christ et par lui à Dieu. Nous ne sommes plus tentés de la réduire à une activité humaine de l'intelligence et de la volonté : ces deux facultés doivent s'exercer, mais sous l'action d'une énergie divine, atteignant notre intime : nos gestes humains sont une réponse, une collaboration. Et dans toute notre vie surnaturelle nous mettrons au premier plan, non des vertus même supportées par la grâce, mais l'action intérieure des personnes divines : c'est leur intervention, directe, vivante, qui nous est promise tout au long du quatrième évangile, et non celle d'abstractions, émanations plus ou moins diluées de la Divinité.

***

Comment donc se fait-il que, consultant saint Cyrille, lisant Bossuet, certains commentateurs français fassent entendre un accent si différent? Nous nous contentons d'examiner les plus en vue et seulement sur quelques points, ceux que nous avons touchés dans la première partie.

Nous commençons par le P. Lagrange[35]. Il définit très clairement ce qu'est manifester le nom de Dieu :

> Cette manifestation n'est pas celle du Dieu créateur, que les Juifs connaissaient, ni vaguement « sa vraie nature, sa paternité, ses desseins d'amour sur le monde » *(Durand)*, car cela aussi était enseigné par l'Ancien Testament dans une certaine mesure, mais c'est spécialement ce fait que Dieu est vraiment Père et qu'il a un Fils. En se montrant le Fils a révélé le Père... C'est le thème de l'évangile. — τὸ ὄνομα est donc le nom du Père au sens propre (l'invocation au Père domine toute la prière), non au sens métaphorique d'après lequel Dieu est le Père d'Israël (*Is.*, **63**, 16 ; **64**, 8)[36].

35. Nous citons *Évangile selon saint Jean*, Édition de 1925, Paris.
36. *Op. laud.*, p. 442.

N'aurait-il pas fallu discuter la position de saint Cyrille, dont quelques mots sont rapportés? Rapprocher aussi ce verset des versets 11, 12 « ton nom que tu m'as donné »? Le Père n'a-t-il donné à son Fils que des notions théologiques?

Nous ne serons donc pas étonnés de lire ce commentaire du verset 11 b :

> Les disciples étant installés dans une foi solide, il faut maintenant qu'ils y persévèrent : cette foi c'est la connaissance de ce qu'est Jésus, exprimée ici sous cette forme « dans le nom », c'est-à-dire dans l'adhésion au nom que tu m'as donné. Ce n'est donc pas «au nom des droits particuliers que tu as sur eux» (Durand), mais dans un nom qui unit le culte du Père et celui du Fils. Ce nom est donc le lien qui unira les disciples ; ἵνα se rapporte à τήρησον, mais en y comprenant tout ce qui suit ce mot : c'est parce qu'il les gardera dans l'unité de ce nom que les disciples pourront être entre eux une seule chose, une communauté d'esprit et d'âme, à l'instar de ce que le Père et le Fils sont un à leur manière (p. 445).

L'union qui lie le Père et le Fils est-elle uniquement une « communauté d'esprit et d'âme », fondée aussi sur une base intellectuelle? Plus loin (p. 449 *sqq.* sur 21) cette union des croyants est mieux définie :

> *Tous* ces croyants doivent être unis, comme les disciples présents doivent l'être, d'une union semblable à celle qui unit le Fils au Père ; bien plus ils doivent être unis au Père et au Fils. La foi est le point où l'on s'unit, mais d'une union mystique de toute l'âme. Que si l'on prend dans son ensemble la doctrine de Jo., on dira volontiers avec Bauer : « Pour Jo. le chemin qui permet d'arriver à Dieu et de s'unir à lui, ce n'est pas l'extase comme pour Philon et les néoplatoniciens, mais la foi, la garde de la parole divine et des commandements du Christ, l'usage des moyens accordés à la communauté pour dispenser la grâce, l'abandon à l'Esprit divin qui agit dans l'Église. »

Soulignons la prépondérance accordée à la foi, aux moyens divino-humains : n'est-ce pas traduire en termes extrinsécistes les demandes si fortes du Seigneur? D'ailleurs, les expressions par lesquelles le Maître (ici et 23) caractérise l'unité du Père et du Fils ne sont pas commentées.

Pas davantage commentés (aux versets 23 et 24) les mots du

Maître sur l'amour du Père, et au dernier verset (26), voici ce que nous lisons sur cet amour :

Connaissant le Père et son amour pour son Fils, les disciples auront pour le Fils le même amour *(Schanz)*, ou bien : la connaissance que les disciples ont du Père, c'est-à-dire leur foi, permet en quelque sorte au Père d'étendre à eux l'amour qu'il a eu (et qu'il a) pour son Fils. (Puis est rappelée l'interprétation d'Augustin (et de Cyrille) sur l'amour que le Père porte aux membres de son Fils.) Et en effet, c'est bien du Père que l'amour descend, mais il s'arrête dans les disciples, il y est, comme une chose à eux, et il se porte vers le Fils comme celui du Père. Par là même il est aimé d'eux et en eux. Ce dernier mot nous apprend donc que notre unité avec le Fils et avec le Père est une union de charité... L'amour du Père est son amour pour le Fils incarné ; c'est cet amour qui s'étend aux hommes comme un résultat de l'Incarnation, et c'est Jésus qui vit en eux de la sorte (p. 453).

De ces interprétations diverses laquelle faut-il retenir? Ici encore les expressions désignant une attitude humaine semblent prédominer : comment concevoir cette « union de charité » qui nous unit au Père et au Fils?

Nous prenons maintenant le commentaire de C. Durand, qui a si souvent suivi opportunément saint Cyrille[37]. Voici ce que nous lisons sur le nom du Père, révélé par le Fils :

Par ses œuvres et ses discours, le Fils a « révélé aux hommes le nom du Père », sa paternité réelle : car, avant Jésus-Christ, qui savait dans le monde que Dieu avait un Fils (p. 447)?

Le Père est prié de les garder « en son nom », et Jésus d'ajouter « que tu m'as donné ». Qu'est-ce à dire? Ici, comme le plus souvent dans le style biblique, le nom est mis pour la chose elle-même. Il s'agit d'une prérogative commune au Père et au Fils, mais que celui-ci a reçue. On pense spontanément à ce qui a été dit plus haut (sur la vie éternelle qui suppose la connaissance du Père et du Fils). Dès lors la prière revient à ceci : « Père saint, garde-les fermement attachés *à toi et à moi*, dans l'unité de la foi qui leur fait connaître « le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (p. 450).

La familiarité avec saint Cyrille n'aurait-elle pas dû suggérer une interprétation plus riche?

37. *Évangile selon saint Jean* (Verbum salutis) ; nous utilisons l'édition revue par le P. Huby, Paris, 1938.

Aucun commentaire (au verset 26) de la proposition capitale, par laquelle le Christ affirme que la fin suprême de son activité est d'obtenir à ses frères la participation à l'amour qu'il avait reçu de Dieu. Cependant des explications antérieures (sur les versets 23 et 24) indiquent comment il faut entendre cet amour :

« Et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée. » C'est pourquoi le Père aime les fils adoptifs *comme* il aime le Fils unique, qu'il engendre de toute éternité. « Comme » ne veut pas dire « autant » mais « de même » (p. 454).

Prenons maintenant le commentaire du P. Huby sur le discours après la Cène[38], pages si justement estimées pour leur délicatesse. Nous y retrouvons les vues courantes sur le nom divin manifesté par Jésus :

Garder les Apôtres dans le nom que le Père a donné au Christ, c'est les garder dans cette connaissance de Dieu comme Père que Jésus avait mission de révéler aux hommes et qu'il a spécialement communiquée aux disciples. Par cette adhésion à la révélation de l'amour du Père, se manifestant en son Fils Jésus-Christ, les disciples seront unis entre eux et au Christ, comme le Christ lui-même est un avec son Père (p. 135)[39].

Sur l'amour du Père pour son Fils et pour les croyants, le P. Huby est d'une discrétion que nous voudrions moins absolue :

Cette unité des fidèles dans le Christ se manifestera au dehors par des effets d'une beauté toute surnaturelle ; il faudra en chercher la source dans l'effusion, au cœur des chrétiens, d'une divine charité. Le Père les aime d'un amour semblable à celui qu'il porte à son Fils (p. 142)...

Le Christ a fait connaître aux disciples fidèles le Père et il continuera cette manifestation auprès des siens, afin que l'amour dont le Père l'a aimé soit en eux et qu'avec cet amour lui aussi vive dans ses disciples... Ainsi s'achève la prière du Christ : il a demandé pour ses disciples tout ce que ceux-ci pouvaient désirer de meilleur, l'amour

38. *Le discours de Jésus après la Cène* (Verbum salutis), Paris, 1932.

39. Le P. Huby ne tenait pas encore la leçon qu'il proposait en 1937 (*Recherches de Science religieuse*, p. 408 *sqq.*), ὃ δέδωκάς μοι, au sens de « ceux que tu m'as donnés ».

du Père avec la présence du Christ dans l'union au Saint-Esprit (p. 144).

Nous sommes loin des élévations enflammées de Bossuet.

Nous terminons cette brève enquête par le dernier commentaire de saint Jean paru en français[40]. Sur le nom divin nous retrouvons les vues que nous pourrions dire classiques :

« Garde-les dans ton nom que tu m'as donné. » Le nom du Père est ce que le Père est en lui-même, mais manifesté, révélé, accessible à notre connaissance. Jésus a reçu le même nom, puisqu'il est apparu comme Fils du Père, dans l'unité de la même divinité. Les disciples ont adhéré à ce nom, par leur foi, en reconnaissant ce que Jésus est en réalité. Par suite de la communauté de leur foi vivante, des liens très étroits se sont établis entre eux ; ils sont un, à la ressemblance du Père et du Fils, non seulement à cause de la grâce qui circule en eux et qui les rend participants de la nature divine, mais aussi parce qu'ils doivent avoir comme le Père et le Fils même pensée et même amour (saint Thomas). Le Christ demande au Père de les maintenir dans leur fidèle adhésion de foi, afin que leur unité persévère et s'intensifie (p. 448 *sqq.*).

Enfin, voici comment il est parlé de l'amour du Père :

Par la grâce (gloire) le Christ vit en chacun des croyants. Leur union fait impression sur le monde... A ce signe les âmes de bonne volonté devront reconnaître qu'il n'était pas un prédicateur quelconque, mais qu'il venait de la part du Père, et que le Père, qui l'a chargé d'une telle mission, aime les hommes auxquels il l'a envoyé pour les sauver (**3**, 16) (p. 451).

Rien sur le rapport entre la gloire du Christ et l'amour éternel du Père.

Ceux pour lesquels le Christ vient de prier se sont ouverts à la vérité et Jésus leur a fait connaître que c'était le Père qui l'envoyait afin que l'amour du Père soit en eux, vivant et opérant comme dans une extension de lui-même (puisqu'ils sont siens), quia membra ejus sumus (saint Augustin), et que par là même il soit aimé par eux et en eux (p. 452).

40. *Évangile selon saint Jean*. Traduit et commenté par le P. F. M. Braun, O. P. (Bible Pirot-Clamer), Paris, 1935, p. 295-540.

Suit une citation de Bossuet, mais qui ne reproduit pas les termes si forts que nous avons rapportés plus haut.

***

Cette confrontation de deux exégèses nous a paru significative : d'un côté nous voyons agir des personnes divines, de l'autre côté nous avons l'impression qu'elles ont été remplacées par des notions abstraites. Pourquoi cette dégradation exégétique ?

D'abord, pensons-nous, le commentateur a succombé à la tentation constante : interpréter les textes sacrés d'après les catégories théologiques familières ; sans doute sont-elles valables, mais elles mettent en œuvre un vocabulaire et des conceptions qui ne se trouvent pas toujours dans l'Écriture. En outre, bien des modernes sont victimes d'un travers fort général : substituer au donné révélé des notions que nous pouvons plus facilement manier parce que nous les puisons dans nos connaissances naturelles, dans une philosophie humaine. Nous pourrions ajouter que certains sont en défense et en défiance contre une interprétation mystique, pareille à celle de Bossuet ; et que peut-être quelques-uns, nonobstant leur position réaliste, se sont laissé inconsciemment contaminer par un vague nominalisme.

Rome, Institut biblique pontifical. JOSEPH BONSIRVEN.

OBFIRMAVIT FACIEM SUAM UT IRET JERUSALEM

SENS ET PORTÉE DE *Luc*, IX, 51

Les exégètes s'accordent à souligner l'importance donnée par Luc au début du grand voyage de Jésus à travers les régions de Samarie, de Judée et du Jourdain. Le ministère en Galilée est achevé, et dorénavant le Christ se dirige vers Jérusalem, où doit s'accomplir sa mission. Les premiers versets (IX, 51-56) de cette grande insertion ne semblent pas tirés d'une source écrite, car ils sont bien dans la manière *septantisante* du troisième évangéliste, et l'on a particulièrement noté le style biblique de la première phrase : Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ, *Or il arriva, quand les jours de son assomption s'accomplirent, qu'il affermit sa face pour aller vers Jérusalem.*

Le lecteur aura senti la gaucherie de notre traduction trop littérale. En fait, le passage cache une véritable difficulté, dont la cause n'a pas été mise en pleine lumière. La plupart des auteurs que nous avons consultés y trouvent l'expression d'une ferme détermination. Citons, parmi les modernes, J. WEISS : « er richtete sein Antlitz stracks darauf, nach Jerusalem zu gehen... (c'est-à-dire) entschlossen und ohne sich beirren zu lassen[1]. » Le P. LAGRANGE : « ... il se détermina à prendre la direction de Jérusalem[2]. » Le P. PRAT : « Jésus affermit sa face pour se rendre à Jérusalem », et l'auteur souligne que le Christ y marche d'un *pas ferme*[3]. Le P. LEBRETON : « Quand les jours où Jésus devait être enlevé du monde furent près de s'accomplir, il manifesta résolument l'intention d'aller à Jérusalem[4]. » Le chanoine OSTY : « Comme approchait le temps où il devait être enlevé de ce

1. *Die Schriften des N. T.*, I, 2e éd., 1907, p. 458.
2. *Évangile selon saint Luc*, p. 283 ; cf. p. 284 et p. XXXVIII.
3. *Jésus-Christ*, 3e éd., 1933, p. 6 ; cf. p. 5.
4. *La Vie et l'Enseignement de Jésus Christ Notre Seigneur*, II, p. 5; cf. p. 48 : « il se mit en devoir d'aller à Jérusalem ».

monde, Jésus prit résolument le chemin de Jérusalem » (*Bible de Jérusalem*).

Le P. Joüon par contre se contente de traduire : « Comme le temps où il devait être enlevé arrivait, il prit la direction de Jérusalem[5]. » Et il précise : « Même un sens atténué, tel que « il résolut de », ne va pas bien au contexte, car Jésus, n'ayant pas eu de doute ou d'incertitude, n'a pas à prendre de résolution[6]. » La raison invoquée paraîtra peu convaincante, mais l'auteur a senti que la traduction habituelle ne va pas de soi. Th. Zahn ne croit pas non plus devoir rendre la force du terme ἐστήρισεν : « Da richtete er sein Angesicht (darauf) nach Jerusalem zu reisen[7]. » En note l'auteur fait une remarque importante : dans les Septante, στηρίζειν τὸ πρόσωπον suivi de ἐπὶ « est partout l'expression d'une ferme résolution de punir la personne vers laquelle on dirige sa face. Ici cette intention est exclue, car ἐπί τινα manque, et par ailleurs la proposition infinitive τοῦ πορεύεσθαι, etc., précise de quelle intention il s'agit ».

Si l'idée de *punir* est évidemment exclue par le contexte, celle de *détermination ferme* nous semble à retenir, à cause du verbe στηρίζειν, *fixer*, *affermir*. En fait, l'embarras des traducteurs vient de ce que l'hébreu n'offre pas de locution exactement correspondante à la tournure de Luc : *affermir sa face pour faire quelque chose*.

Dans la Bible, on trouve en effet deux séries d'expressions : « poser sa face pour faire quelque chose » et « poser sa face contre quelqu'un ».

1° *Il a posé ou donné sa face pour faire quelque chose* (en particulier *pour se rendre à*) ; en hébreu *śam* ou *natan panaw l*, avec infinitif. L'expression correspond au français *envisager de*, *se proposer de*. On trouvera les références dans le dictionnaire de Gesenius-Buhl, au mot פָּנָה 1 e. A noter en *II Chron.*, xxxii, 2, l'absence du verbe : « sa face (était) pour la guerre ».

Le dictionnaire cite, à propos de cet exemple, semble-t-il, *Luc*, ix, 53 : ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ, mais la présence de πορευόμενον nous semble exclure ce rapprochement. La Vulgate, une partie de la *vetus latina* et P^{45} présentent un génitif : *euntis*, πορευόμενου, ce qu'on pourrait presque traduire : « parce qu'il avait l'air de quelqu'un qui va à Jérusalem ». Ceux qui gardent le texte reçu renvoient parfois à *II Sam.*, xvii, 11, où il est dit à Absalon : Rassemble Israël « et que ta face marche au milieu d'eux », καὶ τὸ πρόσωπόν σου πορευόμενον ἐν μέσῳ αὐτῶν. L'insistance sur

5. *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 358.
6. *Ibid.*, p. 359.
7. *Das Evangelium des Lucas*, 1913, p. 398.

la *présence* du prince s'explique bien dans le cas d'Absalon, mais en va-t-il de même en *Luc*, IX, 53? Πρόσωπον n'y a pas un sens fort, comme en *Ex.*, XXXIII, 14 ss., car on ne saurait parler de la « face de Jésus » dans un sens analogue à la « face de Yahweh », qui, lui, doit manifester de diverses manières son être invisible. Le mot est simplement synonyme de « personne », car *panîm* est parfois employé en ce sens en hébreu rabbinique[8]. Πρόσωπον a d'ailleurs passé en syriaque sous la forme *parṣûfô*, avec le sens de « visage », « personne ».

Le *Thesaurus* de Gesenius reportait de plus à *Luc*, IX, 51, et traduisait : « il se proposait de gagner Jérusalem », donc sans tenir compte du sens propre de στηρίζειν. Il indiquait des expressions parallèles en d'autres langues, en particulier en syriaque : *poser* ou *diriger sa vue*. Précisons qu'en général la version syriaque traduit mot à mot la tournure hébraïque : *poser sa face pour*... Les Septante rendent ce sémitisme par τὸ πρόσωπόν μου δίδωμι, τίθημι, τάσσω, ἐπιστρέφω, ἐφίστημι, mais pas par στηρίζω.

2° *Il a posé sa face contre*, *śam* ou *natan panaw l.* Les Septante ont deux façons de traduire :

A. L'expression στηρίζω το πρόσωπόν μου ἐπὶ se lit en Jérémie et surtout en Ézéchiel. Le sens est clair : *fixer un regard menaçant contre*. En *Éz.*, VI, 2 ; XIII, 17 ; XX, 21 ; XXI, 2 et 6 ; XXV, 2 ; XXIX, 2 ; XXXVIII, 2, la parole du Seigneur s'adresse au prophète : « Fils d'homme, affermis ta face contre les montagnes d'Israël, contre les filles de ton peuple, contre Teima, etc., et prophétise... » En *Éz.*, XIV, 8 et XV, 7 b, c'est le Seigneur lui-même qui *affermit sa face* contre l'idolâtre ou les habitants de Jérusalem. De même en *Jér.*, XXI, 10 : « J'ai affermi ma face contre cette ville, pour son malheur et non pour son bonheur. » En *Jér.*, III, 12, l'hébreu offre la forme hifil du verbe *naphal : faire tomber sa face contre*, mais pour les autres exemples cités, l'hébreu a *śâm* ou *natan panaw b* (ou *el*), *poser* ou *donner sa face contre*. Cette locution est distincte de celle étudiée plus haut par l'emploi de la préposition *b* (ou *el*), au sens de *contre* (on trouve même *b* non précédé d'un verbe, *Ps.* XXXIV, 17). Dans les Septante, la nuance d'hostilité est exprimée par le verbe lui-même : *affermis*.

B. Là où ils n'emploient pas στηρίζειν, les Septante se contentent d'un décalque de l'hébreu : δώσω τὸ πρόσ. μου (*Éz.*, XV, 7 a), ἐπίστρεψον τὸ πρόσ. σου (XXXV, 1), ou ἐπιστήσω τὸ πρόσ. μου (*Lév.*, XX, 3, 5, 6; XXVI, 17), ce dernier verbe pouvant, il est vrai, présenter une nuance

8. STRACK et BILLERBECK, *Kommentar*..., II, p. 165.

adversative. En *Éz.*, IV, 3 et 7, on a ἑτοιμάσεις τὸ πρόσ. σου, qui traduit le hifil de *kûn* (établir). Dans la Bible syriaque, l'expression *poser son visage contre* est rendue mot à mot, ou parfois explicitée : *manifester* (mot à mot *donner*) *sa colère contre* (*Éz.*, XIV, 8 ; XV, 7).

En résumé, l'hébreu distingue une formule avec préposition marquant l'hostilité, d'une autre formule suivie d'un infinitif et marquant l'intention; cette seconde tournure, dans les Septante, n'est jamais rendue par le verbe στηρίζειν.

Luc a-t-il inconsciemment confondu les deux locutions? Des passages bibliques, où l'action qu'on se propose de faire constitue par elle-même un acte hostile, auront pu favoriser cette confusion. Ainsi en *Jér.*, XLIV, 11, la Septante porte : « Voici j'établis (ἐφίστημι) ma face pour anéantir... » (l'hébreu : « Voici que je pose ma face contre eux pour leur malheur et pour détruire tout Juda », contient même les deux tournures). Inversement, l'expression *śam* ou *natan panaw* suivi de *el* n'a pas toujours un sens hostile et peut en particulier exprimer l'intention de se rendre dans une région (*Gen.*, XXXI, 21, l'hébreu seulement).

Ou bien Luc a-t-il consciemment mêlé les deux formules pour souligner la volonté du Christ de se rendre à Jérusalem, malgré l'hostilité des Juifs et la mort qui l'y attendaient (cf. IX, 22 et 44 ss.)? A. Plummer réfère à *Is.*, L, 7[9] : « J'ai posé mon visage comme un silex. » Les Septante ont traduit : ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου ὡς στερεὰν πέτραν, « comme une pierre dure ». Plummer ne traduit pas *Luc*, IX, 51 b, mais pense qu'il s'agit là d'un hébraïsme : « It implies fixedness of purpose, especially in the prospect of difficulty or danger. » En fait, il n'existe pas, nous l'avons vu, d'hébraïsme offrant ce sens.

Mais il reste possible que Luc ait fait une allusion discrète à ce passage messianique d'Isaïe, d'autant que les poèmes du Serviteur avaient déjà pris toute leur signification pour les premières générations chrétiennes (cf. par exemple *Actes*, VIII, 32 ss.). Un autre indice nous remet dans ce contexte de la Passion : l'*assomption* du Christ se dessine à l'horizon. Avec raison, plusieurs exégètes se refusent à limiter ici l'extension de ce terme à la simple ascension du Christ. Ἀνάλημψις est un hapax dans le Nouveau Testament, mais il est vrai que ἀναλαμβάνω a pris dans la Bible le sens technique d'Ascension (Élie, Jésus). Ἀνάλημψις se rencontre, avec cette signification, dans les Apocryphes ; pourtant, dans *Ps. de Salomon*, IV, 18, l'auteur désigne ainsi la mort violente qui attend le flatteur[10]. Pour le P. Joüon, il s'agit en *Luc*, IX, 51, de l'enlèvement de Jésus aux cieux (cf. *Actes*,

9. *S. Luke*, p. 263.
10. Voir pour ces deux mots W. BAUER, *Gr.-Deutsches Wb.*, 4e éd., 1949.

I, 22) ou, d'une façon plus générale, aux vivants : c'est donc un terme relevé pour désigner la mort de Jésus comme ἔξοδος (v. 31)[11]. Th. Zahn cite aussi *Luc*, V, 35 : ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, et *Jean*, III, 14, ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου[12]. Il semble donc indiqué de ne pas restreindre ἀνάλημψις à la simple Ascension, et cela quel que soit le sens qu'on donnera à τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν.

On objectera peut-être au rapprochement de cette dernière expression avec *Isaïe*, L, 7, que l'adjectif στερεός, *dur*, correspond au verbe στερεῶ, *affermir*, *endurcir*, et non à στηρίζω, *fixer*, *affermir*. Dans les Septante, στερεῶ se dit en particulier de Yahweh affermissant le ciel et la terre sur leurs bases; στηρίζω vise surtout l'affermissement de l'homme : affermir les mains, le cœur (N. T., cf. *Ps.* L, 12). La locution στηρίζειν τὸ πρόσωπον, *affermir la face*, marquerait donc plus une attitude inébranlable qu'un raidissement, cette nuance étant notée par στερεῶ. Ainsi *Jér.*, V, 3 : ἐστερέωσαν τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὑπὲρ πέτραν (il s'agit de pécheurs *endurcis*). Le texte hébreu de ce passage porte : חָזְקוּ פְנֵיהֶם, mot à mot : *ils ont fortifié leurs visages*. L'expression ne se rencontre pas ailleurs, mais la même nuance se retrouve dans la locution חִזֵּק אֶת לֵב, *endurcir le cœur* (de Pharaon : *Ex.*, IV, 21, etc., en grec : σκληρυνῶ τὴν καρδίαν; des ennemis : *Jos.*, XI, 20, en grec, κατισχύω τὴν καρδίαν). Quant à Luc, il aura voulu éviter le terme péjoratif στερεῶ, tout en maintenant une allusion à *Is.*, L, 7.

Une idée voisine, celle d'insolence, peut être exprimée par diverses formes de la racine 'ZZ, *être fort*, suivies de *panîm*[13], le grec traduisant généralement par ἀναιδὴς προσώπῳ. Ces locutions sont également fréquentes dans les écrits rabbiniques[14]. Strack et Billerbeck[15], à propos de *Luc*, IX, 51 b, citent un passage du *Midrash Rabba* sur les *Nombres*, 20 (189a) : Dieu « avait d'abord dit à Balaam : Tu ne dois pas aller (vers Balac). Mais lorsqu'il dirigea fermement son visage, העיז פניו, pour y aller, il partit ». Même expression dans le *Midrash Tanḥuma*, *Balac* (233 a). Nous tiendrions ici l'hébraïsme sous-jacent au grec de Luc. Mais le dictionnaire de Lewy ne donne pas d'exemples attestant ce sens (*envisager fermement de*) pour העיז פניו et ici le contexte met en relief l'insolence de Balaam qui transgresse la défense divine. Nous sommes donc ramenés pour les deux midrash au sens ordinaire de העיז פניו en hébreu classique et en néo-hébreu.

11. *L'Évangile de N.-S. J.-C.*, p. 358.
12. *Das Evangelium des Lucas*, p. 398.
13. Cf. GESENIUS, sub עזז, hifil.
14. Cf. J. LEWY, *Neuhebr. und Chald. Wb.*, sub verba עזרת, עז, עוז, עזז.
15. *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, II, p. 165.

Reconnaissons pourtant que la phrase ainsi comprise manque de naturel : *lorsque Balaam eut l'insolence de partir, il partit.* C'est l'adjonction d'un infinitif qui crée la difficulté, ici comme dans *Luc*, IX, 51. Si le sens donné par Strack et Billerbeck était à maintenir, s'explique-t-il par une influence de l'araméen? Malheureusement, on ne trouve pas semblable expression dans les Targoums : l'hébreu *il a posé sa face pour faire quelque chose* y est rendu littéralement par שַׂוִּי אַפּוֹהִי ל, et *il a posé sa face contre* est rendu par diverses explicitations : « poser » ou « donner » ou « envoyer sa colère contre », « donner un châtiment », « sa colère est tournée contre ». Rappelons d'ailleurs que les aramaïsmes de Luc sont chose très rare[16].

Il reste donc que Luc, tout en utilisant la phraséologie des Septante, a nuancé son expression pour traduire la ferme résolution du Christ, face à la Passion qui l'attendait au terme de son voyage vers Jérusalem : « obfirmavit faciem suam », dit saint Jérôme[17]. Et sans se référer à *Isaïe*, L, 7, le sagace exégète ajoute : « obfirmatione enim et fortitudine opus est ad passionem sponte properanti. Unde et Ezechieli, cui dixerat Deus : Fili hominis, in medio scorpionum tu habitas, et ne timeas eos : obfirmavi, inquit, faciem tuam et dedi faciem tuam aeneam et frontem tuam ferream » (*Éz.*, II, 6 et III, 9). Rapprochement qui n'a peut-être pas échappé à Luc (cf. aussi *Jér.*, I, 18), bien que le vocabulaire de ce passage soit différent.

Certains exégètes ont eu tort de voir dans *Luc*, IX, 51 un simple décalque d'une tournure hébraïque, mais, ce faisant, ils ont vu plus juste que les traducteurs qui ont évacué le sens de στηρίζειν[18]. Nous opterions donc volontiers pour la formule de saint Jérôme : *obfirmavit faciem suam*, ou même si Luc fait allusion à *Is.*, L, 7 : *il durcit son visage et se dirigea vers Jérusalem.*

JEAN STARCKY.

16. Cf. par exemple H. F. D. SPARKS, in *Journal of Theological Studies*, 1943, p. 132.

17. *Ep.* 121, c. 5 ; *P. L.*, XXII, 1016.

18. Cf. aussi J. KNABENBAUER, *Ev. sec. Lucam*, p. 326, qui reproduit diverses traductions sans se prononcer.

L'ASSEMBLÉE APOSTOLIQUE ET LE DÉCRET DE JÉRUSALEM

QUI ÉTAIT SIMÉON?

L'exégèse et la critique se sont tant exercées sur le chapitre XV des *Actes des Apôtres* que l'on hésite à en reprendre l'examen, et plus encore à proposer une interprétation qui s'écarte d'une longue tradition. Pourtant les problèmes que pose ce chapitre sont loin d'être résolus ; et si la recherche se sent tenue à une certaine réserve, elle peut espérer, en éclairant un détail, projeter quelque lumière sur l'ensemble du récit.

Les apôtres et les presbytres, lisons-nous, se sont assemblés à Jérusalem, et délibèrent sur la nécessité d'imposer la circoncision aux païens convertis. Pierre leur rappelle que Dieu a déjà manifesté sa volonté, et que le baptême a été donné à des incirconcis. Alors tout le monde se tait ; et l'on écoute Barnabé et Paul raconter les prodiges accomplis par leur ministère. Puis, un nouveau silence ; et Jacques, prenant la parole, dit : « Frères, écoutez-moi. Syméon vous a raconté... (v. 12-14). »

Mais qui était ce Syméon?

***

L'interprétation courante veut que Syméon désigne Pierre : « Saint Pierre, écrit M. J. Renié,... est ici désigné par son nom juif de Siméon, partout ailleurs, sauf en *II Pet.*, I, I, grécisé sous la forme Simon[1]. » Les auteurs des *Beginnings of Christianity* sont moins affirmatifs : « It seems obvious that this Symeon

1. *La sainte Bible*, Paris, 1949, t. XI[1], p. 212.

is Peter ; yet this name is given to him only in *II Peter*...[2] »

Nul doute cependant qu'il ne faille lire Syméon : alors que le chapitre XV présente tant de leçons divergentes, ce nom ne fait l'objet d'aucune variante dans la tradition manuscrite. Or il ne semble pas que la *II*[a] *Petri* suffise à faire admettre l'identité de ce Syméon avec Simon Pierre dans un texte où ce dernier vient d'être désigné (*Actes*, XV, 7) sous le nom de Πέτρος ; plusieurs raisons au contraire incitent à la mettre en doute.

La première raison est que l'on peut se demander si l'identité de ce Syméon avec Pierre était anciennement admise. Les mêmes auteurs des *Beginnings* font remarquer *(loc. cit.)* qu'elle ne paraît pas s'être présentée à l'esprit de saint Jean Chrysostome : «... it apparently never occurred to Chrysostom that the allusion here is to the speech which Peter had just made. » On lit en effet dans la 33[e] homélie sur les *Actes des Apôtres*[3] : τινὲς τοῦτον εἶναί φασιν τὸν ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ εἰρημένον· ἄλλοι δὲ ἕτερον ὁμώνυμον τούτῳ : « Certains disent que ce (Syméon) est celui dont Luc a parlé ; d'autres, qu'il s'agit d'un personnage différent qui aurait porté le même nom. » Ces indications recueillies par saint Jean Chrysostome et qu'il nous transmet ne sont pas négligeables, car elles représentent l'exégèse d'Antioche à la fin du quatrième siècle[4]. Dans cette Église si étroitement mêlée aux controverses sur les obligations de la Loi et aux discussions de l'Assemblée apostolique, à Antioche qui fut le théâtre de l'incident fameux évoqué par l'épître aux Galates, la tradition n'identifiait pas Syméon avec Pierre : on disait au contraire qu'il s'agissait du personnage nommé par Luc ou d'un homonyme.

Saint Jean Chrysostome, en moraliste, invitait ses auditeurs à ne pas s'arrêter à ce détail et à porter leur attention sur l'enseignement moral du chapitre. Préoccupé lui-même de l'obéis-

2. F. J. F. Jackson and K. Lake, *The Beginnings of Christianity*. Part I, *The Acts of the Apostles*, vol. IV (K. Lake and H. J. Cadbury), Londres, 1933, p. 175.

3. Saint Jean Chrysostome, *P. G.*, **60**, 239.

4. Bien que ces homélies aient été prêchées à Constantinople dans les années 400-401, toute la formation exégétique de Jean est antiochienne. Saint Jean n'avait d'ailleurs quitté Antioche qu'en 398.

sance de ses ouailles, il leur vantait l'esprit de discipline de l'Église primitive : les apôtres sont présents, leur disait-il, mais Jacques exerce l'autorité à Jérusalem, et tous l'écoutent avec déférence... Toutefois, si Jean Chrysostome n'attachait pas d'importance à l'identification de Syméon, il ne nous défend pas de nous engager sur la piste qu'il signale et de nous demander quel est le Syméon dont Luc a parlé.

Selon les *Beginnings (loc. cit.)*, ce pourrait être le vieillard Syméon (*Luc*, II, 25) : « He (Chrysostome) explains it as a reference to Symeon and the *Nunc dimittis* (*Luc*, II, 29-32), though according to some mss, he adds that this Symeon may have been another man of the same name. » L'auteur ajoute : « I have found no other trace of this extraordinary theory, but it can scarcely been Chrysostom's original invention » (*loc. cit.*, p. 175). J'ignore pour ma part si Jean Chrysostome se référait à des manuscrits ; mais je doute qu'il ait professé l'extraordinaire théorie qu'on lui prête. Que viendrait faire ici le vieillard Syméon qui chantait son *Nunc dimittis* au temps où Jésus était enfant? Personne n'a jamais mentionné la longévité qui l'aurait fait vivre encore un demi-siècle! Quant à son *Nunc dimittis*, il reflète des idées différentes de celles qu'analyse saint Jacques : sans doute avait-il parlé du salut « préparé à la face de tous les peuples », et d'une « lumière qui éclairerait les nations » (*Luc*, II, 31-32) ; mais en chantant son espérance, — une espérance nourrie des paroles mêmes du deutéro-Isaïe (*Isaïe*, XL, 5 ; XLIX, 6 ; LII, 10), — il n'exposait tout de même pas « comment Dieu (avait) pourvu (à la réalisation de son dessein) de tirer des nations *un peuple qui lui appartînt* (*Actes*, XV, 14)[5] : conception étrangère d'ailleurs au même Isaïe.

Mais, aux yeux de Chrysostome, Luc l'évangéliste est aussi l'auteur des *Actes*[6] ; et dans les *Actes*, il vient de parler d'un

5. Ou : un peuple (consacré) à son nom : λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

6. Saint Jean Chrysostome ne partage pas sur ce point l'ignorance des habitants de Constantinople : il tient que les *Actes* sont l'œuvre de saint Luc (*Homélies sur les Actes*, *P. G.*, **60,** 13). Une autre homélie qui se trouve dans ses œuvres (*P. G.*, **52,** 780) mentionne diverses opinions

autre Syméon, prophète ou docteur, à Antioche, au même titre que Paul et Barnabé : « Or il y avait à Antioche, dans l'Église du lieu, des prophètes et des docteurs, Barnabé et Syméon surnommé Niger, et Lucius de Cyrène, et Manahen qui avait été élevé avec Hérode le tétrarque, et Saul (XIII, 1). » Quand saint Jean Chrysostome d'Antioche dit que certains de ces contemporains identifiaient le Syméon du chapitre XV avec celui dont Luc a parlé, n'est-il pas naturel de se reporter à ce personnage éminent de l'Église d'Antioche que Luc nomme avant Saul et immédiatement après Barnabé l'envoyé et le représentant des apôtres? A la différence de ce dernier, Syméon dit Niger ne paraît pas avoir d'attaches avec l'Église de Jérusalem ; mais lui aussi est prophète ou docteur : comme Agabus (XI, 27 ; XXI, 10), comme Judas et Silas (XV, 32), il appartient à la hiérarchie charismatique, et à ce titre, il est l'un des membres marquants de la communauté d'Antioche (XIII, 1).

D'aucuns parlaient, il est vrai, d'un autre Syméon : on n'avait plus, aux lieux mêmes où s'était décidé le recours à Jérusalem, de souvenirs précis ; on en était réduit à des conjectures... Nous nous garderons par conséquent de présenter comme certitude ce qui n'est que vraisemblance ; mais qu'il s'agisse ou non de Syméon dit Niger, il est probable que le Syméon du chapitre XV est un représentant de l'Église d'Antioche. Cela ressort de la comparaison des trois parties du récit : discours de Pierre (v. 7-11), analyse succincte que fait Jacques des paroles de Syméon (v. 14), intervention propre de saint Jacques (v. 15-21) ; et c'est une seconde raison d'écarter l'identité de Syméon avec Simon Pierre.

Qu'on veuille bien le remarquer en effet, la situation que laisse entrevoir le résumé que fait Jacques des paroles de Syméon ne semble pas identique à celle que reflète le discours de saint

sur l'auteur des *Actes*, qui serait Clément de Rome, Barnabé ou Luc ; mais c'est pour s'arrêter à cette dernière attribution. Cette homélie, étant un centon, pourrait avoir conservé un texte de Chrysostome différent du commentaire des *Actes ;* mais elle ne contredit pas à l'affirmation de l'homélie précédente dont l'authenticité est certaine.

Pierre. A prendre le récit des *Actes* dans sa contexture actuelle[7], il est clair qu'aux protestations soulevées par l'apostolat de Barnabé et de Paul, Pierre a opposé sa propre expérience. On veut imposer aux convertis la circoncision et les obligations de la Loi mosaïque (XV, 1 et 5)? Mais Pierre n'a-t-il pas été choisi dès les jours anciens pour faire entendre à des gentils la parole de l'évangile, et les amener à la foi? Il évoque, à n'en pas douter[8], les événements de Césarée (*Actes*, X) : Corneille et les gens de sa maison étaient, non pas des idolâtres, mais des *craignant Dieu* (v. 2), restés étrangers au peuple juif puisqu'ils n'étaient pas circoncis[9]. Or Dieu leur a donné le Saint-Esprit, « comme à nous », constate saint Pierre (XV, 8; X, 44). Ils ont été baptisés sans être astreints à la circoncision (X, 47-48) ; et Pierre peut conclure devant l'Assemblée de Jérusalem qu'il ne faut pas tenter Dieu en imposant aux païens un joug qu'au surplus les Juifs eux-mêmes n'ont pas la force de porter (XV, 10).

Quant à la question des observances qui feront l'objet du Décret de Jérusalem, il ne semble pas que Pierre l'ait abordée dans ce discours[10]. Car on ne voit pas que personne l'ait explicitement posée. L'eût-on fait, Pierre n'aurait vraisemblablement pas pu, au nom du précédent de Césarée, rejeter sans discrimination le joug de toutes les observances. Corneille, nous venons de le voir, était un prosélyte de la porte : il n'était pas sans savoir que la Torah[11] ne permettait pas à l'étranger vivant sur le territoire d'Israël de violer le sabbat (cf. *Ex.*, XX, 10), de se livrer à l'idolâtrie (*Lev.*, XX, 2), d'enfreindre les lois du mariage (*Lev.*,

7. Et quoique la rédaction de la première partie (ἐκκλησίας, v. 4, et Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ, v. 2) semble plus récente que celle du verset 12 (πλῆθος, et Βαρναβᾶ καὶ Παύλου).

8. Cf. J. RENIÉ, *loc. cit.*, 210 ; K. LAKE, *loc. cit.*, IV, 173.

9. Cf. XI, 2 : « Tu es entré chez des incirconcis » ; et X, 28 : « Vous savez qu'il est interdit à un Juif de fréquenter un étranger ».

10. *Actes*, XV, 7-11 : la question de la communauté de table s'était posée à Césarée, mais d'une manière qui peut sembler accessoire par rapport au problème essentiel, celui de la circoncision et du baptême des païens.

11. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, p. 721-727.

XVIII, 26), de faire du sang une nourriture (*Lev.*, XVII, 10) ou de manger pendant les jours de la pâque d'autres pains que des azymes (*Lev.*, XII, 19). L'eût-il ignoré, la présence de Pierre dans sa demeure, sans doute pendant plusieurs jours (*Actes*, X, 48), l'eût certainement incité à se plier de lui-même aux observances qui rendaient possible ce séjour... C'est le joug de la circoncision que Pierre, à Jérusalem, rejeta pour les païens convertis : il le fit parce qu'il pouvait s'autoriser du précédent de Césarée ; et la foule (πλῆθος) n'eut rien à objecter : son silence, son attention à écouter le récit de Paul et de Barnabé paraît indiquer que la cause était entendue et que l'Assemblée pouvait se disperser.

D'après la suite du récit, Jacques résume ainsi les paroles de Syméon : « Mes frères, écoutez-moi. Syméon vous a exposé comment Dieu d'abord a pourvu (à la réalisation de son dessein) de tirer des nations un peuple qui lui appartînt » (v. 14). Or est-ce Pierre qui a fait l'exposé que Jacques résume en ces termes? Sans doute il a mis en avant l'initiative divine ; mais où donc a-t-il mentionné *ce peuple* (λαόν) *tiré des nations* qui est comme Israël (*consacré*) *au nom du Seigneur*? Aux yeux de Pierre, qui, à Césarée, s'est montré attaché aux pratiques anciennes, les gentils qui ne sont pas incorporés à Israël par la circoncision semblent être d'une certaine manière agrégés au peuple de Dieu par la foi et le baptême, un peu comme l'étaient les prosélytes, mais sans que les privilèges anciens puissent prévaloir contre les dons de l'Esprit Saint (X, 47). Serait-ce donc Jacques plus attaché encore aux traditions religieuses et doctrinales d'Israël qui aurait aussi nettement accentué la distinction des deux peuples?

L'intervention propre de saint Jacques et la solution qu'il préconise (XV, 15 et 21) ne s'accordent pas mieux avec le discours de Pierre. Non certes que l'on puisse relever entre les deux une opposition foncière : Jacques est d'accord avec Pierre pour ne pas inquiéter les gentils qui se convertissent ; tout suggère même qu'il met, comme Pierre (XV, 11), l'espoir du salut dans la grâce du Seigneur Jésus. Mais la question à laquelle il répond semble être celle-ci : comment vivront, pour qu'il

leur soit possible d'être en rapports avec les chrétiens venus du judaïsme, les païens convertis, ce peuple (nouveau) qui, lui aussi, appartient à Dieu[12]? Les préoccupations qui se font jour dans son intervention sont comme un approfondissement du problème traité par saint Pierre : absentes du début du chapitre, elles semblent appartenir à un stade ultérieur où la question de la circoncision est dépassée, et où l'on cherche à préciser le *modus vivendi* qui permettra à l'ensemble de la communauté de s'organiser.

Ces considérations de Jacques s'articulent bien, en revanche, avec l'intervention de Syméon. Sans doute Jacques ne prend pas à son compte le mot dont Syméon se serait servi : il ne parle pas du *peuple tiré des nations* ; mais il reconnaît que « *le nom du Seigneur a été invoqué* » *sur* « *les nations* » (v. 17) qui de ce fait lui appartiennent et peuvent se recommander de lui comme le faisait jusqu'ici le seul Israël[13].

Or la situation que Syméon a exposée se laisse vraisemblablement reconnaître : c'est celle d'Antioche. Non pas qu'à Antioche les principes n'aient pu être ceux du groupe apostolique ; mais la situation de fait devait y mettre les chrétiens dans la nécessité de s'adapter à des besoins nouveaux et d'assouplir leurs conceptions. En effet, si nous connaissons mal ces Églises de Syrie et de Cilicie que Paul semble avoir évangélisées (*Gal.*, I, 21), nous avons quelques renseignements sur celle

12. Il s'agit sans doute de règles de pureté (cf. L. CERFAUX, *Le chapitre XV^e des Actes à la lumière de la littérature ancienne*, dans *Mélanges Mercati*, I, 116) ; mais celles-ci pouvaient être et rituelles et morales : les lois qui défendaient le mariage entre proches parents étaient assez rigoureuses à Rome ; elles l'étaient moins en Grèce ; elles l'étaient fort peu en Orient. Si les nouveaux chrétiens étaient affranchis des interdictions juives (*Lév.*, XVIII), serait-il loisible à l'Oriental de contracter ces unions que les Juifs abhorraient chez les païens? Paul lui-même semble avoir entendu l'interdiction de la πορνεία en ce sens (comparer *I Thes.*, IV, 3 ; *I Cor.*, VI, 13 et 18 ; *Éphés.*, V, 3 ; *Colos.*, III, 5 ; peut-être *Rom.*, — en plusieurs manuscrits — I, 29, avec *I Cor.*, V, 1).

13. Jacques citant *Amos* (XI, 11-12) d'après la LXX, peut être le truchement de Luc ; il n'en est pas moins notable que la référence de ses paroles à celles de Syméon, et non à celles de Pierre, se laisse apercevoir à travers le récit.

d'Antioche, Église-mère de la région environnante : cette Église s'était développée dans un milieu à la fois juif et hellénique, puisque les gens de Chypre et de Cyrène qui l'avaient évangélisée s'étaient adressés non seulement aux enfants d'Israël, mais « aussi aux Hellènes » (XI, 20) ; or « la main du Seigneur était sur eux (tous) » ; et, dès les premiers temps, « le nombre (fut) grand de ceux qui, ajoutant foi à leurs paroles, se convertirent au Seigneur » (XI, 21). D'autres, dans la suite, entendirent la voix de Paul et de Barnabé (XI, 25) : c'était une foule considérable (ὄχλον ἱκανόν) à laquelle on donna, pour la première fois, le nom de chrétiens (XI, 25)... N'est-ce pas là ce *peuple* que Dieu s'est choisi parmi les païens (XV, 14)?

Avec Pierre, nous étions à Césarée ; avec Syméon, nous sommes à Antioche. Il se peut que l'auteur des *Actes*, en rapportant les discours de Pierre et de Jacques (v. 7-21), les ait placés dans leur ordre chronologique, mais il semble qu'entre les deux se soient passés des événements dont il ne parle pas : les deux interventions ne sont pas étroitement liées ; la présence de Syméon, ce personnage qui n'a pas été introduit et dont les paroles sont résumées par mode de simple allusion, trahit une solution de continuité : une sorte de faille qui subsisterait entre deux documents utilisés par l'auteur avec une prudente réserve.

Volontiers je croirais même qu'entre l'Assemblée apostolique et les interventions de Syméon et de Jacques (v. 12 et 13) s'est écoulé un temps considérable : Pierre a quitté Jérusalem, car c'est Jacques qui connaîtra des affaires ultérieures. A Antioche, de nouvelles difficultés ont une seconde fois provoqué un recours à l'Église-mère : on la consulte cette fois-ci sur la manière dont vivra, dans ses rapports avec les Juifs convertis, le peuple nouvellement élu. Et Jacques répond qu'il faut seulement imposer les obligations qu'il énumère. Dès lors que les titres de Simon Pierre à être le Syméon du verset 13^{e} sont contestables, on est presque nécessairement amené à distinguer deux réunions et à supposer que l'Église d'Antioche eut l'initiative de la seconde démarche comme elle avait eu celle de la première.

***

Cette remarque en appelle une autre, ou plutôt elle motive une question : s'il y a solution de continuité entre les versets 12 et 13, quand s'est placé le retour de Paul et de Barnabé à Antioche ?

Les versets 22e et 25e les font revenir, selon l'interprétation courante, avec les messagers de l'Église de Jérusalem, Judas et Silas. M. Renié, par exemple, traduit : « Alors il parut bon aux apôtres et aux presbytres ainsi qu'à toute l'Église de choisir parmi eux des hommes afin de les envoyer à Antioche avec Paul et Barnabé... » ; et il présente le texte de la lettre en ces termes : « Il nous a paru bon de choisir des hommes afin de vous les envoyer avec nos bien-aimés Barnabé et Paul... »

Mais cette façon de concevoir les faits se heurte à de graves difficultés : comment concilier le récit de ces événements avec les affirmations péremptoires de Paul dans l'épître aux Galates ? Paul affirme en effet dans cette lettre que rien, à Jérusalem, ne lui fut demandé : « Au contraire, voyant que l'évangélisation des incirconcis m'avait été confiée comme à Pierre celle des circoncis,... et reconnaissant la grâce qui m'avait été accordée, Jacques, Céphas et Jean, qui sont tenus pour des colonnes, nous donnèrent la main, à Barnabé et à moi, en signe d'association ; nous irions chez les païens, et eux chez les circoncis. Ils nous demandèrent seulement de penser aux pauvres... (*Gal.*, II, 6-10). » Cette affirmation est conforme à ce que rapporte la première partie du chapitre XV des *Actes* (1-12), mais non aux prescriptions contenues dans les versets suivants (13-33).

Or, à Antioche, l'affaire rebondit quelque temps plus tard (*Gal.*, II, 11-16) : Céphas étant venu, se mit dans son tort, et Paul lui tint tête : « En effet, avant l'arrivée de certaines gens qui venaient d'auprès de Jacques, (Céphas) prenait ses repas avec les païens, mais quand ces gens arrivèrent, il se déroba et se sépara des païens par crainte des circoncis. Le reste des Juifs usa comme lui de dissimulation, en sorte que Barnabé lui-même se laissa entraîner. » L'hésitation de Pierre, le revire-

ment de Barnabé ne s'expliquent guère si le décret rendu à Jérusalem a obtenu, dès ce temps, leur assentiment unanime, et s'il a réglé une fois pour toutes la conduite à tenir.

Ces difficultés ne tiendraient-elles pas à l'interprétation courante des deux versets?

Examinons d'abord le texte de la lettre (v. 25) :

ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρναβᾷ καὶ Παύλῳ, ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Κυρίου.

Le P. Abel (*Grammaire du grec biblique*, p. 212) note que la préposition σύν et son régime ont en quelque sorte le sens accusatif dans des phrases telles que: « Πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται ; Comment ne nous donnera-t-il pas tout avec lui? » (*Rom.*, VIII, 32).

En réalité, il ne s'agit pas seulement d'un *sens accusatif* : σύν est, dans le *troisième évangile* et dans les *Actes*, un mot-outil d'une grande souplesse, que l'on trouve détaché du verbe et uni à toutes sortes de cas pour leur associer son régime. Ces cas seront :

tantôt un accusatif :

« Ἦσαν προεωρακότες Τρόφιμον... σὺν αὐτῷ : Ils avaient vu Trophime avec lui », *Actes*, XXI, 29;

tantôt un nominatif :

« Οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις : Les princes des prêtres et les scribes avec les anciens », *Luc*, XX, 1 ;

tantôt un génitif :

« ἐγένετο ὁρμὴ τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων σὺν τοῖς ἄρχουσιν αὐτῶν : Il y eut un élan des gentils et des Juifs avec leurs chefs », *Actes*, XIV, 5;

tantôt un datif :

« τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ : Il parut bon aux apôtres et aux presbytres de concert avec toute l'Église », *Actes*, XV, 22.

Voici enfin un exemple de σύν accompagnant un datif, dont on notera l'analogie avec la phrase que nous étudions :

« ἐλάλησαν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ : Ils firent entendre la parole de Dieu *au (geôlier) ainsi qu'à toute sa maison* », *Actes*, XVI, 32. Cf. *II Cor.*, I, 1, et *Philip.*, I, 1.

Le complément du verbe λαλῶ (parler à) est, dans les *Actes*, soit un datif, soit un accusatif précédé de πρός ; πέμπω (envoyer à), qui est assez rarement employé (car il est le plus souvent remplacé par un composé de στέλλω), est lui-même susceptible de recevoir ces deux compléments avec prédominance marquée pour la seconde forme (quatre fois πρός pour une fois le datif dans le livre des *Actes*). N'est-on pas fondé à penser que σύν peut avoir le même sens avec les deux compléments, et que ce qui est vrai de λαλῶ l'est aussi de πέμπω ?

La formule σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς... paraît donc susceptible d'un double sens : Paul et Barnabé sont associés soit aux messagers, soit aux destinataires de la lettre qui pourrait se traduire ainsi :

Les apôtres[14] et les presbytres (vos) frères, aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie venus de la gentilité, salut. Nous avons appris que certaines gens de chez nous vous avaient troublés par des propos qui ont bouleversé vos âmes, alors qu'ils n'avaient reçu de nous aucun mandat ; (aussi) nous a-t-il paru bon à tous unanimement de choisir des délégués, et de vous les envoyer ainsi qu'à nos bien-aimés Barnabé et Paul, (ces) hommes qui ont exposé leur vie pour le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ. Nous avons donc envoyé Judas et Silas qui vous confirmeront aussi de vive voix notre message. Car il

14. La mention d'apôtres à Jérusalem, après le départ de Pierre, n'a rien qui puisse surprendre. Eusèbe ne parle de la dispersion des apôtres qu'à propos de la mort de Jacques (*H. E.*, III, v, 2) et de la guerre juive (*H. E.*, III, 1, 1). Il dit : « Après le crime audacieux commis contre le Christ, (la Providence) attendit quarante années entières pour détruire les coupables : pendant tout ce temps, la plupart des apôtres et des disciples ainsi que Jacques lui-même, le premier évêque de Jérusalem, que l'on appelait le frère du Seigneur, (étaient) encore de ce monde et vivaient dans la ville de Jérusalem... » (*H. E.*, III, VII, 8).

Eusèbe n'avait peut-être pas beaucoup plus de précisions que nous n'en avons sur l'histoire des différents apôtres : du moins la présence d'apôtres à Jérusalem pendant cette période lui semblait-elle vraisemblable.

a paru bon à l'Esprit Saint et à nous de ne pas vous imposer d'autre charge que celles-ci qui sont indispensables[15] : vous abstenir des idolothytes, du sang, de la chair des animaux étouffés, de la fornication. En vous en gardant, vous ferez bien. Salut.

Toutefois on ne manquera pas d'objecter que Paul et Barnabé ont été nommés dans une phrase précédente (v. 22) :

Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σιλᾶν.

La difficulté semble plus apparente que réelle, car cette phrase n'est vraisemblablement pas autre chose qu'une transposition des termes mêmes de la lettre. Le rédacteur (Luc ou sa source, mais à une époque ultérieure, car, sous sa plume, Paul prend le pas sur Barnabé) a calqué son récit sur la lettre qui lui a servi de canevas : il a reproduit les termes qu'il pouvait conserver ; il a substitué aux autres des expressions approchées, pour la plus grande perplexité des exégètes. Que l'on en juge :

Lettre (v. 25) :	Récit (v. 22) :
ἔδοξεν [ἡμῖν]	ἔδοξε [τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις]
[γενομένοις ὁμοθυμαδόν]	[σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ]
ἐκλεξαμένους ἄνδρας	ἐκλεξαμένους ἄνδρας
πέμψαι [πρὸς ὑμᾶς]	πέμψαι [εἰς Ἀντιόχειαν]
σὺν [τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν]	σὺν [τῷ]
Βαρναβᾶ καὶ Παύλῳ.	Παύλῳ καὶ Βαρναβᾶ.

Εἰς Ἀντιόχειαν serait donc tout simplement le substitut de πρὸς ὑμᾶς ; et l'interprétation proposée plus haut pour la lettre vaudrait aussi pour le récit : « Il parut bon aux apôtres et aux presbytres, ainsi qu'à l'Église entière, de choisir des délégués et de les envoyer à [l'Église] d'Antioche ainsi qu'à Paul et Barnabé[16]. »

15. On s'accorde maintenant à conserver le texte oriental. Cf. Dom Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950, p. 70. Mais les différentes rédactions du Décret, y compris celle du papyrus Chester-Beatty, témoignent vraisemblablement des multiples adaptations qu'on en a faites.

16. Notons que le texte du récit pourrait s'entendre de la même

Que l'on accepte cette hypothèse, on n'aura pas besoin de rayer les noms de Paul et de Barnabé dans les versets 22 et 25[17]. On comprendra que l'auteur des *Actes* mentionne seulement, dans la suite, le voyage de Judas et de Silas ; qu'il soit dit de Paul et de Barnabé, non qu'ils restèrent, mais qu'ils *restaient* (διέτριβον) à Antioche (v. 35) ; que Pierre ait hésité sur la conduite à tenir ; que Barnabé lui-même ait été ébranlé ; que Paul enfin ait pu déclarer plus tard que rien ne lui avait été imposé à Jérusalem.

Mais cela réclame quelque explication.

***

Les versets 13-33 du XV^e^ chapitre des *Actes* se présentent comme un développement qui ne fait pas étroitement corps avec ce qui précède ni ce qui suit ; j'ai souligné l'hiatus des versets 12-13 : de l'un à l'autre les circonstances ont changé ; le personnage de Syméon est introduit, tandis que Pierre disparaît, ainsi que, dans notre hypothèse, Paul et Barnabé[18]. Un autre hiatus est manifeste entre les versets 33-35 : Silas, parti d'Antioche au verset 33, y est toujours au verset 40, sans que le texte occidental du verset 33 ((ἔδοξε δὲ τῷ Σιλᾷ ἐπιμεῖναι) donne de cette anomalie une explication satisfaisante[19]. Rien n'indique toutefois que l'ordre chronologique ait été bouleversé : on a plutôt l'impression qu'il a été respecté, mais que le récit est

manière, par une brachylogie : εἰς Ἀντιόχειαν [πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς] σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ, analogue à celle que présente *Actes*, XXI, 16 : συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν où il faut suppléer τινες.

17. Comme le voudraient J. WEISS, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1914, p. 196, et H. W. BEYER, *Die Apostelgeschichte*, d'après Dom DUPONT, *op. cit.*, p. 63.

18. La reprise du verbe σιγᾶν (v. 12 et 13) ne trahirait-elle pas aussi ce même hiatus?

19. « Il parut bon à Silas de rester, et Judas partit seul. » Ce verset critiquement douteux, dit M. Renié (*loc. cit.*, p. 221-222), tend, non pas, il est vrai, à justifier des déclarations contradictoires, mais à compléter un récit qui comporte des lacunes.

incomplet. Voici quels sont les faits notés par l'auteur avec les conjectures qu'ils suggèrent[20].

Barnabé et Saul sont partis pour leur premier voyage missionnaire (XIII, 3-4). *Leur départ met au premier plan Syméon dit Niger, Lucius de Cyrène et Manahen* (XIII, 1) *qui se sentent investis, comme l'avaient été les chefs de l'Église de Jérusalem à l'égard de la jeune Église d'Antioche fondée par leurs ressortissants* (XI, 22), *d'une certaine responsabilité à l'endroit des Églises filiales de Syrie et de Cilicie* (*cf.* XV, 46).

Dans le champ immense d'apostolat qui s'ouvre devant eux, les deux missionnaires constatent la résistance des Juifs (XIII, 45), et la nécessité de s'adresser aux nations (XIII, 46) : *aux païens, joyeux de recevoir la bonne nouvelle du salut* (XIII, 48), *il n'est pas croyable qu'ils aient imposé de vivre à la manière de ces Juifs qui repoussent le message évangélique et se jugent indignes de la vie éternelle* (XIII, 46).

Mais à Antioche les attend de la part des Juifs une opposition plus redoutable : ils voient contester le principe même et la valeur de leur apostolat. Sans la circoncision et les œuvres de la Loi, point de salut (XV, 1) ! Pour mettre fin à ces dissensions, on décide que Paul et Barnabé iront à Jérusalem soumettre aux apôtres et aux presbytres cette controverse (XV, 2). *Qui peut en décider ainsi, hors les chefs de la communauté, au nombre desquels figure, selon toute vraisemblance, Syméon dit Niger?*

Voilà donc Barnabé et Paul partis avec quelques frères à travers la Phénicie et la Samarie : chemin faisant, ils causent une grande joie aux fidèles en leur racontant la conversion des païens (XV, 3). Mais à Jérusalem comme à Antioche, des protestations se font entendre : des membres de la secte des Pharisiens, devenus chrétiens sans abandonner leur attachement à la Loi, réclament en faveur de la circoncision (XV, 5). Pierre, *arguant du précédent de Césarée*, parvient à écarter cette exigence ; et toute la foule, dans un silence qui semble approbateur, écoute

20. Pour plus de clarté nous mettrons ces conjectures en italiques.

le récit des prodiges dont Barnabé et Paul ont été les instruments (XV, 12).

Si le second chapitre de l'épître aux Galates se rapporte à ces événements[21], tout ne se serait point passé aussi simplement. Paul, qui est monté à Jérusalem en compagnie de Barnabé et de Tite, expose en public, semble-t-il, l'évangile qu'il prêche ; puis il s'adresse en particulier aux notables (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, II, 2). Qu'arrive-t-il ensuite « à cause des intrus et des faux frères qui s'étaient glissés dans l'entourage (de Paul et de Barnabé) pour épier (leur) liberté »? Paul ne le spécifie pas ; on peut croire qu'il tait un dur combat. Mais il ne cède pas (II, 5) ; et ceux qui passent pour quelque chose ne lui demandent rien (II, 6) ; au contraire, ils approuvent (*supra*, p. 208).

La discussion précédente a pris fin (XV, 12). *Pierre, ainsi que Paul et Barnabé, quitte Jérusalem ; Jacques reste chargé de veiller aux intérêts de l'Église locale.*

A quelque temps de là se place l'intervention de Syméon (XV, 14), *motivée sans doute par quelques troubles dans l'Église d'Antioche.*

Pourquoi ne serait-elle pas motivée par l'incident d'Antioche? Rentrés de Jérusalem, Paul et Barnabé n'ont pas hésité à faire ce qu'ils ont fait dans leur mission précédente, à s'asseoir à la table des païens convertis. Pierre lui-même, étant survenu (*Gal.*, II, 11), accepte de prendre comme eux ses repas avec les païens. Mais arrivent des gens de l'entourage de Jacques (II, 12), qui ont peut-être renoncé à imposer la circoncision, mais qui entendent maintenir l'Église naissante dans les cadres du Judaïsme, et par conséquent subordonner l'Évangile à la Loi[22]. Telles sont du moins les conséquences lointaines que pouvait avoir un retour aux observances juives ; quant à Pierre

21. Les questions posées par le récit de l'Épître aux Galates débordent évidemment le cadre de cette recherche. Pour montrer que les événements racontés par saint Paul trouveraient facilement leur place dans notre interprétation, nous les insérons ici, tout en les distinguant du contexte par *de plus petits caractères typographiques*.

22. Même dispensés de la circoncision, les chrétiens venus du paganisme pouvaient rester dans la mouvance d'Israël.

à qui l'on reproche de frayer avec les païens, il craint peut-être surtout le scandale (v. 12). Mais Paul est là ; il proteste avec l'énergie que l'on sait (v. 14 ; *supra*, p. 213).

Rien ne prouve que l'incident n'ait pas fait sur place l'objet d'une entente entre les deux apôtres[23] ; mais l'opposition des gens « qui venaient d'auprès de Jacques » appelait normalement une démarche auprès de ce dernier.

On avait d'ailleurs toutes sortes de raisons de s'adresser à l'Église-mère pour qu'elle ratifiât ou précisât les clauses du règlement local. En tout cas, c'est à la situation d'Antioche que paraît correspondre l'exposé que Syméon fait à Jérusalem (XV, 14).

Dans cette nouvelle assemblée, on déclare que les prétendus envoyés de Jacques ont agi sans mandat (XV, 24). Syméon obtient la déclaration de Jacques selon laquelle on ne doit pas inquiéter les païens convertis (XV, 19), un témoignage en faveur de Paul et de Barnabé *dont on a tenté d'ébranler l'autorité,* et le Décret qui maintiendra la paix.

L'habitude d'interpréter comme un seul récit les deux parties du chapitre XV (1-12 et 13-35) donne fatalement à ce décret une portée générale ; pourtant l'adresse « aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie » semble indiquer qu'il s'agit d'une décision locale. *Ce serait, non une déclaration de principe*[24]*, mais un compromis particulier que Paul a pu connaître, voire appliquer dans*

23. Qu'une entente ait donné satisfaction à Paul, cela ne signifie pas nécessairement qu'il se soit affranchi des observances aussi complètement que certains textes le laisseraient supposer : par exemple, *Gal.*, II, 6 : οὐδὲν προσανέθεντο, si l'on ne remarquait que, dans le mot cité, le préfixe προσ- peut signifier : *en plus,* et par conséquent évoquer une obligation supplémentaire.

La πορνεία que Paul interdit (*supra*, n. 12) ne rejoindrait-elle pas celle que Jacques inscrit dans le Décret de Jérusalem, et qui pourrait être fornication et mariages illicites ? De même Paul ne méconnaît pas l'importance que prend en certains milieux la question des idolothytes (*I Cor.*, VIII, 7-10).

24. Cf. H. Waitz, *Das Problem des sog. Aposteldekrets,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1936, t. 55, p. 252.

les régions avoisinant Antioche, mais qu'il n'entendait pas généraliser[25].

La lettre adressée aux chrétiens venus du paganisme est confiée à d'authentiques envoyés de Jacques : Judas surnommé Barsabbas et Silas ; *il est spécifié qu'ils verront Barnabé et Paul, sans doute parce que ceux-ci ont la charge des incirconcis* (cf. *Gal.*, II, 7, 8, 9). La lettre, toutefois, n'est pas personnellement adressée aux deux apôtres, *qu'elle n'intéressait que d'une manière indirecte.*

25. Les *Actes* rapportent que Paul, parcourant la Syrie et la Cilicie (XV, 41), s'avança jusqu'à Derbé et Lystres (XVI, 1) ; et que « dans toutes les villes où (lui et ses compagnons) passaient, ils donnaient à observer les décisions arrêtées par les apôtres et les presbytres à Jérusalem » (XVI, 4).

Plus tard cependant on ne voit pas que Paul se soit embarrassé de ces prescriptions : il s'inquiète seulement de la πορνεία et des idolothytes ; quant à l'interdiction des animaux étouffés et du sang, si on la trouve dans le monde occidental (cf. EUSÈBE, *H. E.*, V, 1, 26), elle provient d'autres influences que de la sienne.

Les chrétiens de Jérusalem lui reprocheront précisément d'avoir, en méconnaissant le Décret, rompu avec le rêve d'une Église organisée autour du Judaïsme : « Tu vois, frère, combien de myriades de Juifs sont devenus croyants, et tous restent zélés pour la Loi ! Or on nous a appris que, par ton enseignement, tu détournes de Moïse les Juifs qui sont dispersés parmi les nations en leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas se conformer aux coutumes... Quant aux païens qui sont devenus croyants, nous leur avons mandé, après en avoir délibéré, de s'abstenir des idolothytes, du sang, de la chair des animaux étouffés et de la fornication » (XXI, 20-25).

Si le Décret est, comme nous le croyons, un règlement local, il était normal que Paul l'appliquât en Syrie, en Cilicie, voire dans les régions limitrophes, à moins que le rédacteur des *Actes* n'ait lui-même, sans y prendre garde, étendu à ces dernières ce qui était vrai seulement des deux provinces. En fait, ce règlement devait être susceptible de recevoir toutes sortes de modifications suivant les lieux, les temps et les personnes (cf. *supra*, n. 15).

Barnabé, qui avait montré à Antioche quelque pusillanimité, n'aurait-il pas, en emmenant Jean Marc à Chypre, reculé devant les nouvelles responsabilités que Paul était prêt à assumer en se libérant du Décret hors du ressort d'Antioche ? Ce n'est là qu'une hypothèse ; mais la raison alléguée par les *Actes* pour expliquer la séparation de Paul et de Barnabé et le choix de leurs nouveaux collaborateurs semble appeler un complément.

A Antioche, le message irénique est reçu dans la joie ; puis les envoyés repartent pour Jérusalem (XV, 33).

***

Cette interprétation du chapitre XV des *Actes*, si elle comporte la part de conjectures que l'on vient de voir, s'appuie principalement sur quatre constatations :

L'identité de Syméon et de Simon Pierre, ignorée à Antioche au quatrième siècle, est problématique.

L'examen du texte (XV, 7-12 et 13-21) ne permet guère de soutenir l'unité du récit : le discours de Jacques ne fait pas immédiatement suite à celui de Pierre.

Le compte rendu de la décision prise par l'Assemblée (v. 22) est calqué sur les termes de la lettre (v. 25) qu'il reproduit.

La préposition σύν exprime, dans les *Actes* et dans le troisième évangile, des rapports beaucoup plus variés que ne le suppose l'interprétation courante des mêmes versets (22 et 25).

Ces constatations ne suffisent pas à élucider tous les problèmes que pose ce XV[e] chapitre où la trace des documents utilisés reste visible ; elles semblent toutefois apporter quelques éléments de solution.

STANISLAS GIET,
Professeur à l'Université de Strasbourg.

L'ANTINOMIE PAULINIENNE DE LA VIE APOSTOLIQUE

On sait l'importance des antithèses dans les lettres de saint Paul et l'on peut supposer que ces jeux de rhétorique révèlent une structure de sa pensée. Faut-il tout mettre sur le compte de sa conversion et de sa psychologie de converti? Faut-il recourir aux analogies stoïciennes? Nous souhaiterions procéder avec prudence. Nous porterons spécialement notre attention sur des enfilades d'antithèses plus ou moins analogues à celles de la diatribe et qui expriment certains aspects de la vie apostolique[1]. Notre but n'est point de reprendre des études littéraires déjà faites[2], mais d'essayer de pénétrer par un biais dans la psychologie de l'apôtre.

Pour l'éclairage du sujet, il faudra tenir compte de l'importance primordiale de l'idée apostolique dans la conscience de saint Paul. La certitude d'avoir une mission à remplir a fait de lui un autre homme. Sur le chemin de Damas, il a compris qu'il était l'élu de Dieu pour porter l'évangile de son Fils aux Gentils ; ce que nous appelons sa conversion n'est en réalité que sa vocation à l'apostolat des Gentils, dans le cadre du messianisme juif[3]. C'est bien ainsi que le passage le plus explicite des épîtres

1. *II Cor.*, IV, 8-10 ; VI, 9-10 ; cf. *I Cor.*, IV, 10-13.

2. Voir en particulier A. FRIDRICHSEN, *Zum Thema « Paulus und die Stoa »*, dans *Coniect. neotestam.*, IX (1944), p. 27-31.

3. Saint Paul n'a jamais abandonné la religion de ses pères. J. Klausner a raison de dire que si quelqu'un avait mis en doute son orthodoxie juive, il n'aurait même pas compris ce qu'on lui voulait (*From Jesus to Paul*, New-York, 1943, p. 453). En théologien, Paul considère que le christianisme est le terme vers lequel tendait la religion de l'Ancien Testament ; sous une forme plus empirique, il dirait qu'il a passé d'une branche du judaïsme à une autre (cf. *Act.*, XXVI, 5 ; XXIV, 14). La manière de comprendre l'événement de Damas se répercute jusque dans la notion

représente l'événement de Damas : Paul s'y assimile lui-même à un prophète de l'Ancien Testament, peut-être plus précisément au serviteur de Dieu d'Isaïe[4], qui d'ailleurs se présente sous des traits de prophète ; il a été mis à part par Dieu dès le sein de sa mère pour sa mission, il a été « appelé », Dieu lui a « révélé » son Fils, ayant déjà en vue l'évangélisation des Gentils (*Gal.*, I, 15-16).

Paul était pour ainsi dire le « lieu[5] » de la révélation du Fils de Dieu au bénéfice des Gentils. Si l'on veut une formule plus courante, une même initiative divine l'a transformé en apôtre et en chrétien, sa raison d'être, son statut dans le christianisme étant sa qualité d'apôtre des Gentils. Nous ne nous étonnerons donc pas, au cours de notre analyse, de le voir passer si aisément des considérations sur l'apostolat à la description de la vie chrétienne. Se sentir apôtre et se savoir chrétien sera, chez saint Paul, une seule et même expérience qui répond à la mainmise de Dieu sur lui lors de sa vocation.

I

La IIe épître aux Corinthiens n'est guère qu'une apologie où Paul défend ce qu'il a de plus cher, la signification et la valeur de toute sa vie publique, et où il dévoile en même temps le fond de sa conscience[6]. Ses adversaires l'ont attaqué au point sensible, soit en lui refusant le titre d'apôtre au sens où le portaient les apôtres galiléens, soit en mettant en doute ses qualités apostoliques, son autorité ou son désintéressement. Ces critiques l'ont forcé à réfléchir à l'antinomie sur laquelle repose toute sa

de la mystique paulinienne. C'est la *mission* reçue qui transforme saint Paul et il vit en union avec le Christ dans l'exercice de l'apostolat.

4. Cf. H. Windisch, *Paulus und Christus*, Leipzig, 1934, p. 136 suiv.

5. Cette formule, suggérée par ἐν ἐμοί de *Gal.*, I, 16, ne prétend pas être une traduction.

6. Nous n'avons pas à prendre parti dans les questions littéraires concernant la IIe épître aux Corinthiens. Notre analyse, d'ailleurs, nous amène à distinguer assez fortement les quatre derniers chapitres du reste de l'épître, mais nous donne en même temps l'impression d'une grande unité du milieu littéraire et apologétique.

vie apostolique, force divine d'un côté, faiblesse humaine de l'autre.

Nous distinguons deux séries de développements, correspondant aux deux grandes sections apologétiques de l'épître, I, 12-VII, 16 et X-XIII[7]. La première s'ordonne de part et d'autre de la phrase de transition : « Nous possédons ce trésor (l'apostolat et la gloire du Nouveau Testament) dans des vases d'argile » (IV, 7)[8]. Telle est l'antithèse fondamentale : d'un côté, l'apostolat avec tous les appuis de la part de Dieu ; de l'autre, la faiblesse de l'humanité chargée de la puissance spirituelle. C'est après avoir développé longuement les privilèges de l'apostolat que saint Paul s'est arrêté brusquement à l'idée de sa faiblesse. En répondant successivement à des griefs soulevés contre l'Apôtre, l'apologie parcourt les circonstances qui ont précédé la lettre actuelle. Mais on passe sans cesse des détails de circonstance à des considérations générales, qui regardent toute la vie apostolique de Paul et même toute vie apostolique.

Première fierté (καύχησις)[9] de saint Paul (I, 12), il peut, selon le témoignage de sa conscience[10], affirmer son désintéressement absolu, sainteté et pureté d'intention qui lui viennent de Dieu (I, 12)[11]. Notons immédiatement ce point. Il ne s'agit pas de se vanter de qualités humaines. C'est Dieu qui produit dans son apôtre ces dispositions, comme par une sorte d'extension de sa vocation. Une telle mission, un tel « choix » l'a soustrait à la

7. Nos citations sans indication d'épître viseront régulièrement la IIe aux Corinthiens.

8. Cette comparaison, qui suggère une antithèse religieuse, se retrouve à la fois dans l'Ancien Testament, le judaïsme et l'hellénisme ; cf. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, Goettingue, 1922, p. 142.

9. Le terme καύχησις (avec le verbe καυχᾶσθαι) est caractéristique de notre épître. Si l'on songe que Philon ne l'emploie pas, et que Paul se réfère à Jérémie (IX, 23-24) pour un usage très religieux de ce vocabulaire (*I Cor.*, I, 31 ; *II Cor.*, X, 16-17), on a l'impression que saint Paul dépend en même temps de l'Ancien Testament et d'un thème hellénistique, cf. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, p. 53, 345.

10. τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν. Parallèles hellénistiques dans H. WINDISCH, *op. cit.*, p. 53 suiv.

11. ἁγιότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ (génitif d'origine).

zone des intérêts humains et a créé en lui des intérêts d'un tout autre ordre. Paul perçoit, présente en lui et dépendant immédiatement de Dieu, cette pureté d'intention qui, de sa part, exprime l'acceptation sans réserve de sa mission. C'est pourquoi toute sa manière de se comporter dans le monde est don de Dieu, et non « sagesse charnelle » ou préoccupations humaines du genre de celles qu'on lui prête (I, 12).

De même, toute légèreté est exclue de ses desseins et de ses projets. On l'accuse de prendre ses décisions « selon la chair ». Mais, de nouveau, il est au-dessus de ces petitesses, puisqu'il est régi par la grâce de Dieu. Sa vie et tout son comportement est un « amen » perpétuel à Dieu, reproduction de ce « oui » que le Christ a été lui-même en réalisant les promesses de Dieu (I, 20). En d'autres termes, la mission de Paul participe à celle du Christ et l'achève. Dieu, fidèle et donc logique dans ses œuvres, ne peut pas avoir confié une telle mission sans en fournir en même temps la réalisation. Ou plutôt la mission implique sa réalisation, parce qu'elle provient de la force divine[12].

Ici encore, Paul pourrait faire appel à sa conscience. Il perçoit le lien interne — il faudrait dire peut-être d'ordre mystique — qui existe entre la vocation reçue et l'accomplissement de la mission, dans ses détails les plus minimes. Sa volonté n'est plus une volonté « selon la chair », mais « selon l'Esprit », accaparée, investie par Dieu, désintéressement et intention droite (charismatiques) constituant comme une sorte de nature apostolique, créée par Dieu dans l'acte même où il confie une mission, effets ou manifestations du charisme de l'apostolat.

La vocation de Paul, qui l'a fait ministre du « Nouveau Testament[13] », l'a mis « à la hauteur » de sa mission (ἱκάνωσεν, III, 6),

12. Saint Paul voit dans le Christ l'appui de toute stabilité (βεβαιῶν), tant dans la vie apostolique que dans la vie chrétienne (I, 21 suiv.). Pour une exégèse plus détaillée, cf. E.-B. ALLO, *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 27-30.

13. Paul se sert d'une formule devenue technique parmi les chrétiens. Elle est en liaison évidente avec *Jér.*, XXXI. On peut songer à l'analogie fournie par la « communauté de la nouvelle alliance » à Damas. Cf. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, p. 109.

alors que, s'il regarde ses antécédents, il est indigne de l'apostolat (*I Cor.*, XV, 9) ; il possède une « aptitude » qui lui vient de Dieu et de sa vocation même (III, 5)[14].

Il faut insister. Cette aptitude que Dieu a créée en lui s'étend à toute son activité, en particulier à sa prédication, à condition de ne pas compter sur sa propre éloquence (III, 5) ; toute efficacité dépend de Dieu et est fournie par lui.

C'est précisément cette efficacité divine pénétrant sa personnalité qui permet à Paul de se voir comme la bonne odeur du Christ, et de constater que le Christ ne cesse de mener son triomphe par lui, ses travaux et ses souffrances (II, 14-16). Personne, humainement parlant, n'est à la hauteur d'une mission de ce genre[15]. Il ne s'agit pas de trafiquer de la parole de Dieu et de la rabaisser à des compromissions humaines (II, 17), mais de l'annoncer en prenant son appui et son départ en Dieu et en tenant sans cesse son regard fixé en Dieu d'où émane toute activité. Paul dépeint ainsi une attitude moins volontaire que produite par Dieu et perçue comme telle.

De cette « compétence » (ἱκανότης), octroyée par grâce, naissent dans la conscience de saint Paul la confiance, la liberté et l'assurance (παῤῥησία) dans son apostolat.

La notion de liberté apostolique nous est connue dès la Ire épître aux Corinthiens, dans un passage apologétique (*I Cor.*, IX, 1-27) qui présente de nombreux parallèles avec notre section (spécialement la comparaison avec les jeux). En l'attachant au service du Christ, la vocation de saint Paul l'a libéré de toute sujétion humaine (*I Cor.*, IX, 19). Ce dernier thème est simplement indiqué *II Cor.*, III, 17 et, semble-t-il, appliqué à la vie chrétienne plutôt que réservé à l'apostolat.

En tant qu'homme libre dans la sphère religieuse, saint Paul

14. La notion de l'ἱκανότης rejoint celle de l'ἐξουσία dans sa spécification de puissance octroyée à l'apôtre (cf. W. FOERSTER, art. ἐξουσία, dans *Theolog. Wörterbuch*, II, p. 567). On trouvera de nombreux parallèles dans l'hellénisme, cf. K. H. RENGSTORF, art. ἱκανός, dans *Theolog. Wörterbuch*, III, p. 294-297 ; H. WINDISCH, *Paulus und Christus*, Leipzig, 1934, p. 46 suiv.

15. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός ; (II, 16).

possède, dans ce même ordre, l'assurance, la παρρησία (*II Cor.*, III, 12). Il marche à figure découverte, se confiant à Dieu et s'appuyant sur les espérances chrétiennes (III, 4, 12)[16].

Tous ces privilèges sont couronnés par la « gloire », qui manifeste la supériorité de l'apostolat du Nouveau Testament sur l'Ancien Testament. La gloire qui entourait Moïse, qui transfigurait sa face et qu'il cachait par un voile n'était qu'une gloire éphémère comme la Loi, tandis que la gloire du Nouveau Testament, qui fait l'objet de notre espérance dans la résurrection et que nous possédons déjà par anticipation, est la gloire proportionnée à l'état définitif dans lequel nous entrons (III, 11).

Le ministre du Nouveau Testament va de l'avant, comptant sur cette gloire de l'évangile, lumière de « vérité » qui touche toute conscience dès qu'elle consent à se tenir devant Dieu, et qui est communiquée par le Christ, image de Dieu (IV, 1-5). Paul prêche le Christ ; un raccourci d'une puissance inouïe nous dit ce qu'il faut entendre par là : Dieu, qui a créé la lumière au premier jour, a créé en lui, au jour de Damas, un reflet de la lumière de gloire qui brille sur la face du Christ et ce reflet illumine le monde païen de la connaissance du Christ (IV, 6).

Avant de pousser plus loin notre analyse, remarquons comment les privilèges de l'apostolat se mêlent aux privilèges de la vie chrétienne comme telle. L'apôtre possède la liberté, mais tout chrétien est un homme libre dans le Christ. L'intention droite réalise continuellement l'accomplissement des promesses divines dans le Christ, mais cette sécurité de comportement n'est qu'une application de la présence de l'Esprit Saint qui appartient à tous les chrétiens (I, 21 *sqq.*). La gloire qui est l'apanage des apôtres chrétiens n'est qu'un reflet, sur leur face, de la gloire du Seigneur qu'ils contemplent et qui les transfigure (III, 18).

16. Il est inutile de faire remarquer comme les mots ἐλευθερία, παρρησία sonnent à la mode hellénistique. Cf. pour ἐλευθερία : J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 287-290 ; pour παρρησία : E. PETERSON, *Zur Bedeutungsgeschichte von* ΠΑΡΡΗΣΙΑ, dans *R. Seeberg-Festschrift*, Leipzig, 1929, p. 283-297.

La description des privilèges de la vie apostolique culmine sur la formule grandiose et enthousiaste de l'illumination de la gloire du Christ (IV, 6). Lorsque la pensée retombe de ce sommet sur la faiblesse naturelle qui persiste sous la puissance de l'action spirituelle et dans la gloire du ministère du Nouveau Testament, on perçoit toute l'antinomie de la situation de l'existence apostolique, force de Dieu, faiblesse de l'homme.

L'antinomie paulinienne, malgré la différence fondamentale et le caractère religieux tout autre, n'est pas sans analogie avec celle que les stoïciens ont perçue entre le rôle qu'ils voulaient jouer par force de volonté et les situations précaires de leur existence : saint Paul pourra leur emprunter leurs modes d'expression et recourir à leurs antithèses, qu'il asservira d'ailleurs à sa propre pensée.

Le rappel de la faiblesse humaine va donc se développer, à la manière de la diatribe, dans une série d'antithèses : les périls et les adversités de la vie apostolique sont en face de la force divine qui en triomphe et fait échec à la faiblesse (IV, 8-9)[17].

Dans la perspective apostolique, l'antinomie s'explique par la volonté de Dieu de se réserver toute gloire : « afin que l'excès de la puissance soit (visiblement) de Dieu et non de nous » (IV, 7). Nous retrouverons ce même thème dans le deuxième développement de l'antinomie, sous la formule qui s'est imposée à la mémoire chrétienne : *virtus in infirmitate perficitur* (XII, 9). Dans la perspective chrétienne générale, les souffrances sont participation à la mort du Christ, et l'antinomie apostolique n'est qu'une application spéciale de l'antinomie chrétienne fondamentale, vie et mort, résurrection et croix. L'apôtre participe à la croix par les épreuves de sa vie apostolique ; il participe à la résurrection dans les succès de sa mission, de telle manière que la vie — puisqu'il s'agit d'apostolat — ne se

17. L'antithèse principale se modifie *I Cor.*, IV, 10-13 et devient contraste entre la faiblesse des apôtres et la soi-disant force des Corinthiens (IV, 10), puis entre les avanies que les apôtres reçoivent et leurs bons procédés (IV, 12 suiv.).

déploie pas en lui, mais dans son œuvre : « la mort agit en nous, la vie en vous » (IV, 12).

On peut voir encore ici, dans un cas très concret, comment la pensée de saint Paul mêle et combine les thèmes de l'apostolat et de la vie chrétienne. Sa prédication a pour horizon l'espoir de la résurrection qu'il partage avec tous les chrétiens (IV, 14) et toute activité apostolique fournit la matière de l'action de grâces chrétienne, pour la gloire de Dieu (IV, 15). La réflexion sur l'antinomie apostolique se perd dans une méditation sur la vie chrétienne, qui apparaît comme une préparation à la gloire à travers des tribulations. A mesure que « notre homme extérieur » se détruit, « l'homme intérieur » est créé ; à la demeure terrestre et charnelle se substitue une demeure spirituelle dans le ciel (IV, 16-V, 10).

II

Après une interruption consacrée à la collecte, l'apologie reprend au chapitre X de l'épître.

Paul ne marche pas « selon la chair »; il marche dans la chair, mais les armes de son combat ne sont pas charnelles, elles relèvent de la puissance de Dieu (X, 2-6). Il possède une autorité (ἐξουσία) que le Seigneur lui a donnée pour édifier la communauté (X, 8)[18].

Ses adversaires, se tenant sur le terrain humain, opposent la force de ses lettres à la « faiblesse[19] » de sa « présence corporelle » et à la timidité de sa parole. Il se dispose à déployer son activité apostolique dans la force de Dieu ; quand on compare ses fonda-

18. La source de l'ἐξουσία est ici « le Seigneur », c'est-à-dire le Christ. Nous sommes dans le contexte de la fondation des Églises. Malgré la différence de nuance entre ἐξουσία (plus juridique) et δύναμις, on fera le rapprochement avec XII, 8, où la δύναμις est « don » du Christ. Comparer avec IV, 7 : là, parce qu'on la conçoit d'une manière plus absolue, la δύναμις est don de Dieu.

19. Le terme ἀσθένεια est particulier à l'apologie des quatre derniers chapitres (cf. *I Cor.*, II, 3 ; *Gal.*, IV, 13).

tions d'Églises aux vantardises des faux apôtres (x, 10-18), on doit savoir en effet que cette force agit en lui.

A ce point de son apologie, saint Paul se compare à ses détracteurs[20]. Il possède comme eux les privilèges de la race juive. Il a sur eux la supériorité de ses labeurs, fatigues, souffrances, épreuves et dévouement apostolique.

On admire ici la souplesse dialectique de saint Paul. Ces mêmes conditions humaines dont il a fait jusqu'ici l'antithèse de la force de Dieu, les marques de la fragilité du vase de sa vie, deviennent les preuves d'une supériorité humaine dont il pourrait tirer gloire. Cependant, malgré tout, elles doivent continuer à manifester la faiblesse. Paul recourt pour cela à un artifice de la diatribe et se ridiculise, lui l'homme qui ne recule devant aucun péril, obligé de se faire descendre dans une corbeille le long de la muraille de Damas pour échapper aux mains des gardes d'Arétas (xi, 32-33). L'antinomie est ainsi rétablie. C'est seulement la faiblesse qui, par contraste, convient à l'apôtre et celui-ci ne peut, apostoliquement, se vanter que de ses « faiblesses » (xii, 5).

En face de toutes les visions dont il a été favorisé, en particulier du ravissement au troisième ciel dont il pourrait tirer gloriole, — ce sont là les privilèges de sa vie chrétienne autant que de son apostolat, cf. xii, 2, — il place l'écharde de sa chair, l'ange de Satan qui a pouvoir de le souffleter.

L'accord s'est fait peu à peu pour voir dans cet ange de Satan une maladie ; il ne serait que de déterminer sa nature. Nous avouons n'être pas pleinement convaincu. Satan est l'ennemi né du Royaume de Dieu, son activité contrarie les projets de saint Paul (cf. *I Thess.*, ii, 18). Si l'on recherche une antithèse à la vie de visionnaire qui place saint Paul dans le monde angélique[21],

20. Paul vise ici des judéo-chrétiens. Il a sans doute d'autres adversaires dans la communauté, des Corinthiens férus de mystique grecque. Tous sont d'accord entre eux contre Paul pour le dénigrer. Il n'est peut-être pas nécessaire de les ramener autrement à quelque unité de doctrine, comme serait une gnose judaïsante.

21. Cf. Ign., *Trall.*, v, 2.

ne serait-ce pas la présence même, à côté de lui, de l'ange des ténèbres qui a pouvoir de s'immiscer dans ses activités et de contrecarrer ses projets en le livrant à toutes les faiblesses humaines?

Paul, à l'occasion d'une apparition du Christ, engage avec son Maître un dialogue au sujet de cet ange de Satan. Il supplie trois fois le Seigneur de l'éloigner de lui et la réponse du Christ lui révèle que l'antinomie de sa vie apostolique est tout à fait dans l'ordre : « Il te suffit de ma grâce, car la force se déploie dans la faiblesse » (XII, 9). Grâce de la force divine et faiblesse humaine se répondent. « Ainsi donc, s'écrie triomphalement l'Apôtre, je me glorifierai plus volontiers dans mes faiblesses, pour que la force du Christ se repose sur moi. C'est pourquoi je me complais dans mes faiblesses, les injures, les difficultés, la persécution et les angoisses, pour le Christ : car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (XII, 9 suiv.)[22].

Si cette seconde partie de l'apologie nous apparaît fortement différenciée de la première, c'est que le thème général n'est plus cette fois l'antinomie de la vie apostolique, mais la nécessité et l'excuse d'un plaidoyer *pro domo*, d'un éloge personnel auquel la polémique acule l'Apôtre[23]. Cependant, Paul ne développe pas librement ce nouveau thème : il le corrige en y introduisant des raccords avec l'antithèse force-faiblesse qui formait le fond de la première partie.

III

La vocation de saint Paul fut une emprise de Dieu qui l'a conformé à sa nouvelle existence d'apôtre du Christ. Il « expé-

22. Pour la construction, on notera que διωγμοί et στενοχωρίαι forment couple, comme souvent θλῖψις et στενοχωρία (cf. A. FRIDRICHSEN, *art. cité*, p. 28). Un autre couple sera constitué par ὕβρεις-ἀνάγκαι. On placera ἐν ἀσθενείαις, en liaison étroite avec εὐδοκῶ, comme titre suivi de deux couples explicatifs. Pour les analogies avec la Stoa, cf. A. FRIDRICHSEN, *ibid.*, p. 27-31.

23. Plutarque a développé ce thème, familier à l'hellénisme, dans son traité Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως (cf. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, p. 345).

rimenta » cette puissance qui s'introduisait en lui et le transforma brusquement. Il ne s'agit pas seulement d'une soumission de sa volonté humaine à un appel reçu de l'extérieur, l'appel l'a pénétré et il a conscience d'en être bouleversé, retourné jusqu'au fond de son être.

A partir de ce moment, sans aucune réserve possible, il se sait le serviteur du Christ, celui qui achèvera l'œuvre de salut chrétien en portant le Christ aux Gentils. Le Christ a été inscrit dans sa vie, imprimé dans son intelligence et toute sa conscience. L'expérience du chemin de Damas ne cesse jamais d'illuminer son activité apostolique.

Nous l'avons vu mettre en relief la sécurité qui le possède dans l'accomplissement de sa mission. Droiture d'intention, désintéressement, confiance, liberté, autorité, sincérité : tout cela lui est comme donné, s'impose à lui, domine son comportement, émanant d'une source plus profonde que son intention humaine et submergeant toute sa volonté : au point que toute immixtion d'un sentiment naturel en deviendrait impossible.

D'autre part, la puissance de Dieu qui l'a jeté dans l'arène ne cesse de l'accompagner et de le soutenir. Le succès de son apostolat, ses fondations d'Églises, ses miracles, son courage dans les travaux sont le don du Christ, la marque de la force de Dieu.

Telle est la grande expérience religieuse de saint Paul : il perçoit, dans son être et dans son activité, la force de Dieu en exercice.

Mais cette force qui se déploie en lui lui a laissé toute sa complexité naturelle et ne supprime pas les obstacles qui parsèment sa route, les naufrages, les persécutions, les périls de toutes sortes, les résistances et les misères de ses jeunes communautés, la haine de ses adversaires et l'opposition de Satan au Royaume de Dieu. Saint Paul se rend compte de cette antinomie et la malveillance de ses ennemis en avive encore le sentiment.

La « faiblesse » que saint Paul éprouve en lui et dans son activité ne touche cependant pas à l'intégrité de son attitude. Il ne peut admettre que ses intentions conservent quoi que ce soit d'humain. Il a le sentiment très net d'avoir laissé à l'entrée

de la carrière apostolique tout ce qui serait intêrêt personnel. Non certes que ce soit là une attitude humaine plus parfaite ; il s'agit toujours de l'action de Dieu en lui. S'il ne peut dire que la vérité, c'est que le message de Dieu est en lui et passe à travers son langage humain ; s'il ne peut vouloir que l'intérêt du Christ, s'il ne peut nourrir que des projets d'apôtre, toujours droitement dirigés vers l'œuvre à accomplir, c'est que la « grâce » s'exprime par lui. Au contraire, sur le terrain de l'activité extérieure, il conserve ses « faiblesses », absence d'éloquence humaine, de prestige naturel, maladies, dépressions, obstacles divers.

L'expérience apostolique de saint Paul n'est point sans analogie ni relation avec la vocation prophétique de l'Ancien Testament[24]. Saint Paul a eu conscience de cette unité dans l'œuvre de Dieu et sans doute d'une manière beaucoup plus concrète que nous ne le soupçonnons ; il voyait dans l'œuvre du Christ qu'il achevait l'accomplissement des promesses faites aux prophètes et concrétisées dans la figure du Serviteur de Dieu d'Isaïe. De même, le contraste entre la force de Dieu et la faiblesse des créatures appartient évidemment à l'Ancien Testament et très spécialement aux prophètes (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel).

Cependant, la coexistence de la force et de la faiblesse dans l'activité apostolique est propre à l'antinomie paulinienne. En outre, les moyens littéraires dont saint Paul se sert dans la IIe épître aux Corinthiens trouvent de nombreux parallèles dans la littérature hellénistique, surtout stoïcienne ; les termes hellénistiques et les figures de la rhétorique grecque s'accumulent sous sa plume. Cela peut tenir et cela tient dans une certaine mesure au caractère même des passages analysés ; l'apologie personnelle, avec tous ses traits psychologiques et individuels et toute la vivacité polémique qu'elle suppose, était admirablement représentée dans la diatribe stoïcienne. Mais ceci même

24. Cf. K. H. Rengstorf, art. ἀπόστολος, dans *Theolog. Wörterbuch*, I, p. 440-443.

prouve que saint Paul appartenait spirituellement à ce milieu, dont il maniait les armes.

Dès là que saint Paul exprimait ses manières de sentir et ses réactions psychologiques, il devait parler la langue de son temps et de son milieu. Il ne pouvait employer la langue de Jérémie. Il est au contraire très proche de Philon, de Sénèque, d'Épictète, de Plutarque : ce qui prouve, s'il en était besoin, qu'il pense comme un Grec de son époque et qu'il subit l'influence de la civilisation hellénistique. Nous retrouvons dans les apologies ces termes dont l'hellénisme a fait la fortune : συνείδησις, ἐξουσία, παρρησία. Nous retrouvons les antithèses de la diatribe et les recettes de la rhétorique grecque. Un morceau comme *II Cor.*, XI, 21-33, est digne d'une analyse littéraire très poussée : sous l'émotion, la langue s'élève sans effort aux raffinements de la meilleure éloquence[25]. Les séries d'antithèses que nous avons citées ne dépareraient pas, elles non plus, le meilleur morceau littéraire de l'époque. Il en est de même des séries de couples.

La similitude littéraire révèle une parenté d'âme. Il est remarquable que Paul ne prend jamais ouvertement le titre de prophète au sens de l'Ancien Testament. Il est serviteur du Christ, envoyé par Dieu, ambassadeur pour le Christ. Ici encore, les analogies avec les cyniques et le monde stoïcien sont plus proches qu'avec l'Ancien Testament[26]. Le succès du titre d'apôtre, auquel saint Paul a beaucoup contribué, s'explique en partie par la nécessité de marquer nettement l'originalité des envoyés chrétiens. Ils ont, à l'encontre des prophètes, une mission qui ne leur est pas personnelle et qui ne relève pas uniquement de leur

25. Cf. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, p. 349-363.

26. Nous ne parlons que de la superficie des choses, langue et formules. Autre chose est l'esprit profond qui soulève saint Paul. Pour les formules, contentons-nous de rappeler la description du cynique chez Épictète (II, 22). Il est un envoyé (ἄγγελος) de Zeus pour convertir les hommes au bien, un éclaireur (κατάσκοπος) pour leur montrer ce qui leur convient, un héraut (κῆρυξ). Il est un exemple vivant et un témoin. Cf. H. WINDISCH, *Paulus und Christus*, p. 24-89, surtout p. 51 suiv. ; L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain, 1943, p. 8-34.

propre révélation et de leurs visions : de même que les philosophes étaient envoyés par Zeus pour éclairer les hommes au nom de la raison, les apôtres apportent au monde, de la part de Dieu, la révélation du Christ[27].

Cette analogie dans la mission se prolonge de part et d'autre dans la même sensation d'une antinomie : d'un côté, la volonté du stoïcien de se mettre au-dessus des épreuves inévitables que le sort lui réserve[28] ; du côté de saint Paul, le contraste entre la force de Dieu qui travaille par lui et sa « faiblesse » humaine. Paul appartient évidemment par le fond de sa pensée religieuse à un monde aussi éloigné du stoïcisme qu'il est possible. Il est d'autant plus remarquable de voir exprimer d'une manière analogue une expérience si dissemblable.

L'antinomie de la vie apostolique n'est pas sans lien avec la répercussion dans la vie chrétienne de l'antithèse christologique de la mort et de la résurrection (du Christ). Nous avons vu les deux thèmes se mêler au point que l'antinomie apostolique pourrait s'interpréter comme un cas particulier de la grande antithèse chrétienne.

Nous pensons cependant que l'expérience de la vie apostolique ne peut se confondre avec l'antithèse christologique ni surtout s'y inféoder. Celle-ci est plutôt du domaine de la théologie[29], celle-là de l'expérience. La formule célèbre : « la force se déploie dans la faiblesse », ne dépend pas des énoncés christologiques. En outre, la richesse et la variété des développe-

27. Deux traits, imposés d'ailleurs par les origines chrétiennes et qui ne sont aucunement d'importation hellénistique, aident à comparer les apôtres aux philosophes de la même époque : une mission œcuménique reçue de la divinité et la fidélité à une doctrine établie (l'enseignement du Christ ou la doctrine philosophique commune). Cette position que les apôtres occupent entre une révélation déjà fixée et le monde auquel ils la communiquent les écarte des prophètes de l'Ancien Testament qui reçoivent une révélation personnelle destinée avant tout à leur peuple.

28. L. Sanders, *op. cit.*, p. 14-17.

29. Il ne s'agit ici que de la formulation qu'elle reçoit dans la littérature paulinienne (mystique objective ou ontologique).

ments sur l'antithèse apostolique fait contraste avec la monotonie et la rigidité des énoncés christologiques.

Notre conclusion serait la suivante. L'antinomie de la vie apostolique a été l'objet d'une expérience religieuse profonde dans laquelle s'exprimaient avant tout les rapports de Dieu avec son apôtre. Cette expérience coïncide, chez saint Paul, avec celle de sa vie chrétienne ; elle n'est pas absorbée par les expressions de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la mystique ontologique. La vocation apostolique, dans l'appel de Damas et toute l'activité subséquente, constitue une expérience à la fois plus riche et plus distincte, qui renferme d'ailleurs tout ce que l'on entend par « la vie dans le Christ » et qui coïncide concrètement avec celle-ci. Mais c'est son expérience « apostolique » que saint Paul exprime en termes de témoignage personnel portant sur sa vie religieuse intime.

LUCIEN CERFAUX,
Professeur à l'Université de Louvain.

EXÉGÈSE CRITIQUE ET INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

L'évolution de l'exégèse, en ces trente dernières années, a été, on le sait, caractérisée par un remarquable renouveau de l'aspect théologique et religieux de l'interprétation scripturaire. Contre l'historicisme relativiste du protestantisme libéral, étudiant du dehors le phénomène religieux chrétien, la réaction est vive et ferme, en même temps que singulièrement pénétrante, dans les milieux protestants ; des ouvrages tels que le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* commencé par Kittel, ou le *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, des synthèses théologiques comme celles d'Eichrodt, de Bentzen, de Stauffer, de Büchsel, sont assez significatifs des tendances actuelles, sans même parler de la théologie, souvent si peu exégétique, de Karl Barth.

Le mouvement est plus accentué encore chez les catholiques et ici plus conséquent avec lui-même et avec notre passé. Un des points culminants de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* est son insistance sur l'interprétation théologique de l'Écriture sainte, particulièrement dans l'enseignement des séminaires : « L'interprétation exégétique, déclare le Pape, sera *avant tout de caractère théologique*... » Combien nous sommes loin des courants d'idées de la crise moderniste ; certains préconisaient alors la séparation radicale de l'exégèse et de la théologie ; ils croyaient découvrir là le seul moyen de rendre à l'exégèse sa liberté légitime, le seul moyen d'écarter le défaut, très réel alors, d'une théologie plaquée du dehors sur des textes arbitrairement détachés de leur contexte naturel et du milieu de leur temps. « Qu'on nous laisse, disaient-ils, nous cantonner exclusivement dans l'interprétation historique et philologique de

nos textes, sans nous soucier des résultats doctrinaux ; aux « théologiens » incombera ensuite la tâche de mettre les conclusions de l'histoire en accord avec la théologie traditionnelle. » L'Église, inlassablement, par la voix de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV, répudia dès lors toute séparation indue de l'histoire et de la théologie, comme elle s'était toujours élevée vigoureusement contre toute séparation entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi ; sans cesse elle rappela, et rappelle encore plus nettement aujourd'hui, aux exégètes catholiques qu'ils ne peuvent jamais renoncer à être des « théologiens », que la synthèse catholique est « une » et que l'effort pour la construire doit être à la fois rigoureusement historique et profondément théologique.

Mais, malgré cette ferme déclaration de principe, la difficulté fondamentale subsiste, qu'il est impossible de négliger, celle-là même qui entraîna jadis des exégètes catholiques à préconiser cette séparation radicale entre exégèse et théologie, celle-là même qui, mal résolue, a causé pour une part les déviations doctrinales du protestantisme libéral : à savoir l'écart qui se manifeste souvent, aux yeux de tout historien objectif, entre les précisions doctrinales de notre synthèse dogmatique d'aujourd'hui et les intuitions vécues de nos auteurs inspirés, intuitions très riches sans doute et très spontanées, mais semblant encore inachevées, inchoatives en regard du dogme parvenu à maturité. Ici, toute intelligence sincère d'exégète éprouve nettement le conflit entre la tâche propre de l'historien qui est de dire exactement ce que les textes révèlent du degré de conscience claire qu'a l'auteur inspiré de telle vérité doctrinale, et la tâche du théologien qui est de mettre en lumière le lien légitime qu'affirme l'Église entre le dogme et ses sources, entre la vérité définie et ses origines scripturaires.

Or c'est ici précisément, c'est à ce point de jonction entre l'exégèse historique et l'exégèse théologique plénière, que se pose, nous semble-t-il, le rôle essentiel de ces éléments nécessaires de l'interprétation catholique que vient de nous rappeler l'encyclique *Humani Generis :* l'analogie de la foi, le sens de la tra-

dition ecclésiastique, l'enseignement du magistère. L'encyclique dénonce comme répréhensible une attitude exégétique bien déterminée : « Dans l'interprétation de l'Écriture, ils (= certains exégètes) ne veulent aucunement qu'on tienne compte de l'analogie de la foi et de la tradition de l'Église ; en sorte qu'il faudrait ramener l'enseignement des saints Pères et du magistère au sens de l'Écriture interprétée d'une manière purement humaine par les exégètes, plutôt que d'expliquer la sainte Écriture selon l'esprit de l'Église, que le Christ Notre Seigneur a établie gardienne et interprète de l'entier dépôt de la vérité divinement révélée[1]. »

Mais l'encyclique réclame-t-elle par là des exégètes une méthode d'interprétation qui chercherait en dehors du texte, dans des éléments postérieurs parfois de plusieurs siècles à la pensée de l'écrivain, l'intelligence de ce qu'il a dit et de ce qu'il a pensé dans tel milieu déterminé de civilisation, à tel moment précis de l'histoire? Certes, non. Pareille exigence saperait par la base les principes mêmes de toute exégèse historique ou philologique saine, portant sur un texte quel qu'il soit, sacré ou profane ; elle contredirait du reste les règles essentielles nettement posées et longuement développées par l'encyclique *Divino afflante Spiritu*. Mais, dès lors, c'est *par* et *dans* le texte même des évangiles, de saint Paul, de saint Jean, que se trouvera d'une certaine manière une justification suffisante de tel dogme d'aujourd'hui, explicité et formulé parfois si lentement à travers tant de siècles? Est-ce objectivement réalisable, en toute sincérité historique?

La solution de ce problème est, chacun le sait, devenue plus aisée depuis que s'est précisée en théologie la notion de « progrès

1. *A. A. S.*, XXXXII, 1950, p. 569. — *Nouvelle Revue théologique*, septembre-octobre 1950, p. 850-851 : « In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis » Ecclesiae ; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est. »

du dogme » ; peut-être cependant s'est-on trop souvent limité à étudier ce « progrès du dogme », cette « explicitation progressive du dogme » à travers les textes des Pères et la tradition ecclésiastique, sans tenir assez compte du *point de départ*, du *texte inspiré lui-même*, sans chercher suffisamment à comprendre la *manière* dont ce texte *préparait* ce progrès, lui servait de base, le rendait possible.

Certes, dans l'étude de ce point de départ, le principe de solution est clair, nettement affirmé et expliqué dans tous les travaux techniques comme dans tous les manuels catholiques : l'Écriture sainte est divino-humaine, parole de Dieu en langage d'homme, parfaitement divine et parfaitement humaine, non pas sous forme de deux actions conjointes et parallèles, mais en une seule action qui est tout entière de l'homme cause instrumentale, et tout entière de Dieu cause principale. Dès lors, le premier devoir de l'interprète, de l'exégète, s'il veut savoir ce que Dieu nous dit, est de comprendre aussi intimement, aussi concrètement que possible *l'homme* qui nous parle au nom de Dieu, l'homme qui est inspiré par Dieu. Mais, d'autre part, l'exégète croyant est, en même temps, convaincu que la pensée divine dépasse infiniment celle de ses interprètes inspirés, que son *plan doctrinal total* surpasse infiniment, en étendue comme en profondeur, l'intelligence qu'ils ont, eux, possédée des révélations divines[2]. Il est clair que c'est la présence simultanée de ces deux aspects du message scripturaire qui seule peut justifier, en exégèse, le rôle essentiel de l'analogie de la foi, de l'interprétation de la tradition, de l'intervention du magistère qu'a toujours affirmé, depuis les origines, la théologie catholique. Principe classique, universellement admis : mais nous tous, soit exégètes, soit théologiens du dogme, le mettons-nous toujours suffisamment en œuvre, le réalisons-nous toujours

2. Non pas qu'il y ait deux sens, — un sens humain et un sens divin caché, — ce qui serait presque la contradictoire de ce que nous tâchons d'exprimer ici ; il n'y a qu'*un* sens, divino-humain, mais dont l'Esprit Saint qui inspire perçoit seul toute la connexion avec l'ensemble de la révélation, avec tout le dogme qui s'explicitera dans l'avenir.

concrètement dans nos recherches ou dans nos discussions?

Le but de cette note de méthodologie exégétique est de mettre en pleine valeur ce principe en l'appliquant à un cas concret, d'en marquer toute la portée et la signification dans un exemple déterminé : la pensée théologique de saint Paul, auteur inspiré.

*
* *

Si je crois vraiment que Dieu me parle par saint Paul, mon premier devoir sera, comme exégète, de comprendre à fond l'*homme*, Paul, qui est pour moi l'interprète de Dieu. Un texte doctrinal d'un écrivain humain, quel qu'il soit, ne prend sa pleine signification, sa pleine valeur pour moi que si je connais l'*ensemble* de la pensée de cet écrivain, si j'étudie ce texte particulier à la lumière de toute sa pensée. Comprendre saint Paul, comprendre ce que Dieu me dit par saint Paul, ce n'est pas extraire de ses épîtres des textes à ériger en formules apodictiques, mais c'est d'abord essayer de saisir Paul à fond, dans la synthèse vécue de ses idées, dans le mouvement général de sa pensée, subconsciente aussi bien que consciente, implicite aussi bien qu'explicite, sans jamais perdre de vue l'âme de l'homme, avec sa sensibilité, son imagination, ses réactions spontanées et vivantes. Travail qui sans doute n'aboutira jamais parfaitement, puisque aucun être humain ne peut comprendre à fond un autre être humain, fût-il son contemporain, son ami le plus intime ; à plus forte raison à vingt siècles de distance et à travers une documentation limitée... ; mais travail qui apporte la lumière dans toute la mesure où il progresse vers son terme idéal, si éloigné encore que celui-ci apparaisse, travail donc indispensable, non seulement du point de vue exégétique, mais *du point de vue théologique*. Alors, dans la synthèse qui s'ébauche, les textes particuliers manifestent naturellement de mieux en mieux leur signification et leur portée, leur degré d'affirmation ; leur valeur s'accroît dans la mesure où ils apparaissent plus fondamentaux dans la synthèse.

Semblable interprétation n'est pas simple exégèse humaine,

de type profane ; elle est moyen nécessaire pour atteindre dans sa plénitude tout le message de Dieu. Puisque le Dieu de la révélation et de la grâce est le même que le Dieu de la nature, il faut s'attendre que ce message divin s'insère avec une extrême souplesse en ce qu'il y a de plus intime, de plus personnel, dans la nature propre de chacun de ses témoins ; il faut s'attendre que la révélation d'en-haut s'exprime au moyen des idées qu'ils ont reçues de leur éducation, de leur milieu, s'incarne dans leur mentalité de Juifs de telle époque, de telles tendances, de telle formation déterminée ; il faut s'attendre que, comme la grâce le fait sur un autre plan en chacun de nous, le Dieu révélateur et inspirateur s'empare de ses interprètes, les prédispose à leur mission par chacun des événements de leur vie, par chacune de leurs expériences religieuses.

L'exégète qui s'efforce de synthétiser la pensée de saint Paul visera donc à la comprendre par le dedans, dans l'âme même de l'auteur inspiré, en la replaçant dans le mouvement général de sa formation, de son milieu, de ses expériences religieuses, de sa vie extérieure — actions et réactions ; — semblable travail d'interprétation devient souvent, au delà des textes, une étude d'âme ; l'exégète constatera combien chez Paul la présentation de la doctrine diffère profondément d'une déduction philosophique ; la doctrine y apparaît *vécue* aussi intimement que pensée, et pensée en tant que vécue. On peut certes abuser — et les modernistes en ont abusé étrangement — du mot « expérience religieuse » ; mais si on la comprend, quand il s'agit d'un apôtre, comme « exprimant la réception par l'apôtre de la révélation divine prenant l'homme *par tout ce qu'il est* », « l'expérience religieuse » semble jouer un rôle important en Écriture sainte.

Ces observations de psychologie et d'histoire, l'exégète chrétien croyant peut et doit les faire comme tout autre historien ; mais il a le privilège de pouvoir aller plus loin ; il sait qu'au delà de tous ces phénomènes psychologiques qui seuls sont accessibles à ses investigations critiques, ou plus exactement que *dans ces phénomènes psychologiques* il y a le message de Dieu. Œuvre surnaturelle de Dieu et action de l'homme ne font qu'un

et c'est dans les mots de l'homme, par l'âme de l'homme, que nous recevons le message de Dieu.

***

Pour percevoir pleinement le message de Dieu il importe donc de synthétiser la pensée de saint Paul en partant de ce qui semble être le plus profond, le plus intime, le plus spontané dans sa psychologie de disciple du Christ, de ce qui transparaît à chaque page de ses lettres et commande la plupart de ses idées aussi bien que de ses sentiments, bref du fond de son âme religieuse. Or quiconque étudie de près les lettres pauliniennes a tôt fait de constater — avec la plupart des exégètes anciens et modernes — que *le Christocentrisme* est la clé de la pensée de Paul et que c'est en partant de là que toute sa théologie se comprend, se déploie, se systématise de la façon la plus proche de la vie et historiquement la plus vraisemblable.

Sans doute les interprétations des cinquante dernières années se nuancent diversement dans la manière de présenter, de réaliser au concret ce point de vue central. Pour H. J. Holtzmann (protestant libéral : 1897 ; 1911[2]), la théologie de Paul ne s'explique pas par une systématisation spéculative, reliant vérité à vérité ; « la doctrine de Paul ne fait qu'exprimer la manière dont l'apôtre a objectivé l'expérience fondamentale de sa vie[3] ». La victoire sur la mort remportée par le Christ ressuscité, devenue manifeste pour l'Apôtre dans la vision de Damas, lui a fait comprendre le grand principe : « *par la mort vers la vie* » : mort à tout le passé du Judaïsme et de l'humanité : Loi, chair, mort elle-même ; vie avec le Christ ressuscité, comme créature nouvelle. — G. B. Stevens (anglican : 1901) croit découvrir les « motifs » de l'évolution de la pensée paulinienne dans le contraste de deux expériences[4] : d'une part, l'expérience préchrétienne de l'apôtre, qui serait une expérience vécue de

3. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2e éd., II, Tubingue, 1911, p. 256.

4. *The Theology of the New Testament*, Edimbourg, 1901, p. 330 suiv.

l'insuffisance morale de la Loi (*Rom.*, VII) ; d'autre part, la révélation du Christ à Damas, qui fournit à Paul, en le libérant personnellement, le point central de sa vie morale et religieuse. — Selon P. Feine (protestant conservateur : 1909, 1919[3]), le principe d'intellection[5] de la théologie paulinienne doit être cherché dans la doctrine du salut par le Christ : c'est la révélation et l'action salvatrice de Dieu dans le Christ, à un moment déterminé de l'histoire, qui forme le centre de toute la pensée comme de l'apostolat de Paul. Ce point central, présent dès le début et n'ayant jamais varié, justifie et explique à chaque moment les nouveaux aspects doctrinaux de la pensée de Paul. — Le P. Prat, S. J. (1re éd., 1909), dans un excellent chapitre[6] du IIe volume de sa *Théologie de saint Paul*, cherche à déterminer « ce qu'il y a de plus personnel et de plus caractéristique dans la théologie de saint Paul », à « marquer le vrai centre de la doctrine paulinienne », lequel est, juge-t-il, avant tout « une sotériologie », et il propose la formule très riche et très suggestive : « Le Christ Sauveur associant tout croyant à sa mort et à sa vie. » — E. Lohmeyer (exégète protestant : 1929) systématise la théologie de Paul sous deux concepts essentiels : le concept de « révélation divine » avec sa conséquence de « foi » chez le fidèle, et le concept de communauté sainte « vivant de cette foi, l'Église » ; mais il retrouve pleinement les aspects essentiels du Christocentrisme paulinien lorsqu'il détaille, dans la deuxième partie de son travail[7], ce que représente la « foi au Christ » dans la religion et la doctrine de Paul. — R. Bultmann (protestant : 1948) part de l'idée que la théologie de Paul[8] n'est aucunement un système spéculatif, que sa théodicée n'est pas une spéculation sur l'essence de Dieu, mais une étude des rapports entre Dieu et l'homme (formule : « die paulinische Theologie ist zugleich Anthropologie »), que sa christologie n'a pas pour but de définir le Christ, mais seulement de montrer comment et pourquoi le

5. *Theologie des Neuen Testaments*, 3e éd., Leipzig, 1919, p. 196-198.
6. *Théologie de saint Paul*, II, 6e éd., Paris, 1923, p. 22 suiv.
7. *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue, 1929, p. 62-156.
8. *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1948, p. 186-348.

Christ nous confère le salut (formule : « die paulinische Christologie ist zugleich Soteriologie ») ; il en arrive ainsi à conclure que la meilleure manière de comprendre et de résumer la doctrine de Paul est de partir de *l'homme ;* toute sa théologie de saint Paul est condensée en deux grandes parties : I. L'homme avant la révélation de la foi (p. 186-266) ; II. L'homme sous le régime de la foi (p. 266-348). On constate aisément la place centrale de la foi au Christ dans cette systématisation. — Le P. Bonsirven, S. J. (1948), montre qu'il ne faut pas demander à l'Apôtre une méthode théologique systématique, « visant à réduire à l'unité en déduisant les thèses de principes supérieurs et en les enchaînant dans un ordre rigoureux[9] » ; « nous avons affaire à une âme profondément religieuse, qui tente de se rendre compte à elle-même et à ses lecteurs de la vie surnaturelle dont elle est animée » ; Paul est « un génie mystique exprimant sa propre expérience ». Dans la formation de la doctrine de Paul, le P. Bonsirven attache une extrême importance à la vision de Damas ; il représente « l'intuition première, celle de Damas », comme une « lumière divine (*II Cor.*, IV, 6) illuminant tout l'horizon, révélant toute l'économie chrétienne, montrant dans Jésus-Christ le médiateur universel, donc Dieu vivant et agissant en lui. De ce mystère, avec toutes ses incidences : individuelle, objective, subjective, collective, Paul a perçu, dans un seul éclair, l'immense paysage ; il l'a mieux pénétré à mesure qu'il le vivait ». Le livre entier s'ordonne alors autour de cette idée du « Christ médiateur », intuition de Paul reçue de la révélation divine ; mais il ne s'agit pas ici d'une « ordonnance » systématique de thèses autour d'un centre logique ; il s'agit d'un exposé organique, s'efforçant de marquer le lien étroit, dans l'âme de Paul éclairée par Dieu, entre son intuition centrale et les autres convictions exprimées dans ses épîtres.

Avec des nuances diverses, tous ces exégètes se rencontrent donc pour trouver le centre — ou du moins un point essentiel — de la théologie de saint Paul dans l'idée du « Christ Sauveur des

9. *L'Évangile de Paul,* Paris, 1948, p. 34 suiv.

hommes », « du Christ gratuitement donné aux hommes par Dieu pour leur salut ».

Mais, pour Paul, au concret, cette révélation du don du Christ, ou, plus exactement, cette *application personnelle à Paul* du don du Christ se présente sous une *forme nettement déterminée :* elle est une grâce *gratuite*, faite brusquement, à Damas, sans aucun mérite de sa part, à un adversaire, à un persécuteur.

Paul se souviendra toujours avec émotion de cette expérience religieuse de Damas : « Cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero matris meae et vocavit per gratiam suam, *ut revelaret Filium suum in me* » : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (*Gal.*, I, 16) ; il marquait bien dans ce texte, d'une part son sentiment de la gratuité absolue de l'appel divin (me segregavit *ex utero matris meae*), d'autre part (revelare Filium suum in me : ἐν ἐμοί), l'intimité personnelle, l'emprise totale du Christ qui commence à Damas, présence active du Christ en Paul, action élevante du Christ sur Paul, qui reviendra spontanée sur ses lèvres en plus de cent passages : *in Christo*, ἐν Χριστῷ, ou διὰ Χριστοῦ.

Mais l'*expérience religieuse personnelle* de Paul ne devait pas tarder à lui apparaître comme un *simple cas particulier* de la condition de tous les êtres humains sans exception. 1° Pour tous, comme pour lui-même, *la venue du Christ*, le *don du Christ* est œuvre de la seule initiative divine, œuvre *totalement gratuite*; que de fois l'Apôtre se plaît à contempler cette économie divine, ce mystère de la volonté de Dieu, caché depuis des siècles en Lui, et qui consiste à récapituler toutes choses dans le Christ (*Éph.*, I, 10 ; III, 9) ; Dieu a donné le Christ quand Il l'a voulu, comme Il l'a voulu et parce qu'Il l'a voulu ; 2° Pour tous, comme pour lui-même, le don du Christ est le don d'une *présence permanente*, d'une *action directe* du Christ en chaque âme et dans l'Église. Chacun est « in Christo » ; chaque Église, chaque communauté est « in Christo ».

Mais ces deux idées, celle de la grâce, celle de la richesse du « In Christo » ne s'imposèrent pas seulement à Paul par sa vision de Damas ; elles lui parvinrent également *par le canal de l'Église*

primitive[10]. Le double principe d'une *religion de la grâce*, d'une part, du *Christ centre de tout*, d'autre part, a été vécu par l'Église dès ses débuts ; elle a eu dès la Résurrection la conscience de cette vie du Christ dans l'Église, du Christ présent au milieu des siens et, par son action vivifiante, les ramenant au Père ; on ne marquera jamais assez ce qu'a signifié dogmatiquement pour les premiers chrétiens *la foi en la résurrection du Christ* et, en conséquence, en *la puissance de son action sur les siens*. Alors également la religion *du don* du Christ par Dieu, de l'*amour gratuit* de Dieu dans le Christ, de la *direction* par l'Esprit, qui est *don venu d'en-haut*, tout cet ensemble religieux connexe à la notion de *grâce*, manifesté par l'*initiative divine* du *don* du Christ, tout cela est vécu profondément par la communauté primitive. Dieu s'est donné, Dieu se donne, Dieu se donnera. On le remercie, on le prie, on l'attend.

Paul vivra et pensera, jusqu'à leurs plus lointaines conséquences, ces vérités essentielles de la religion de la grâce et du Christ centre de tout, et, dans ce travail, sa mentalité de Juif converti, de Pharisien retourné, d'enfant de la Diaspora, les diverses circonstances de sa vie comme l'opposition juive systématique et les exigences de l'efficacité de l'apostolat des Gentils, joueront leur rôle ; mais ce n'est pas parce que des causes humaines peuvent ainsi être dégagées par l'historien que le témoignage en est moins divin, perd de sa valeur divine. C'est par Paul tout entier que Dieu nous parle.

Nous n'avons pas à poursuivre ici cette étude de la pensée vivante de Paul, recevant et acceptant par tout lui-même la révélation divine et laissant pénétrer cette lumière et cette vie d'en-haut jusqu'aux mouvements les plus spontanés de son intelligence et de son cœur d'homme.

Cette étude, continuée jusqu'au bout, permettrait de mettre en lumière deux conclusions essentielles : d'abord — et ceci apparaît déjà suffisamment par tout ce qui vient d'être dit — la profonde « humanité » du message divin : l'écrit inspiré est

10. C'est ce que manifesterait l'étude combinée de l'enseignement des évangiles, du début des Actes et des autres épîtres du Nouveau Testament.

vraiment à la fois œuvre de l'homme et œuvre de Dieu, pensée de Dieu exprimée au moyen de la pensée de Paul, âme de Paul interprète de Dieu. Ensuite — et ceci demanderait de longs développements[11] — les limitations inévitables de toute *pensée*, de toute *parole humaine*, même quand elle est interprète de Dieu. Il est des problèmes dont le seuil n'a pas été franchi par Paul, alors que la logique de sa pensée nous force à les poser : conciliation entre la grâce et la liberté dans l'œuvre du salut ; accord entre la prédestination des élus et la volonté salvifique universelle ; possibilités de salut des païens avant le Christ ; pleine[12] conciliation entre le salut par la foi et le jugement selon les œuvres ; raisons dernières, ontologiques, de l'efficacité de la rédemption par le sang, etc. Il faudrait également souligner les nombreux indices d'*efforts*, d'*inachèvements* dans l'expression paulinienne des idées nouvelles introduites ici-bas par la révélation divine. Il faudrait souligner les *contradictions* qui sembleraient exister entre certaines affirmations de Paul et ne se résolvent qu'en vertu d'un principe supérieur, parfois certes énoncé par lui ailleurs, mais parfois aussi devant être simplement supposé par l'exégète pour sauvegarder l'unité de la pensée paulinienne.

***

Tout cela nous ramène inéluctablement au principe essentiel posé par l'encyclique *Humani Generis* et que nous nous permettons d'appliquer ici à notre cas particulier : « Dans l'interprétation de saint Paul, il faut tenir compte de l'analogie de la foi et de la tradition de l'Église ; il ne faut pas ramener l'enseignement des saints Pères et du magistère à la pensée de Paul interprétée d'une manière purement humaine par les exégètes,

11. Nous en avons déjà suggéré certains aspects dans notre article de la *Nouvelle Revue théologique*, décembre 1949, p. 1009-1029 : *Les limites de la preuve d'Écriture sainte en théologie*. Nous nous permettons de renvoyer à cet article pour compléter ce qui est énoncé ci-dessus ; il nous semble, d'autre part, que la note présente complète cette étude antérieure.

12. Nous disons « pleine conciliation », parce qu'ici la réponse est donnée implicitement par la logique même de la pensée de Paul.

mais il faut expliquer la pensée de Paul selon l'esprit de l'Église, que le Christ Notre Seigneur a établie gardienne et interprète de l'entier dépôt de la vérité divinement révélée. »

Ainsi formulé, ce principe scandalisera profondément tout exégète protestant ; il sonnera à ses oreilles comme la négation même de la sincérité historique. Peut-être déconcertera-t-il à première audition plus d'un historien catholique, qui y soupçonnera une erreur de méthode et un malentendu doctrinal. Dans son raccourci abstrait, la formule n'est intelligible que d'un point de vue *total*, combinant parfaitement les données essentielles de la révélation et de la foi et les exigences impérieuses de la critique historique humaine. Essayons d'en dégager ici les principaux éléments.

La synthèse vivante de la pensée de Paul, qui est le but dernier de l'exégèse paulinienne, n'est pas pour nous, interprètes chrétiens, une simple pensée d'homme, comme lorsqu'il s'agit de la pensée d'un philosophe ou d'un moraliste profane ; elle est expression de la pensée de Dieu, elle est message de Dieu ; elle n'est pleinement comprise, *dans ses raisons dernières les plus profondes*, que par Dieu ; certes, elle est en Paul chose personnelle, intimement vécue, étroitement incorporée aux aspirations et aux expériences de l'homme ; mais elle est en même temps, bien plus profondément, chose de Dieu, qui seul a le secret des vérités les plus centrales de sa révélation. Ce n'est que dans la vision béatifique que l'âme humaine percevra pleinement, jusque dans ses racines les plus profondes, toute la synthèse doctrinale du mystère du Christ. C'est avec des limites voulues par lui que Dieu communique à ses interprètes inspirés la révélation qu'il transmet par eux à son Église ; la nature même de l'esprit humain, l'adaptation nécessaire aux temps et aux milieux réclament de la Sagesse divine cette pédagogie profondément humaine. C'est précisément parce que Dieu est maître de l'avenir qu'il peut prévoir et préparer les achèvements futurs.

Paul est donc dépassé, dans sa propre pensée, par un plus grand que lui, le Maître même de toute pensée, qui ne s'est exprimé pleinement que dans la pensée humaine du Christ.

Certes, l'exégète sincère ne peut nulle part donner un « coup de pouce » pour faire dire à Paul ce que dit l'Église d'aujourd'hui ; mais il doit savoir constater les « inachèvements » de Paul, les « limitations » de Paul, à la lumière des réponses plus pleines présentées par l'Église grâce à l'explicitation progressive de la révélation divine. Du reste, les « inachèvements » de Paul ne sont pas simplement négatifs ; « inachèvement » dit « commencement » ; que de fois, dans un membre de phrase, dans la convergence logique de deux lignes de pensée, l'exégète constatera l'étonnante actualité de saint Paul !

Il faut dire davantage ; cette synthèse théologique de la pensée de Paul n'est qu'*une part d'un plan doctrinal plus vaste*, dont Dieu seul connaît le centre et contemple les multiples ramifications. La pensée de Paul doit venir se placer à côté de celle de Jean, de Pierre, de Jacques, pour que toutes ensemble constituent la synthèse chrétienne.

Il faut encore aller plus loin ; Dieu, qui a fait l'homme comme la société susceptibles d'évolution et de progrès, veut que la vérité divine, toujours substantiellement identique à elle-même, croisse dans les pensées et les cœurs humains, constamment adaptée au mouvement en avant de la vie de l'homme ici-bas ; dès lors il y aura dans la synthèse dogmatique actuelle, née des écrits inspirés, née des épîtres de Paul, des précisions, des explicitations, qui ne s'étaient trouvées qu'en germe, que virtuellement dans la pensée réfléchie de Paul, qui s'y étaient présentées sous un angle tout différent malgré l'homogénéité foncière. Tout cela entrait dans le plan original de Dieu, maître unique du temps et des époques, du passé, du présent et de l'avenir...

Or c'est l'Église qui seule est constituée par Dieu comme « magistra veritatis », c'est en elle seule que la synthèse chrétienne s'élabore comme Dieu le veut, en elle seule que nous pouvons la découvrir et la vivre de plus en plus complètement au cours des siècles. Voilà pourquoi l'interprétation fondamentale de l'Écriture sainte par l'Église n'est pas simple correction des erreurs individuelles des exégètes, simple remède aux « obscurités » de l'Écriture ; elle se déduit essentiellement

de la *nature même de l'Écriture sainte* telle que Dieu l'a conçue ; l'Écriture a été donnée comme devant être constamment interprétée par l'Église...

Ainsi, me semble-t-il, se concilient la tâche rigoureusement critique de l'exégète, historien et philologue, étudiant saint Paul en fonction des idées de son temps et de sa personnalité littéraire et religieuse, et la tâche éminemment actuelle du théologien qui contemple le dogme d'aujourd'hui et tâche d'en pénétrer toute la profondeur, toute la valeur de vérité et de vie, soit à la lumière de tout ce qu'il sauvegarde et surélève aujourd'hui de la nature et de la raison de l'homme (arguments de raison et de convenance), soit à la lumière de son histoire, à travers la tradition, jusqu'à la pensée apostolique, à la pensée du Christ dont il est né (arguments de tradition et d'Écriture). Les deux tâches de l'exégète et du théologien, en bonne méthode, *doivent rester séparées* pendant le temps de la recherche technique, jusqu'à ce qu'elles soient parvenues chacune à la limite de leurs possibilités présentes, mais sans jamais se perdre de vue, en s'éclairant mutuellement, chacune selon ses principes propres ; mais, d'avance, elles doivent se savoir complémentaires l'une de l'autre, en vertu même des principes de notre foi. La pensée de Dieu dépasse celle de ses interprètes inspirés.

Tâches complémentaires, s'embranchant l'une dans l'autre. C'est dire que l'exégèse critique — historique et philologique — joue un *rôle irremplaçable* dans la formation de la grande synthèse du dogme catholique ; *source de la révélation (fons revelationis)*, l'Écriture doit être interprétée avec la plus respectueuse fidélité ; les dernières encycliques ont mis en évidence les nécessaires rigueurs de sa méthode et nettement rejeté les interprétations pseudo-spirituelles qui prétendraient construire au mépris du sens littéral. Mais c'est dire aussi qu'à côté de l'exégèse strictement historique, il y a la vie de l'Église, le progrès de la pensée de l'Église, ou plus exactement l'explicitation progressive de la pensée du Christ dans l'Église : à chaque étape de ce progrès, la pensée des auteurs inspirés, la pensée de Paul se révèle riche de conséquences et d'applications

nouvelles, qui ne se posaient pas encore explicitement aux siècles précédents, mais qui apparaissent maintenant dans la ligne de cette pensée. Si l'exégète, en bonne méthode, garde toujours le devoir de marquer, aussi précisément que c'est humainement possible, le degré d'explicitation de la doctrine consciente de Paul, à la lumière des indications du milieu et de l'époque où Paul a vécu, l'exégète doit être capable aussi, comme théologien, de reconnaître et de mettre en lumière l'homogénéité, la continuité foncière, qui se manifeste entre la synthèse paulinienne du premier siècle et la synthèse catholique du vingtième. Ici interviennent les grands critères chrétiens : analogie de la foi, rôle de la tradition, interprétation du magistère. Ici intervient surtout le sens profond que l'exégète doit toujours garder de la pensée divine qui adapte à chaque époque, dans l'Église et par l'Église, l'intelligence du mystère du Christ, qui de plus en plus explicitement, à travers les siècles, fait croître en nos intelligences chrétiennes, conduites par le magistère, la pensée de Jésus-Christ.

Au grand édifice construit par Dieu, temple dont la pierre angulaire est le Christ (*Éph.*, III, 20-22), chacun des apôtres a eu sa part, dont Dieu avait fixé la place dans la bâtisse totale : les fondements posés par chacun, indépendamment des autres, se rencontraient, se rejoignaient exactement aux endroits prévus par l'Architecte divin ; le style architectural de chacun était prédestiné à s'harmoniser avec le style des autres en vue de la pleine beauté de l'ensemble ; le temple se construit en parfaite fidélité aux fondements posés, sous la direction du même Esprit qui a inspiré les Apôtres et les Prophètes et qui éclaire l'Église de Dieu jusqu'à la fin des siècles.

Louvain. JEAN LEVIE, S. J.

LE TEXTE FONDAMENTAL DE SAINT PAUL CONTRE LA FOI NATURELLE

(*I Cor.*, XII, 3)

De tous les textes scripturaires défavorables à l'hypothèse d'une foi naturelle à l'Évangile, aucun n'est plus clair en lui-même que cette assertion de l'Apôtre : « Personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit Saint » (*I Cor.*, 12, 3).

En effet, dans la langue de saint Paul, dire : « Jésus est le Seigneur », c'est confesser tout ensemble la divinité du Christ, la gloire de sa résurrection, le caractère suprême de son universel empire ; c'est, par conséquent, résumer en deux mots l'essentiel de la foi chrétienne[1]. Comme donc il est sûr que nous n'avons aucun besoin d'être spécialement assistés de Dieu pour la prolation toute matérielle de ces quelques syllabes, le sens du texte cité paraît bien être que l'influence de l'Esprit Saint nous est indispensable pour conférer à cette prolation ce qui lui donne sa vérité de parole humaine, autrement dit : pour reconnaître intellectuellement comme certain que Jésus est le Seigneur. Aussi est-ce du rôle de l'Esprit dans notre acte de foi que le plus grand nombre des Pères a compris ce texte, longtemps même avant que cette interprétation fût officiellement consacrée par le 8e canon du Concile d'Orange[2].

1. Voir *Act.*, 2, 36 ; *Rom.*, 10, 9 ; *II Cor.*, 4, 5; *Phil.*, 2, 11.

2. C'est ainsi, notamment, que l'entendent : ORIGÈNE (*in Gen.*, hom. 17. *P. G.*, **12**, 257) ; CYRILLE DE JÉRUSALEM (*Cat.*, XVI, 21. *P. G.*, **33**, 948); DIDYME (*De Trin.*, II, 5. *P. G.*, **39**, 500) ; CYRILLE D'ALEXANDRIE (*P. G.*, **74**, 884) ; THÉODORET (*P. G.*, **82**, 321) ; HILAIRE (*De Trin.*, VIII, 28. *P. L.*, **10**, 256) ; AMBROISE (*De Spir. S.*, I, 11. *P. L.*, **16**, 733) ; l'AMBROSIASTER (*P. L.*, **17**, 245) ; GAUDENCE DE BRESCIA (*Sermo* 9. *P. L.*, **20**, 906) ;

Pourtant, plus d'un théologien se sent peu à l'aise devant cette affirmation de l'Apôtre. C'est que, dans l'Épître d'où elle est tirée, elle se trouve indissolublement liée à une autre qui la précède et qui fait peser sur elle une sorte d'énigme.

Au début du chapitre XII, l'Apôtre annonce à ses correspondants un enseignement doctrinal important, relatif aux « dons spirituels » (vv. 1 et 2). Il ne veut pas, leur dit-il, que sur un tel sujet ils « restent dans l'ignorance », comme au temps où, encore païens, ils se laissaient conduire au gré de leurs impressions irraisonnées. Or l'enseignement annoncé s'ouvre par la phrase suivante : « Je vous déclare donc *que personne, s'il parle par l'Esprit de Dieu, ne dit : Jésus est anathème, et personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit Saint.* » Les deux propositions ne sauraient se disjoindre. Elles font bloc, comme constituant une seule doctrine d'ensemble, introduite par un seul et même ὅτι. Là est la difficulté. Car le lecteur voit mal quel lien rationnel peut unir si étroitement deux affirmations de portée si diverse. Il trouve déconcertant d'entendre Paul, qui vient de promettre quelque grande vérité relative aux dons de l'Esprit, lui présenter en première ligne ce truisme par trop élémentaire : que l'Esprit de Dieu ne pousse jamais les gens à blasphémer ! La seconde partie du texte semblerait riche de sens ; mais la première projette sur elle une ombre fâcheuse. Et, faute d'avoir saisi l'ensemble de la phrase, on n'ose se déclarer sûr d'en avoir pleinement compris quoi que ce soit...

RUFIN (*De Ben. Patr.*, I. *P. L.*, **21**, 301) ; PROSPER (*Contra Coll.*, VIII, 2. *P. L.*, **51**, 233) ; le *De Vocatione omnium Gentium*, I, 24 (*ibid.*, 681).

Nous ne mentionnons pas saint AUGUSTIN qui (faute peut-être d'avoir clairement reconnu sous la formule « *Dominus Jesus* » l'acte propre de la vertu de foi) semble n'avoir jamais remarqué tout ce qu'il eût pu tirer de ce texte pour sa controverse antipélagienne. S'il le cite, c'est à propos d'autre chose : il l'applique aux seuls fidèles qui confessent le Christ par tout l'ensemble de leur conduite, et qui manifestent ainsi l'habitation en eux de l'Esprit (*De Serm. Dom. in Monte*, II, 25, 82 ; *In Joan.* tr. 74, 1 ; *Serm.* 269, 4. *P. L.*, **34**, 1307 ; **35**, 1827 ; **38**, 1237). Même tendance chez saint JÉRÔME (*In Is.* 66, 5 ; *In Joel*, 2, 27. *P. L.*, **24**, 656 ; **25**, 977). Mais n'est-il pas assez remarquable que saint Prosper et le Concile d'Orange, généralement si fidèles à saint Augustin, aient refusé de s'en tenir à cette interprétation minimiste ?

Peut-être cependant le vrai sens n'est-il pas impossible à déterminer, pourvu qu'on s'astreigne à bien distinguer, et à considérer l'une après l'autre les quatre voies par lesquelles les exégètes ont tenté de résoudre ce problème.

*
* *

Une première explication voit dans cette phrase une règle pratique de discernement que Paul donnerait aux Corinthiens. L'Apôtre leur proposerait un critère, grâce auquel ils pourront désormais distinguer les charismes authentiques d'avec leurs contrefaçons.

Cette interprétation connut assez tôt quelque faveur dans l'Église grecque. Elle s'esquisse déjà chez *Chrysostome*, chez qui, pourtant, elle s'adjoint et se subordonne à une autre, que nous retrouverons plus loin[3]. Plus tard, elle se formule très clairement chez *Jean Damascène*, que suivront *Théophylacte* et le *pseudo-Oecumenius*.

En Occident, par contre, les succès de cette explication furent tardifs. Inconnue, ce semble, aux Pères latins et aux commentateurs médiévaux, elle le sera aussi à *Cajetan*, à *Érasme*, à *Lefèvre d'Étaples*, à *Estius*, à *Cornelius a Lapide*, à *Menochius*, même à *Dom Calmet*. *Salmeron*, dont elle se réclame volontiers, est loin de l'énoncer distinctement. Ses vrais promoteurs semblent avoir été le capucin *Bernardin de Picquigny* († 1709) et l'oratorien *Carrières* († 1717), dont les œuvres connurent tant de rééditions jusque vers le milieu du dix-neuvième siècle. C'est de chez eux que l'idée passa dans le *Cursus Scripturae* de Migne. Depuis lors, on la rencontre couramment, non seulement dans des travaux de vulgarisation, mais chez des exégètes éminents, comme *Cornely*, *Prat*, *Lietzmann*.

Cette solution nous paraît être, de toutes, la moins satisfaisante. Remarquons d'abord que saint Paul vient d'annoncer

3. Car c'est un curieux privilège de ce texte que ses plus industrieux commentateurs y introduisent souvent un surcroît d'obscurité, en entremêlant, pour l'éclairer, plusieurs explications peu concordantes.

une « doctrine » (διὸ γνωρίζω ὑμῖν) s'opposant à un état d' « ignorance » (οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν). Ici comme ailleurs (*Rom.*, 11, 25 ; *I Cor.*, 10, 1), cette dernière formule semble annoncer un enseignement dogmatique important, donc tout autre chose qu'une simple règle de discernement, permettant de résoudre les cas pratiques.

Rien, d'autre part, ne suggère que les Corinthiens aient été tourmentés d'anxiétés sur l'authenticité de leurs charismes, ni qu'ils aient demandé à Paul un moyen d'en contrôler l'origine. Engoués de merveilleux comme ils l'étaient, il est plus naturel de les supposer peu sensibles à ces préoccupations critiques[4]. Rien non plus ne porte à croire que Paul ait eu l'esprit assez simpliste pour se figurer que les règles du discernement des charismes pussent vraiment se formuler en une petite phrase. N'estimait-il pas plutôt, comme le Christ lui-même, que les vrais prophètes se reconnaissent « à leurs fruits » (*Mt.*, 7, 16), donc à tout autre chose qu'à la simple teneur de leurs discours ? Enfin, un critère à tirer ainsi des seules paroles proférées eût-il été fort indiqué pour une Église dont les préférences instinctives allaient aux glossolalies en langues inconnues ?

Mais surtout — et c'est l'argument décisif — comment admettre que Paul ait pu proposer aux Corinthiens une « règle de discernement » qui, si vraiment c'en est une, doit être déclarée décevante et pernicieuse ? En effet, tandis que la première partie de cette prétendue « règle » serait un truisme si élémentaire

4. Les exégètes s'accordent à penser que les Corinthiens avaient posé à saint Paul des questions relatives aux « dons spirituels ». Mais quelles étaient-elles exactement ? Nous pencherions à croire que ces questions — probablement de médiocre envergure — étaient à peu près celles auxquelles le chapitre XIV apportera une réponse directe : « Faut-il préférer la glossolalie ou la prophétie ? Tout le monde peut-il parler à la fois ? Sied-il aux femmes de s'en mêler ? » — Quant aux chapitres XII et XIII, nous n'y voyons pas précisément la réponse aux questions des Corinthiens, mais un magistral préambule doctrinal que Paul a estimé nécessaire de donner à ses réponses. C'est bien ce que suggèrent les formules : οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν et : διὸ γνωρίζω ὑμῖν, qui sembleraient d'une grandiloquence creuse si elles n'introduisaient rien d'autre que la réponse à des questions expressément posées.

qu'il était superflu de l'énoncer, la seconde serait d'une fausseté manifeste, et irait droit à encourager toutes les illusions, toutes les impostures. Car les seuls faux mystiques qui aient chance de séduire des chrétiens sincères ne sont certainement pas ceux qui blasphémeraient ouvertement le Christ : ce sont ceux qui font profession de lui être fidèles. Si donc Paul a solennellement enseigné aux Corinthiens qu'il faut tenir pour d'authentiques inspirés tous ceux qui joignent à des allures d'illuminés des discours dévots, ce sont tous les imposteurs et tous les exaltés qui se trouveront désormais couverts et accrédités par l'autorité de l'Apôtre ! On reste étonné que de bons esprits ne voient pas ce que cette interprétation a d'inadmissible.

***

Il existe, heureusement, d'autres solutions, dont l'une était déjà envisagée, elle aussi, par saint *Jean Chrysostome*. Il ne s'agit plus alors de fournir aux chrétiens un critère des manifestations de l'Esprit, mais de leur donner, sur l'action qu'Il exerce dans les âmes, un enseignement doctrinal de portée universelle. La seconde moitié de la phrase signifiera donc que, chez tous les croyants, l'Esprit est à l'œuvre, au moins pour leur inspirer leur foi même. Quant à la première, elle sera censée compléter cet enseignement par un autre qui en soit la contrepartie. Elle nous assure que, chez les blasphémateurs du Christ, rien ne s'exerce des opérations admirables de l'Esprit Saint. Elle vise, en d'autres termes, à éliminer toute illusion « latitudinariste », toute opinion qui prétendrait reconnaître des charismes authentiquement divins jusque chez les ennemis déclarés du Christ et de l'Église.

Un tel enseignement était opportun, nous explique Chrysostome, parce que les Corinthiens, fraîchement convertis du paganisme, avaient peine à ne pas garder aux oracles païens quelque confiance et quelque sympathie. Mais, sur ce dernier point, *Cajetan* et *Estius* croiront devoir corriger son explication. La formule : « Jésus est anathème », remarquent-ils, n'est point

hellénique, mais nettement judaïque. C'est donc surtout Israël que Paul doit ici avoir en vue. L'Apôtre veut inculquer à ses correspondants que les juifs eux-mêmes — eux qui bénéficiaient jadis de l'Esprit en la personne de leurs prophètes — n'ont plus d'inspirés authentiques depuis qu'ils maudissent le Sauveur...

Tout cela est bien peu satisfaisant ! D'abord rien ne suggère que les Corinthiens fussent tentés de glisser vers le « latitudinarisme » qu'on leur prête. Leur enfantine vanité charismatique avait plutôt chance de se répercuter jusque sur leur psychologie collective, et de les pousser à se complaire sans mesure dans la pensée que les charismes divins étaient le privilège exclusif de leur groupe ! Mais surtout, si Paul avait vraiment voulu mettre ses correspondants en garde contre l'illusion qu'on imagine, il aurait exprimé très mal, et même point du tout, ce qu'il importait de dire. Car, en ce cas, il ne suffisait nullement de proclamer que les inspirations du Saint-Esprit ne poussaient personne à maudire le Christ : vérité si manifeste qu'aucun chrétien n'en pouvait douter. Mais ce qu'il eût fallu affirmer (car c'était la seule chose qui pût fournir une vraie matière à contestation), c'était que l'Esprit Saint refusait systématiquement toute effusion charismatique, toute vision prophétique, toute puissance thaumaturgique à ceux qui, *par ailleurs et de leur propre chef*, parlaient en blasphémateurs. Mais de ce point-là, il n'est précisément pas question, — preuve que ce n'est pas le « latitudinarisme charismatique » que Paul visait ici à exclure !

***

Bien des exégètes modernes préfèrent donc s'orienter vers un troisième genre de solutions. Le préambule étrange par lequel saint Paul prélude à l'affirmation : « Nul ne peut confesser la seigneurie de Jésus, sinon par l'Esprit Saint », serait, pensent-ils, à expliquer par certains faits, tout accidentels, de « malédictions » contre le Christ qui avaient dû se produire dans l'Église de Corinthe, et qu'on était tenté d'y attribuer à l'action divine. Paul est censé vouloir couper court à cette illusion.

Reste à préciser, il est vrai, ce que pouvaient bien être ces énigmatiques « malédictions ». Mais l'imagination inventive des exégètes ne nous laisse ici que l'embarras du choix.

S'il fallait en croire *Findlay*, et, après lui, *Robertson* et *Plummer*, il s'agirait de fanatiques, juifs ou païens, qui s'introduisaient en tapinois dans les assemblées chrétiennes pour les troubler inopinément par des cris impies. N'eût été l'avertissement de Paul, nous explique-t-on, les bons Corinthiens risquaient de prendre ces gens-là aussi pour des inspirés! Mais était-il vraiment besoin d'une intervention solennelle de l'Apôtre pour trancher des cas relevant d'un si élémentaire bon sens, et que leur nature même vouait à rester exceptionnels?

Dodds et la *Cambridge Bible* préfèrent supposer qu'il s'agissait de chrétiens passés à l'hérésie, circonstance qui permettait à Paul de les présenter sous les traits (métaphoriques) de « blasphémateurs » : puisque les fausses doctrines qu'ils proposaient sur le Christ ne Lui pouvaient être qu'injurieuses. Mais, outre que rien ne suggère, dans la Corinthe d'alors, l'existence d'hérésies proprement dites, Paul aurait-il pu n'accorder à un mal aussi grave qu'une mention si discrète, et en s'amusant par surcroît à envelopper sa pensée dans une énigme de langage?

Il pouvait s'agir, selon *Cullmann*[5], de reniements publics, accompagnés d'exécrations, qui auraient été arrachés à des chrétiens par les menaces des persécuteurs, mais que les renégats auraient ensuite prétendu excuser en les portant au compte de l'Esprit de Dieu : le Christ ayant justement annoncé que cet Esprit parlerait par la bouche des siens en ces moments tragiques (*Mt.*, 10, 20). Solution fort ingénieuse, mais fort improbable! Car, non seulement l'hypothèse de cette persécution est dénuée de toute base, mais on ne conçoit guère que Paul — si sévère et si précis quand il s'agit de désordres bien moindres — ait pu n'opposer que cette vague et fugitive allusion à l'aberration inouïe qu'on imagine!

Pour plusieurs exégètes catholiques récents, comme *Allo* et

5. O. CULLMANN. *Les premières confessions de foi chrétienne*. Paris, 1948, pp. 22, 23.

Huby, il s'agirait d'habitudes déplacées qui tendaient à s'établir parmi les charismatiques, et qui les faisaient se débattre tellement contre les assauts de l'Esprit Saint qu'ils en venaient à des cris inconvenants. Paul tiendrait à les avertir que le Ciel n'est pour rien en ces fureurs de pythonisses... Mais, outre qu'il serait déjà curieux de voir les Corinthiens tant se débattre contre des charismes dont ils étaient plutôt trop friands, il ne faudrait pas oublier que se débattre, même violemment, contre une force spirituelle (attitude dont la vie des saints nous offre des exemples) est bien autre chose que d'insulter et de maudire expressément la personne dont cette force procède. Or, dans le texte de Paul, il n'est question que de ce dernier point, nullement d'une dérobade angoissée devant l'envahissement d'une puissance invisible. Pour donner quelque consistance à l'hypothèse qu'on propose, il ne suffit donc pas de prêter aux chrétiens de Corinthe (et sans fondement aucun) des gestes et des clameurs de convulsionnaires. Il faut aller beaucoup plus loin : il faut admettre que, dans cette extraordinaire assemblée, on commençait à trouver normal et édifiant d'entendre des énergumènes maudire expressément le Christ en personne... Cela passe vraiment toute créance ! Car il n'est aucunement prouvé, quoi qu'on ait écrit, que les païens eux-mêmes aient jamais tenu pour tolérable de voir les devins ou les sibylles blasphémer le dieu qui était censé les inspirer[6].

***

Mais après tant d'interprétations laborieuses et compliquées, il nous reste à en examiner une dernière, qui a du moins l'avantage d'être simple.

6. On a allégué l'exemple de la Cassandre d'Eschyle, « maudissant Apollon » (*Agam.*, vv. 1080-1087). Mais c'est vraiment calomnier la pauvre Cassandre, qui se borne à reconnaître avec une surnaturelle clairvoyance qu'Apollon la mène à sa perte, et à s'en lamenter comme il convient. Il n'y a pas un mot dans ses lamentations qui ait le caractère d'une malédiction, voire d'un reproche contre le dieu : celui-ci n'étant nullement tenu de ménager sa prophétesse, et se trouvant même avoir des motifs de lui être impitoyable (vv. 1202-1212).

Elle consiste, en deux mots, à expliquer la première partie de la phrase de Paul comme une pure comparaison antithétique, introduite pour donner plus de relief à la seconde[7].

Cette solution s'appuie sur un double fondement. D'abord, c'est un fait que saint Paul vient d'annoncer un grand enseignement. La phrase qui suit n'est donc pas à interpréter comme une allusion à quelque circonstance locale, mais plutôt comme la pure expression d'une vérité de foi, digne d'être proposée indistinctement aux chrétiens de tous les siècles. D'autre part, c'est aussi un fait bien connu que Paul aimait à énoncer ses enseignements doctrinaux majeurs en des formules marquées (comme c'est ici le cas) d'un certain parallélisme antithétique, formules dont le type général paraît lui avoir été fourni par les procédés didactiques du rabbinisme.

Or, s'il est un procédé didactique familier aux sages d'Israël, n'est-ce pas celui qui consiste à unir deux assertions dont la première n'est là que comme une comparaison destinée à illustrer et à confirmer la seconde? Le cas le plus typique est celui où la première assertion se réfère au monde de la matière, la seconde au monde spirituel et moral. On a alors des affirmations conjuguées comme :

> « L'eau éteint le feu le plus ardent,
> et l'aumône expie les péchés » (*Eccli.*, 3, 28).

Mais il n'est pas rare que le procédé devienne plus subtil, la comparaison s'associant à une antithèse. Il s'agira alors de deux vérités de même ordre, mais dont la première pourra être si évidente, si banale, qu'elle ne mériterait guère, par elle-même, d'être enseignée par un « sage ». Aussi n'interviendra-t-elle

7. Cette interprétation est défendue comme la meilleure par HOLTZMANN qui la résume ainsi : « *So gut wie* (*selbstverständlich*) Niemand im Geiste Gottes Jesu flucht, *so gut*, usw. » — MOFFATT écrit presque de même en son commentaire : « *As no one* is really inspired when he shouts « Cursed be Jesus » in the synagogue, *so no one* in the Church can utter the confession « Jesus is Lord », unless he is inspired by that Spirit », formule qui serait parfaite, n'étaient les fâcheuses incises : « *in the synagogue* », « *in the Church* », qui semblent vouloir limiter, sans aucun fondement, le caractère universel et absolu des assertions énoncées.

que pour introduire celle qui la suit. De là des apophtegmes complexes du type suivant :

> « L'homme violent excite des querelles [comme chacun sait], mais le patient apaise les disputes » (*Prov.*, 15, 18).

Dans un couple de propositions ainsi constitué, il ne s'agit plus seulement (comme dans le cas de la simple comparaison) de faire admettre que la seconde proposition est *aussi vraie* que peut l'être la première. Il s'agit, en outre, de s'appuyer quelque peu sur la première pour faire admettre la seconde. Non, certes, que le procédé ait rien d'une argumentation proprement dite ; mais on veut faire sentir à l'auditeur que les deux assertions sont, par leur contenu, intelligiblement symétriques l'une de l'autre, qu'elles se font pendant : considération qui devra l'aider et à mieux comprendre ce qu'on prétend lui enseigner, et à l'accepter plus volontiers, et à en conserver plus fidèlement le souvenir.

Or, pour donner un sens précis et ferme au texte que nous étudions, ne suffit-il pas d'admettre que Paul, ayant ici pour objectif fondamental d'enseigner à ses correspondants qu'on ne peut croire au Christ que par l'action du Saint-Esprit, a estimé ne pouvoir mieux leur faire comprendre, accepter et retenir cette vérité qu'en recourant à ce procédé classique du parallélisme antithétique? Cela posé, Paul a dû trouver tout simple de donner à son enseignement la forme suivante : « *Autant il est vrai* que personne ne maudit Jésus sous l'action de l'Esprit (chose dont aucun chrétien ne peut douter), *autant l'est-il aussi* que personne ne confesse sa seigneurie autrement que sous cette action. » Ou, si l'on préfère : « *Tout comme ce n'est jamais l'Esprit de Dieu* qui pousse les impies à maudire Jésus quand ils le maudissent, *ainsi c'est toujours cet Esprit* qui fait reconnaître Jésus comme Seigneur par ceux qui proclament sa seigneurie. » Que, dans ces conditions, le premier membre de la phrase n'apprenne rien de neuf au lecteur, n'est-ce pas justement ce qui doit être? — Voilà donc résolue, semble-t-il, et de manière fort simple, l'énigme fondamentale que nous signalions en commençant.

***

Mais, si cette interprétation est conforme aux procédés didactiques du rabbinisme, l'est-elle aussi à toutes les habitudes mentales et littéraires de saint Paul? — Pour répondre à cette question, nous pourrions presque nous contenter de comparer ce début du chapitre XII au début, étrangement semblable, du chapitre X. Là aussi, tout commence par un : Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, pareillement suivi (mais cette fois immédiatement, et sans l'intermédiaire d'un : διὸ γνωρίζω ὑμῖν) d'un : ὅτι, introduisant une proposition antithétique : « *Je ne veux pas que vous ignoriez*, mes frères, *que nos pères furent tous sous la nuée et traversèrent tous la mer*,... mais qu'en la plupart d'entre eux Dieu n'a point eu complaisance » (10, 1-5). Là comme au chapitre XII, le premier membre de l'assertion ne prétend rien enseigner au lecteur qui ne lui soit déjà connu. Si différente que soit la matière, le schème général de la pensée apparaît tout semblable[8].

8. Pour mettre plus en lumière combien cette interprétation s'accorde avec les habitudes littéraires de saint Paul, on pourrait aussi comparer *I Cor.*, 12, 3 à cette autre phrase tirée de l'Épître aux Romains (6, 17) : « χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας, κτλ. » Quatre ressemblances nous semblent remarquables :

1° Dans les deux cas, il s'agit *d'un objet apparemment double* (ici d'actions de grâce, là d'enseignement) introduit par un seul et même ὅτι, sous la forme de deux propositions coordonnées.

2° Dans les deux cas, le seul objet auquel se rapporte vraiment l'idée du verbe principal est celui qu'exprime *non la première mais la seconde* des propositions ainsi conjuguées. (Paul ne peut pas plus remercier Dieu des péchés passés des Romains qu'il ne peut enseigner aux Corinthiens ce qui leur est déjà évident.)

3° Dans les deux cas, nous avons affaire à *une tournure plus sémitique que grecque*. Car il eût été plus normal, en grec, de marquer d'une manière ou de l'autre la subordination de la première partie de la phrase à la seconde (par une conjonction comparative dans un cas, par une conjonction temporelle ou un participe dans l'autre).

4° Dans les deux cas, le sens du texte n'a rien d'équivoque, *parce que l'évidente absurdité* à laquelle on aboutirait en faisant de la première proposition l'objet visé par l'idée du verbe principal avertit assez le lecteur de ne voir en cette première proposition qu'une sorte d'appendice anticipé de la seconde, glissé là pour lui donner plus de relief.

Il est vrai pourtant qu'il reste entre les deux cas une différence notable. Rappeler aux fidèles les grands faits de l'Ancien Testament n'avait rien qui pût surprendre. Tandis qu'il y a quelque chose d'étrange et d'inattendu à proclamer que l'Esprit Saint ne pousse pas les gens à blasphémer. Mais, dans ce long flot d'antithèses (dix et quelquefois vingt par chapitre!) que constitue la Première aux Corinthiens, nous n'avons pas grand'peine à relever plusieurs autres exemples d'assertions antithétiques dont le premier membre se fait remarquer par son aspect paradoxal :

Eussiez-vous dix mille pédagogues dans le Christ, vous n'avez pas plusieurs pères (4, 15).

Tout m'est permis, mais tout n'est pas expédient (6, 12).

Tout péché que l'homme commet est hors de son corps ; mais le fornicateur pèche contre son propre corps (6, 18).

A-t-on entendu l'appel étant circoncis? Qu'on ne reconstitue rien. Étant incirconcis? Qu'on ne se fasse pas circoncire (7, 18).

Tout est permis, mais tout n'est pas expédient. *Tout est permis*, mais tout n'édifie pas. *Que nul ne cherche son intérêt propre*, mais bien celui du prochain (10, 23, 24).

Dans des textes de ce genre, il est clair que le paradoxe du premier membre ne s'explique vraiment qu'à la lumière de ce qui suit. Jamais l'Apôtre n'eût songé à évoquer pour elle-même la possibilité d'avoir « dix mille pédagogues », ou à déclarer absolument que « tout » lui était permis, ou à défendre universellement aux chrétiens de jamais chercher leur intérêt personnel! Pas plus qu'il n'eût contesté que plusieurs péchés distincts de la fornication (la goinfrerie ou le suicide, par exemple) pussent être aussi en quelque façon « contre le corps » du pécheur ; ou qu'il n'eût estimé utile d'exempter expressément les circoncis d'une obligation aussi incontestablement absurde. Si disparates que soient ces phrases, elles ont quelque chose de commun : elles nous font saisir sur le vif *le besoin qu'éprouvait Paul de souligner par un antécédent antithétique — même inattendu et quelque peu artificiel — toute idée qu'il voulait inculquer avec force*. A ce point de vue, l'antithèse un peu surprenante

qu'il a formulée dans le verset 3 du chapitre XII est donc en pleine et manifeste harmonie avec ses habitudes d'esprit et de langage[9].

Mais ce qui nous paraît la suprême confirmation de cette interprétation, c'est sa parfaite convenance avec tout le mouvement de la pensée de Paul en ce chapitre. Car le but général visé par l'Apôtre en tout ce morceau est de remédier à l'engouement malsain des Corinthiens pour les dons extraordinaires. Or cet engouement naissait chez eux d'une double source : de leur désir, en soi excellent, de bénéficier chacun personnellement des opérations de l'Esprit Saint ; et, d'autre part, de ce faux supposé : que la fondamentale activité de l'Esprit consistait en ses charismes prodigieux. Pour corriger leur erreur, il ne suffisait donc nullement que Paul leur exposât (comme il le fait dans la suite du chapitre) la doctrine du Corps du Christ et l'impossibilité où s'en trouvent les membres d'exercer tous des fonctions identiques ; il fallait aussi, et avant tout, mettre en pleine lumière *que tout croyant, du seul fait qu'il était croyant, bénéficiait d'une action de l'Esprit autrement assurée que toutes celles dont les charismes étaient le fruit.* Il était donc capital de faire bien comprendre aux Corinthiens que l'hypothèse même d'une « foi naturelle » (ferme et sincère) au message évangélique était à exclure résolument, comme une impossible chimère. Or cela pouvait-il être dit sous une forme plus brève et plus décisive qu'en recourant à ce parallélisme antithétique? On a fait observer que, de toutes les pages de saint Paul, aucune, peut-être, n'était mieux « composée » que ce chapitre XII. Rien

9. Il est presque superflu de faire observer que cette frappante propension de saint Paul à s'exprimer en antithèses n'autorisera jamais les théologiens à interpréter systématiquement les antithèses pauliniennes comme de simples artifices littéraires, dénués de toute portée dogmatique. Si Dieu a voulu que le plus grand des théologiens inspirés fût épris de formules de pensée antithétiques, c'est plutôt parce que la vérité chrétienne est elle-même antithétique à maints égards, et que les énoncés antithétiques sont donc souvent le meilleur moyen de l'exprimer comme il faut. Mais il reste vrai qu'une étude systématique et approfondie de l'antithèse dans la pensée de saint Paul pourrait rendre à la théologie scripturaire de grands services.

de plus vrai. Mais combien n'est-ce pas plus vrai encore si l'on donne au verset 3, point de départ et fondement doctrinal du chapitre entier, cette lumineuse plénitude de sens! C'est alors seulement qu'on saisit pleinement le lien qui unit au verset 3 les versets 4, 5 et 6. C'est parce que saint Paul vient d'affirmer avec tant de force que l'Esprit est nécessairement à l'œuvre en tout croyant, qu'il peut ajouter, par manière de contrepartie : « *Mais* il y a distributions diverses de charismes, *bien qu'il n'y ait qu'un seul Esprit*, et distributions diverses de fonctions, bien qu'il n'y ait qu'un seul Seigneur, et distributions diverses d'opétions, bien qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, lequel opère en tous. »

Est-il besoin d'ajouter, en terminant, que, loin d'être novatrice en ses conclusions, cette exégèse n'aboutit qu'à confirmer celle même du Concile d'Orange? Car, si la doctrine fondamentale que le verset 3 veut inculquer peut se réduire à celle du second membre (le premier n'étant là que pour donner au second plus de relief et de précision), personne, évidemment, ne saurait plus trouver mauvais que les Pères d'Orange aient négligé dans leur citation la première partie de la phrase de saint Paul. Le fait même qu'ils omettaient l'accessoire attestait, au contraire, qu'ils avaient clairement discerné l'essentiel de la pensée exprimée en ce passage.

Quant aux problèmes théologiques que peut soulever cet enseignement de saint Paul, ils sont évidemment trop vastes et trop complexes pour pouvoir être examinés ici, même sommairement. Mais la première condition de leur solution n'est-elle pas l'intelligence exacte de ce que l'Apôtre a voulu dire?

G. DE BROGLIE, S. J.,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

"NOUS GÉMISSONS, ATTENDANT LA DÉLIVRANCE DE NOTRE CORPS"

(*Rom.*, VIII, 23)

Le verset 23 du chapitre VIII de l'épître aux Romains est assez mal fixé dans la tradition textuelle. Sans parler de son début, qui présente déjà de nombreuses variantes, je voudrais examiner ici sa deuxième partie, où est exprimé l'objet de l'attente qui fait gémir les chrétiens en union avec toute la création asservie au péché : υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Tel est du moins le texte fourni par la masse de la tradition : ℵ A B C K L P et tous les minuscules, Vg. Pesh, Syrhcl, Boh, Sah, Arm, et cité par la plupart des Pères, Origène, Méthode d'Olympe, Ambroise, Diodore de Tarse, Chrysostome, Jérôme, Augustin, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret[1].

Quelques témoins cependant font bande à part en omettant le mot υἱοθεσίαν : ce sont les représentants du texte dit « occidental », à savoir les codices gréco-latins D G d g, le Liber comicus toletanus, l'Ambrosiaster[2], Pélage[3] et Ephrem[4]. Bien

1. ORIGÈNE : *P. G.*, XIV, 1115 s. ; MÉTHODE : *G. C. S.*, éd. Bonwetsch, p. 299 ; AMBROISE : *Ep.* 35, *P. L.*, XVI, 1078 et 1081 ; DIODORE : cf. STAAB, *Pauluskommentare*, p. 95 ; CHRYSOSTOME : *P. G.*, LX, 531 ; JÉRÔME : Vulgate, éd. Wordsworth-White ; AUGUSTIN : *P. L.*, XXXV, 2075 s. et *passim*, le texte est cité plus de vingt-cinq fois dans son œuvre et toujours avec *adoptionem ;* CYRILLE ALEX. : *P. G.*, LXXIV, 824 ; THÉODORET : *P. G.*, LXXXII, 137.

2. *P. L.*, XVII, 125.

3. Ed. SOUTER (*Texts and Studies*, IX, 2), p. 66 : *adoptionem filiorum* n'est omis que par deux manuscrits, mais qui comptent parmi les plus importants ; cf. *Texts and Studies*, IX, 1, pp. 213, 245 et 343.

4. S. EPHRAEM SYRI, *Commentarii in Epistolas D. Pauli*... a Patribus Mekhitaristis translati, Venise, 1893, p. 28 ; cf. J. MOLITOR, *Der Paulustext des Hl. Ephräm*, Rome, 1938, p. 14.

que ces témoins aient une autorité considérable, leur voix n'a cependant pas réussi à se faire entendre des critiques. Or voici que récemment ils ont reçu l'appui d'un nouveau témoin d'importance, le Papyrus Chester Beatty[5]. On aurait pu croire que ce suffrage amènerait une revision du cas. Il n'en a rien été. Les critiques ont résolument rejeté cette leçon de P46[6], quand ils n'ont pas tout simplement négligé de la prendre en considération[7]. Le mot υἱοθεσίαν continue à figurer dans les éditions modernes du Nouveau Testament[8] comme dans les plus anciennes[9], et les récents commentateurs[10] s'évertuent à l'expliquer comme l'ont fait leurs devanciers[11].

5. Cette omission est conclue nécessairement de la longueur normale des lignes (éd. Sanders, p. 41) :

[εχοντες ημ]εις και αυτοι εν εαυτοις στεναζο
[μεν απεκδ]εχομενοι την απολυτρωσ[ιν]
[του σωματος] ημων.

6. H. Lietzmann (*Zur Würdigung des Chester-Beatty Papyrus der Paulusbriefe*, « Sitzungsber. d. Pr. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse », 1934, XXV ; Sonderausgabe, p. 6) qualifie cette omission de « sicher unrichtig ». Dans le même sens, M. J. Lagrange, *Revue biblique*, 1934, p. 483.

7. Ainsi H. C. Hoskier, *A Study of the Chester-Beatty Codex of the Pauline Epistles*, *Journ. of Theol. Stud.*, XXXVIII, 1937, pp. 148-163. A. Debrunner, *Ueber einige Lesarten der Chester Beatty Papyri des Neuen Testaments* (*Coniectanea Neotestamentica*, XI, 1947), p. 34 s., ne s'occupe que de la première partie de *Rom.*, VIII, 23 ; c'est d'ailleurs pour conclure que la leçon de P46 nous donne seule ici le texte original.

8. Merk, Vogels, Souter, Bover. L'édition 17e (texte grec) de Nestle ne mentionne même pas P46 dans l'apparat critique ; cf. G. D. Kilpatrick, *Journ. of Theol. Stud.*, L, 1949, p. 16.

9. Tischendorf, Soden, Westcott-Hort, Hetzenauer.

10. Schlatter, Huby, Cerfaux, Viard.

11. Saint Thomas, Cajetan, Cornelius a Lapide, Tolet, B. Weiss, Sanday and Headlam, Godet, Cornely, Lietzmann, Jülicher, Zahn, Kühl, Lagrange, Karl Barth, Bardenhewer, Sickenberger. Cf. encore Bauer (*Wört. z. N. T.*) ; Zorell (*Lex. Gr. N. T.*) ; la *Bible du Centenaire*, note *in loco* ; Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, I, p. 274 ; Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, p. 193 s., 331.

Pallis, *To the Romans*, p. 104, est le seul exégète, à ma connaissance, qui opte pour l'omission de υἱοθεσίαν ; mais il suppose inutilement que sa place était occupée primitivement par ἐν ὑπομονῇ ou δι' ὑπομονῆς.

Il me paraît que cette attitude n'est pas justifiée, et je voudrais, dans cette note offerte en hommage au grand exégète et théologien qu'est le R. P. Lebreton, attirer l'attention sur les difficultés que présente l'interprétation ainsi reçue, pour conclure que, sur ce point comme sur plusieurs autres, le texte « occidental » nous a sans doute conservé le texte original de saint Paul.

***

Que le mot υἱοθεσίαν du v. 23 fasse difficulté, les interprètes l'ont bien senti depuis toujours. L'Apôtre n'a-t-il pas dit un peu plus haut, au v. 15, que nous avons reçu l'esprit d'adoption et que nous sommes dès maintenant des fils (vv. 14, 16)? Comment dès lors peut-il écrire que nous attendons encore l'adoption, que son désir suscite en nous des gémissements analogues à ceux de toute la création? Les exégètes, depuis les anciens Pères jusqu'aux commentateurs modernes, se tirent de cette difficulté en expliquant que le mot reçoit ici une nuance différente de celle du v. 15. Alors il s'agissait de l'adoption à l'état inchoatif, don premier qui pouvait se perdre ; ici il s'agit de sa possession stable et définitive par l'entrée dans la béatitude. Ou encore le don que nous avons reçu avec l'Esprit, d'après le v. 15, demeurait imparfait, car il n'intéressait que l'âme ; il nous reste à désirer son parachèvement, sa consommation dans une filiation parfaite qui fasse sentir ses effets jusque dans le corps glorifié et incorruptible. Ou enfin l'adoption du v. 15 n'était qu'un *acte* juridique, qui nous conférait un *droit ;* celle que nous attendons au v. 23 est un *état* où nous posséderons en *fait* tous les privilèges que nous assure ce droit[12].

12. Les interprétations des divers exégètes se ramènent toutes pratiquement à ces principaux points. Origène toutefois, dans une des solutions qu'il propose (*P. G.*, XIV, 1115), envisage de restreindre ἡμεῖς καὶ αὐτοί aux Apôtres et premiers disciples du Christ, qui ont reçu les « prémices de l'Esprit » ; ce qu'ils attendent dès lors, c'est de voir les hommes qu'ils évangélisent parvenir eux aussi à l'adoption. Cette interprétation ne saurait être retenue.

Ces diverses considérations, qui ne se distinguent entre elles que par des nuances, expriment toutes une même doctrine fondamentale qui est excellente et qu'on ne saurait mettre en doute : celle de l'état imparfait et précaire du salut dans la vie du chrétien, tant que la sortie du monde de péché et l'entrée dans la gloire ne seront pas venues lui donner son épanouissement parfait et définitif. Je doute cependant qu'elles fassent pleine justice à la lettre de ce texte, et en particulier à la force du terme υἱοθεσία.

En lui-même déjà, ce terme, que Paul, et lui seul parmi les auteurs du Nouveau Testament[13], a emprunté au vocabulaire juridique du monde gréco-romain[14], ne signifie pas un état, susceptible d'accroissements et de vicissitudes[15]. C'est un acte qui introduit dans un état, c'est une démarche d'ordre légal, unique et de soi définitive : on n'est pas plus ou moins fils, on l'est ou on ne l'est pas[16]. Que l'on puisse plus ou moins satisfaire aux obligations que comporte ce titre nouveau et participer plus ou moins aux bénéfices qu'il confère, cela est évident ; mais ce n'est pas dit par le terme de υἱοθεσία, qui de soi désigne essentiellement la démarche initiale, l'acte juridique, qui fait de quelqu'un le « fils » de celui qui l'adopte.

Mais, dira-t-on, l'adoption divine à laquelle Paul applique ce terme du langage humain est un cas très spécial, qui ne se laisse pas enfermer dans nos catégories terrestres. Il est vrai ;

13. Le mot ne figure pas non plus chez les Septante.

14. Le mot υἱοθεσία n'apparaît qu'à l'époque hellénistique. On le rencontre dans de nombreuses inscriptions où se lit la formule : X... fils de Y..., κατὰ υἱοθεσίαν δὲ fils de Z... (DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, p. 66 s.). Deux actes d'adoption du quatrième siècle ap. J.-C. nous ont été conservés dans les papyrus : *P. Lips.* 28 (381 ap. J.-C.) ; *P. Oxy.* 1206 (335 ap. J.-C.).

15. ZORELL, *Lex. Gr. N. T.*, propose, outre le sens actif de *adoptatio, adoptio*, un sens passif : *status ceu condicio ejus qui filius adoptatus est, dignitas filii adoptivi*, mais il n'apporte aucun texte à l'appui de ce deuxième sens, et je ne sais comment il le fonde.

16. Quelques exégètes ont senti cette valeur de υἱοθεσία et essayé de la respecter. Ainsi SANDAY et HEADLAM : " Here (v. 23) υἱοθεσία = the manifested, realized, act of adoption—its public promulgation. "

et quelques réflexions seront opportunes pour préciser notre pensée.

Un des caractères spécifiques du salut chrétien, ce qui lui donne un aspect de « paradoxe », c'est qu'il se situe à la fois sur deux plans : celui du monde eschatologique déjà inauguré par la résurrection du Christ, et celui du monde ancien, condamné par la Croix, mais qui se continue encore jusqu'au renouvellement de toutes choses lors de la Parousie. Selon une partie de lui-même, l'homme régénéré par l'union au Christ vit déjà sur le plan du monde eschatologique, et de ce point de vue son salut est acquis, certain, définitif ; mais, selon une autre partie de son être, il vit encore sur le plan éphémère du monde ancien soumis au péché et à la mort, et son salut garde de ce chef quelque chose d'imparfait et d'amissible. En l'homme les deux mondes se rejoignent, se recoupent, d'où résulte un état intermédiaire, « amphibie », d'un caractère tout à fait original et où se situe la « tension » propre à la vie chrétienne. A décrire les choses, non plus du point de vue objectif de l'histoire du monde, mais du point de vue subjectif de la vie humaine du chrétien, nous pouvons dès lors distinguer comme trois plans : 1° le plan *mystique*, celui de son union au Christ qui le fait vivre dès maintenant dans le monde eschatologique ; 2° le plan *physique*, celui de son être naturel et particulièrement de son corps non encore mort et ressuscité, qui le maintient dans le devenir du monde ancien ; 3° le plan *moral*, où se situe la tension entre les deux plans précédents et sur lequel il doit lutter pour réaliser peu à peu jusque dans son être physique ce qui est déjà acquis sur le plan mystique : étant mort dans le Christ par le baptême, il doit mourir chaque jour, préparant et réalisant peu à peu la mort naturelle qui terminera pour lui l'appartenance au monde ancien, en attendant que, par la disparition de ce dernier à la fin des temps, il puisse appartenir même par son être physique au monde eschatologique. La pensée paulinienne se meut sans cesse d'un de ces plans à l'autre ; c'est ce qui lui donne sa richesse, mais aussi la rend difficile à saisir pleinement.

Or les divers concepts de la théologie paulinienne ne valent

pas également de ces divers plans. « Être dans le Christ », « nouvelle créature », sont des notions propres au plan « mystique » : elles expriment le rattachement au Christ ressuscité, qui s'opère sur le plan de l'être, et qui de soi est définitif ; car Dieu n'anéantit pas ce qu'il a créé. C'est ce qu'enseigne la théologie quand elle parle du « caractère » inamissible que confère le baptême. D'autres notions sont propres au plan « physique », ainsi la « gloire ». Bien qu'il en soit parlé parfois à titre d'anticipation déjà possédée (*Rom.*, VIII, 30 ; *II Cor.*, III, 18), la gloire est de soi un bien eschatologique qui ne nous sera accordé que lorsque notre être physique aura quitté ce monde présent pour entrer dans le monde futur (*I Thess.*, II, 12 ; *II Cor.*, IV, 17 ; *Rom.*, VIII, 18, 21 ; *Phil.*, III, 21 ; *Col.*, III, 4 ; *Éph.*, I, 18)[17]. Enfin il est des notions qui ressortissent au plan « moral » et qui de ce fait revêtent cet aspect de « tension », de croissance et d'instabilité qui lui est propre. Ainsi le «salut», qui peut être considéré comme déjà acquis (*Éph.*, II, 5, 8) et qui cependant n'existe encore qu'en espérance (*I Thess.*, V, 8 s. ; *Rom.*, VIII, 24 ; cf. V, 9 s. ; XIII, 11 ; *I Cor.*, V, 5), car il sera le fruit d'un combat qui se livre en ce moment et dont l'issue est incertaine (*Phil.*, II, 12 ; et remarquer le temps présent en *I Cor.*, I, 18 ; XV, 2 ; *II Cor.*, II, 15).

Sur lequel de ces plans se situe l'adoption? Assurément sur le plan « mystique ». Elle se range aux côtés de la « nouvelle création » qui nous donne d'être « dans le Christ », car cette adoption équivaut à une nouvelle naissance (παλιγγενεσία dira *Tit.*, III, 5). C'est parce que nous sommes unis au Fils dans le baptême que nous devenons nous-mêmes des fils. Et de même que l'être nouveau reçu dans le Christ est de soi inamissible et

17. Cette entrée ne sera pleinement réalisée que lorsque l'âme sera réunie à son corps ressuscité. Aussi la « gloire » eschatologique dont parle saint Paul concerne-t-elle particulièrement le corps et se trouve-t-elle réservée au moment de la Parousie. Dans l'état intermédiaire de « l'âme séparée » déjà réunie au Christ, on peut d'une certaine façon parler de gloire, mais cette gloire n'est pas encore consommée. De fait, saint Paul, qui s'est peu expliqué sur cet état intermédiaire, — au point que des exégètes ont pu le mettre en doute, — ne parle jamais de la gloire en ce sens provisoire et incomplet.

ne peut être, comme tel, ni perdu ni augmenté, de même cette filiation est une relation nouvelle contractée avec Dieu sur le plan du monde eschatologique et qui de soi ne peut être ni révoquée ni modifiée. Un homme doit croître de l'enfance à l'âge adulte, il n'en est pas moins « homme » dès le premier instant ; un fils peut vivre de mieux en mieux les relations d'intimité qui le rattachent à son père et bénéficier de plus en plus des avantages qu'elles comportent, il n'en est pas moins « fils » dès le premier moment de sa naissance ou de son adoption. De même le chrétien doit développer en lui la vie divine qu'il a reçue, comme aussi il peut la perdre, il n'en est pas moins devenu un « fils de Dieu » dès l'instant de son baptême, et cette dignité nouvelle est de soi un don immuable, comme l'est le vouloir divin qui en est la source[18].

L'examen des textes où Paul nous dit « fils de Dieu » et parle de notre « adoption » confirme pleinement cette manière de voir. Aux VV. 14-17 de ce chapitre VIII de *Rom.* et dans le passage parallèle de *Gal.*, IV, 6, l'Apôtre nous affirme que nous sommes « fils de Dieu » dès l'instant que nous avons reçu l'Esprit du Fils ; or cet Esprit, c'est au baptême, par la foi, qu'il nous a été donné (*Gal.*, III, 26 s.), c'est-à-dire au moment où nous sommes entrés dans la « nouvelle création ». Nous étions auparavant des « esclaves » de la Loi et en général des στοιχεῖα τοῦ

18. Th. WHALING, *Adoption* (*The Princeton Theological Review*, XXI, 1923), a fortement souligné ce fait. P. 229 : " The υἱοθεσία can know no repetition or additions or substractions. " P. 230 : Adoption " gives us an indefectible title to the immutable and changeless love and grace of God the Father, which in the nature of the case can not suffer change or loss. " P. 232 : Par opposition à la sanctification qui est un processus, l'adoption " is *ipso facto* and essentially complete and perfect in the one act by which is gloriously given the *status* of a son, upon the basis of Christ's perfect filial obedience... It is evident that nothing can be added to this legal status of our sonship, with its sublime corollaries of heirship to God and joint-heirship with Christ. There is nothing which can be added, and no substraction can be made since this legal status rests upon the perfect obedience of God's own Son. " Dans cet article qui traite de la théologie de l'adoption, il est significatif qu'on ne rencontre jamais *Rom.*, VIII, 23 !

κόσμου, c'est-à-dire des principes qui régissent le monde ancien. Par la venue du Fils et par son œuvre sur la Croix, nous avons été rachetés de cet esclavage pour être élevés à la dignité de « fils » (*Gal.*, IV, 3-5)[19]. C'est là un titre inamissible, comme l'est celui du « Premier Né » en qui nous avons été engendrés et de qui nous sommes devenus frères. Nous pouvons certes ne pas vivre comme des fils et retourner vers nos anciens maîtres, mais nous serons alors des fils qui vivent en esclaves, état contre nature qui est celui du baptisé vivant dans l'inimitié de Dieu (*Gal.*, IV, 9)[20].

L'adoption apparaît encore en *Éph.*, I, 5, mais elle ne peut y être traitée d'« eschatologique[21] » que si l'on désigne par là le monde nouveau du salut dans son ampleur totale, qui commence avec l'œuvre du Christ, non dans sa réalisation ultime qui s'accomplira à la Parousie. Car c'est à ce niveau d'amplitude totale que nous élève la description du plan du salut contemplé dans la pensée divine par laquelle commence l'épître aux Éphésiens. De même que notre appel à une vie de sainteté et d'amour en sa Présence (v. 4) vaut pour toute notre vie de sauvés et pas seulement pour notre béatitude céleste, de même la détermi-

19. *Gal.*, IV, 5 b, parle manifestement du don de l'adoption qui résulte immédiatement de l'œuvre du Christ sur la Croix, et il est inexact de rapprocher ce texte de *Rom.*, VIII, 23, comme le fait JÜLICHER (*Die Schriften des N. T.*, hrsg. v. Joh. Weiss, II, 1908, p. 282), pour y voir « die volle Herrlichkeit von Söhnen Gottes », « den Genuss aller Sohnesrechte » qui reste réservé pour l'avenir.

20. L'adoption apparaît aussi en *Rom.*, IX, 4, parmi les privilèges du peuple juif. C'est en vertu de son élection comme peuple de Dieu qu'Israël est désigné par Dieu comme son fils en maintes pages de l'Ancien Testament. On voit là combien l'adoption est un acte initial qui vaut par lui-même, indépendamment des défections humaines qui le démentent en pratique, parce qu'il est fondé sur le seul bon plaisir divin dont les dons sont sans repentance (*Rom.*, XI, 29). — L'adoption accordée dans la Nouvelle Alliance n'est d'ailleurs que la réalisation parfaite de cette adoption imparfaite de l'Ancienne, qui la préparait (HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, XLII, 3, 1918, p. 103), et il est inutile de chercher l'origine de cette notion chrétienne dans les mystères du monde gréco-romain (DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, pp. 134-156).

21. Cf. Dom J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain, 1949, p. 499, note.

nation précise du mode de ce salut dans l'adoption à titre de fils ne vise pas seulement un état qui suivra la consommation glorieuse, mais concerne de façon générale et absolue une condition de vie qui découle immédiatement de notre rattachement au Christ.

Il résulte de tout ceci que l'acte de notre adoption dans le Christ ne saurait être l'objet d'une attente anxieuse de la part des chrétiens, comme on veut le voir dans le v. 23. Dès l'instant qu'ils ont été régénérés dans le Christ et qu'ils ont reçu son Esprit, comme Paul le redit dans le v. 23 lui-même, **τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες,** ils sont des fils et il ne peut être question pour eux de désirer avec des soupirs un geste divin dont ils ont bénéficié au moment du baptême et qui n'est pas à renouveler, car il les a placés dans une condition nouvelle et de soi définitive.

*
* *

Alors, qu'est-ce donc qu'ils attendent ainsi avec des gémissements? C'est simplement et uniquement la délivrance de leur corps : **τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.** Car c'est là en effet un bien qu'ils ne possèdent pas encore. En nous référant aux catégories qui ont été proposées plus haut, nous pouvons dire que l'**ἀπολύτρωσις** tout court est une notion qui relève du plan « moral » comme celle, par exemple, du « salut ». Car cette délivrance du monde hostile à Dieu, c'est-à-dire du monde de Satan, du péché et de la mort, est une œuvre qui se réalise peu à peu et avec bien des vicissitudes durant la période de lutte qui sépare le rattachement initial au Christ du triomphe final par la mort et la résurrection. Acquise en principe et de façon définitive dans la personne du Christ qui a triomphé du péché (*Rom.*, III, 24 s. ; *I Cor.*, I, 30), elle est aussi accordée dès le principe, et comme un bienfait déjà actuel, à l'homme qui s'unit au Christ par le baptême : Dieu « nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-

aimé », et de ce fait « nous avons » en celui-ci « la délivrance, le pardon des péchés » (*Col.*, I, 13 s. ; cf. *Éph.*, I, 7).

Mais cette délivrance n'est encore accordée qu'à une partie de notre être. Notre corps, lui, et avec lui tout notre être naturel et physique, demeure plongé pour un temps dans ce monde ancien où il doit vivre encore et dont il devra être délivré à son tour. De ce fait l'ἀπολύτρωσις peut être également envisagée comme un bien futur, non encore possédé. C'est en ce sens que Paul peut parler du « jour de la délivrance » comme d'une époque à venir, à laquelle nous sommes préparés par le « sceau de l'Esprit », mais qu'il nous faut encore attendre (*Éph.*, IV, 30). De même, en *Éph.*, I, 14, la « délivrance du Peuple que Dieu s'est acquis » (ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως) est présentée comme la dernière étape du plan divin de salut[22].

Notre « délivrance » complète dépend donc de l'ultime délivrance de cette partie de nous-même qui restait encore sujette du monde ancien, c'est-à-dire de notre corps ; délivrance qui, elle, en vient à se situer sur le plan « physique » et que saint Paul désigne clairement ici quand il ajoute τοῦ σώματος à τὴν ἀπολύτρωσιν[23]. Voilà en effet un bien proprement eschatologique, non encore possédé, et qui peut être l'objet de notre attente anxieuse, beaucoup mieux que le titre déjà acquis de fils de Dieu.

Il suffit d'ailleurs de considérer le contexte immédiat pour se convaincre que seule l'ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος est ici en situation. Dans tout le début de ce chapitre, qui décrit « la libération de l'homme déchu par la communication de l'Esprit[24] », saint Paul nous a montré cette œuvre de libération déjà installée dans l'âme du chrétien par la substitution du principe nouveau, l'Esprit, au principe ancien, la Chair. Dès maintenant

22. On remarquera, en *Éph.*, I, 14, la mention de l'Esprit ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν qui rapproche encore davantage ce texte de *Rom.*, VIII, 23 et de sa perspective proprement eschatologique.

23. ORIGÈNE (*P. G.*, XXIV, 1116) et l'AMBROSIASTER (*P. L.*, XVII, 126) ont proposé de voir ici dans σῶμα le Corps mystique, l'Église. Cette interprétation ne donne certainement pas le sens premier du texte.

24. A. FEUILLET, *Rev. bibl.*, 1950, p. 375 ss.

l'homme est introduit dans l'ordre du salut, c'est-à-dire « de la Vie et de la Justice » (v. 10). C'est sur ce plan qu'il a reçu un esprit d'adoption, qu'il est fils (vv. 14-16). Mais tout n'est pas accompli en lui du fait de ce renouveau mystique ; son corps est déjà mort mystiquement (νεκρόν, v. 10), mais il doit réaliser sa mort sur le plan moral en luttant contre la chair qui demeure active (vv. 12-13) ; enfin il reste voué à la mort naturelle (θνητόν) et ne peut attendre que pour plus tard la victoire définitive sur le plan physique par la résurrection dans l'Esprit (v. 11)[25]. Enfant et donc héritier, il doit attendre de recevoir son héritage quand il sera parvenu à la gloire par la souffrance en union avec le Christ (v. 17)[26]. C'est alors, et alors seulement, sur le plan physique du renouvellement de tout le Cosmos, que s'opérera cette « révélation des enfants de Dieu » (vv. 18-19)[27] qui signifiera pour la création tout entière l'affranchissement du joug du péché (vv. 20-21). Cette « révélation des enfants de Dieu » et cet affranchissement de la corruption, qui font l'objet de l'attente

25. Sur l'action que le Saint-Esprit exerce dès l'ère présente sur les corps des chrétiens pour préparer cette victoire, notamment par le moyen des sacrements, cf. O. CULLMANN, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, dans les *Mélanges offerts à Karl Barth*, pp. 31-40 (cf. *Rev. bibl.*, 1947, p. 156).

26. Cf. *Apoc.*, XXI, 7 : ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ Θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.

27. Cf. *I Jo.*, III, 2 : ἀγαπητοί, νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα.

C'est en ce sens de l'épanouissement dans la gloire de notre qualité de fils qu'il est légitime de rattacher notre cas à celui du Christ constitué υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει lors de la Résurrection (*Rom.*, I, 4) ; cf. B. WEISS, dans le Commentaire Meyer, 1891, p. 368 ; HARNACK, *Texte u. Unters.*, XLII, 3, 1918, p. 103. Mais, de même que les mots ἐν δυνάμει précisent un état nouveau de la filiation naturelle que Jésus possédait déjà auparavant en vertu de sa naissance confirmée par la déclaration messianique de son baptême (*Mt.*, III, 17 par.), de même la « révélation glorieuse » des enfants de Dieu que nous sommes ne fera que manifester dans son épanouissement ultime la qualité que nous avons reçue dès notre baptême, en vertu d'un acte initial d'adoption qui est l'υἱοθεσία proprement dite. Pour signifier ce parachèvement glorieux de notre adoption, ainsi qu'on veut l'entendre, le terme υἱοθεσία du v. 23 aurait dû être accompagné d'une qualification du genre de ἐν δυνάμει.

douloureuse et gémissante de toutes les créatures et de l'homme lui-même, ne consisteront pas pour celui-ci à devenir enfin « fils de Dieu[28] », mais bien à voir tomber le dernier voile de corruption qui cachait cette dignité éminente reçue au baptême et en entravait l'exercice : bref, ce sera la sortie du corps humain du monde de la corruption et son entrée dans le monde de la gloire[29].

Nous l'avons dit, l'exégèse traditionnelle du v. 23 ne peut pas ne pas reconnaître cette pensée paulinienne qui est manifeste. Mais elle lui impose un gauchissement regrettable en maintenant υἱοθεσίαν dans le texte, car elle fait nécessairement de ce mot le complément principal de ἀπεκδεχόμενοι et ne voit dans τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος qu'une apposition explicative[30]. C'est là inverser l'ordre des valeurs et rejeter au second plan ce qui occupe manifestement le premier dans ce contexte, à savoir la délivrance du corps. Si Paul avait voulu dire, comme on le lui fait dire, que nous attendons la délivrance de notre corps, *et par suite* l'épanouissement complet de notre état de fils qui résultera de cette délivrance, il aurait dû s'exprimer d'autre manière.

***

Aussi bien la teneur du texte que l'on prétend maintenir, avec υἱοθεσίαν, est-elle étrange du point de vue même du style.

28. Cf. *Hebr.*, II, 10 : nous sommes « fils » avant d'être glorifiés ; et c'est comme des « fils » que Dieu dès maintenant nous corrige (*Heb.*, XII, 5-8).

29 Ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ne signifie certainement pas que nous voulons être *délivrés de notre corps*. Cette interprétation, que la Bible du Centenaire propose encore comme une alternative possible, est absolument contraire à la pensée paulinienne, comme d'ailleurs à toute la pensée judéo-chrétienne. *II Cor.*, V, 8 ne peut être invoqué en sa faveur, car la perspective de ce passage (vv. 1-8) est toute différente : il s'agit là de la période intermédiaire qui séparera la mort individuelle de la résurrection finale, période où l'âme devra en effet vivre « nue », sans son corps, en attendant le renouvellement cosmique de la fin des temps dont parle *Rom.*, VIII, 18-23. Quant au cri de *Rom.*, VII, 24, il appelle l'affranchissement, non du corps, mais de la loi de mort qui l'accable.

30. Cf. BARDENHEWER, *Der Römerbrief*, 1926, p. 127 : « Erläuternder Zusatz ».

Je n'en vois pas chez saint Paul de véritable parallèle qui puisse la justifier[31]. Notamment l'absence de l'article devant υἱοθεσίαν est anormale[32]. Si l'on accepte de supprimer υἱοθεσίαν, le style devient naturel et la pensée est excellente. On s'en convainc d'ailleurs en lisant les commentaires de ceux qui, comme l'Ambrosiaster, omettent ce mot, ou encore de ceux qui, comme saint Augustin, le gardent bien dans leur texte, mais se dispensent le plus souvent d'y faire allusion dans le commentaire[33].

***

Le caractère secondaire d'une variante n'est vraiment prouvé que quand on peut expliquer sa genèse. Voit-on ici des raisons qui permettent de justifier soit l'addition, soit l'omission de υἱοθεσία ?

31. Des cas analogues que cite E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbrief*, 1946, p. 24, les cinq plus frappants (*Rom.*, VII, 14 ; XII, 1 ; XIII, 4 ; *I Cor.*, IV, 13 ; *II Cor.*, V, 1) ne sont pas tout à fait semblables. De plus, le deuxième membre y joue toujours bien le rôle d'« apposition explicative » que ne saurait jouer ici, nous l'avons vu, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος. Un peu plus loin, p. 53, note 54, Percy pense justifier l'ordre des termes en *Rom.*, VIII, 23, contrasté avec celui de *Col.*, I, 14, par la considération : « beruht die andersartige Wortstellung offenbar auf dem schwerfälligerem ἀπεκδεχόμενοι ». J'avoue que cette explication me demeure obscure.

32. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, p. 409, n. 25, prétend, de façon assez surprenante, que l'absence de l'article devant υἱοθεσίαν signifie que l'υἱοθεσία du v. 15 doit être considérée comme l'essentielle, la fondamentale. On attendrait plutôt au contraire l'article anaphorique.

33. Ainsi *P. L.*, XXXVI, 471 ; XXXVII, 1145, 1750, 1781 ; XLI, 413, 683 ; XLII, 251 ; XLIV, 157. Souvent même, le commentaire ou le contexte mettent explicitement l'accent sur la « délivrance du corps » et sur elle seule : *P. L.*, XXXVI, 398, 899 s. ; XXXVII, 1826 ; XL, 614 ; XLII, 864 ; XLIV, 425, 433, 559, 561, 844. Voir encore XXXVII, 1490 ; XL, 97, où le mot *adoptionem* n'est même pas reproduit. Il est plus rare que le commentaire s'attache à l'idée d'adoption, et c'est alors pour la distinguer de celle du v. 15 (*P. L.*, XLIV, 591, 849) et l'interpréter d'une extension au corps du bienfait de l'adoption spirituelle : *P. L.*, XXXV, 2076 ; XXXVII, 1532 ; XL, 69. En XXXVIII, 350, le texte est simplement cité parmi plusieurs autres sur l'adoption.

On peut dire, assurément, que l'omission s'explique par toutes les considérations que nous venons de faire valoir. Un copiste a pu éprouver combien le mot détonne dans son contexte immédiat et contredit l'assertion du v. 15 ; c'est pourquoi il l'aura supprimé[34]. Mais on peut imaginer le contraire avec autant de vraisemblance : ne comprenant plus la portée profonde de la « délivrance du corps » dans la théologie paulinienne, un lecteur aura estimé un tel objet peu digne de l'attente si passionnée que décrit l'Apôtre et aura cru bien faire de lui substituer un objet plus important en ajoutant l'« adoption ».

Quoi qu'il en soit, il reste que l'omission existe, et dans des témoins d'autorité considérable. C'est un des bénéfices des études de critique textuelle dans ces dernières années que d'avoir modéré le respect quasi superstitieux des générations antérieures à l'égard de la recension alexandrine, et d'avoir reconnu que le texte dit « occidental » nous a conservé souvent d'excellentes leçons. Il me semble que nous en avons ici un cas et que l'omission de υἱοθεσίαν dans la vieille tradition « occidentale[35] » de *Rom.*, VIII, 23 mériterait de trouver enfin audience auprès des éditeurs et des exégètes du Nouveau Testament.

Jérusalem. PIERRE BENOIT, O. P.

34. D'après ZAHN, *l. l.*, les témoins occidentaux auront supprimé *(getilgt)* υἱοθεσίαν parce que *dunkel und entbehrlich.*

35. Les suffrages de P^{46} et d'Ephrem prouvent qu'elle vient en réalité de l'Orient.

ΑΡΠΑΓΜΟΣ

L'étude considérable sur la *Kénose* que le R. P. Paul Henry, S. J., vient de publier dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* apporte sur l'hymne christologique de *Philippiens* II un dossier analysé et critiqué d'une valeur incontestablement hors de pair. Jamais, en particulier, la tradition patristique concernant ce texte n'avait été explorée aussi largement ni exposée aussi synthétiquement. Le moment nous semble donc venu de proposer une hypothèse, dont nous ne sommes nullement l'inventeur, mais dont il ne nous semble pas qu'elle ait jamais été exposée en tenant compte de l'ensemble des éléments que le P. Henry a su réunir et éclairer les uns par les autres, et en considérant avec toute l'attention requise les lumières qu'elle peut apporter, non point seulement à l'exégèse de ce seul texte, mais bien à l'interprétation de toute la pensée paulinienne. Nous ajouterons à ces premières justifications de notre tentative que, si la science contemporaine, et notamment les recherches poursuivies dans le domaine de l'histoire des religions comparée, ont apporté une grande richesse d'arguments en faveur de l'hypothèse que nous voudrions soutenir, elles lui ont fait le grand tort de la noyer dans des considérations ou des suppositions souvent très discutables. Ainsi, au lieu de la fortifier, elles ont souvent contribué plutôt à l'obscurcir et à la discréditer auprès des savants les plus prudents, et donc en particulier auprès des savants catholiques.

L'hypothèse que nous désirons recommander à l'attention des chercheurs est celle d'un parallélisme implicite, au cours de tout le texte christologique de *Philippiens* II, entre Adam et le Christ. Le P. Henry a cité sans défaveur un certain nombre de tenants de cette position (col. 42 et suiv.), parmi lesquels Dom Calmet, Ernesti, Jean Héring. Il a omis de mentionner

au moins deux auteurs considérables, tous deux contemporains : A. E. J. Rawlinson, le grand exégète anglican[1], et Oscar Cullmann, le théologien luthérien dont la pensée a été soudain popularisée parmi nous par un beau livre, *Christus und die Zeit*, lequel est loin pourtant de révéler l'ensemble, ni même le plus profond, croyons-nous, de son interprétation du christianisme néo-testamentaire.

Pour nous, en ce qui concerne l'aspect proprement philologique de la question, tout tourne non autour du mot ἐκένωσεν, mais bien autour du mot ἁρπαγμὸς. A cet égard, le P. Henry nous paraît montrer de façon satisfaisante que l'idée d'injustice, suggérée, semble-t-il, par la traduction latine *rapina*, ne doit pas entrer en ligne de compte. Mais de là à admettre qu'ἁρπαγμὸς pourrait être interprété au sens de *res retinenda* plutôt que de *res rapienda*, il nous semble qu'il y a un abîme que ni le P. Henry ni les auteurs qu'il invoque ne sauraient combler.

Il faut se rendre compte de la délicatesse d'un problème où l'aspect philologique et l'aspect théologique sont si peu séparables que personne n'est parvenu en fait à les traiter d'une façon vraiment indépendante. Il est certain qu'à priori la traduction *res rapienda* semble aller de pair avec un rejet de la préexistence du Christ comme Dieu. Par suite, l'alignement des plus imposantes listes d'autorités dans un sens ou dans l'autre est de valeur à peu près nulle. L'enquête patristique à laquelle le P. Henry a eu le courage de se livrer en lui donnant un caractère pratiquement exhaustif aboutit avant tout à illustrer cette vérité. Tout ce qu'on nous dit sur le sens de cet *apax legomenon* est évidemment un produit plus ou moins direct de l'à priori adopté. Les gens qui semblent soutenir la même interprétation, si l'on y regarde d'un peu plus près, comme le P. Henry l'a fait pour la première fois, en réalité ne peuvent absolument pas être accumulés comme autant d'autorités allant dans le même sens. Le caractère factice de leurs

1. Cf. *The New Testament Doctrine of the Christ*, Londres, 1929, p. 134 et suiv.

argumentations se révèle en ce que, si elles aboutissent toutes à la même conclusion, elles y vont par une multitude de voies inconciliables qui trahissent toutes plus ou moins l'expédient.

Ceux qui admettent *res rapienda* supposent tous, ou à peu près, que le Christ n'était pas Dieu au début. Et c'est parce qu'ils le supposent qu'ils admettent *res rapienda*. Mais, inversement, ceux qui admettent *res retinenda* supposent qu'il l'était, et c'est pourquoi ils se rallient à cette interprétation.

On ne récupérerait une possibilité d'interpréter ἁρπαγμὸς sans de tels à priori aux conséquences nécessairement automatiques que si l'on voyait s'ouvrir une voie en dehors de l'alternative. C'est justement ce qui nous semble offert par l'hypothèse d'après laquelle le Christ ne serait décrit, dans tout le texte en question, que par référence à Adam et à son histoire telle que *Genèse* 2-3 nous la raconte.

Qu'il faille en venir là, c'est, croyons-nous, ce qui ressort de la plus importante contribution proprement philologique apportée à l'étude de notre texte par un travail moderne, c'est-à-dire l'article de Werner Jaeger, *Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief*, parue dans *Hermes*, 1915, p. 537 à 553 (cité par le P. Henry, col. 25). Ce travail, en effet, étudiant tous les emplois profanes d'expressions apparentées, montre bien que l'idée d'injustice n'est pas nécessairement incluse dans le mot ἁρπαγμὸς, mais montre aussi l'impossibilité de s'en tenir au sens de *res retinenda* sans plus. Il en ressort que si l'ἁρπαγμὸς, par lui-même, n'est pas nécessairement une « rapine », il est en tout cas une « bonne aubaine », et plus précisément une « bonne prise ». On ne voit pas d'ailleurs comment il pourrait en être autrement, l'idée de « prendre » paraissant inévacuable d'un mot apparenté à ἁρπάζω, même s'il est bien entendu que la signification d'ἁρπαγμὸς est passive et non point active (pas synonyme, autrement dit, de τὸ ἁρπάζειν). C'est d'ailleurs exactement ce que confirme une autre étude contemporaine de grande valeur sur la sémantique du mot chez les Pères, celle de W. Förster, Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο *bei den griechischen Kirchenväter*, parue dans la *Zeitschrift für neut. Wissenschaft*, 1930,

p. 115-128. Comme le P. Henry lui-même le note (col. 26), il résulte de cette dernière que, si des Grecs ne comprenaient pas nécessairement l'expression au sens de « il n'a pas pris injustement », son sens immédiat leur paraissait inévitablement « il n'a pas pris ».

Dans ces conditions, il n'est certes pas impossible de traduire ἁρπαγμὸς par *res retinenda*, mais, ce que le P. Henry ne paraît pas remarquer, ou pas remarquer suffisamment, dans ce cas même il restera que la « chose à retenir » est une chose *dont on sous-entend qu'elle a été prise antérieurement*. Et du coup nous sommes au rouet de nouveau. Car il est impossible à l'interprétation à visée orthodoxe de triompher en soutenant qu'ἁρπαγμὸς peut représenter « un bien précieux à garder », et non pas « à saisir », si, même dans ce cas, comme il appert, ce mot suppose que le dit bien a été pris auparavant à un moment quelconque, fût-ce abstraction faite de toute idée de justice ou d'injustice. Autrement dit, on ne peut soutenir qu'ἁρπαγμὸς désignerait un bien possédé *de tout temps* sans faire violence à la philologie : tout ce que le mot a de nécessairement commun avec ἁρπάζω : la prise, s'évanouissant dans une telle traduction.

C'est ici que la comparaison implicite nous semble donc intervenir inévitablement. En effet, si le texte de *Philippiens* II a en vue exclusivement le Christ, on ne voit pas comment le mot ἁρπαγμὸς, mis en attribut à τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, pourrait éviter d'inclure un rejet de l'éternelle divinité du Sauveur. Mais il en va tout autrement si le texte ne vise le Christ que par rapport à un terme de comparaison et revient à dire que *Jésus n'a pas fait ce qu'un autre avait fait*. Dans ce cas, il n'y a plus aucune nécessité de violenter la philologie pour que la théologie reste sauve. Ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ désignant l'action d'un autre, le fait de dire que le Christ n'a pas agi ainsi ne présuppose plus nécessairement chez lui-même une possession ni acquise ni à acquérir de la divinité : *c'est de l'autre que cela devra s'entendre*.

Toute la question est de savoir : 1° à qui saint Paul pourrait comparer le Christ, dans l'acte essentiel de notre salut : l'incar-

nation rédemptrice, l'incarnation conduisant à la croix? 2° s'il y a des raisons positives de penser qu'il aurait en vue une telle comparaison?

Sur le premier point, on doit commencer par observer que saint Paul pourrait opposer au Christ deux personnages : soit Satan, soit Adam. En ce qui concerne notre texte, peu d'auteurs ont eu l'idée d'y voir une opposition à Satan. On peut citer cependant Isidore de Péluse et Théodore de Mopsueste parmi les anciens, W. Lueken, Johannes Weiss et Charles Guignebert parmi les modernes (cf. Henry, *op. cit.*, col. 42 et 43). Le fait est que l'opposition directe du Christ à Satan est assez rare chez l'Apôtre. Au contraire, l'opposition aux « puissances » cosmiques multiples lui est familière. Et c'est bien celle-là que paraissent viser Isidore et Théodore. Mais, en fait, si notre texte, comme nous allons le voir, se prête fort bien à un parallélisme avec *un* anti-Christ, il paraîtrait artificiel et forcé d'y introduire le parallélisme boiteux du Christ et d'une multitude. Au surplus, qui dit opposition ne dit pas parallélisme, et, dans les fréquentes oppositions que fait l'Apôtre entre le Christ et les « puissances[2] », aucune analogie n'est jamais soulignée conjointement aux aspects antithétiques. Au contraire, c'est justement cette combinaison d'éléments semblables et d'éléments différents qui frappe lorsque saint Paul rapproche le Christ et Adam. Tous les deux, d'abord, sont des « hommes » et, ce qui est bien remarquable, dans tous les textes certainement et directement pauliniens où ἄνρθωπος s'applique au Christ, nous voyons que saint Paul le compare formellement à Adam (cf. en particulier les textes capitaux de *Romains*, V, 12-17 et de *I Corinthiens*, XV, 20-49). Il serait donc assez naturel que dans *Philippiens* II, où ἄνθρωπος intervient également (v. 7), saint Paul songe encore à ce parallélisme. Cette simple possibilité se transforme au moins en probabilité quand on considère que les autres éléments du parallélisme habituel Adam-Jésus se retrouvent également ici.

2. Qu'on nous permette de renvoyer à notre article de *Dieu Vivant*, t. 6 : *Le Problème du mal dans le Christianisme antique*.

Tous deux sont rapprochés comme « images » de Dieu en *I Corinthiens*, XV. Ici Jésus est ἐν μορφῇ Θεοῦ. Mieux encore, de cette « image » que sont Jésus et Adam, saint Paul rapproche (toujours dans *I Corinthiens*, XV) celle que nous devons « porter » (v. 49). Dans *Philippiens*, II, 7, nous voyons de même le Christ rapproché de nous en même temps que de Dieu par la μορφὴ δούλου qu'il reçoit, tout en ayant antérieurement la μορφὴ Θεοῦ, et il ne faut pas oublier que le but de tout le morceau est de nous proposer une certaine imitation du Christ. D'autre part, ce que *Romains* V mettait à la base du parallèle entre le Christ et Adam, c'est l'obéissance (acceptée ou refusée). C'est également autour de l'obéissance que tourne *Philippiens* II (cf. v. 8). Enfin, il est bien évident que la base profonde de la comparaison, soit dans les *Romains*, soit dans la *I*re *aux Corinthiens*, est l'idée expresse que le Christ et Adam sont les chefs de deux humanités successives. On ne peut dire que la chose soit aussi formellement exprimée du Christ dans l'épître aux Philippiens, mais, comme dans tous les textes de saint Paul où il est question d'imiter le Christ par suite de l'idée incluse dans la formule ἐν Χριστῷ, à laquelle précisément s'accroche tout le texte de *Philippiens* II, cette idée y est assurément à l'arrière-plan.

Quand tout ceci a été remarqué, il ne reste qu'à relire le texte et il nous semble que le parallélisme explique si aisément tout ce qui, autrement, fait difficulté, qu'il devient non seulement fortement probable qu'il y est supposé, mais hautement improbable qu'il ne l'y serait pas. Le Christ était « en forme de Dieu », expression, encore une fois, qui inclut l' « image », mais qui peut (exactement comme l'εἰκὼν de *I Corinthiens*, XV, 49) la supposer bien plus radieuse chez le Christ que chez Adam. Adam, « image » lui-même, bien qu'inférieure, avait « considéré comme une bonne prise l'égalité avec Dieu » ; le Christ, tout au contraire, même si cette égalité avait un sens possible pour lui qu'elle ne pouvait avoir pour Adam, a orienté son désir à l'inverse : non vers une captation égoïste, quelle qu'elle soit, mais vers un dépouillement généreux. Surtout, ce qui domine et précise exactement le parallélisme d'opposition, il a été obéissant,

et obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. Adam, au contraire, avait été désobéissant, en vue de la vie, de la vie divine puisée au bois de l'arbre de vie. Aurions-nous ici le point de départ de l'opposition, traditionnelle dans la patristique, entre l'arbre de vie du paradis terrestre et l'arbre de vie qu'est la croix? Nous serions tenté, sans oser être catégorique, de répondre oui.

Mieux encore, Jésus a assumé une condition d'esclave, alors qu'Adam avait voulu s'affranchir. Ici, nous croyons qu'il faut certainement donner raison à M. Cerfaux qui voit dans ce verset 7 le nœud de *Philippiens* II, et d'*Isaïe* LIII (cf. *L'hymne au Christ Serviteur de Dieu*, dans *Miscellanea historica Alberti De Meyer*, 1946, p. 117-130). Mais, tout justement, le texte des *Romains* sur les deux Adams nous paraît dénoter semblable inspiration, et nous croyons même qu'elle n'est pas absente de *I Corinthiens*, XV[3].

Enfin, alors que la prétention orgueilleuse d'Adam lui avait valu d'être rendu à la poussière d'où il était issu (cf. *I Corinthiens*, XV) et de nous entraîner tous dans la mort (cf. *Romains*, V), la générosité obéissante du Christ lui a valu, dans sa chair elle-même, dans son humanité terrestre empruntée à la nôtre, l'exaltation suprême qui fait de lui non seulement le Sauveur, mais le chef de la race sauvée (cf. les deux autres textes).

Nous nous sommes borné à présenter cette hypothèse. Nous n'en voyons pas d'autre qui puisse rendre compte de *tous* les éléments de *Philippiens* II sans faire violence à aucun. C'est ce qui nous a semblé lui donner une valeur exceptionnelle.

Mais on voit aussitôt, si elle était admise, les conséquences possibles de cette admission. Il en résulterait que le parallélisme Adam-le Christ, dont tout le monde admet l'importance dans la sotériologie paulinienne, serait certainement plus qu'important : capital, et non seulement pour cette sotériologie, mais aussi

3. Sur nos raisons de le penser, nous renvoyons au chapitre consacré à saint Paul dans notre livre *Parole et Incarnation*, actuellement sous presse.

bien pour la christologie de l'Apôtre. Nous nous réservons de développer ultérieurement cet aspect des choses. En attendant, nous serions reconnaissant aux chercheurs de nous communiquer leurs critiques sur ce que nous avons proposé dans ces quelques pages.

Louis BOUYER.

CONTEMPLATION, THÉOLOGIE ET VIE MORALE D'APRÈS L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

Le discernement du plan de l'Épître aux Hébreux n'est pas le problème le moins ardu que pose à l'exégète cet écrit à la fois didactique et homilétique. Le mode d'exposition de celui-ci, en effet, se caractérise par une imbrication constante des développements doctrinaux et des exhortations morales[1]. La question n'est pas tant de savoir si telle parénèse est la conséquence d'un thème spéculatif ou si elle introduit une nouvelle démonstration qui la fonde, que de discerner l'exacte articulation des deux lignes maîtresses qui s'enchevêtrent et s'épaulent du début à la fin de l'Épître : le thème du Christ grand prêtre de la nouvelle alliance, et le thème de la foi[2]. Aussi bien, depuis Cajetan, certains interprètes — et des meilleurs[3] — refusent de procéder à une systématisation rigoureuse des pensées et à toute division rigide.

Certes, il serait artificiel et vain de vouloir retrouver une cohérence logique au sein de chaque groupe d'arguments et d'exhortations, mais s'il est vrai que *Hébr.* est l'un des écrits néo-testamentaires les plus fortement pensés, il serait bien étrange que le propos de l'auteur ne soit pas discernable dans

1. Ce qui a été bien vu, mais curieusement exploité par A. Oepke *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh, 1950, p. 19 sv.

2. La plupart des modernes faussent complètement l'architecture, et même le sens de l'épître en distinguant globalement un e partie dog matique (I, 1-X, 18) et une autre morale (X, 19-XIII, 17). Certains accentuent l'importance du thème du Christ au point d'estomper celui de la foi cf. les justes observations de F. Thien, *Analyse de l'Épître aux Hébreux*, dans *R. B.*, 1902, pp. 74-86.

3. Schlatter, Moffatt, Windisch, Bonsirven.

la structure de son écrit. Peut-être les pages qui vont suivre préciseront-elles ce rapport, grâce à la mise en œuvre du premier principe d'herméneutique du moyen âge, voyant dans l'*intentio auctoris* la source de l'intelligibilité d'un ouvrage[4] ; en tout cas, elles voudraient souligner un aspect fondamental de la spiritualité de l'Épître aux Hébreux.

***

La déclaration expresse de l'auteur — ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως (XIII, 22) — et tout l'ensemble de la lettre permettent de caractériser celle-ci comme un encouragement spirituel. Si les développements doctrinaux attirent davantage l'attention de par leur longueur et leur proportion matérielle considérable, par leur densité et enfin par leur originalité dans l'ensemble de la littérature épistolaire, ils ne constituent pas un traité systématique, rédigé en dehors des contingences locales et psychologiques. L'auteur vise un but pratique[5] : réconforter des chrétiens éprouvés et lassés.

L'Épître s'adresse à des Juifs qui ont renoncé à leur ancienne religion, ont abandonné les rites et les observances mosaïques et se sont agrégés à l'Église visible. Ils ont confessé Jésus comme Messie et Sauveur (XIII, 8). Mais la transition de l'ancien ordre de choses au nouveau est psychologiquement ardue. Il n'est pas facile de se déprendre de traditions séculaires et nationales, d'habitudes de penser et d'agir consacrées par leur objet religieux. On ne réalise que lentement les conditions et le bénéfice d'une vie spirituelle définie par la pure adhésion au Christ. Les convertis comprennent beaucoup mieux ce qu'ils ont perdu en désertant le culte mosaïque que ce qu'ils trouvent dans les assemblées chrétiennes (X, 25 ; XIII, 10). Comment n'auraient-ils

4. Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, p. 249 sv.

5. C'est ce que suffirait à prouver l'emploi du discours direct, notamment V, 11-VI, 20 ; cf. H. VON SODEN, *Der Hebräerbrief*[2], Leipzig, 1893, p. 6 ; Th. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*[3], Leipzig, 1907, II, p. 124 ; P. BONNETAIN, art. *Grâce*, dans *D. B. S.*, III, 1060.

pas péniblement ressenti la privation du Temple et de sa splendide liturgie (cf. *Sir.*, L, 5 sv.), de son rituel massif si riche de symbolisme? La spiritualité du culte nouveau apportait si peu d'appui sensible à leur foi!

Par ailleurs, ces chrétiens, frappés d'ostracisme par leurs anciens coreligionnaires, se sentent isolés et comme exilés ; ils ont déjà un complexe d'infériorité qui affaiblit la vitalité et la fierté de leur foi. Ils sont persécutés ; on les a spoliés de leurs biens, et nombre d'entre eux ont été emprisonnés (X, 32-36). Pour des mentalités juives habituées à mettre une connexion rigoureuse entre la bénédiction divine et la prospérité matérielle, de telles épreuves ne sont-elles pas l'indice d'un abandon de Dieu (cf. VI, 10)? Leur conversion ne serait-elle pas une erreur? Certains se posent la question et, comme Esaü, sont tentés d'abandonner leurs privilèges spirituels pour une satisfaction plus immédiate et tangible (XII, 23). Beaucoup se découragent ; leur ferveur première s'attiédit, ils ont « les mains inertes et les genoux paralysés » (XII, 12). Bref, ce sont des πειραζόμενοι (II, 18), déjà tombés dans la torpeur et la nonchalance, ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε [6]!

6. *Hébr.*, VI, 12, cf. V, 11, νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς. Toute cette section traite des conditions requises à l'assimilation de la doctrine sacrée (cf. διδάσκαλοι, διδάσκειν, v. 12 ; λόγος, λέγειν, v. 11 ; λαλεῖν, VI, 2 ; τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, V, 12 ; τοῦ Χριστοῦ λόγος, VI, 1 ; Θεοῦ ῥῆμα, v. 5). L'auteur appréhende d'exposer à ses lecteurs une haute théologie, car ils ont l'entendement paresseux, νωθρός. J. Pollux (*Onom.*, I, 3, 43) donne comme synonymes βραδύς, νωθής, ἀμελής, ἀργός, διάγων. Dans *Sir.*, IV, 29, ce terme est associé à παρειμένος, et dans XI, 12, il est parallèle à ὑστερῶν ἰσχυί; il a donc le sens d'impuissant, défaillant, relâché, timide (cf. POLYBE, III, 90, 6, ἀγεννῶς καὶ νωθρῶς; IV, 60, 2, ἀτόλμως... καὶ νωθρῶς), opposé à γεγυμνασμένος (v. 14) ; on pourrait presque traduire « ankylosé », mais appliqué aux choses de l'esprit, il caractérise la nonchalance, la négligence, l'inertie coupable des Hébreux à s'instruire de la doctrine chrétienne. De fait, ce terme est employé dans la littérature classique à propos de la connaissance (cf. POLYBE, IV, 8, 5, ἐν ταῖς ἐπινοίαις). Notre auteur semble démarquer Platon, *Théét.*, 144 b, οἵ τε αὖ εμβριθέστεροι νωθροὶ πῶς ἅπαντῶσι πρὸς τὰς μαθήσεις καὶ λήθης γέμοντες. Alors qu'au moment de leur conversion, les chrétiens devaient être avides d'entendre les récits et les traditions évangéliques (II, 3), ils sont devenus —

De là le premier appel direct de l'auteur pour recommander à ces chrétiens de ne pas déraper, μήποτε παραρυῶμεν (II, 1). Il s'agit de poursuivre la course avec persévérance, comme des athlètes (XII, 1), de ne pas se laisser déporter (μὴ παραφέρεσθε, XIII, 9), ni vaincre par la fatigue et la lassitude (ἵνα μὴ κάμητε, XII, 3), de résister au péché (v. 4), de ne pas broncher ni dévier (ἵνα μὴ ἐκτραπῇ, v. 13), de ne pas perdre la joyeuse certitude du salut (μὴ ἀποβάλητε, X, 35). En un mot, l'intention de *Hébr.* est de garantir ses lecteurs de toute dérobade (ὑποστολή, X, 39) et de l'apostasie menaçante [7].

***

Le diagnostic des destinataires une fois établi : sclérose (III, 7 sv.), ankylose, paralysie, stagnation, il s'agit d'apporter la médication appropriée. Comment retremper des énergies défaillantes, susciter le courage (ὑπομονή), nourrir la foi dans sa triple acception de docile consentement à la Parole révélée (XII, 25), de confiance en la Providence (XI), de fidélité persévérante à la volonté divine (III, 7-IV, 13)? Par la contemplation du Christ-Prêtre, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν [8].

et c'est désormais leur état (le parfait γεγόνατε) — nonchalants et comme rémittents. Ce terme médical (également reçu en théologie, cf. Th. DEMAN, art. *Accroissement des vertus*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, I, 145), désigne l'affaiblissement, la diminution d'intensité d'une fièvre, « fièvre rémittente des enfants, fièvre lente se manifestant dans l'enfance » (Littré). Or dans les papyrus νωθρός est apparenté à νόσος, cf. *B. G. U.*, II, 449, 4; *P. Tebt.*, II, 421, 5; *P. Gies*, I, 17, 6; *P. Amh.*, II, 78, 15; E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 672.

7. *Hébr.*, III, 12. On sait que μή avec le subjonctif aoriste prévient une chose que l'on veut empêcher (cf. *Mt.*, XXV, 9; *Jo.*, III, 7; *B. G. U.*, 650, 11; 1141, 40), alors que son emploi avec l'impératif présent veut protester contre un état de choses commencé : Ne continuez pas (*Jo.*, II, 16; V, 14; *P. Hib.*, 45, 12; 75, 8; *P. Petr.*, 22, 10; cf. Ed. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri*, Berlin, 1926, II, 1, p. 146 sv., 237 sv.; 1934, II, 2, p. 547 sv.; II, 3, p. 52). On tiendra compte de cette nuance dans l'exégèse de XIII, 9.

8. *Hébr.*, III, 1; cf. X, 24. Ce verbe signifie plus que voir ou regarder,

On savait déjà par les Évangiles et saint Paul que la vie chrétienne, épanouissement de la vertu de foi, supposait l'adhésion d'esprit et de cœur à un contenu doctrinal, l'ἐπίγνωσις ἀληθείας[9]. La prédication primitive, à base d'exégèse scripturaire et d'affirmations dogmatiques, nourrissait solidement les convictions des croyants, alimentait leur esprit des mystères divins, et prescrivait une vie vertueuse comme une conséquence logique et une mise en pratique de la vérité révélée[10]. Mais l'Épître aux Hébreux, plus qu'aucun autre écrit inspiré, revendique la nécessité d'une culture religieuse pour la perfection de la vie morale, rattache la fidélité et la persévérance à une connaissance approfondie, fait dépendre la vertu de la contemplation.

Les « Hébreux », en effet, constituent un groupe de « personnes déplacées », d'exilés. Or tout marcheur, tout pèlerin doit avoir l'œil bien ouvert et être doué de l'esprit d'observation. Il constate, par exemple, que la génération qui l'a précédé au désert n'a pu atteindre le repos (βλέπω, III, 19) ; il surveille ses compagnons de route (ἐπισκοπέω, XII, 15 ; cf. III, 12 ; X, 24) ; il tient le regard attaché sur ses guides (ἀναθεωρέω, XIII, 7) ; mais surtout la foi lui donne des lumières sur le monde invisible, elle lui fournit la preuve des réalités qu'on ne voit pas (ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, XI, 1). Le modèle en est Noé qui règle sa conduite sur les indications de Dieu concernant un avenir humainement imprévisible (περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων), et surtout Moïse qui construit le sanctuaire selon le modèle céleste qui lui est révélé (VIII, 5), et qui, en quelque sorte, voyait l'invisible, τὸν

mais considérer (*Lc*, XII, 24, 27), contempler, se mettre dans l'esprit, prendre note (cf. XÉNOPHON, *Cyr.*, II, 2, 28 ; *Lettre d'Aristée*, 3 ; *Pap. Paris*, 63, 192 ; *Act.*, VII, 31, 32 ; *Rom.*, IV, 19). Puisque les cieux sont ouverts dans la nouvelle Alliance (*Jo.*, I, 51), Dieu pourra être l'objet d'un κατανοεῖν, interdit par *Ex.*, XIX, 21.

9. C. SPICQ, *Saint Paul, Les Épîtres pastorales*, Paris, 1947, pp. 362-365. — J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949, pp. 8-12.

10. Sur l'intime connexion entre foi-doctrine et morale dans saint Jean, cf. L. DEWAR, *An Outline of New Testament Ethics*, Londres, 1949, p. 200 sv.

ἀόρατον ὡς ὁρῶν (XI, 27). Il fixait attentivement la récompense (ἀποβλέπω, XI, 26) et il la comparait au prix de ses renoncements. La foi, en effet, permet d'évaluer les valeurs respectives des deux mondes terrestre et céleste, apparent et invisible, et de décider en conséquence du choix à prendre. Ainsi les chrétiens voient approcher le Jour du jugement (X, 25). Ils savent que Dieu existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent (XI, 6) et qu'il ne sera visible qu'aux yeux purifiés (ὁράω, XII, 14). Ils puisent dans cette certitude des énergies nouvelles.

Mais le grand objet de la contemplation du croyant est la personne même de Jésus. La foi le fait voir tout enveloppé de splendeur, βλέπομεν Ἰησοῦν... δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον [11] ; elle le considère aussi dans ses abaissements et ses souffrances (ἀναλογίζομαι, XII, 3). Si elle attache son regard sur le grand prêtre du nouveau culte (κατανοέω, III, 1), c'est en tant qu'il est la source et la perfection de la foi et de la fidélité (ἀφοράω, XII, 2), en attendant de le voir des yeux de la chair à son second avènement (ὁράω, IX, 28).

Le croyant n'est pas seulement un pèlerin qui regarde, c'est aussi un homme qui pense. Il porte son attention sur les paroles entendues (προσέχω, II, 1) et se garde bien de les récuser (XII, 25 ; cf. II, 3). Il apprend et comprend que les mondes sont créés par une parole de Dieu (νοέω, XI, 3), tel Abraham qui réfléchissait sur ce que Dieu est assez puissant pour ressusciter les morts (λογίζομαι, XI, 19). Finalement, il perçoit que la grandeur de Melchisédech devait être éminente puisque « le Patriarche » lui offrit la dîme (θεωρέω, VII, 4)... et c'est ainsi qu'il parvient à l'intelligence du sacerdoce du Christ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

11. *Hébr.*, II, 9. Michaelis (dans G. KITTEL, *Th. Wört.*, V, 315 sv.) a montré que ὁράω-βλέπω dans tous ces textes s'entendent de la perception spirituelle de la foi, et font partie de la terminologie de la Révélation. Le croyant qui est censé « voir » Dieu ou le Christ glorieux, en réalité expérimente sa présence et son action, le reconnaît dans cette manifestation, le rencontre et vit avec lui.

***

La foi, selon l'Épître aux Hébreux, est essentiellement contemplative, et c'est en tant que telle que son exercice commande directement la vie morale. Mais comment proposer à des chrétiens de fixer attentivement des yeux le Christ céleste, de vivre en pensée dans le monde invisible, alors que leur vie morale est déficiente et que leur sens des réalités spirituelles s'atrophie ? Précisément par une connaissance religieuse plus poussée, par une réflexion personnelle sur l'objet de la foi, en faisant de la théologie[12].

Telle est, très exactement, la pédagogie qui fournit la clef de l'Épître aux Hébreux, et que révèle la longue section V, 11-VI, 20, rarement comprise des commentateurs. Jusqu'à ce point de sa lettre, l'auteur a exalté la royauté du Christ et sa supériorité sur les anges, il a souligné ses vertus de fidélité, de compassion, de justice et d'obéissance, il a esquissé enfin sa qualité de prêtre. Mais avant de traiter ce thème, il constate que ses lecteurs sont incapables d'assimiler une théologie profonde et à bien des égards nouvelle. Au lieu d'un aliment solide, nourrissant intellectuellement et moralement, qui convient à la maturité spirituelle, ils auraient besoin du lait que l'on donne aux enfants[13], c'est-à-dire qu'on leur enseigne encore les rudiments du christianisme. D'où la sévère remontrance initiale[14], car

12. Cf. A. LEMONNYER, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, II, p. 207; A.-C. PURDY, *The Purpose of the Epistle to the Hebrews in the Light of recent Studies in Judaïsm*, dans *Amicitiae Corolla*, Londres, 1933, pp. 253-264.

13. Hervé de Bourg-Dieu résume ainsi les commentaires des médiévaux : « Lac quippe est brevis insinuatio fidei et facilis observantia morum. Solidus autem cibus est ratio ipsius fidei et perfecta institutio vitæ. Solidus cibus sapientiæ est : *In principio erat Verbum* ; lac vero : *Verbum caro factum est.* »

14. La formule ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι (V, 12), qui souligne la culpabilité de cette insuffisance, est courante pour exciter les gens à apprendre ce qu'ils devraient connaître. Moffatt cite ÉPICTÈTE, *Enchir.*, 51, ποῖον οὖν ἔτι διδάσκαλον προσδοκᾷς.... οὐκ ἔτι εἶ μειράκιον, ἀλλὰ ἀνήρ

paresse intellectuelle et spirituelle sont intrinsèquement liées (v, 11-14) ; le niveau inférieur de la connaissance religieuse est le résultat d'une vie morale défaillante[15] ; aussi bien, la stagnation

ἡλικία τέλειος. XÉNOPHON, *Cyr.*, III, 3, 35 ; PLATON, *Banquet*, 189 d; PHILOSTRATE, *Vit. Apol.*, I, 17. Après la conversion et la première initiation chrétienne, les fidèles doivent continuer à s'instruire de leur religion et avec une telle perfection qu'ils deviennent capables d'enseigner les autres, d'être des *didascales*, non au sens technique de catéchistes inspirés (*I Cor.*, XII, 28 ; *Éph.*, IV, 11 ; *Act.*, XIII, 1), mais de docteurs compétents, de maîtres qui connaissent à fond une doctrine et peuvent la proposer aux autres (*Lc*, II, 46 ; *Rom.*, II, 20), « vocabulum non muneris, sed facultatis » (Bengel) ; tout chrétien parvenu à maturité étant dans l'obligation de professer et de partager sa foi. Or non seulement les Hébreux n'ont pas fait de progrès dans leur connaissance religieuse, mais ils ont même régressé, oubliant les rudiments du christianisme ; l'expression pléonastique στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς désigne les notions de base (cf. στοιχεῖον, signe de l'alphabet) élémentaires et primitives, qu'on apprend aux νήπιοι (*Gal.*, IV, 3).

15. Pour parvenir à la maturité spirituelle des parfaits, il faut développer son entendement : τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ (v, 14). La faculté de sentir ou de comprendre (αἰσθητήριον) doit être mise en œuvre, entraînée (γυμνάζω, cf. XII, 11 ; *I Tim.*, IV, 7). ἕξις signifie la condition, la manière d'être ou l'état acquis par l'habitude ou l'expérience (cf. *Sir.*, XXX, 14 ; PLATON, *Phil.*, 11 d ; PHILON, *De leg. alleg.*, III, 210) ; il exprime ici le degré de perfection des adultes, la qualité de leurs facultés spirituelles. De nombreux commentateurs l'entendent de la facilité et de la promptitude avec lesquelles l'esprit apprécie et juge les notions théologiques et morales. C'est ainsi que le Siracide s'étant adonné à l'étude de la Bible, y avait acquis une notable maîtrise, ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος (*Prol.*, 10), et qu'il était devenu capable d'en instruire les autres. On cite Quintilien : « Firma quædam facilitas quæ apud graecos ἕξις nominatur » (*Inst. orat.*, X, 1, 1). Selon l'acception biblique, le discernement du bien et du mal (διάκρισις, *Rom.*, XIV, 1 ; *I Cor.*, XII, 10) résume la connaissance spéculative de la vérité et des principes de la moralité, l'adhésion du cœur à ces notions et leur mise en œuvre dans la vie pratique (cf. *Gen.*, III, 5 ; *Deut.*, I, 39 ; *II Sam.*, XIX, 36 ; *I Rois*, III, 9 ; *Is.*, VII, 15-16). Ici, il s'agit vraisemblablement de l'aptitude à apprécier la qualité d'un enseignement (cf. XIII, 9), à comprendre la nécessité d'une forte nourriture pour la santé spirituelle et du choix de la doctrine la plus appropriée ; d'où encore : le discernement du vrai et du faux, et surtout du meilleur (*Rom.*, II, 18 ; *Philip.*, I, 9-10). Les enfants et les vieillards retombés en enfance en sont incapables. Il y faut à la fois de la rectitude du cœur, de la puissance et de la vivacité d'esprit, qualité des parfaits (cf. *I Cor.*, XIV, 20, φρένες).

des Hébreux dans la vie chrétienne leur rend impossible ou très difficile l'accès à une théologie tant soit peu poussée.

Néanmoins, l'auteur sait la capacité intellectuelle de ses lecteurs, et il a même connaissance de leurs sentiments fonciers meilleurs que certains traits de vie ne le laisseraient supposer[16]. Aussi bien n'hésite-t-il pas à leur proposer son remède : la culture théologique, Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον[17] ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα[18]. Mais une telle démarche ne contredit-elle pas les présupposés psychologiques et religieux fortement soulignés V, 12-14? Certains commentateurs voient dans les reproches exprimés en ces versets une hyperbole oratoire : la majorité des destinataires seraient en réalité des parfaits et « c'est pourquoi » l'auteur aborde avec eux les sommets de doctrine. A quoi l'on objectera que toute la lettre souligne la gravité de la crise traversée par les Hébreux et que VI, 4-6 dénonce explicitement le suicide religieux que certains d'entre eux sont sur le point de perpétrer[19]. La plupart des interprètes

16. Πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν, ἀγαπητοί, τὰ κρείσσονα (VI, 9).

17. Formule parallèle à V, 12, τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ (V, 12). Ces *logia* sont les paroles de Dieu transmises par les prophètes pour être communiquées aux hommes (*Act.*, VII, 38) ; elles ne comprennent pas seulement des révélations et des promesses, mais aussi des préceptes et des règles de vie (*Ps.* CXIX ; *Is.*, V, 24 ; XXVIII, 13), de sorte que l'expression peut désigner toute la doctrine chrétienne, dogme et morale (*I Petr.*, IV, 11). Il est séduisant de lui conserver le sens de *Rom.*, III, 2 : le corps des Écritures sacrées. Pour aborder la théologie du Christ prêtre selon l'ordre de Melchisédech, on suppose acquise l'initiation biblique, c'est-à-dire la connaissance des textes et les premiers principes de l'herméneutique.

18. *Hébr.*, VI, 1. Wettstein cite un parallèle remarquable du couple ἀφέντες... φερώμεθα, dans EURIPIDE, *Androm.*, 392-393, τὴν ἀρχὴν ἀφείς, πρὸς τὴν τελευτὴν ὑστέραν οὖσαν φέρῃ ; cf. PLUTARQUE, *An seni respubl. ger. sit.*, 18.

19. Il n'y a pas de pénitence possible pour les apostats : « C'est à une salutaire frayeur, en effet, que l'auteur veut éveiller les chrétiens qui le lisent. Il faut que ces Hébreux qui sont redevenus des enfants comprennent qu'il s'agit en réalité de quelque chose de terriblement grave, et qui peut les mener très loin. Il faut que nous qui lisons cela, et qui avons déjà été éclairés par la grâce de Dieu, comprenions que la vie de la foi n'est pas un jeu, captivant certes, dont nous pourrions nous retirer à notre gré, tout simplement en disant : Je ne joue plus. Non,

sous-entendent que c'est un devoir de sortir de l'enfance et de faire l'effort d'assimiler un enseignement supérieur que l'auteur ne peut se refuser d'exposer[20]. Mais il faudrait alors une particule adversative : « Pourtant, néanmoins ». On pourrait encore supposer une pause de dictée ; considérant le dernier paragraphe — qu'il s'est fait relire — comme une parenthèse, l'auteur reprend son propos d'élaborer la théologie du sacerdoce du Christ, qu'il qualifie de τελειότης, et rattache διὸ... τὴν τελειότητα φερώμεθα à V, 10.

II est bien vrai que, dès le début de sa lettre, l'écrivain a eu l'intention de traiter du Christ Prêtre et Victime (I, 1-4), mais non pas dans l'abstrait. Il destine cette doctrine à une communauté très particulière, qui a besoin d'être réconfortée, et avant de l'exposer avec ampleur il en rappelle la portée spirituelle ; c'est en fonction de chrétiens tentés et bronchant dans la foi qu'il expose le thème du sacerdoce éternel et céleste. On considérera donc V, 11 sv. comme un type de ces transitions à la fois doctrinales et psychologiques qui sont une caractéristique de la structure littéraire de l'Épître. Διό, conclusif, se rapporte à la fois au thème du Christ-Prêtre et à la déficience religieuse des « Hébreux ». C'est précisément parce que ceux-ci sont tièdes et végètent qu'ils ont besoin d'une forte nourriture doctrinale[21]. Convertis, c'est-à-dire « illuminés » depuis longtemps (VI, 4), ils demeurent aptes malgré tout à saisir une théologie profonde

cela est impossible : Il faut maintenant jouer jusqu'au bout — ou bien périr » (S. JAVET, *Dieu nous parla*, Neuchâtel, 1945, p. 54).

20. Weiss, Westcott, Moffatt, Médebielle, Strathmann, Michel.

21. L'obscurité de cette péricope vient en partie de sa référence implicite à la pédagogie philonienne (cf. *Rev. bibl.*, 1949, p. 560 sv.). Dans le *De congressu eruditionis gratia*, l'Alexandrin, commentant allégoriquement *Gen.*, XVI, 1-6, voit dans l'union d'Abraham et d'Agar la servante le type de l'initiation aux connaissances élémentaires, τὰ ἐγκύκλια προπαιδεύματα (9-11, 35, 79) indispensable pour obtenir la sagesse et la vertu, c'est-à-dire l'union à Sara. On possède alors la φρόνησις ἐκ διδασκαλίας περιγίνεται (24) ἡ διδακτικὴ ἀρετή (35), c'est-à-dire *la connaissance issue de l'instruction*, dont le fruit suprême est un jugement ferme, discernant le bien et le mal, précisément le but visé par *Hébr.*, V, 14.

(vv. 7-12) qui est la seule ressource efficace en cas de torpeur spirituelle. Avec une pédagogie parfaite, le Maître se met à la portée des disciples (cf. les verbes à la première personne du pluriel) ; supposant connus les articles fondamentaux de l'ὁμολογία que l'on enseigne une fois pour toutes aux débutants, il va les initier à une doctrine évoluée, qui a son efficacité propre. « Scien-dum est ergo quod doctrina sacra est sicut cibus animae... Sacra ergo doctrina est cibus et potus, quia animam potat et satiat. Aliae enim scientiae tantum illuminant intellectum, haec autem illuminat animam... et etiam nutrit et roborat animam[22]. »

Ce n'est pas que les destinataires, par un acte de bonne volonté, deviennent soudain plus intelligents ou plus désireux de solide doctrine, il leur est seulement demandé de faire bon accueil à la lumière qui va leur être proposée, de « suivre » le professeur, de se mettre surtout — par la foi — en contact avec la Parole de Dieu renfermée dans l'Écriture, et que la théologie cherche à expliquer. L'emploi du présent du subjonctif moyen, φερώμεθα [23], signale qu'il s'agit moins d'une initiative personnelle que de se laisser pénétrer par une puissance active, celle du λόγος τοῦ θεοῦ vivant et efficace, qui par son énergie propre a accès au plus intime de l'âme (IV, 12). C'est Dieu même, en effet, qui ouvre l'intelligence et bénit la dispensation de la doctrine sacrée, ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός (v. 3). Il n'y a qu'à se laisser porter[24], ou, pour reprendre la métaphore de l'auteur lui-même, à être un bon terrain qui reçoit la pluie fécondante du ciel (v. 7), « mediantibus praedicatoribus et doctoribus » (saint Thomas).

***

Après le κήρυγμα missionnaire qui convertissait les croyants et constituait une Église, il s'établissait une tradition doctrinale

22. Saint Thomas d'Aquin, *Ad Hebr.*, v, 12.
23. Comparer προσερχώμεθα (x, 22), en liaison avec la foi et le cœur pur.
24. Φέρω, au sens de supporter, avoir la force de porter.

et morale reposant sur le θεμέλιον posé par les Apôtres (*Jude*, 3, 5, 17). Le rôle des higoumènes (XIII, 7) consistait surtout à remettre en mémoire l'enseignement initial, à exhorter à la fidélité et à une pratique plus exacte des vertus (*I Jo.*, II, 7). L'originalité de l'Épître aux Hébreux est de mettre l'accent sur le progrès intellectuel comme condition du perfectionnement moral, de voir dans la culture théologique le secret du succès de la dangereuse pérégrination de la terre au ciel, de lier l'épanouissement de la vie religieuse à une connaissance approfondie du mystère du Christ. Si tout le *corpus* paulinien soumet la vie chrétienne à une loi inéluctable de croissance, et souligne le primat des vertus théologales, dont découlent notamment la patience et la persévérance, seule l'Épître aux Hébreux considère l'étude et la méditation de l'Écriture comme le remède approprié à la négligence et à l'inertie spirituelle, elle définit le progrès de la vie chrétienne en fonction de la contemplation théologale et théologique, elle affirme la nécessité de la réflexion rationnelle sur le donné révélé.

Le Saulchoir. C. SPICQ, O. P.

NOTE SUR LE PLAN DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS

De toutes les épîtres pauliniennes la lettre adressée aux Romains est sans contredit celle qui s'éloigne le plus du genre épistolaire pour se rapprocher du traité théologique où la pensée se déroule sans heurt, sans préoccupation de répondre aux besoins particuliers d'une Église que Paul n'a point fondée, qu'il n'a jamais encore visitée et connaît mal, ou même de polémiquer contre des adversaires qui ne semblent point exister. Et pourtant, chose étrange, c'est aussi l'épître qui, en dépit des apparences, paraît résister le plus à l'analyse logique et rationnelle : il n'est que de consulter les innombrables « plans » que proposent les commentateurs ! Sans doute la plupart distinguent-ils une partie dogmatique (ch. 1-11) et une partie morale (ch. 12-16) — et encore, le dernier en date, M. Feuillet considère-t-il les ch. 12 et suiv. comme une section parfaitement parallèle aux deux précédentes[1] ; — en tout cas, les divergences éclatent dans la façon de comprendre le lien entre les divers chapitres de la partie dogmatique. Elles portent principalement sur le ch. 5 que plusieurs rattachent aux suivants, mais la plupart aux précédents — question tellement importante, au dire de Godet, que « l'intelligence de ce point central est la clef de l'épître aux Romains et même celle de tout l'Évangile[2] », puisqu'elle commande, à son avis, tout le problème des rapports entre justification et sanctification ; — la controverse porte également sur les ch. 9-11 où la plupart ne voient guère qu'un « appendice », un « excursus », une « digression », un « intermède », sans compter ceux qui jadis y apercevaient une interpolation[3].

Très justement M. Feuillet a noté que ces divergences provenaient en grande partie de « la manière de composer de l'Apôtre fort différente

1. A. Feuillet, *Le plan salvifique de l'épître aux Romains*, dans la *Revue biblique*, 7 (1950), p. 336-387 et 489-529. Voir en particulier p. 507-509.

2. F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 2e éd., t. II, p. 2.

3. Voir par exemple dans le commentaire de B. Weiss, p. 390, note, la variété des opinions professées au dix-neuvième siècle.

de la nôtre » et il a heureusement attiré l'attention sur « certains procédés stylistiques qui jusqu'ici n'ont été que peu remarqués »[4]. Nous voudrions signaler un détail qui semble lui avoir échappé, comme à tous ses prédécesseurs, et grâce auquel se dégage un plan très simple, profondément théologique et qui permet d'expliquer un certain nombre de faits dont les autres plans généralement ne rendent pas compte ; il permet notamment d'assigner à la péricope *Rom.*, 5, 1-11 sa vraie place dans l'ensemble de l'épître et se trouve par là confirmer une interprétation fort suggestive jadis proposée par le R. P. Lebreton auquel précisément ces lignes voudraient rendre hommage[5].

Tous les commentateurs ont noté que saint Paul, après avoir annoncé le thème qui paraît être celui de l'épître : la révélation de la justice de Dieu, traitait par procédé antithétique le thème de la révélation de la colère de Dieu (1, 18 à 3, 20) pour revenir au thème de la justice de Dieu en 3, 21 et le développer jusqu'à la fin du chapitre : en effet, la formule si caractéristique δικαιοσύνη Θεοῦ, inconnue à l'épître aux Galates, ne se trouve dans *Rom.* qu'en 1, 17 (1 fois) et en 3, 21-26 (pratiquement 4 fois) ; elle reviendra 2 fois en 10, 3, mais dans un contexte tout particulier. En revanche, ils n'ont point remarqué que l'Apôtre procédait exactement de même dans la seconde section : *Rom.*, 5, 1-11 annonce un thème qui sera repris et largement développé au ch. 8 ; de fait, la formule non moins caractéristique ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ se rencontre 2 fois en 5, 5-8, 2 fois en 8, 35-39, et nulle part ailleurs dans l'épître. Et avec ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, deux mots-clefs : εἰρήνη en 5, 1 et 8, 6[6], et surtout τὸ ἅγιον Πνεῦμα en 5, 5 et tout le chapitre 8, tandis qu'ailleurs dans la partie dogmatique l'Esprit Saint n'est nommé qu'en 9, 1 ἐν πνεύματι ἁγίῳ où l'expression semble constituer un des mots agrafes rattachant les ch. 9-11 à ce qui précède, et peut-être dans l'adresse 1, 4, sous la forme de πνεῦμα ἁγιωσύνης[7].

Les deux thèmes de la δικαιοσύνη Θεοῦ et de l'ἀγάπη τοῦ Θεοῦ forment ainsi comme la charpente de toute la partie dogmatique. Bien plus,

4. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 336-337.

5. *L'apologétique de saint Paul dans l'épître aux Romains*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 8 (1909), p. 178-190.

6. Ailleurs seulement dans l'adresse 1, 7 ; en 2, 10 avec un sens différent, et en 3, 17 dans une citation d'Isaïe.

7. Le mot πνεῦμα (sans ἅγιον) ne se trouve qu'en 1, 9 (sens profane ἐν πνεύματί μου) ; en 2, 29 (en opposition avec γράμμα) ; en 11, 8 dans l'expression biblique πνεῦμα κατανύξεως. Dans la partie morale il revient plusieurs fois pour désigner le Saint-Esprit : 12, 11 ; 14, 17 ; 15, 13, 16, 19, 30.

de même que l'opposition et le parallélisme δικαιοσύνη Θεοῦ-ὀργὴ Θεοῦ articulait fortement la première section :

1, 17 : δικαιοσύνη Θεοῦ... ἀποκαλύπτεται
1, 18 : ἀποκαλύπτεται γὰρ... ὀργὴ Θεοῦ
3, 21 : νυνὶ δὲ... δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται

de même la seconde section, quoique privée d'une telle opposition, est cependant non moins fermement articulée grâce à la répétition sous forme de clausule d'une formule qui, pour être banale, ne se rencontre pas ailleurs dans l'épître, sauf, là encore, dans l'adresse 1, 4[8] :

5, 21 : ὥσπερ ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ
οὕτως ἡ χάρις... εἰς ζωὴν αἰώνιον
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν.
6, 23 : τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος,
τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.
7, 24-25 a : τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου ;
χάρις τῷ Θεῷ
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν [9].
8, 32-39 : πῶς οὐχὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται ;...
τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ ;...
πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ...
δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ
τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν.

Comme il arrive souvent, à la dernière « strophe », la formule s'étend, se prolonge, s'élargit[10] ; mais, grâce aux deux ἀγάπη τοῦ Χρισ-

8. Dans la partie morale en 15, 6, 30 ; 16, 20, 24 et quelque chose d'approchant en 13, 14 : τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Lagrange, qui divise les deux sections après le ch. 5, note que 5, 21 « est une admirable conclusion à tout ce qui précède » (p. 100). En réalité, la formule clôt chacun des chapitres suivants, jusqu'au ch. 8 inclus.

9. Après cette clausule il faut avouer que le v. 25 b apparaît non seulement « prosaïque » (Lagrange), mais hors de sa place. Le P. Viard (*La Sainte Bible* de Pirot-Clamer) le détache « comme un verset de transition » ; Lietzmann le déplace en l'insérant après le v. 24 ; mais on ne voit guère comment un copiste aurait eu l'idée de commettre une telle interversion, à moins qu'il ne l'ait compris comme une conclusion rationnelle résumant toute la péricope. Jülicher le supprime comme une glose. En fait, il ressemble étrangement à un résumé marginal passé dans le texte par mégarde.

10. Ainsi dans le ch. 1, διὸ... (v. 24), διὰ τοῦτο... (v. 26), καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει (v. 28). La division en 22-24, 25-27, 28,

τοῦ, ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, le second reprenant et précisant le premier et livrant ainsi comme une synthèse de tout l'évangile de Paul, elle clôt à merveille toute l'argumentation de l'Apôtre.

La clausule apparaît encore, sous une forme très légèrement modifiée, au début et à la fin de la péricope d'introduction, comme il est normal : 5, 1 et 5, 11, διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ; ainsi qu'à la fin de la section précédente en 4, 26 : Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν, s'ajoutant ainsi à δικαίωσιν (4, 25) et δικαιωθέντες (5, 1) pour joindre plus étroitement les deux sections.

Or une telle structure, basée sur des constatations objectives d'ordre formel, va permettre, croyons-nous, non seulement d'éliminer des constructions plus ou moins arbitraires, gratuitement prêtées à saint Paul, mais de pénétrer plus profondément dans la pensée de l'Apôtre.

***

1. Elle favorise d'abord la division classique de l'épître en deux grandes parties : dogmatique et morale.

Non pas que la seconde constitue un simple appendice, sans intérêt ou sans lien étroit avec la première : dans toutes les épîtres la partie morale découle de la partie dogmatique, et ici, aux yeux de Paul, elle ne revêt certainement pas une importance moindre, vu qu'elle promulgue la grande loi de la charité. Mais, en dépit des nombreuses exhortations que renferment les premiers chapitres, on doit reconnaître qu'à partir du ch. 12 le ton est assez différent, le lien entre les divers paragraphes plus lâche ; sans vouloir nier l'existence du schème ABA', retrouvé par M. Feuillet dans cette partie comme dans les autres, voire plus nettement que dans les autres, il faut avouer du moins que les moyens extérieurs qui dans le reste de l'épître servent à souligner les articulations, ici n'apparaissent plus guère ; même dans la

qui comprend φάσκοντες εἶναι σοφοί (v. 22), οἵτινες μετήλλαξαν (v. 25) et καὶ καθὼς;... (v. 28) comme « trois protases parallèles », ne semble pas heureuse, bien que beaucoup l'adoptent à la suite de KLOSTERMANN, *Die adaequate Vergeltung in Rom.* 1, 22-31, dans la *Z. N. W.*, t. XXXII (1933), p. 2, par exemple Huby, Viard, Feuillet, mais non Osty. En réalité, le φάσκοντες du v. 22 appartient à la période précédente ; les trois périodes parallèles sont ainsi constituées : vv. 24-25 : διὸ παρέδωκεν... οἵτινες μετήλλαξαν...; 26-27 : διὰ τοῦτο παρέδωκεν... αἵ τε γὰρ θήλειαι... ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες...; 28-32 (avec élargissement de la période) : καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν... παρέδωκεν... οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ... Selon la division précédente, le dernier οἵτινες (v. 32) reste en l'air.

péricope 15, 14-32, toute trace s'évanouit de ces développements parallèles si fréquents dans les exposés doctrinaux[11].

2. Elle invite aussi à mettre la coupure entre les deux sections de la première partie après le chapitre 4 (avec Cornely, Osty, le P. Viard, etc.) et non après le ch. 5 (comme Godet, Sanday-Headlam, Lagrange, Huby, etc.). Paul ne distingue pas, comme le voudrait Godet, justification et sanctification, la première étant d'ailleurs conçue comme une imputation purement extrinsèque : une affirmation comme celle de *I Cor.*, 6, 11 paraît suffire à exclure une telle conception ; la justification pour Paul est vraiment déjà communication de la vie. Mais l'Apôtre distingue parfaitement, du moins avant les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, justification et salut. Pour le chrétien ici-bas la justification est acquise et s'exprime au passé δικαιωθέντες (5, 1, 9) ; elle est accès auprès de Dieu (5, 2), authentique réconciliation avec Dieu (καταλλαγέντες, 5, 10-11 ; οὐδὲν κατάκριμα, 8, 1) ; elle est dès maintenant possession de l'Esprit de vie (5, 5 ; 8, 1 et suiv.) ; mais le salut, lui, est encore à venir et s'exprime au futur (σωθησόμεθα, 5, 9-10) ; il est objet d'espérance (τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν, 8, 24) ; il inclut la libération de la colère eschatologique au jour de la Parousie du Seigneur (5, 9) et la glorification finale du corps et de tout le monde corporel (8, 18 et suiv.). Ce salut est déjà en quelque façon commencé avec les « novissima tempora » (ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, *II Cor.*, 6, 2) ; le chrétien est en train de se sauver comme l'impie est en train de se perdre (οἱ σωζόμενοι... οἱ ἀπολλύμενοι, *I Cor.*, 1, 18 et *II Cor.*, 2, 15) ; mais ce n'est qu'avec les épîtres de la captivité que Paul considérera le salut comme déjà acquis : χάριτί ἐστε σεσωσμένοι (au parfait *Eph.*, 2, 5, 8), exactement comme il affirmera sans hésiter qu'ils sont déjà ressuscités et glorifiés avec le Christ : συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (*Eph.*, 2, 6) ; συνηγέρθητε (*Col.*, 2, 12 ; 3, 1) ; et de même dans les épîtres pastorales où il emploie l'aoriste : ἔσωσεν ἡμᾶς, *Tit.*, 3, 5 ; τοῦ σώσαντος ἡμᾶς, *II Tim.*, 1, 9[12].

Aussi le thème de toute l'épître est-il à chercher en *Rom.*, 1, 16 : δύναμις εἰς σωτηρίαν, tandis que le v. 17 fournit celui de la première section (ch. 1-4) où il ne s'agit que de la justification : Paul prouve

11. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 522.

12. En réalité le texte de *Tit.*, 3, 5 réunit les deux conceptions, le salut y étant à la fois présenté comme acquis (ἔσωσεν ἡμᾶς) et la vie éternelle comme objet d'espérance (v. 7), à la différence de la justification, qui, elle, est toujours affirmée au passé: ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρόνομοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Cf. C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, p. 283.

d'abord que l'Évangile seul est source de justification; puis, ce premier point une fois établi à la fin du ch. 3, ou mieux après l'illustration scripturaire du ch. 4, sur cette base solide il édifie sa seconde thèse : l'Évangile est l'unique source du salut. Aussi ne saurait-on s'étonner que « le vocabulaire de la justification » continue au début du chapitre 5 : δικαιωθέντες (5, 1, 9) ou καταλλαγέντες (5, 10, 11)[13].

3. En vertu du parallélisme entre ἀγάπη τοῦ Θεοῦ et δικαιοσύνη Θεοῦ, les deux expressions s'éclairent mutuellement.

Personne ne doute plus aujourd'hui que la première ne désigne en 5, 5 comme en 8, 39 (et 35) l'amour dont Dieu nous aime, comme le suppose explicitement 5, 8[14]. M. Feuillet a même heureusement rapproché le συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην de 5, 8 et le Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν de 3, 5[15]. Le sens de la seconde expression est plus discuté. A notre avis, il s'agit dans les deux cas d'un attribut de Dieu, ou mieux d'une activité divine qui nécessairement produit quelque effet dans le

13. C'est même ce qui a trompé le P. Lagrange (p. 100) et à sa suite A. Feuillet (*art. cit.*, p. 356, n. 1) qui pour cette raison refusent de considérer 5, 1 et suiv. comme « le début d'une nouvelle section ». Avec M. Feuillet nous pensons que les καυχώμεθα de 5, 3, 11 renvoient au moins à la καύχησις de 3, 27 et au καύχημα de 4, 2; que le ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ de 5, 9, surtout accompagné de δικαιωθέντες, rappelle le ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι de 3, 25. Mais, en dépit du schéma ABA'[A : « idée générale de la justification » (3, 21-31) + B : « le cas typique d'Abraham » (ch. 4) + A' : « les fruits de la justification » (5, 1-11)], nous pensons que ces répétitions servent seulement à souligner la connexion des deux sections 1-3 et 5-8, chacune étant accompagnée de sa preuve scripturaire : 4 et 9-11.

14. Selon saint Augustin, la « caritas Dei » n'est pas « ea qua Deus nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos », de même que la justice de Dieu est celle « qua nos iusti efficimur » (*De spiritu et littera*, 32, 56 ; cf. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, p. 136, n. 1). Le Concile de Trente, sans prétendre en donner une interprétation authentique (cf. Cornely, p. 264), a utilisé ce texte dans son décret sur la grâce sanctifiante (*D. B.*, 800). De fait, l'existence de ce que nous appelons la grâce sanctifiante, qualité inhérente à notre âme, peut se *conclure* légitimement de ce texte; mais Paul s'exprime ici selon d'autres catégories, comme l'ont parfaitement vu les Grecs et tous les modernes (cf. *Verbum Domini*, 12 (1932), p. 303-304).

15. En effet, « dans la perspective paulinienne, le péché de l'homme fait resplendir d'abord non pas l'exactitude du juge (comme le suppose Lagrange en commentant *Rom.*, 3, 5), mais l'exactitude (c'est-à-dire la fidélité) d'un Dieu d'amour dans la réalisation de ses promesses de salut » (A. Feuillet, *art. cit.*, p. 349, n. 1). Cf. aussi *Verbum Domini*, 25 (1947), p. 118-121.

sujet lui-même : l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs (ἐκκέχυται) par le Saint-Esprit qui nous est donné (5, 5) ; quant à la justice de Dieu, elle paraît être, comme dans l'Ancien Testament, l'activité salvifique en vertu de laquelle Dieu rétablit son peuple dans les biens promis. Celle-ci connote donc essentiellement un changement dans l'homme ; aussi exige-t-elle pour s'exercer une réponse de l'homme, une acceptation, la foi. Dieu ne nous traite pas en robot, mais en personne humaine libre ; et la foi est précisément cet acte pleinement libre et donc pleinement humain, mais dans lequel en même temps nous prenons conscience et attestons explicitement notre insuffisance radicale : dans l'acte de foi le croyant comprend, mais dans une lumière qui ne vient pas de lui, il voit, mais pour ainsi parler, avec les yeux d'un Autre. Et si l'on peut en dire autant de tout acte surnaturel, du moins dans le seul acte de foi ce caractère apparaît-il comme par définition à la conscience même du sujet et se trouve-t-il formellement affirmé.

Que saint Paul d'ailleurs ait songé ici à la notion paléotestamentaire de justice de Dieu, il suffit pour s'en convaincre d'examiner comment la formule est introduite en *Rom.*, 3, 21 : « Mais voici que maintenant en dehors de la Loi la justice de Dieu s'est manifestée... » En effet, la section précédente sur la révélation de la colère de Dieu s'achève sur une citation du psaume 142 (héb. 141) destinée à contraindre tout homme à proclamer sa totale impuissance : tout espoir de salut s'est évanoui, non seulement pour le païen, — c'est trop clair et son cas n'est point trop difficile, — mais pour le Juif ; tous les recours possibles, l'un après l'autre, lui furent ôtés : la Loi, qu'il ne suffit pas de connaître, mais qu'il faut pratiquer (2, 1-24) ; la circoncision, qu'on ne saurait pourtant reprocher aux Juifs de ne pas observer (2, 25-29) ; les promesses elles-mêmes (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ), non conditionnées cependant par l'obéissance des hommes (3, 1-8). Non, l'observation d'une loi quelconque, fût-elle révélée, ne saurait jamais procurer à l'homme la justice devant Dieu. Le psalmiste le savait déjà qui proclamait dans sa prière : « Si tu te mets à nous juger, — à examiner nos œuvres, — nul homme ne saurait être reconnu juste devant toi ! » Aussi invoquait-il autre chose que le jugement de Dieu : sa fidélité à ses promesses de salut, ce qu'il appelle sa « justice » :

> Seigneur, écoute mes prières, au nom de ta fidélité (ἀληθεία),
> Exauce-moi au nom de ta justice (δικαιοσύνῃ) !
> Mais n'entre pas en jugement avec ton serviteur,
> Car nul vivant ne sera reconnu juste devant toi !

Telle est cette « justice » qu'enfin, après tant de siècles de ténèbres et

de péchés, l'Évangile a manifestée au monde avec Jésus-Christ[16].

Une telle notion de la « justice de Dieu » est donc aux antipodes de la conception philosophique et juridique d'une justice qui consiste à rendre à chacun selon ses œuvres[17] ; elle ne se distingue pas moins de la notion de « justice vindicative ou exigitive » en vertu de laquelle Dieu revendique la sauvegarde de ses droits. Cependant ceux-là mêmes qui reconnaissent à la notion paulinienne une signification « essentiellement salvifique » se croient obligés d'y joindre ici un aspect vindicatif[18]. A cette fin ils invoquent généralement quelque texte de l'Ancien Testament où la formule semble, à première vue, désigner « l'activité judiciaire qui punit les infractions à l'alliance »[19] ; mais M. H. Cazelles vient de montrer qu'aucun des textes invoqués, sans exception, n'offre le sens qu'on lui prête[20]. Ils s'appuient d'autre part sur *Rom.*, 3, 25, où saint Paul, selon l'interprétation aujourd'hui commune, affirmerait que Dieu a décrété la passion de son Fils « parce qu'il avait laissé impunis les péchés commis auparavant » (Huby) : Dieu aurait manifesté sa justice « pour réparer cette négligence » et révéler par un exemple éclatant cette justice jadis obscurcie par la tolérance qu'il avait montrée à l'égard du péché (Prat). Mais cette interprétation, absolument inconnue aux Pères tant grecs que latins et aux grands théologiens du moyen âge, ne s'introduisit dans l'exégèse qu'au seizième siècle, et encore fort timidement, car au début du dix-septième Estius ne la mentionne même pas et le cardinal Tolet l'attribue à « quelques modernes »[21].

16. Ce sens fut déjà explicitement noté par saint Jean Chrysostome commentant le psaume 142 : « Par δικαιοσύνη Paul désigne ici la φιλανθρωπία et en de nombreux passages de l'Écriture on peut constater que δικαιοσύνη signifie φιλανθρωπία » (*P. G.*, **55**, 448).

17. Nous ne prétendons certes point que le Nouveau Testament ignore cette notion si commune chez les Juifs et fondée sur le principe de la rétribution qui commande toute leur conception de la morale. Il y est même fait une allusion explicite au moyen d'une citation de l'Écriture en *Rom.*, 2, 6, dans un passage où Paul s'efforce de montrer aux Juifs qu'en vertu même de leurs principes ils ne peuvent échapper à la condamnation.

18. Ainsi Huby, p. 151, citant Lietzmann et le P. Benoit ; de même A. Feuillet (*art. cit.*, p. 339) et A. Descamps.

19. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 339 ; A. Descamps, dans le *Suppl. au Dict. de la Bible*, art. « Justice », vol. 4, col. 1449.

20. *Revue biblique*, 58 (1951), p. 169-188.

21. Cf. *Verbum Domini*, 25 (1947), notamment pp. 193-202 et 257-264. Une des raisons qui ont le plus favorisé l'interprétation « moderne » est que le mot « justice » comme attribut de Dieu désignait en théologie l'attribut par lequel Dieu punit le péché, c'est-à-dire précisément celui

Du point de vue de la saine philologie, elle ne paraît pas plus solide étant basée sur une signification de πάρεσις sinon impossible en soi, du moins jamais attestée[22]. Dieu manifeste sa justice dans la passion du Christ « en vue de remettre les péchés », ou si l'on préfère avec Lietzmann donner à διά ce sens plus rare : « en remettant les péchés commis auparavant ». Jamais dans tout le Nouveau Testament la passion n'est mise en relation avec un autre attribut de Dieu que l'amour[23] : ce passage ne fait pas exception et la justice s'y réduit explicitement et formellement à l'amour. Le parallélisme voulu entre δικαιοσύνη Θεοῦ dans la première section et ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ dans la seconde confirme donc pleinement l'interprétation que nous avons donnée à « justice de Dieu » dans l'épître aux Romains[23bis].

que Paul appelle « colère ». Voir par exemple 1ª, q. 26 a, 5 ad 3um citant *Rom.*, 9, 22 : « Volens Deus ostendere iram », que saint Thomas glose : « id est vindictam iustitiae », et le P. Garrigou-Lagrange : « Si Dieu voulant manifester sa colère, c'est-à-dire sa justice... » (*Dict. Théol. cath.*, vol. 12, col. 2954). La tentation était grande de donner ce sens à la notion scripturaire de « justice de Dieu », malgré le contexte où Paul contre-distingue précisément « révélation de colère » (*Rom.*, 1, 18-3, 20) et « révélation de justice » (3, 21 et suiv.). En *Rom.*, 3, 19, plusieurs auteurs modernes ne traduisent-ils pas ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος « afin que le monde entier tombe sous la justice de Dieu », pour signifier : « se reconnaisse passible des condamnations divines » (Huby) ? A. Feuillet paraphrase très exactement : « tombe sous la colère de Dieu » (*art. cit.*, p. 350).

22. Cf. *Verbum Domini*, 28 (1950), p. 282-287. Dans tous les exemples connus le substantif πάρεσις ne signifie que « rémission, condonation d'une dette », ou bien en langage médical « paralysie » ; et les lexicographes anciens (Hésychius, R. Estienne) ou modernes (Liddel-Scott-Jones) ne s'y sont point trompés. De même le verbe παριέναι à lui seul signifie « laisser aller, renvoyer » ; quand on veut exprimer l'idée de « laisser impuni », on ajoute un adjectif : παριέναι ἀκόλαστα (Xén., *Hipp.*, 7, 10), παρίεμεν ἀζήμιον (Den. Halic., *Ant. Rom.*, 2, 35, 4). C'est que, à la différence de ὑπεροράν ou παροράν (qui, en raison de leur préverbe, peuvent signifier « omettre de faire, négliger »), le verbe simple ἱέναι signifie déjà « laisser aller, renvoyer ». Aussi ne peut-on expliquer *Rom.*, 3, 25 par *Act.*, 17, 30 ou *Sap.*, 11, 24.

23. Cf. *Verbum Domini*, 25 (1947), p. 129.

23bis. On rencontre une notion fort semblable de la « justice de Dieu » en relation avec la justification de l'homme dans un des manuscrits récemment découverts sur les bords de la mer Morte, le « Manuel de discipline », dont une traduction anglaise partielle a paru dans le *Bulletin of American School of Oriental Researches* de février 1951 (p. 8-13), et une traduction latine intégrale dans *Verbum Domini*, 29 (1951), p. 129-158. Voir en particulier l'hymne final, col. XI, lignes 2, 4-5, 12-15. Voici la

4. Ce même parallélisme permet de donner à *Rom.*, 5, 1-11 sa vraie signification et de résoudre par là une des « crux interpretum » de l'épître, le sens de διὰ τοῦτο en 5, 12, au début de la péricope concernant le péché originel.

Plusieurs commentateurs, tel Cornely, ont remarqué que saint Paul au début du chapitre 8 « ad primum quodammodo fructum reversus (la paix signalée au début du ch. 5), quae et quanta sit beatitudo ac dignitas hominis ex fide renati, diligentius explicat »[24]. On peut préciser davantage. Si le plan de la seconde section est parallèle à celui de la première, de même que 1, 17 annonce le thème de la justice de Dieu que développera 3, 21 et suiv., il faut dire que 5, 1-11 annonce pareillement le thème de l'amour de Dieu fondement de notre salut que développera tout le chapitre 8.

Et du même coup s'éclaire le lien que l'Apôtre met entre 5, 1-11 et 5, 12 et suiv., lien qu'il exprime à l'aide d'un διὰ τοῦτο qui a tant embarrassé les exégètes. « Il a donné lieu, note le P. Lagrange, aux interprétations les plus subtiles. Mais il est impossible de regarder 1-11 comme la preuve de 12-21. Ce sont des considérations indépendantes. Διὰ τοῦτο est donc une simple liaison suppléant à une transition plus littéraire. » Lagrange traduit par un vague « ainsi donc » et à sa suite Huby, E. Osty, A. Feuillet[25]. En réalité, la particule suppose

traduction de ce dernier passage ; on remarquera le parallélisme de la justice de Dieu avec la fidélité, la puissance, la bonté de Dieu :

« Et moi, si je chancelle,
les faveurs de Dieu sont mon salut pour toujours ;
si je trébuche dans la culpabilité de la chair,
ma justice <est> dans la justice de Dieu qui demeure éternellement...
Dans sa miséricorde il m'attirera à lui,
par ses faveurs il apportera ma justice,
et par sa justice fidèle il me justifiera ;
et dans la multitude de sa bonté il effacera toutes mes fautes
et sa justice me purifiera de l'iniquité de l'homme
et des péchés des enfants des hommes.
Il faut célébrer Dieu pour sa justice
et le Très-Haut pour sa majesté ! »

24. Cornely, p. 251. A. Feuillet note également : « Le chapitre 8 est très apparenté au dernier développement de la première partie » (c'est-à-dire, selon le plan de l'auteur, 5, 1-11) (*art. cit.*, p. 386). Outre les thèmes de l'amour de Dieu, de la paix et du Saint-Esprit déjà mentionnés ci-dessus p. 302, on doit signaler avec le P. Viard celui de la souffrance dans *Rom.*, 5, 3 et 8, 17-23, 35-36, et là seulement.

25. « En dépit du διὰ τοῦτο du v. 12, simple liaison littéraire de tran-

que, dans la pensée de Paul, le développement qui commence au v. 12 est conçu comme une conséquence de ce qui est affirmé auparavant, que Paul l'en déduit logiquement[26]. Or rien de plus exact. Dans la péricope 1-11 l'Apôtre a constaté un fait : le chrétien justifié vit en paix avec Dieu, il possède en lui-même le témoignage de l'Esprit Saint qui atteste l'amour dont Dieu l'aime. Partant de ce témoignage de l'expérience chrétienne, Paul en déduit que le Christ a réellement triomphé de tous les obstacles qui s'y opposaient : le péché, jusque dans ses racines (ch. 5), la mort, à la fois physique et eschatologique, la mort non suivie de résurrection (ch. 6), enfin la Loi elle-même puisque, toute sainte qu'elle est, vu l'infirmité de la chair, elle conduit en fait au péché et à la mort (ch. 7). Et, les obstacles une fois vaincus l'un après l'autre, l'Apôtre pourra s'arrêter à décrire avec complaisance au chapitre 8 cette vie de l'Esprit, fondement de l'espérance chrétienne, dont il a maintenant révélé à ses lecteurs l'authentique explication (ἄρα οὖν de 8, 1).

Il n'avait d'ailleurs pas autrement procédé quelques années auparavant dans l'épître aux Galates, ébauche, premier jet de l'épître aux Romains. Là aussi le point de départ de l'argumentation est une constatation de fait : « Est-ce à la pratique de la Loi que les Galates doivent d'avoir reçu l'Esprit, ou bien à leur adhésion à la foi? Est-ce pour rien qu'ils ont fait de telles expériences? » (*Gal.*, 3, 2-4). Ensuite seulement, par l'Écriture et le raisonnement, l'Apôtre prouvera que la foi et non la Loi est source de justification.

Le P. Lebreton a magnifiquement montré jadis l'intérêt d'une telle apologétique et sa nature exacte[27] : elle s'adresse sans doute à ceux du dedans, aux chrétiens vivant déjà de la vie de la grâce, non à ceux du dehors ; elle se fonde non tant sur l'excellence d'une doctrine que sur « la perception d'un fait, d'une relation nouvelle établie entre Dieu et nous » (p. 189). Pour saint Paul, la vie chrétienne devient ainsi « un fait d'expérience, sensible du moins à quiconque vit de l'esprit du Christ » (p. 178). Aussi, commente le P. Lebreton, « la seconde partie de l'argumentation de saint Paul aux Romains — c'est-à-dire à partir de 5, 1 — a-t-elle pour objet la vie chrétienne... :

sition (Lagrange), il n'y a pas à chercher de connexion logique rigoureuse entre 5, 12 et ce qui a été établi auparavant » (A. FEUILLET, *art. cit.*, p. 358). Le P. VIARD pense de même qu'« on ne peut tenir compte de la formule d'introduction » (p. 72).

26. Le διό de *Rom.*, 2, 1, auquel renvoie Lagrange après Lietzmann, est bel et bien traduit « aussi » (Lagrange), « c'est pourquoi » (Huby).

27. *Revue pratique d'Apologétique*, 8 (1909), p. 178-190.

aux fautes des païens et des juifs s'opposent les vertus chrétiennes ; c'est un spectacle que tous peuvent voir, et que les apologistes postérieurs aiment à décrire. Mais ce n'est là que la manifestation d'une vie profonde, la vie de l'Esprit, et pour le chrétien cette vie de l'Esprit est le signe par excellence de sa religion » (p. 185). « Plus efficace encore... est le témoignage de l'Esprit lui-même, parlant au cœur du chrétien », que « tout chrétien doit entendre » et qui n'est autre que « l'attestation de notre filiation divine » (p. 187).

Tel est bien en effet le sens du verset 5 du ch. 5, à première vue assez énigmatique, où l'amour dont Dieu nous aime est dit « répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint ». C'est que, ainsi que Paul l'explique dans le passage parallèle du ch. 8, v. 14-15[28], l'Esprit atteste au plus intime de l'âme chrétienne que Dieu est son Père ; Esprit du Fils, il nous apprend à invoquer Dieu du même mot dont le Fils invoquait son Père : Abba[29] ! ; sa présence en nous crée de nous au Père des relations analogues à celles qui unissent le Fils unique à son Père ; davantage, en nous, par l'Esprit, c'est le Fils lui-même qui invoque son Père[30].

Au reste, plus clairement encore, s'il est possible, Paul avait

28. Passage parallèle en vertu du plan proposé selon lequel le ch. 8 développe 5, 1-11.

29. Ainsi le Christ au jardin de Gethsémani selon Marc et Luc ; Matthieu dit : « Mon Père ». Or G. KITTEL a noté que pour invoquer Dieu les Juifs disaient « Abi », « mon Père », tandis qu'ils employaient « Abba », « Père » pour s'adresser familièrement à leur « papa » (*Theol. Wörterbuch*, s. v. ἀββᾶ).

30. Ainsi a compris saint ATHANASE, *De decretis Nicaenae Synodi*, n. 31 : « Parce que le Verbe a assumé notre corps..., il est convenable qu'en raison du Verbe qui est en nous, Dieu lui-même soit dit aussi notre Père. Car l'Esprit du Verbe qui habite en nous, par nous appelle comme nôtre son propre Père (τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν Πνεῦμα τοῦ Λόγου δι'ἡμῶν τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα ὡς ἡμῶν ὀνομάζει). Telle est la pensée de l'Apôtre quand il dit : Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs qui y crie : Abba, Père ! » (*P. G.*, **25**, 473). De même dans l'*Oratio IV contra Arianos* attribuée à saint Athanase : « Le Verbe s'est fait chair, pour que, le Verbe étant Fils, en raison du Fils qui habite en nous, le Père soit aussi invoqué comme nôtre. Car, dit l'Apôtre, il a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui y crie : Abba, Père ! C'est pourquoi le Fils qui est en nous, en invoquant son propre Père, fait qu'il est dit aussi notre Père (ὁ ἐν ἡμῖν Υἱός, τὸν ἴδιον Πατέρα ἐπικαλούμενος, καὶ ἡμῶν αὐτῶν ποιεῖ Πατέρα λέγεσθαι) » (*P. G.*, **26**, 500-501). La même doctrine se retrouve dans saint Jean de la Croix, Ruusbroeck, etc. Cf. H. RONDET, *Nouvelle Revue théologique*, 71 (1949), p. 461-462.

fait allusion au même témoignage de l'Esprit dans l'épître aux Galates où *Gal.*, 4, 6 reprenait *Gal.*, 3, 2 comme *Rom.*, 8, 14-15 reprend *Rom.*, 5, 5 : « La preuve que vous êtes fils, c'est que Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui y crie : Abba, Père[31] ! »

5. Enfin le plan proposé projette peut-être quelque lumière sur les chapitres 9 à 11 sur la signification desquels on a tant discuté.

Selon le P. Prat et la majorité des commentateurs, après l'hymne triomphal qui clôt le chapitre 8, « le développement dogmatique semble épuisé » et « l'on n'attend plus que la conclusion morale »[32].

31. L'apparente difficulté de ὅτι a induit en erreur nombre d'exégètes et de théologiens qui ont traduit : « parce que vous êtes fils » et ont été conduits à concevoir la présence en nous du Saint-Esprit comme l'effet de la filiation divine et « logiquement du moins postérieure à elle » (Buzy). Ainsi Cornely pour qui « adoptio inhabitationem S. Spiritus (non tempore quidem, sed ratione) praecedere dicenda est, ab illa ergo non efficitur » ; l'Esprit est considéré comme « sigillum factae adoptionis » (*Commentaire sur l'épître aux Galates*, p. 527-528). De même Lagrange dans son commentaire de *Rom.*, 8, 14 (p. 201). Or cette interprétation s'oppose à toute la tradition non seulement grecque, mais aussi latine qui, dans son ensemble, n'a pas donné le sens causal au « quoniam » de la Vulgate, comme on peut le voir *v. g.* dans saint Thomas, 3ª, q. 32, a. 1 : « Per ipsum (Spiritum Sanctum) *efficiuntur* homines filii Dei, secundum illud *Gal.*, 4, 6. » D'ailleurs, dans son commentaire de l'épître aux Galates, le P. Lagrange s'est ravisé et n'a pas hésité à écrire : « Dans *Rom.*, 8, 14 ss., le don de l'Esprit constitue la filiation » (p. 104). En fait, un tel emploi de ὅτι n'a présenté aucune difficulté aux commentateurs grecs et n'a rien en effet qui doive surprendre un connaisseur de la syntaxe grecque : cf. un emploi parallèle de ὡς dans Andocide, *Sur les mystères*, n. 64 : « *Pour prouver que* je disais vrai (ὡς οὖν ἦν ταῦτα ἀληθῆ), je livrai mon esclave à la torture *aux fins d'établir que* j'étais malade (ὅτι ἔκαμνον) et même incapable de me lever de mon lit » (trad. Dalmeyda, p. 37). Ou bien Xén., *Hellen.*, 2, 3, 27 où ὡς δὲ ταῦτα ἀληθῆ est repris au n. 30 sous la forme de ἵνα δὲ εἴδητε ὅτι...

32. *Théologie de saint Paul*, I, p. 300. De même M. Feuillet : « Il n'y a pas de rapport entre ces chapitres (*Rom.*, 12 et suiv.) et ceux qui traitent de l'incrédulité juive (*Rom.*, 9-11). Dans le « je vous prie donc » de 12, 1, le « donc » ne se réfère pas à ce qui vient d'être dit, mais, comme le remarquent Lagrange, Lietzmann, Sanday-Headlam, etc., à la doctrine de 1-8 » (*art. cit.*, p. 507). L'appel à la miséricorde de Dieu de 12, 1 (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ) nous semble pourtant rattacher assez explicitement tout le développement à l'hymne qui précède immédiatement (11, 32-36), où Paul exalte l'insondable richesse, sagesse et science de Dieu qui a enfermé tous les hommes dans la désobéissance à seule fin de faire miséricorde (ἐλεήσῃ) à tous.

Cependant, pour saint Paul, pas plus que le développement dogmatique de la première section ne s'achève avec le ch. 3, celui de la seconde ne saurait s'achever avec le ch. 8. Tant qu'il n'a pas montré l'harmonie du Nouveau Testament avec l'Ancien, il n'est point quitte envers ses lecteurs. Et non seulement envers ses lecteurs d'origine juive, comme si dans ces chapitres il n'avait en vue que des judéo-chrétiens excessivement attachés à leurs Écritures et pour qui le scandale de l'infidélité d'Israël devait à tout prix être écarté. Dans la pensée de Paul, pour tout chrétien l'Ancien Testament est parole de Dieu, infaillible : si par hasard la nouvelle économie contredisait l'ancienne, elle ne saurait être véridique. Aussi Paul a-t-il pris soin d'affirmer dès le début de l'épître que l'Évangile annoncé par lui n'était point autre que celui « promis jadis par Dieu à ses prophètes dans les saintes Écritures » (1, 2) ; la justice de Dieu vient seulement de se manifester dans le Christ, indépendamment de la Loi, mais non pas sans pouvoir revendiquer le témoignage de la Loi et des prophètes (3, 21) ; et le ch. 4 en entier est destiné à le prouver : l'économie de la foi, qui semble si nouvelle, a régi elle aussi tout l'Ancien Testament et c'est par elle qu'Abraham, le père des croyants, fut justifié. Tant que ceci n'est pas établi, toute l'argumentation reste en suspens[33].

Pour la seconde section il n'en va pas autrement. Le salut est assuré par Jésus-Christ et en Jésus-Christ... à moins cependant que les oracles de Dieu dans l'Ancien Testament ne s'y opposent.

Déjà Paul a rencontré l'objection quand il a dû arracher au Juif son ultime refuge (3, 1 et suiv.). L'expression τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, en 3, 2, annonce la formule ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ qui ne saurait faillir, en 9, 6 : oracles qui font du peuple juif le peuple élu, promesses sans repentance. Ainsi entendu, le passage ébauche le sujet que l'Apôtre traitera ensuite plus à fond ; et l'on ne voit pas qu'il y ait là « un grave inconvénient » (Lagrange) : au contraire, ce procédé est bien dans la manière de Paul, surtout quand il aborde un sujet délicat. Ainsi, avant d'affronter le problème brûlant du rôle de la Loi au ch. 7, à deux reprises au moins, il tente d'en faire prévoir d'un mot ou d'une phrase la solution (3, 20 et 5, 20) ; au ch. 2, c'est avec la même habi-

33. C'est à propos du ch. 4 que le P. Lagrange a écrit : « Il faut toujours répéter que le génie de saint Paul, les lumières qu'il reçut de Dieu ne parurent jamais mieux que dans l'accord qu'il perçut entre les deux Testaments. Si préoccupé qu'il soit de montrer l'originalité du christianisme, il ne le détache jamais complètement des anciens desseins de Dieu, ou plutôt les desseins de Dieu, toujours les mêmes, sont seulement aujourd'hui mieux connus et réalisés par l'œuvre de Jésus-Christ. » (*Épître aux Romains*, p. 80.)

leté qu'il procède pour ne point heurter de front la susceptibilité ombrageuse du Juif fier de posséder la Révélation divine et le préparer peu à peu aux affirmations irritantes des vv. 14 et suiv. Voilà pourquoi le Juif n'est explicitement pris à partie qu'au v. 17. Mais en entendant son nom déjà au v. 9 joint à celui du Grec, puis les considérations sur la lecture et la pratique de la Loi au v. 13, il doit bien s'apercevoir que la formule ὦ ἄνθρωπε des v. 1 et 3 ne ressemblait que pour la forme à celle de la diatribe stoïcienne[34] ; en réalité, dans la pensée de Paul, elle ne désignait que lui[35].

D'ailleurs, en 3, 3-8, l'objection n'est résolue que par une fin de non-recevoir à l'aide d'un argument « ex absurdo » : comment l'infidélité de l'homme détruirait-elle la fidélité de Dieu? elle ne sert qu'à la mettre davantage en relief, sans pourtant le placer, lui, à l'abri de la condamnation divine. Dans les ch. 9, 10 et 11, Paul explique à loisir par le témoignage de l'Ancien Testament lui-même que les promesses ne s'adressaient pas à chaque individu, ni même à la masse du peuple juif, mais se trouvaient parfaitement réalisées du moment qu'un reste était sauvé ; que c'étaient les hommes par leurs infidélités qui s'excluaient de ces promesses et qu'enfin cette infidélité de la masse, ordonnée à la conversion des gentils, n'était que provisoire. Et, comme à la fin du ch. 8, l'âme de l'Apôtre s'épanche en un cantique, non pas du tout, comme d'aucuns l'ont cru, d'angoisse et d'effroi devant le terrifiant mystère de la prédestination[36], mais d'adoration admirative

34. M. CERFAUX, au contraire, intitule la péricope 2, 1-16 : « les moralistes stoïciens », à la suite de beaucoup d'anciens (CHRYSOSTOME, THÉODORET, CAJETAN, etc.) et de modernes (CORNELY, ZAHN, KÜHL, etc.).

35. M. FEUILLET a fort bien mis en relief au cours de ses articles ce procédé très paulinien, mais si conforme à la psychologie humaine.

36. Saint Augustin, il faut l'avouer, est en partie responsable de cette exégèse. On connaît le mot du commentaire *in Joannem* : « Non nobis iudicium de iudicio tanti iudicis usurpemus, sed *contremiscentes* exclamemus cum Apostolo : O Altitudo... » (Tr. 53, n. 6) ; de même *De Spir. et lit.*, c. 29 : « ... cuius abyssi altitudinem veluti *expavescens* exclamat Apostolus : O altitudo... Praemiserat quippe sententiam mirae profunditatis dicens : Conclusit Deus..., cuius profunditatis veluti *horrore percussus* : O altitudo, inquit... » Au contraire, Origène a parfaitement saisi le sens du passage : « Le saint Apôtre considérant que si grandes sont les richesses de la bonté de Dieu et que si grande est l'œuvre de la divine sagesse accomplie à l'égard des êtres raisonnables, et que Dieu est si riche en miséricorde, si libéral envers ceux qui l'invoquent, et que si large est l'ampleur de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ; voyant tout cela d'un regard instantané des yeux de son cœur, et apercevant tout d'un coup cette immensité, frappé à la fois de stupeur et

devant les merveilles de la bonté et de la sagesse miséricordieuse de Dieu, ou, selon le mot de Théodoret, les « profondeurs insondables de la divine philanthropie »!

Ainsi les derniers versets du ch. 11 rejoignent-ils ceux qui terminent le ch. 8, achevant le thème de l'ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, exactement comme la fin du ch. 4 rejoignait celle du ch. 3 et achevait le thème de la δικαιοσύνη Θεοῦ. Si bien que la partie dogmatique de l'épître aux Romains se compose essentiellement de deux grands développements, l'un sur la justice de Dieu, source de justification (1, 17-3, 31), l'autre sur l'amour de Dieu source de salut (5-8), chacun étant illustré et appuyé du témoignage correspondant des saintes Écritures (ch. 4 et ch. 9-11)[37].

Rome.

S. LYONNET, S. J.,

Professeur à l'Institut biblique pontifical.

d'une émotion violente, il s'écrie : O profondeur de la richesse... » Outre ce texte magnifique, voir de nombreuses références patristiques dans H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 209-210. Il faut d'ailleurs avouer que l'interprétation augustinienne de ce passage a exercé plus d'influence sur les prédicateurs que sur les exégètes.

37. L'argumentation scripturaire qui clôt le thème de la justice de Dieu (ch. 4) et celui de l'amour de Dieu (ch. 9-11) sert aussi à clore le thème de la colère de Dieu (3, 10-20) ; mais, sauf quelques citations sporadiques, il n'y a pas ailleurs dans toute l'épître d'argumentation scripturaire proprement dite.

LA RÉCONCILIATION DES PÉCHEURS

DANS

LA PREMIÈRE ÉPITRE A TIMOTHÉE

Il y a près de quarante ans, les *Recherches de Science religieuse* (III, 1912, p. 448-460) publiaient une note sur *La réconciliation des pécheurs dans saint Paul*. L'auteur y rappelait le sens primitivement attribué à la parole : *Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis* (*I Tim.*, v, 22). Aussi longtemps que l'usage avait prévalu de désigner la réconciliation des pécheurs par le rite de l'imposition des mains, ce verset avait été considéré comme contenant l'invitation à se garder d'une réconciliation précipitée pour les pécheurs, que l'Apôtre avait invité à reprendre sévèrement devant tout le monde : *Peccantes coram omnibus argue ut et ceteri timorem habeant* (v. 20).

Plus tard, cette interprétation première avait fait place à une autre qui voit dans l'imposition des mains ici mentionnée le rite de l'ordination. Timothée y serait mis en garde contre l'ordination précipitée de presbytres : il s'exposerait autrement à porter la responsabilité des fautes qu'il pourrait leur arriver de commettre.

Cette interprétation devenue commune avait presque fait oublier la première et l'auteur de la note s'était appliqué à montrer comme elle répondait peu au sens propre de l'expression *communicare peccatis alienis ;* comme surtout elle cadrait peu avec le contexte et la suite des idées développées par saint Paul dans ce passage de sa lettre. Elle en vient à lui faire dire que les pécheurs à reprendre publiquement sont uniquement les presbytres et que les reproches à leur faire doivent avoir lieu à huis clos, devant leurs collègues. C'est en vue des péchés à commettre par eux que Timothée aurait été exhorté à ne pas les ordonner précipitamment.

L'auteur de la note signalait aussi (p. 448), chez un bon nombre d'auteurs modernes, un retour marqué à l'interprétation primitive. Depuis lors, cette réaction semble s'être encore accentuée. Pour se détourner de l'interprétation plus récente, il a suffi aux commentateurs de se rendre attentifs au développement de la pensée de l'Apôtre. Elle leur a paru imposer de reconnaître dans le verset 22

l'invitation à se garder de toute hâte dans la réconciliation des pécheurs[1]. Saint Paul, fait remarquer l'un d'eux[2], n'oubliait pas les retours en arrière qui se produisaient dans les Églises (I, 19 ; IV, 1 ; V, 7, 11). C'est pourquoi il invitait à se montrer sévère envers les coupables : les reprendre publiquement, c'était pourvoir au bien des fidèles (v. 20).

Depar ailleurs, comme on le fait remarquer encore[3], il paraît peu probable que, dans un chapitre tout consacré à des questions de discipline, saint Paul n'ait songé à parler de pécheurs qu'à propos des presbytres. Aurait-il donc pensé et voulu faire entendre que les pécheurs à reprendre publiquement se trouvaient proprement et comme uniquement parmi eux?

Cependant le devoir de reprendre ainsi rappelé à Timothée devait coûter à sa timidité. Toujours pénible en lui-même, il pouvait se heurter de sa part à des considérations personnelles et être entravé par des interventions difficiles à écarter. Aussi l'Apôtre s'interrompt-il pour exhorter son disciple à ne pas se laisser ébranler : « *Ut haec custodias sine praejudicio, nihil faciens in alteram partem declinando* » (v. 21). A réconcilier trop précipitamment, il communierait aux péchés d'autrui (v. 22).

Tout récemment, cette attention à la suite des idées a pareillement guidé le P. Boudou dans son explication de la recommandation faite à Timothée[4]. Sans prendre absolument parti pour l'interprétation primitive, il s'y est montré nettement favorable. Il s'étonne même que quelques commentateurs récents la passent sous silence ou se bornent à l'écarter en trois lignes.

Le P. Spicq (*Les Épîtres pastorales*, 1947, p. 178-179) n'est pas de ceux-là. Il a consacré toute une page à défendre l'opinion commune contre l'interprétation primitive. Sans s'arrêter au témoignage des écrivains des premiers siècles, passant sous silence l'article des *Recherches* et se bornant à signaler le résumé qu'en donne l'article

1. Ainsi ont fait, entre autres, LOCK : *The pastoral epistles*, p. 63-64, dans le *Critical and exegetical commentary* d'Edimbourg (1930) ; DIBELIUS : *Die pastoral Briefe*, 2te Auflage, 1931, p. 50-51 ; sir Robert FALCONER : *The pastoral epistles* (Oxford, Clarendon press, 1937, p. 149-150).

2. FALCONER, *op.* et *loc. cit.*

3. FALCONER, *ibidem*, à propos de « *peccantes* » : « The present tense denotes practice, not one lapse », et, à propos de « *coram omnibus, ut et ceteri...* » : « It is improbable that many presbyters would be habitual sinners. »

4. Dans la collection *Verbum salutis* : *Saint Paul, les épîtres pastorales*, 1950, p. 166-169.

Imposition des mains dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, il ne s'occupe pas non plus du contexte, sur lequel insistent surtout les commentateurs que nous avons dits. Son seul argument, peut-on dire, est que, « dans notre épître, l'imposition des mains est toujours liée à l'ordination et non à la pénitence » : ce qui est précisément en question.

Oubliant les multiples usages de ce rite à l'époque de Notre Seigneur et des apôtres, il récuse comme correspondant à une législation postérieure la mention qui en est faite, au troisième siècle, comme du rite usuel de la réconciliation des pécheurs. Par contre, il ne trouve à invoquer en faveur de l'ordination que des témoignages du quatrième siècle et plus récents. Encore n'a-t-il pas remarqué que saint Jean Chrysostome, s'il entend de l'ordination l'imposition des mains du verset 22, se refuse à voir des presbytres dans les coupables à reprendre du verset 20 : il y voit les pécheurs en général. Par quoi, lui aussi se montre peu soucieux de la suite des idées.

A le suivre ensuite dans son interprétation du verset 22, on perd également de vue le sens propre de l'expression κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις.

On y voit exprimée l'idée que, à ordonner précipitamment des presbytres, on risque de se voir imputer un jour les fautes qu'il pourra leur arriver plus tard de commettre. Et, sans doute, est-ce là une idée courante et souvent rappelée à ceux qui ont charge de pourvoir aux divers offices d'une administration quelconque. Faute d'être faites avec une attention suffisante, leurs promotions peuvent engager leur responsabilité : ils risquent de se voir imputer alors les manquements que les officiers choisis par eux viendront à commettre. Mais il ne s'agit là, on le voit, que de fautes futures ou possibles. Les chefs n'en encourront la responsabilité que le jour où elles viendront à se produire, et c'est à quoi il est courant de les rendre attentifs. Cependant, la mise en garde qui leur est ainsi adressée n'envisage que l'avenir. Elle se trouve très exactement exprimée dans les deux vers d'Horace que cite le P. Spicq :

> *Qualem commendes etiam atque etiam aspice, NE MOX*
> *Incutiant aliena tibi peccata pudorem.* (*Epist.* I, 18 ; 76-77).

L'expression κοινωνεῖν ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις, au contraire, ne s'entend bien qu'au sens présent, c'est-à-dire d'une contamination par participation à des réalités déjà existantes. C'est le sens auquel saint Jean dit que « recevoir un infidèle aux doctrines du Christ ou seulement lui dire bonjour, c'est κοινωνεῖν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς » (*II Jo.*, 11) et c'est le sens auquel les auteurs des premiers siècles

citent la parole de saint Paul[5]. Lui-même, quand il parle de la *participatio justitiae cum iniquitate* ou de la *societas* (κοινωνία) *lucis ad tenebras* (*II Cor.*, VI, 14), a en vue des réalités actuelles. Il en parle au sens où il recommande aux fidèles de ne pas se mêler aux fornicateurs (*I Cor.*, V, 9) et de ne pas « communier » (μὴ συγκοινωνεῖτε) aux œuvres infructueuses des ténèbres (*Éph.*, V, 11).

Mais, ni chez lui, ni chez les auteurs profanes qu'on en rapproche, ces expressions κοινωνεῖν, κοινωνια ne se trouvent employées à propos des responsabilités à encourir par suite d'une négligence dans le choix d'officiers subalternes. Tout au moins, le P. Spicq n'en a-t-il trouvé aucun exemple. Par contre, il cite à l'appui de son interprétation un texte d'Antiphon qui n'a rien à voir avec elle, mais qui jette une lumière directe sur la pensée de saint Paul.

S'adressant, non pas à des autorités responsables du choix de fonctionnaires, mais à des juges sur le point de rendre une sentence de condamnation ou d'acquittement, l'orateur grec les requiert de sévir contre un criminel dont il se flatte d'avoir établi la culpabilité : qu'ils le condamnent à l'exil sous peine de participer eux-mêmes à sa propre souillure : μὴ μεταλαβήτε τῆς τούτου μιαρίας [6].

On le voit, aux mots près, le parallélisme des expressions et des idées est parfait :

μὴ μεταλαβήτε τῆς τούτου μιαρίας.
μὴ κοινωνεῖ ἁμαρτιαις ἀλλοτρίαις.

L'hypothèse envisagée est aussi la même : dans les deux cas, il s'agit de la contamination à résulter actuellement d'une indulgence excessive à l'égard de coupables avérés.

Sans le vouloir, le P. Spicq se trouve donc avoir renforcé l'interprétation donnée au texte de saint Paul d'après le témoignage des auteurs ecclésiastiques les plus anciens. Leur pensée à ce sujet peut se reconnaître dans la paraphrase manifeste que fait de l'avertissement donné à Timothée l'auteur du *De aleatoribus* : « *Salutari doctrina admonemur ne, cum delinquentibus assidue ignoscimus, ipsi cum eis torqueamur*[7]. »

P. GALTIER.

5. On peut les voir cités dans la note susdite des *Recherches*, p. 454-457.

6. « Toute souillure, quels qu'en soient les auteurs, pouvant se communiquer à vous, vous devez être circonspects en pareille matière. Punissez-le par un bannissement ; ne partagez pas sa souillure : μὴ μεταλαβήτε τῆς τούτου μιαρίας. (Traduction du P. Spicq (*loc. cit.*) vérifiée substantiellement exacte sur le texte grec de l'édition Teubner, Leipzig, 1910, p. 37-38.)

7. *De aleatoribus*, I (*P. L.*, IV, 827).

ORIGINES CHRÉTIENNES
ET PATRISTIQUE

(Première Partie)

LES RÉCENTES RECHERCHES SUR LE SYMBOLE DES APÔTRES ET LEUR PORTÉE THÉOLOGIQUE

A plusieurs reprises au cours de sa carrière, le R. P. Lebreton fut amené à étudier le problème, ancien et toujours nouveau, du *Symbole des Apôtres*. Articles et bulletins de cette Revue, chapitres, celui-ci plus large, l'autre plus ramassé, de l'*Histoire du Dogme de la Trinité* ou de l'*Histoire de l'Église*, lui permirent de développer et de préciser sa pensée[1]. Le meilleur connaisseur sans doute en la matière, le regretté P. de Ghellinck, a loué comme il fallait ces contributions « mûres et pondérées », ces « mises au point excellentes, très personnelles et très loyales[2] ». On sait les conclusions, aussi fermes que mesurées, qui se dégagent de ces « mises au point successives » et de ces « aperçus synthétiques » :

Le symbole, tel qu'il apparaît au troisième siècle chez Hippolyte et Tertullien, est issu d'un symbole trinitaire plus court, qui ne comportait pas la profession de foi christologique développée par le deuxième article.

Cette profession, d'origine liturgique, et d'abord indépendante, fut insérée dans le symbole durant la deuxième moitié

1. *Le dogme de la Trinité dans l'ancienne Église chrétienne*, 2. *Le Symbole baptismal*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 8 (1918), p. 8-13. — *Bulletin des origines chrétiennes*, *ib.*, 13 (1923), p. 349-353. — *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, 1928, p. 141-173. — *Les origines du symbole baptismal* dans *Rech. de Sc. rel.*, 20 (1930), p. 97-124. — *Le symbole des apôtres*, dans *Histoire de l'Église* (Fliche et Martin), t. I, 1934, p. 367-372. — *Bull. des origines chrétiennes*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 34 (1947), p. 252-256 (sur l'ouvrage du P. J. de Ghellinck).

2. *Patristique et Moyen Age*, I, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*. 2e éd., 1949, p. 232-233, et cf. p. 9.

du second siècle ; elle apparaît déjà, à la place qui sera définitivement la sienne, dans la *Démonstration de la Foi apostolique* de saint Irénée, donc avant la fin du second siècle.

Cette insertion fut provoquée par le souci de défendre « l'économie de l'Incarnation » (Irénée, *Épid.*, c. 100) contre les hérésies gnostique, marcionite, adoptianiste.

Le *Credo* est ainsi essentiellement « une formule liturgique portant la profession de foi des catéchumènes et s'appuyant sur la formule baptismale », développée sous la pression menaçante des hérésies. Le symbole tend à devenir la « règle de foi[3] ».

Depuis 1934, les recherches sur le *Symbole des Apôtres* se sont poursuivies ; on en trouvera le relevé analytique dans le volume du P. de Ghellinck, qui après trois ans demandait déjà une nouvelle édition (1946-1949), et un exposé synthétique dans l'ouvrage récent de J. N. D. Kelly, qui sans doute restera longtemps le *standard-book* en la matière[4]. Sans répéter ce qui a été déjà très bien dit, on voudrait ici essayer de montrer en quel sens semblent s'orienter ces recherches et quelle peut être leur portée théologique. En prolongeant ainsi les études du P. Lebreton, nous voudrions apporter notre hommage à celui qui voulut bien, il y a déjà vingt ans, accueillir ici même nos premiers travaux.

***

Quant à la structure même du symbole Romain *(R)*, tel qu'il est attesté au début du troisième siècle par la *Tradition Apostolique* et Tertullien, il n'y a plus, semble-t-il, grand'chose de neuf à dire. Tout le monde y reconnaît le résultat de la

3. *Les origines du symbole baptismal*, *R. S. R.*, 20 (1930), p. 115-116, 119. — En ceci le P. Lebreton confirme et précise les conclusions de Dom B. Capelle (*Les origines du Symbole Romain*, *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 2 (1930), p. 5-20), en même temps qu'il prend avec lui position contre la thèse de Holl et Harnack, reprise par Lietzmann.

4. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London, 1950. Nous avons nous-même signalé quelques-unes de ces récentes publications dans des *Bulletins d'Histoire des Doctrines chrétiennes*, dans la *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 32 (1948), p. 267-272 ; 35 (1951), p. 307-311.

combinaison de deux formules primitivement séparées[5]. L'une, purement trinitaire, peut se reconstituer à travers des témoignages comme ceux du Papyrus de Dêr-Balizeh[6], ou de l'*Epistula Apostolorum*, voire du symbole marcosien cité par saint Irénée (*Adv. Haer.*, I, 20, 3). Il ne faut assurément pas méconnaître que cette reconstitution reste hypothétique et conjecturale, fondée sur une convergence d'indices dont aucun, pris isolément, ne suffirait à emporter l'adhésion. Par exemple, la profession de foi (ὁμολογεῖ τὴν πίστιν) conservée par le Papyrus présente des traits archaïques, et peut d'autre part être rapprochée aussi bien de certaines formules égyptiennes que du symbole d'Hippolyte[7]. Mais de quand faut-il la dater[8]? — L'existence d'un symbole baptismal « court », d'où serait issu *R* (sans parler des autres symboles), est une hypothèse hautement vraisemblable, et qui permet de rendre compte des faits de la manière la plus satisfaisante, mais elle demeure une hypothèse. Il y aurait donc dans ce sens à chercher encore de nouveaux indices qui puissent lui apporter de nouveaux appuis.

L'existence séparée d'une autre formule, christologique celle-ci, semble également ne plus faire de doute. Cependant M. G. Bardy voudrait voir sur ce point reprendre l'examen de

5. Ainsi les deux plus récents manuels de patristique, celui de B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg, 1950, p. 35-37, et celui de J. Quasten, *Patrology*, I, Utrecht-Brussels, 1950, p. 22-25.

6. Récemment édité et étudié, sur un examen entièrement nouveau de l'original, par C. H. Roberts et Dom B. Capelle, *An early Euchologium. The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited*. Bibl. du *Muséon*, 23. Louvain, 1949.

7. Voir les rapprochements par exemple dans H. Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses* (Festgabe Harnack), Tübingen, 1921, p. 226-227, ou dans Roberts-Capelle, p. 33.

8. Brightmann pensait que rien ne permet d'assigner à la liturgie décrite dans le papyrus une date antérieure au milieu du quatrième siècle (*J. Th. St.*, 12 (1911), p. 311). Dom Capelle, qui insiste beaucoup sur le caractère composite de cet « euchologe », estime par exemple que le texte de l'anaphore de Dêr-Balizeh a pu conserver des éléments très anciens, mais « au total ne témoigne que pour le temps où fut écrit le papyrus : fin du sixième siècle environ » (p. 52). Assurément, le *Credo* peut être beaucoup plus ancien que la liturgie (Kelly, p. 89).

l'hypothèse fondamentale[9]. Mais les faits nombreux rassemblés par exemple par Holl et Lietzmann, puis tout récemment par O. Cullmann, et repris par Kelly[10], montrent, jusque dans le Nouveau Testament, des formules déjà stéréotypées, vraisemblablement sous l'influence de l'usage liturgique, qui peuvent être considérées comme le prototype de ces développements christologiques que l'on trouve articulés avec la profession trinitaire dès le temps de Justin et Irénée. — On le remarquera d'ailleurs, l'importance que prennent ces développements (que l'on songe par exemple à *Adv. Haer.*, I, 10, 1) est l'indice qu'il s'agit là de développements littéraires du « kerygma christologique » primitif beaucoup plus que d'un rappel de formules déjà fixées par l'usage. Il ne faut pas s'y tromper, et le P. Lebreton avait jadis dénoncé l'illusion qu'on risquerait à reconstituer de toutes pièces le « Credo d'Irénée[11] ».

On ne peut faire que des hypothèses sur l'insertion de ces formules christologiques dans la profession trinitaire primitive. Il paraît en tout cas certain que c'est à la fin du deuxième siècle que se fixa à Rome le texte que nous connaissons. Sans doute aussi faut-il se garder de voir en cette insertion l'œuvre consciente d'un « rédacteur » ou d'un « réviseur[12] », et faut-il davantage tenir compte de la souplesse et de la plasticité que conservent à cette époque les formules liturgiques. De la même façon on évitera de chercher une intention polémique trop précise à la formation de *R* tel que nous le connaissons depuis saint Hip-

9. *Rev. d'Hist. eccl.*, 41 (1946), p. 447, à propos de J. de Ghellinck.
10. *Op. laud.*, p. 14-23.
11. *Histoire du Dogme de la Trinité*, II, p. 158.
12. Telles sont cependant les formules de Lietzmann : « Der Mann, der dem römischen Symbol seine allbekannte Form gegeben hat... » (*Die Anfänge...*, p. 230), ou de Dom B. Capelle, *Les origines... R. T. A. M.*, 2 (1930), p. 18, cf. p. 12. — Le P. Lebreton avait cru pouvoir identifier ce rédacteur avec le pape Victor (*Hist. du Dogme de la Trin.*, II, p. 161 ; *R. S. R.*, 20 (1930), 97-99), ou avec Zéphyrin (*R. S. R.*, 13 (1923), p. 353) : « hypothèse vraiment probable ». Ces identifications supposent à l'origine de *R* une préoccupation polémique et un travail littéraire de rédaction, vraiment trop artificiels. — Le témoignage de l'anonyme antiartémonite d'Eusèbe, *H. E.*, V, 28, 3, est à écarter (Kelly, p. 128-129).

polyte. Dans les formules christologiques reprises ici, rien ne décèle nettement une intention antiadoptianiste (Kelly, p. 130).

Quant à l'hypothèse de Holl-Harnack-Lietzmann, elle paraît maintenant abandonnée, si ingénieuse qu'elle soit, et malgré l'abondance des textes mis en œuvre, notamment par Lietzmann (*Die Anfänge...*). Sans parler des critiques précises que l'on peut faire à un système qui fait du symbole un double commentaire théologique des titres de Fils de Dieu et de Seigneur, cette reconstitution a quelque chose de systématique et d'artificiel qui fait violence à ce que nous connaissons de la souple mobilité des faits (Kelly, p. 119-126).

L'attention a été à diverses reprises attirée sur la structure du troisième article concernant le Saint-Esprit. Récemment, M. P. Nautin a essayé de le restituer comme suit : « Je crois au Saint-Esprit, dans la sainte Église catholique, pour la résurrection de la chair[13]. » Il est vrai que les bases textuelles de cette reconstitution ont pu paraître à certains assez fragiles. Elle a au moins le grand intérêt de montrer la cohérence interne des éléments, apparemment disparates, de ce troisième article, et de marquer un lien étroit entre l'Esprit, troisième Personne, égale au Père et au Fils, et l'œuvre de salut qu'il accomplit en l'Église jusqu'en sa réalisation eschatologique. Ici encore une voie est ouverte aux recherches textuelles et aux réflexions théologiques.

L'accord s'est fait aussi, surtout à partir des travaux de Lietzmann, sur le caractère et l'origine *liturgiques* de ces formules. « Cette profession de foi fait partie intégrante de la liturgie baptismale ; elle apparaît soit sous la forme d'interrogations suivies de réponses, soit sous la forme d'un symbole récité par le néophyte » (Lebreton, *Recherches de Science religieuse*, 1930, p. 97). Telle est encore la pratique du Rituel Ro-

13. P. Nautin. *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair* (« *Unam Sanctam* », 17), Paris, 1947 (cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, I², p. 213). — Une confirmation serait apportée à la thèse de Nautin par le nouvel examen fait par Roberts et Capelle du papyrus de Dêr-Balizeh, où il faut décidément lire [ἐν τῇ] ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, comme l'avait déjà montré Jungmann (*An early Euchologium*, p. 32-33, 60-61).

main actuel ; récitation du symbole à l'entrée de l'église, puis, dans le baptistère, triple interrogation et triple réponse avant l'acte sacramentel lui-même. Telle est déjà la situation dont témoigne le *Gelasianum* : tradition et reddition du symbole (on sait que le Gélasien a ici le symbole de « Nicée-Constantinople »), puis interrogations baptismales (Éd. Wilson, p. 55, 86). Et il n'est pas nécessaire de rappeler une fois de plus tous les témoignages du quatrième et du cinquième siècle, aussi bien en Orient qu'en Occident, sur la *redditio symboli* (Kelly, p. 32-40). Mais ce que nous voulons faire remarquer ici, c'est que de ces deux types, — questions et réponses, et formule récitée, — le premier seul est ancien et appartient au rite baptismal proprement dit. L'autre a dû se constituer et se préciser ultérieurement, avec l'institution et le développement du catéchuménat[14]. Si la triple interrogation, sur la base de la profession de foi trinitaire (*Mt.*, 28, 19), est proprement la formule baptismale, le *Credo* « déclaratoire », pour reprendre la formule de Kelly *(declaratory Creed)*, appartient à la catéchèse ; c'est un exposé sommaire de la foi, transmis au catéchumène en vue de la profession de foi qu'il aura à faire dans l'acte même de son baptême, exposé qui sera développé au cours de la catéchèse dont il est ainsi comme le programme ou le résumé ; tel il apparaît visiblement dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem ou de Théodore de Mopsueste, par exemple. Naturellement, il se modèle, au moins en ses grandes lignes, sur la structure même de la triple interrogation baptismale[15], mais en toute rigueur de termes il n'appartient pas au baptême lui-même. Il faudrait donc préciser la formule du P. Lebreton que nous rapportions

14. Dom B. Capelle. *L'introduction du catéchuménat à Rome. Rech. de Th. anc. et méd.*, 5 (1933), p. 129-154.

15. Pour parler comme le P. J. Gonsette (*Nouv. Rev. théol.*, 72 (1950), p. 1107), l'interrogation baptismale aurait ici joué le rôle de cause finale et non celui de cause efficiente. — Il ne semble donc pas qu'il faille dire avec O. Cullmann (*op. cit. infra*, p. 15) que les questions posées par l'officiant au baptisé sont « extraites de la confession de foi ». Il faudrait plutôt renverser la formule, et dire que ce sont ces questions qui ont commandé la structure et le développement de la confession de foi.

ci-dessus, et dire à peu près ceci : « Cette profession de foi fait partie à des titres divers de la liturgie baptismale ; elle apparaît *d'abord* sous la forme d'interrogations suivies de réponses, qui font partie intégrante du rite sacramentel lui-même, *puis* sous la forme d'un symbole récité par le catéchumène au cours de sa préparation[16]. » Ces faits, qui n'ont peut-être pas été toujours assez remarqués, peuvent expliquer pour une part la grande souplesse et diversité des formules qui pourtant gardent une structure identique, et doivent par ailleurs nous empêcher de voir dans le *Credo* une construction littéraire, systématique, voire artificielle, faite pour répondre à telle ou telle préoccupation polémique ou théologique ; il est essentiellement commandé par la liturgie, et la foi, du baptême.

***

Ainsi tout nous ramène à la foi la plus primitive de l'Église. Notre *Credo* ne peut être séparé des « premières confessions de foi chrétiennes ». Sans doute, depuis longtemps on s'était occupé de rechercher dans les écrits chrétiens primitifs, dans saint Ignace ou saint Clément, dans saint Paul ou les synoptiques, des éléments « pre-credals ». Ainsi, parmi beaucoup d'autres, Lietzmann en telles de ses études. Mais on s'attachait plus, semble-t-il, à l'aspect formel de ces éléments, « credos en miniature », « embryonnaires » (Kelly, p. 16, 167), où l'on apercevait déjà les formules mêmes ou en tout cas la structure des credos ultérieurs. On peut ainsi énumérer, dans le Nouveau Testament lui-même, des professions de foi à un, deux ou trois membres, qui se développeront par la suite dans le *Credo*[17]. Dans une étude

16. On le voit, le rapport entre le symbole et la catéchèse s'est renversé au cours de leur développement historique. Si au premier siècle la catéchèse est pour une part la base du symbole baptismal, c'est ce même symbole qui au quatrième siècle est devenu la base et le cadre de la catéchèse qui l'explique et le développe. Ainsi peuvent se concilier la position d'O. Cullmann (*op. cit.*, p. 16) et la critique que lui adresse J. N. D. Kelly (*J. Th. St.*, 48 (1947), p. 231 ; cf. J. de Ghellinck, I², p. 220).

17. Ces formules ont été souvent rassemblées et étudiées. Voir par exemple, récemment encore, E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen*

récente, O. Cullmann est allé plus loin, en cherchant à découvrir, par delà les formules, le sens et l'intention de ces premières confessions de foi[18]. Pour cela il essaye de «retrouver les circonstances extérieures qui ont rendu nécessaire l'usage d'une confession de foi dès les premiers temps de l'Église ancienne » (p. 13). Il ne veut — et c'est son mérite — s'attacher à aucune cause prise isolément, que ce soit l'intention polémique ou dogmatique, ou les besoins liturgiques. On retrouve ici le même souci de respecter la diversité et la mobilité des faits, sans vouloir les ramener à un type unique[19]. Cullmann cherche donc les causes qui ont pu jouer *simultanément* dans l'élaboration des formules de confession, et il en énumère cinq : baptême et catéchuménat, culte régulier (liturgie et prédication), exorcismes, persécution, polémique contre les hérétiques.

Tout ceci pourra fournir quelque lumière sur les origines de la profession de foi « christologique » : il faut assurément lui faire sa part dans la liturgie eucharistique, où l'anaphore de la *Tradition Apostolique* lui assigne déjà la place qui restera définitivement la sienne. On ne méconnaîtra pas non plus le rôle qu'elle dut jouer aussi bien dans la prédication que dans la

Testaments, 4. Auflage, Stuttgart, 1948, p. 212-231 : « Die Glaubensformeln der Urkirche ». — J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la Prédication apostolique*. Paris, 1949, ch. III, p. 62-84 : « La profession de foi baptismale ».

Citons au moins les exemples suivants, qui sont essentiels :

— à un membre : *I Cor.*, 12, 3 ; *Rom.*, 10, 9 ; *Act.*, 8, 37 (texte occidental) ; ou, plus développées : *I Cor.*, 15, 3-8 ; *I Petr.*, 3, 18-22;

— à deux membres : *I Cor.*, 8, 6 ; *II Tim.*, 4, 1 ;

— à trois membres : *Mt.*, 28, 19 ; *II Cor.*, 13, 13.

18. O. CULLMANN. *Les premières confessions de foi chrétiennes*. Paris, 1943 (reprend deux articles de la *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.* : *Les origines des premières confessions de foi*, 21 (1941), p. 77-110. — *L'essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions*, 22 (1942), p. 30-42). — Voir J. de GHELLINCK, *A propos d'un essai de préhistoire du symbole, Rev. d'Hist. eccl.*, 41 (1946), p. 407-416 ; repris dans *Patristique et Moyen Age*, I², p. 259-272. — J. N. D. KELLY, dans *J. Th. St.*, 48 (1947), p. 231-232.

19. Le temps est changé depuis qu'un savant comme Lietzmann voulait reconstituer l'ancêtre unique (*Urform, Grundtypus*) des symboles orientaux, *Z. N. T. W.*, 21 (1922), p. 5-22.

controverse (par exemple contre le docétisme, ainsi chez Ignace d'Antioche, *Trall.*, 9 ; *Smyrn.*, 1 ; *Magn.*, 11 ; *Eph.*, 18, 2). Mais il ne faudra pas oublier désormais qu'elle eut sa place dans les *exorcismes* (Justin, *Dial.*, 30, 3 ; 76, 2 ; 85, 2, etc., que Cullmann rapproche de *Act.*, 3, 6 et ss., 4, 10), et dans cette *confession* suprême qu'est le martyre[20]. On voit ainsi à la fois quelles furent la souplesse et la diversité de ces formules anciennes (Cullmann refuse avec raison de reconstituer une formule néo-testamentaire unique, p. 27, n. 58), et combien ces confessions étaient profondément enracinées dans la vie de l'Église en ses manifestations les plus diverses.

M. Cullmann se défend de vouloir reconstituer de façon trop schématique le développement ultérieur de ces formules (p. 28 et n. 63), mais il ne résiste pas lui non plus à la tentation de « tracer un développement organique » (p. 30 et n. 69). Comment de la confession bipartite (par exemple *I Cor.*, 8, 6) que l'on met à « la base de toutes les confessions en plusieurs articles » (p. 34), on en serait venu à une formule à trois membres, en passant par *Eph.*, 4, 4, qui mentionne entre le Seigneur et le Père le baptême, par où aurait été introduit plus tard le Saint-Esprit, cela paraît assez fortement conjectural. C'est sans doute méconnaître l'importance de l'invocation baptismale de *Mt.*, 28, 19, — où Cullmann ne veut pas voir une « confession de foi proprement dite » (p. 35), — comme celle des formules

20. Ὁμολογία. — Cullmann entend *I Tim.*, 6, 12 d'une action judiciaire où Timothée aurait été amené à faire « une belle confession de foi » devant plusieurs témoins (p. 19). Cette interprétation, qui n'est sans doute pas la plus couramment admise, peut revendiquer pour elle de sérieuses autorités. D'autres ont vu en ce texte une allusion à l'ordination. Même si avec le plus récent commentateur des *Épîtres pastorales* (C. Spicq, *in h. l.*) on opte pour le baptême, il reste significatif que la profession de foi baptismale, ὁμολογία, est mise en rapport immédiat avec le témoignage, μαρτυρία, rendu par Jésus lui-même devant Ponce Pilate (v. 13). La profession de foi du baptisé est une profession de foi au Christ, qui a lui-même proclamé sa seigneurie, et elle s'appuie sur le *témoignage* de Jésus lui-même ; et sans doute elle conduira le chrétien au *martyre* ! — Comme il va de soi, Cullmann rapproche les plus anciennes confessions de foi à Jésus Seigneur (*Rom.*, 10, 9; *I Cor.*, 8, 6 ; 12, 3) de la formule Κύριος Καῖσαρ que l'on prétendait exiger de Polycarpe (*Mart. Pol.*, 9, 3).

trinitaires, rares sans doute, mais très nettes, que contient le Nouveau Testament[21]. On y reviendra tout à l'heure. De plus, s'il convient en effet, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, de noter le lien étroit que met la foi chrétienne entre Saint-Esprit, baptême, Église, et rémission des péchés[22], il faut remarquer que si le Saint-Esprit est mis comme troisième article d'un symbole sur un pied d'égalité entre le Père et le Christ, ce n'est pas à titre de *don* reçu au baptême (p. 35), mais bien à titre de *personne*, auteur de ces dons. La reconstruction faite ici par Cullmann à partir d'*Eph.* 4, 4, risque de fausser les perspectives.

***

Au delà des formules, M. Cullmann cherche à retrouver le noyau central de la foi chrétienne primitive. Par réductions successives, il arrive à trouver l'expression la plus concise de la foi des premiers chrétiens dans cette formule *Kyrios Christos* (p. 50). Jésus est Seigneur, sa victoire et la royauté céleste qu'il possède dès maintenant, ressuscité et assis à la droite du Père, manifestent avec éclat son origine divine et sa qualité de Fils de Dieu. On sera volontiers d'accord avec M. Cullmann pour penser qu'il y a une étroite connexion entre les formules les plus brèves de la foi du Nouveau Testament : « Jésus Christ est Seigneur » (*I Cor.*, 12, 3) et « Jésus est le Fils de Dieu » (*Act.*, 8, 37[23] ; *Hebr.*, 4, 14 ; *I Jn*, 4, 15), et qu'elles expriment à leur

21. Cullmann cite ici comme exemple de ces « formules liturgiques tripartites » *I Cor.*, 13, 13 (πίστις, ἔλπις, ἀγάπη) ; ne faudrait-il pas lire *II Cor.*, 13, 13, qui est beaucoup plus net dans le sens que nous disons (le Seigneur Jésus-Christ, Dieu, l'Esprit saint) ? Car ce qui est important ici, on pourrait l'oublier, ce ne sont pas seulement des formules *tripartites*, mais des formules *trinitaires*. Ce n'est pas tout à fait la même chose. Voir d'autres formules trinitaires citées par Kelly, p. 22-23.

22. Ci-dessus, p. 327. — Cullmann cite ici des formules des quatrième et cinquième siècles (Cyrille de Jérusalem, Épiphane, Nestorius, *Constitutions Apostoliques*), dont l'étude de P. Nautin n'avait pas à faire état.

23. Bien qu'attestée seulement par le texte « occidental », cette interpolation — s'il s'agit bien d'une interpolation — doit être très ancienne, et de toute façon elle éclaire l'usage chrétien primitif (Kelly, p. 41). Cull-

manière les deux faces du même mystère. Mais il ne faut pas perdre de vue que pour un chrétien, qu'il vienne du judaïsme ou du paganisme, la foi au Christ est inséparable de la foi à Dieu, au Dieu unique, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ (cf. *II Cor.*, 1, 3 ; *Eph.*, 1, 3 ; *I Petr.*, 1, 3). « Pour les premiers chrétiens, la foi en Dieu est en réalité fonction de leur foi en Christ » (p. 47) ; sans doute, en ce sens que c'est dans le Christ que leur est révélé le mystère de Dieu. Mais leur foi au Christ s'appuie au témoignage du Père (cf. *Mt.*, 3, 17 ; 17, 5 ; *Jn*, 5, 31 et ss.) et n'est vraiment elle-même que parce qu'elle est foi au Père[24]. Si les premières confessions de foi font passer Dieu le Père avant le Christ, cela, loin de « fausser l'interprétation de l'essence du christianisme » (p. 41), révèle un aspect essentiel de la prédication chrétienne. Car celle-ci s'est adressée d'abord aux Juifs, en relation étroite et en continuité avec le monothéisme absolu de l'Ancien Testament et avec la foi en un seul Dieu créateur du ciel et de la terre[25] ; d'autre part, la présence agissante de l'Esprit est trop vivante au cœur des premières communautés chrétiennes pour qu'on puisse s'étonner de le voir mentionné dans leur profession de foi (cf. J. N. D. Kelly, *J. Th. St.*, 48, 1947, p. 232). A ne s'en tenir qu'aux textes purement christologiques, et à laisser à l'arrière-plan les formules trinitaires, beaucoup plus rares assurément, mais si claires, on risque de fausser l'interprétation de l'essence du christianisme[26]. Mais, à vrai

mann serait même tenté d'y voir le texte original, « effacé plus tard parce qu'il différait des confessions en usage » (p. 14, n. 26).

24. Il suffirait de rappeler ici les textes des évangiles où Jésus fait remonter vers son Père la foi et la prière qu'on lui adresse (*Mt.*, 19, 17 ; *Mc*, 10, 17, etc.).

25. La prédication des *Actes* ne sépare pas l'annonce de Jésus du rappel des promesses de Jahveh. — D'autre part, il ne faut pas croire que la profession de foi au Dieu unique est une méconnaissance de l'essence de la foi *chrétienne* : quand Hermas (*Mand.*, I, 1) dit qu'il faut d'abord, πρῶτον, croire au Dieu unique et créateur, cela indique clairement qu'il y a *ensuite* d'autres articles de foi (J. de Ghellinck, I², p. 237 et 75).

26. O. Cullmann le reconnaît d'ailleurs (p. 52) : « Le point de départ historique et le centre dogmatique de la foi chrétienne, c'est la foi en Jésus-Christ, mais... cette foi, loin d'exclure la foi en Dieu le Père, lui

dire, le problème du caractère à la fois « chrétien » et « théologal » de notre foi demanderait une attentive réflexion.

***

On voit par là même que ces recherches sur le symbole dépassent de beaucoup le plan des études purement formelles ; elles débouchent sur des problèmes théologiques dont il faut dire un mot pour terminer.

Celui-ci d'abord : la foi chrétienne apparaît, jusqu'en son noyau le plus primitif et le plus élémentaire, comme portant sur un objet dogmatique qu'elle cherche à cerner en une formule précise, qui en saisisse le contenu en même temps qu'elle le préserve contre toutes les déformations possibles. Qu'il s'agisse de la prédication, du baptême ou de la liturgie, c'est à cette formule qu'on se réfère, et au contenu objectif dont elle est à la fois porteuse et garante. La prédication annonce Jésus Seigneur et Fils de Dieu, le baptême exige la foi au Christ et n'est conféré qu'en réponse à une nécessaire profession de foi, la liturgie loue le Père par le Christ et le remercie des dons qu'il nous a faits en son Fils. Les formules de ces confessions se réclament des apôtres ; elles sont en effet l'écho de l'enseignement apostolique (cf. la διδαχὴ τῶν ἀποστόλων des *Act.*, 2, 42), et même, s'il ne faut pas songer à les retrouver telles quelles en leur teneur définitive dans le Nouveau Testament, la tradition n'aura pas tort qui, à travers des amplifications légendaires, verra dans le symbole de la foi chrétienne le « Symbole des Apôtres ».

De plus, ces formules apparaissent déjà comme des formules « autoritatives », et comme une règle de foi[27]. Quand à Nicée

donne, au contraire, son fondement chrétien, et il en est de même pour le Saint-Esprit. »

27. Ernst LICHTENSTEIN, *Die älteste christliche Glaubensform. Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 53 (1950), p. 1-74, analysant *I Cor.*, 15, 3-8, y retrouve la plus ancienne formule de foi, à laquelle il reconnaît ce caractère à la fois apostolique et « autoritaire ».

Ces *credos* « en miniature », ou « embryonnaires », que l'on aperçoit

l'Église voudra pour la première fois exprimer sa croyance en un texte qui la fixe et, en la précisant, la sauvegarde contre une erreur mortelle, c'est à un symbole baptismal, celui de Césarée ou de Jérusalem, qu'elle se référera pour en faire la règle de sa foi. Le symbole devient règle de foi, et la « foi de Nicée » à son tour deviendra un jour symbole baptismal[28].

Autre problème. Les circonstances qui ont pu provoquer la naissance et le développement de ces confessions de foi ont sans doute été très variées ; c'est le mérite d'O. Cullmann de l'avoir montré, — et il faut en effet se garder de s'arrêter exclusivement à telle ou telle. Par exemple, de même qu'il est sans doute excessif d'expliquer la formation de *R* et l'insertion de la confession christologique par une polémique anti-adoptianiste, il est sans doute aussi trop systématique de rattacher la formule christologique (l'« économie ») à la prédication ou à la polémique auprès des Juifs, la formule trinitaire (la « théologie ») à la pré-

un peu partout dans le Nouveau Testament ou chez les Pères apostoliques vont se développer en deux séries parallèles : d'une part, les symboles baptismaux proprement dits, bientôt fixés par la liturgie, sous leur forme interrogative ou déclarative ; d'autre part, la *regula fidei*, dont Irénée et Tertullien ont conservé des formules variées. Le contenu de la *regula fidei* est plus large et plus riche que celui du symbole proprement dit ; on le voit bien dans les textes d'Irénée et de Tertullien auxquels nous faisons allusion (cf. H. Holstein, *Les formules du Symbole dans l'œuvre de S. Irénée*, *R. S. R.*, 34 (1947), p. 455-461). Aussi faut-il se garder de chercher en ces textes la formule précise de la profession baptismale. Sans doute la *regula fidei*, le κανὼν τῆς ἀληθείας, se réfèrent-ils à la foi reçue au baptême (*Adv. Haer.*, I, 9, 4 ; *Epid.*, 100), mais ils ne prétendent pas reproduire littéralement le symbole baptismal lui-même. Symbole et règle de foi ne se recouvrent pas exactement. Si l'on avait été attentif à cette distinction, on aurait évité les reconstructions artificielles que nous signalions plus haut.

Citons ici cette réflexion de Dom Capelle : « Je ne suis pas sûr que les traces du développement christologique dont Justin et Irénée témoignent n'étaient que des précurseurs de *R*. Peut-être la distinction entre symbole baptismal et profession de foi chrétienne éclairera-t-elle un jour ce problème encore obscur » (*Bull. Théol. anc. et méd.*, V, nº 1034 ; 1948, p. 353).

Sur la règle de foi, il faut toujours se référer à D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien...*, 1933.

28. P. Th. Camelot. « *Symbole de Nicée* » *ou* « *Foi de Nicée* »? *Orient. Christ. Period.*, 13 (1947), p. 425-433.

dication aux païens[29]. Mais à travers la complexité des faits qui donnèrent naissance au *Credo*, il faut sans aucun doute faire une place privilégiée au baptême, et au baptême « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[30] ». Les paroles de Jésus rapportées en *Mt.*, 28, 19 eurent ici un rôle décisif[31], et l'importance justement reconnue au « kerygma christologique » et à la foi au *Christos Kyrios* ne doit pas faire méconnaître que la foi

29. Ainsi J. HAUSSLEITER, *Trinitarische Glaube und Christusbekenntnis*, Gütersloh, 1920, p. 41. Rendant compte de cet ouvrage, le P. Lebreton rapportait cette hypothèse sans y contredire (*R. S. R.*, 1923, p. 351). Ainsi encore Cullmann (*op. cit.*, p. 33), qui rattache à la lutte contre le paganisme les « formules bipartites » : foi en Dieu, foi en Christ.

30. On remarquera ici les formules nuancées, voire un peu hésitantes de Cullmann, p. 35.

31. Sur l'authenticité de *Mt.*, 28, 19, voir en dernier lieu J. CREHAN, *op. cit. infra*, p. 72-76.

On ne prétend pas esquiver ici le problème du baptême « au nom de Jésus », et on ne peut non plus le traiter en quelques lignes. La formule apparaît dans les *Actes* (2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48; 19, 5) ; les textes postérieurs que l'on peut citer, tels qu'ils ont été récemment rassemblés et commentés par le P. J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, London, 1950, p. 44-64, montrent bien que la foi au Christ est exigée au baptême, mais ne parlent pas nettement de « baptême au nom de Jésus ». Ainsi, par exemple, *Odes de Salomon*, 15, 8 : « J'ai revêtu l'incorruptibilité grâce à son nom ; j'ai dépouillé la corruption par sa grâce ». — En fait, les premiers témoignages explicites que nous ayons de la formule baptismale, déjà tardifs, reconnaissons-le (Justin, *I Apol.*, 61, *qui se réfère à une tradition apostolique*, sans parler de la *Didachè*, 7, 3 ; v. A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte... T. U.*, XI, 1, p. 399-400), présentent une formule trinitaire. Il n'est pas interdit de penser que le baptême a pu en effet être administré « au nom de Jésus » (ainsi parmi les modernes le P. Lebreton, *Origines du Dogme de la Trinité*, 1925, p. 321, n. 1, 563-564 ; Dom Capelle, *R. T. A. M.*, 1930, p. 19). Il est peut-être plus simple de voir en cette formule la désignation du baptême chrétien par opposition au baptême de Jean. Le P. Crehan voit dans la formule « au nom de Jésus » la profession de foi au Christ exigée du néophyte (cf. *Act.*, 8, 37, et 22, 16 : βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ), tandis que la formule trinitaire serait la formule sacramentelle elle-même (*op. cit.*, p. 87-88). C'est peut-être simplifier le problème et le résoudre de façon un peu trop schématique. — Rien n'indique que telle dût être la solution de saint Hilaire, ainsi que le suppose assez gratuitement le P. Crehan d'après un texte du *De Syn.*, 85 (p. 77-78, 87-88). Quant au texte de Photius (*Quaest. ad Amphil.*, 43), cité p. 156-158, on lui fait sans doute dire plus qu'il ne contient. Cf. *R. S. P. T.*, 35 (1951), p. 310-311.

du chrétien, telle qu'il la confesse au baptême, est une foi trinitaire. Cette foi à la Trinité, professée au baptême, imposa au symbole sa structure ternaire, bien loin que ce soit celle-ci qui donnât naissance au *logion* de Matthieu. Et si cette structure l'emporta et finit par supplanter les autres formules bipartites, ce n'est pas par hasard, ni même parce que « l'usage de la confession se concentra avec le temps sur le baptême » (Cullmann, p. 35), mais bien parce que la foi chrétienne d'abord s'était concentrée sur la Trinité. Le symbole est *symbolum trinitatis* (Firmilien de Césarée, dans Cyprien, *Ep.* 75, 11), d'abord parce que Dieu, le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint sont « la foi et l'espérance des élus » (*I Clem.*, 58, 2). L'étude de « la préhistoire du symbole » nous conduit jusqu'aux problèmes que posent la nécessité pour le salut de la foi à la Trinité, et le rapport que soutient cette foi avec la nécessaire foi au Christ : c'est tout l'équilibre du dogme chrétien qui se trouve par là même engagé.

Il faudrait ajouter que les perspectives ecclésiologiques aussi sont ouvertes ici. Le *symbole* sera le signe de ralliement des chrétiens, *contesseratio hospitalitatis* (Tertullien, *De Praescr.*, 20, 8) : c'est qu'ils ont conscience de leur communauté de croyance, et de l'identité de la foi qui les unit (Irénée, *Adv. Haer.*, I, 10, 2 ; Tertullien, *De Praescr.*, 36, 4). Saint Jérôme signalait déjà dans le symbole l'association de la confession de la Trinité et de l'unité de l'Église[32]. Aussi l'Église est-elle dès les formules les plus anciennes citée dans le Symbole, associée à l'Esprit qui rassemble en elle tous les croyants en qui il opère, pour la résurrection de la chair, l'œuvre du salut.

La prédication de la foi et la règle de foi, la foi au Christ et à la Trinité, l'Église et l'Esprit, l'espoir de la résurrection, voilà quelques-uns des problèmes théologiques que pose le Symbole. Les recherches historiques et textuelles les plus modestes peuvent ainsi mener jusqu'au cœur de la foi et de l'espérance chrétiennes.

Le Saulchoir. PIERRE-THOMAS CAMELOT, O. P.

32. « Confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiae » (*C. Joh. Hierosol.*, 28 ; *P. L.*, **21**, 380, cité par le P. J. de Ghellinck, I², p. 248).

CHRISTOS KYRIOS

UNE CITATION DES *LAMENTATIONS* DE JÉRÉMIE DANS LES *TESTIMONIA*

L'étude de l'usage de l'Ancien Testament par les Pères des premiers siècles montre que l'on trouve chez eux certains passages qui constituent des sortes de lieux théologiques et font partie d'une tradition commune. Nous possédons encore, dans les *Testimonia ad Quirinum* de saint Cyprien, par exemple, des recueils de ces textes. Leur apparition très ancienne semble bien établir qu'une bonne partie au moins d'entre eux remonte à la catéchèse apostolique[1]. Des études récentes, comme celles de Lucien Cerfaux[2], de T.-W. Manson[3] et de Balthasar Fisher[4], ont montré le rôle de ces textes dans la constitution de la théologie chrétienne primitive.

L'objet de cette note est d'examiner si l'on peut considérer qu'il en est ainsi pour un passage des *Lamentations* de Jérémie, IV, 20, que les LXX nous présentent sous la forme suivante :

πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς Κύριος
συνελήμφθη ἐν ταῖς διαφθοραῖς αὐτῶν
οὗ εἴπαμεν· Ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζησόμεθα
ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

Nous chercherons à établir que ce texte faisait partie des recueils primitifs de *Testimonia,* d'abord en examinant son emploi chez les Pères de l'Église du second au quatrième

1. Rendel HARRIS, *Testimonies,* I, Cambridge, 1916.
2. L'Hymne du Christ Serviteur de Dieu, *Mélanges de Meyer,* I, p. 167 *sqq.*
3. « The argument of prophecy », *Journ. Theol. Stud.,* 1945, p. 135 *sqq.*
4. *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche,* Freiburg, 1949.

siècle, et ensuite en voyant si le Nouveau Testament y fait allusion.

***

La plus ancienne citation formelle de notre texte chez les Pères se trouve dans la *Première Apologie* de saint Justin. Elle en constitue une application singulière et que nous aurions pu laisser de côté, si le passage n'attestait que, du temps de Justin, *Lam.*, IV, 20 était déjà en circulation. Justin veut montrer aux païens que la nature elle-même présente le symbolisme de la croix. Après avoir cité les exemples du mât et de la charrue, il ajoute : « L'homme même ne diffère des animaux que parce qu'il se tient droit et peut étendre les mains ; et parce que le nez, organe de la respiration, trace une croix au milieu du visage. Aussi le prophète a-t-il dit : Le souffle devant votre face est le Christ-Seigneur » (*I Apol.*, LV, 4-5). L'interprétation du passage de Jérémie montre que Justin a pris le texte dans un sens littéral : le πνεῦμα désigne la respiration. Tout en reproduisant la traduction des LXX, il paraît s'inspirer de celle d'Akila qui a traduit : « Le souffle de nos narines (τῶν μυκτήρων)[5]. »

Par contre, c'est un témoignage capital de l'appartenance de *Lam.*, IV, 20 aux recueils de *Testimonia* qui se trouve chez saint Irénée dans la *Démonstration apostolique*. On sait que la seconde partie de cet ouvrage est le commentaire d'un recueil de prophéties et de figures[6]. Or, dans ce recueil, un long passage est consacré à notre texte[7]. Saint Irénée nous en indique les trois applications principales. Comme il est très conservateur dans son exégèse, il apparaît comme l'écho d'une tradition antérieure. Il a groupé simplement les diverses utilisations dont le texte de *Lam.* était l'objet dans les recueils de *Testimonia* qu'il a utilisés.

5. Voir ORIGÈNE, *Sel. Thren. ; P. G.*, XIII, 660 A.

6. Rendel HARRIS (*Testimonies*, I, p. 69), précisément à propos de notre texte, écrit qu'« il ne peut faire aucun doute qu'à peu près tout le traité d'Irénée est un commentaire d'un recueil de *Testimonia* ».

7. *Dem. Apost.*, 71 ; *P. O.*, XII, 790.

En premier lieu, le texte atteste que « le Christ est l'Esprit de Dieu ». Ce point n'est pas développé ici, mais Irénée y a insisté dans l'*Adversus haereses* (III, 10, 3-4). Commentant l'*Évangile de saint Luc*, il en vient au Cantique de Zacharie, où il est question du « salut » (*Luc*, 1, 26-28). Il écrit alors : « La connaissance du salut est la connaissance du Fils de Dieu, qui est, en titre et en réalité, salut *(salus)*, Sauveur *(Salvator)* et salutaire *(salutare)*. Il est Sauveur, parce que Fils et Verbe de Dieu ; salutaire, parce qu'Esprit : en effet, l'Écriture dit que *l'Esprit de notre face est le Christ Seigneur ;* salut, parce que chair. » Le texte de *Lam.* est apporté comme argument pour montrer que le Christ est Esprit, c'est-à-dire puissance divine vivifiante.

Irénée ajoute que *Lam.*, IV, 20 montre que « le Christ, tout en étant l'Esprit de Dieu, est l'homme de douleurs. L'Écriture l'indique et est comme saisie d'étonnement et d'admiration au sujet de sa passion, tant il devait subir de tourments. » Le passage apparaît donc comme une prophétie de la Passion. C'est une allusion à l'expression : « Il a été pris dans leurs fosses. » Or nous verrons par la tradition ultérieure que notre texte a en effet fait partie d'un dossier de textes de l'Ancien Testament relatifs à la Passion du Christ, à côté d'*Isaïe*, LIII et du *Psaume* XXII.

Enfin Irénée explique que « par ombre, on doit entendre le corps du Christ. Comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son Esprit. » Cette dernière expression, comme l'a remarqué justement le P. Barthoulot, est sans doute une allusion au verset de saint Luc : « L'Esprit du Seigneur viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre » (*Luc*, 1, 35)[8]. Irénée détaille ensuite plusieurs sens où le corps du Christ peut être désigné comme ombre : il sera foulé aux pieds dans la Passion, comme l'ombre est couchée à terre ; il est ombragé de la gloire de l'Esprit ; il guérit les malades par son ombre[9]. Mais l'essentiel en tout ceci est de nous montrer que dans les *Testimonia* le passage de *Lam.* était rapporté à l'Incarnation.

8. *Patr. Or.*, XII, 138.
9. Ceci est une confusion avec l'ombre de Pierre dans *Act.*, V, 15.

Ainsi Irénée nous atteste que le texte de *Lam.* était utilisé dans trois dossiers : dans l'un il servait à établir la puissance divine du Christ ; dans un autre, sa Passion ; dans un troisième, son Incarnation. Or ce sont précisément les trois sens que nous allons retrouver dans les nombreuses allusions à notre texte que donne la tradition ultérieure. Comme il est très vraisemblable que tous ces auteurs ne tiennent pas d'Irénée cette triple interprétation, c'est une preuve nouvelle qu'ils rencontraient notre texte dans les mêmes recueils de *Testimonia* où Irénée l'avait lui-même puisé.

La première interprétation va se rencontrer d'abord chez Tertullien, dans deux passages où il cite le texte de *Lam.*, IV, 20 pour établir non pas l'action divinisante du Christ, mais le fait qu'il est l'Esprit du Père devenant visible en acquérant une subsistence propre. On sait en effet que telle est la doctrine de Tertullien. Dans *Adv. Marc.*, III, 6, il écrit : « Le Christ est l'Esprit du créateur, comme en témoignent les prophètes : La personne de notre Esprit est le Christ Seigneur. » On remarquera le caractère singulier de la citation. On attendrait en effet : « L'Esprit de notre personne. » Par ailleurs, προσώπον, traduit exactement par *persona*, est interprété au sens technique du mot personne.

Le passage de l'*Adversus Praxeam* présente une traduction différente. Tertullien veut montrer que le Christ est la manifestation de la face invisible du Père et il cite à l'appui de sa thèse le passage de *Lam.* sous la forme suivante : « L'Esprit de sa face est le Christ Seigneur. » Ici *persona* traduit bien le grec au sens de visage. L'ordre du texte est bien conservé. Mais « notre face » est changé en « sa face ». Dans son édition du *Corpus* de Vienne, Kroymann a corrigé le texte pour le conformer à celui de l'*Adversus Marcionem*. Mais ceci n'est aucunement justifié. Et on doit avec le dernier éditeur, Ernest Evans, maintenir le texte des manuscrits[10].

10. *Tertullian's Treatise Adversus Praxeam*, edited by E. Evans, Londres, 1948, pp. 150 et 278. Les deux références données aux citations

Mais c'est surtout au quatrième siècle que le texte de *Lam.* est cité — et de façon plus conforme à l'usage des *Testimonia* — pour établir que le terme d'Esprit peut servir à désigner la nature divine du Christ et sa puissance divinisante. Il s'agit en général d'ouvrages sur le Saint-Esprit où les différentes acceptions du mot *Esprit* sont énumérées. Ainsi Athanase écrit : « Le prophète contemplant le Verbe fait chair, dit : L'Esprit de notre face est le Christ Seigneur, de peur que, trompé par l'apparence, on croie que le Seigneur est un pur homme » (*Epist. Serap.*, IV, 20 ; LEBON, 204). On retrouve notre texte cité dans le même sens par Cyrille de Jérusalem (*Cat.*, XXXVII, 34 ; *P. G.*, XXXIII, 1008 C), Didyme l'Aveugle (*De Trin.*, II, 4 ; *P. G.*, XXXIX, 488 C), saint Basile (*De Spir. Sancto*, 19 ; PRUCHE, 199), saint Jean Chrysostome (*De Incompr.*, 5 ; *P. G.*, XLVIII, 743), saint Ambroise (*De Myst.*, 58 ; BOTTE, 128).

Un second groupe cite notre texte dans le dossier relatif à la Passion. Ainsi, dans un recueil de *Testimonia* attribué à saint Grégoire de Nysse, sous le titre d'*Adversus Judaeos*, *Lam.*, IV, 20 voisine avec *Isaïe*, LIII, et le *Psaume* XXII (*P. G.*, XLVI, 212 C). On le retrouve dans l'*Altercatio Simonis et Theophili* (BRATKE, 27), qui est aussi un recueil de prophéties contre les Juifs. Eusèbe de Césarée le donne dans la *Préparation évangélique* parmi les Prophéties de la Passion (*P. G.*, XXII, 317-320). Saint Augustin, énumérant les prophéties messianiques de Jérémie, dans *la Cité de Dieu*, commence par notre texte : « Il montre en peu de mots que le Christ est Notre Seigneur et qu'il a souffert pour nous » (XVIII, 23). Le commentaire le plus développé se trouve dans Cyrille de Jérusalem. Aux objections des Juifs contre le Messie souffrant, il répond : « Lisez les Lamentations de Jérémie. Il écrit en se lamentant : Le souffle de notre face est le Christ Seigneur. Il a été pris dans nos destructions. Est-ce moi qui invente ces choses ? N'est-ce pas là un témoignage de l'emprisonnement du Christ par les hommes ? » (*Cat.*, XIII, 7 ; *P. G.*, XXXIII, 781 A-B). Ce commentaire est repris par Rufin

de *Lam.*, IV, 20, par Justin et Irénée sont fausses. Lire : JUSTIN, *Apol.*, I, 55, et IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 11, 12.

(*Comm. Symb.*, 19 ; *P. L.*, XXI, 337 B). L'antiquité de cette interprétation apparaît dans le fait qu'Origène nous la présente comme venant d'une tradition antérieure (*Sel. Thren.*; KLOSTERMANN, 276).

Reste enfin le dernier aspect, celui où « l'ombre » de *Lam.*, IV, 20, désigne le Verbe incarné. Ce sens, qui apparaît chez Irénée, va connaître une remarquable fortune, mais à l'intérieur d'une tradition déterminée, celle de l'École d'Alexandrie. Il apparaît dans un passage de Clément. Il s'agit de l'évangélisation des saints de l'Ancien Testament par le Christ lors de sa Descente aux Enfers : « Le Seigneur, étant ressuscité, a évangélisé les justes qui étaient dans le Repos, les a tirés de là, changés de place et tous *vivront à son ombre*. Car l'ombre de la gloire du Sauveur, de cette gloire dont il jouit auprès du Père, c'est sa venue ici-bas ; et l'ombre de la lumière n'est pas ténèbre, mais illumination » (*Excerpta Theod.*, XVIII, 2 ; SAGNARD, p. 91).

Mais c'est chez Origène que le texte va devenir un vrai leitmotiv[11]. Il lui sert à exprimer l'idée qui lui est chère de l'Incarnation du Christ dans la chair comme figure de sa Parousie glorieuse à la fin des temps (*Princ.*, II, 6, 7; KOETSCHAU, 146 ; IV, 3, 13 : KOETSCHAU, 344-345 ; *Co. Jo.*, II, 6 ; PREUSCHEN, 60)[12]. Origène, selon la méthode qui lui est familière, rapproche notre texte d'autres passages de l'Écriture où il est question de l'ombre et en particulier de *Cant.*, II, 3 : « A l'ombre de celui que j'avais désiré, je me suis assis » (*Co. Cant.*, III ; BAEHRENS, 211 ; *Ho. Num.*, XXVII, 12). On peut remarquer que ce rapprochement apparaît bien fondé. Harald Riesenfeld écrit : « Dans le livre des *Lamentations* figure l'ombre du roi, sous laquelle on espérait vivre. Dans le *Cantique des Cantiques* le roi est comparé à un arbre à l'ombre duquel le Bien-Aimé veut s'asseoir. Sans aucun doute, il s'agit là de la même terminologie royale[13]. »

11. Jean DANIÉLOU, *Origène*, p. 171-174 et 260-261.
12. Voir aussi *Co. Rom.*, VI, 2 ; *P. G.*, XIV, 1062 A-B ; *Hom. Jos.*, VIII, 4 ; *Dialektos*, 27 ; SCHERER, p. 27.
13. *Jésus transfiguré*, p. 142-143.

A la suite d'Origène, le texte sera très fréquemment cité chez les auteurs qui dépendent de lui. C'est en particulier le cas chez Ambroise à qui *Lam.*, IV, 20 inspire quelques-uns de ses plus beaux développements : « Viens, Seigneur Jésus, mais non plus en ombre, mais en soleil de justice. Si l'ombre a été utile, si l'ombre de ta passion nous a protégés, que ne nous apportera pas l'éclat manifesté de ta puissance ! » (*Exp. Psalm.* CXVIII, XIX, 4-6 ; *C. S. E. L.*, 424-425). Le texte est commenté quatre fois dans cet ouvrage, quatre fois dans l'*Exposition de l'Évangile de Luc* (voir en particulier VII, 38-39 ; *C. S. E. L.*, 298-299), une fois dans l'*Explanatio Psalmorum* (*Ps.* XXXVI, 36 ; *C. S. E. L.*, 99). Mais il faut remarquer que, si l'école origéniste s'attache spécialement à notre passage, on trouve ailleurs des citations de l'« *in umbra* ». Elle se rencontre chez Cyrille de Jérusalem (*Cat.*, XIII, 7 ; *P. G.*, XXXIII, 781 A-B). Ainsi c'est encore en présence d'une tradition commune et antique que nous nous trouvons.

*
* *

L'étude que nous venons de faire permet de constater que *Lam.*, IV, 20 est cité et commenté par tous les grands écrivains du second au quatrième siècle. Une telle unanimité permet d'affirmer que nous ne sommes pas en présence d'une influence particulière, ou d'un hasard, mais d'une tradition commune de l'Église. Et les plus anciens témoignages, qui nous montrent cette tradition déjà établie, nous permettent de penser que le texte faisait partie des *Testimonia* extraits de l'Ancien Testament par la communauté dès les premiers temps du christianisme, en vue de l'usage liturgique, polémique ou catéchétique.

Peut-on aller plus loin et penser qu'il y a dans le Nouveau Testament des allusions à ce texte? Il paraît bien, en effet, que les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé des recueils de *Testimonia*[14]. Cela permettrait de confirmer que notre texte

14. Lucien CERFAUX, « La première Communauté chrétienne à Jérusalem », *Eph. theol. Lov.*, 1939 (XVI), p. 17-28.

a fait partie d'un de ces recueils primitifs. Or un passage peut retenir notre attention, qui est d'une exégèse difficile et où il est possible qu'une référence à *Lam.*, IV, 20 apporte une explication : il s'agit de *Luc*, II, 11, et des paroles adressées par l'ange aux bergers de Bethléem : « Il vous est né un Sauveur, qui est le Christ Seigneur » (Χριστὸς Κύριος). Cette expression Χριστὸς Κύριος est unique dans le Nouveau Testament. Par ailleurs elle se trouve une seule fois dans l'Ancien Testament. Et c'est précisément dans *Lam.*, IV, 20[15]. La question d'une relation entre les deux passages peut donc se poser.

Avant d'essayer d'y répondre, il faut dire un mot d'une question préalable : celle de l'origine de l'expression dans *Lam.*, IV, 20. Les commentateurs sont d'accord pour dire qu'elle recouvre l'expression sémitique courante *Iahwé Meshiah*, dont la traduction ordinaire par les LXX est Χριστὸς Κυρίου (par exemple *I Reg.*, XXIV, 7 ; XXVI, 9, etc.). La traduction donnée par *Lam.*, IV, 20 est donc une erreur volontaire ou involontaire du traducteur ou du copiste. Il semble plus normal d'admettre une correction intentionnelle. Mais on peut se demander alors si cette correction est l'œuvre d'un traducteur ou d'un copiste juif, ou si elle est une modification due à un copiste chrétien.

La première hypothèse a été défendue par Lucien Cerfaux[16] et Harald Sahlin[17]. M. Cerfaux a montré que l'expression Κύριος ne désignait pas seulement une prérogative divine, mais était aussi un *titre* royal et qu'en ce sens son application au Messie était possible chez les Juifs. Cet argument s'appuie sur le fait que les *Psaumes de Salomon* nous présentent deux fois l'expression Χριστὸς Κύριος (XVII, 36, et XVIII, 8). On a pensé que ce pouvait être une faute de copiste chrétien pour Χριστὸς Κυρίου. Mais déjà le P. Lagrange et M. Martin admettaient que ce fût le texte authentique. Et après la démonstration

15. NESTLE, *Novum Testamentum*, 1937, p. 144, y renvoie.
16. *Suppl. Dict. Bibl.*, art. « Kyrios », col. 214.
17. *Der Messias und das Gottesvolk*, p. 214-220 et 283-285.

de M. Cerfaux, la chose apparaît comme très probable[18]. Par ailleurs, M. Sahlin a tenté de montrer que l'expression Κύριος pouvait avoir un équivalent dans le judaïsme préchrétien araméen.

Toutefois l'hypothèse n'est pas sans difficultés. En effet, M. Cerfaux lui-même estime que les LXX n'ont pu traduire *Iahwé Meshiah* par Χριστὸς Κυρίου, comme l'affirme M. Sahlin : « Il n'est pas vraisemblable que les LXX aient songé à donner au Messie l'épithète de Kyrios comme succédané de I H V H[19]. » M. Cerfaux est dès lors amené à supposer que Χριστὸς Κύριος dans notre passage recouvre un *Adoni Meshiah*. Mais ceci reste une hypothèse. Et par ailleurs on peut vraiment se demander comment il se fait qu'un Juif ait été amené à substituer dans ce cas *unique* l'expression **Χριστὸς Κύριος** à la formule tellement usuelle **Χριστὸς Κυρίου**, « l'oint du Seigneur », qui se trouve à chaque instant dans l'Écriture.

Aussi la seconde solution qui voit dans le texte des *Lam.* une modification chrétienne d'un Χριστὸς Κυρίου des LXX garde-t-elle des chances. Ces chances seraient maigres s'il s'agissait simplement de l'erreur d'un copiste chrétien, car il resterait à expliquer comment cette erreur ne s'est produite que là. Mais tout change si, comme nous le croyons, le texte a fait partie des *Testimonia* primitifs utilisés dans la liturgie ou la prédication. En effet, c'est un trait maintenant connu que dans le christianisme primitif les textes de l'Ancien Testament utilisés par les chrétiens ont parfois été intentionnellement corrigés dans un sens christologique. Ceci vient en particulier d'être établi par Balthasar Fisher pour certains textes des *Psaumes*[20]. Il ne s'agirait plus d'une erreur, mais d'un procédé connu.

Et du même coup, ceci apporterait un argument décisif pour l'appartenance de notre texte à un recueil des *Testimonia*

18. « Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus », *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1923, p. 127.
19. *S. D. B.*, art. « Kyrios », col. 214.
20. *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, p. 13.

primitifs. Car cette modification des textes n'a pu avoir lieu qu'à une date très ancienne.

Or, précisément, notre texte présente d'autres variantes très anciennes qui paraissent bien être des corrections chrétiennes et peuvent dès lors s'expliquer difficilement en dehors de l'usage de *Lam.*, IV, 20 dans la communauté primitive. Au lieu de πνεῦμα προσώπου, nous lisons chez saint Justin πνεῦμα πρὸ προσώπου [21]. Le changement était facilité parce que le mot ajouté reproduit la première syllabe du suivant. Mais il ne peut s'agir ici d'une simple dittographie, car l'expression se retrouve dans le *Dialektos* d'Origène, récemment découvert[22], dans la *Catéchèse XIII* de Cyrille de Jérusalem[23], dans les *Homélies sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, de saint Jean Chrysostome[24]. Elle a passé de là en domaine latin, où Ambroise écrit une fois : « Spiritus ante faciem » (*De Myst.*, 58). Chez tous ces auteurs, l'expression coexiste avec la forme ordinaire, sauf chez Justin, dont c'est la seule citation du texte.

Ainsi, à côté de la tradition normale, cette autre forme a persisté, d'une manière remarquable. Elle représente une interprétation différente. Or il ne peut s'agir d'une variante ordinaire, car rien ne la justifie dans le texte. Il ne peut s'agir que d'une faute ou d'une modification volontaire. Mais, encore une fois, le recours à la faute du copiste est une solution facile et désespérée. Et on s'expliquerait difficilement que cette faute se retrouve chez des auteurs aussi divers qui présentent par ailleurs la forme normale. Il ne peut donc s'agir que d'une modification qui jouissait d'une autorité. Or, encore une fois, de pareilles modifications n'ont eu lieu que dans la communauté primitive. Nous avons donc un nouvel indice de l'usage de notre texte dans la catéchèse primitive.

Par ailleurs, certains auteurs[25] nous présentent une autre

21. *Apol.*, LV, 5.
22. Scherer, p. 27.
23. *P. G.*, XXXIII, 781 B.
24. *P. G.*, XLVIII, 743.
25. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, 7 ; *P. G.*, XXXIII, 781 A ; Théodoret, *In Thren.* ; *P. G.*, LXXXI, 804 B.

variante, où l'intention théologique est plus nette encore. Au lieu de : « Il a été pris par leurs (αὐτῶν) destructions », ils écrivent : « Il a été pris par nos (ἡμῶν) destructions ». Cette variante se retrouve dans certains manuscrits, en particulier dans le *Codex Marchalianus* (q). Elle modifie le texte de façon à lui faire dire que le Christ a été victime des siens. Ici encore cette modification ne peut venir que de la communauté primitive. Nous avons d'ailleurs une preuve de son antiquité. En effet, dans son *Commentaire sur Lam.*, Origène, après avoir rapporté que certains (τινες) voyaient dans le texte une allusion à Josias et « disaient que celui-ci est une figure du Christ mort par nos péchés », ajoute : « Or ce n'est pas dans les destructions du peuple qu'il a été pris, mais pour s'être porté au-devant de Néchao, malgré la défense du prophète » (KLOSTERMANN, 276). Ceci apparaît bien comme une critique d'un texte où se trouvait notre variante.

Ainsi, déjà, la forme de notre texte apporte un argument en faveur de son appartenance à un recueil de *Testimonia* dans la communauté primitive. Sa relation avec *Luc*, II, 11 que nous allons examiner maintenant en constituera un autre. Il est important de remarquer que les deux arguments sont entièrement indépendants l'un de l'autre. En effet, il n'importe pas de savoir si Χριστὸς Κύριος dans *Lam.* vient d'une traduction juive ou d'une modification chrétienne pour établir qu'il est à l'origine du texte de *Luc*.

Il faut reconnaître que la présence de Χριστὸς Κύριος dans *Luc*, II, 11 est singulière. C'est un cas unique dans le Nouveau Testament. Le même chapitre de Luc, quelques versets plus loin, nous donne l'expression attendue Χριστὸς Κυρίου (II, 17). Il est notable d'ailleurs que les copistes du texte eux-mêmes ont été gênés, comme l'attestent deux variantes. La traduction syriaque palestinienne du sixième siècle (Syr^{pal}) et saint Ephrem rétablissent le texte attendu « l'oint du Seigneur ». Et par ailleurs la traduction syriaque du Sinaï (Syr^{sin}) et la Peshitto renversent les termes et donnent « le Seigneur Oint », sans doute, comme le note Lagrange, pour

éviter la déformation de l'expression lue en sens inverse[26].

Dès lors, on peut dire avec M. Cerfaux et M. Sahlin que l'expression se rattache à un usage préchrétien de Κύριος pour désigner le roi messianique, dont témoignent les *Psaumes de Salomon*. On peut penser qu'elle se rattache plutôt à l'usage de Κύριος dans la communauté chrétienne primitive pour désigner le Christ dans sa manifestation glorieuse. Il reste que, dans l'une et l'autre hypothèse, la présence unique dans notre passage de l'expression Χριστὸς Κύριος peut s'expliquer difficilement en dehors d'une influence littéraire. Cette influence littéraire peut difficilement être autre chose que celle des *Testimonia* de l'Ancien Testament, dont M. Cerfaux a montré lui-même combien ils avaient influencé le texte du Nouveau Testament. Or le seul texte des LXX où se trouve notre expression est *Lam.*, IV, 20. Aussi bien n'est-ce pas un hasard que les éditions comme les commentaires y renvoient. Ainsi, quelles que soient l'origine et la signification de l'expression Χριστὸς Κύριος, il semble que c'est par l'intermédiaire de *Lam.*, IV, 20 qu'elle apparaît dans *Luc*, II, 11.

Il faut ajouter que ce qui donne du poids à notre hypothèse est que l'expression Χριστὸς Κύριος semble bien ne pas être la seule allusion de *Luc*, II, 11 au verset des *Lamentations*. On remarquera en effet que le texte de *Luc* dit : « « Il vous est né un Sauveur, qui est le Christ Seigneur. » Or le terme de Sauveur apparaît comme une transposition grecque du sémitisme « le souffle de nos narines ». Par cette expression, le texte de *Lam.* veut dire que le roi est celui « qui nous conserve dans la vie et la paix[27] », comme le souffle est ce qui entretient la vie du corps[28]. Or c'est là très exactement ce que le terme σωτήρ voulait exprimer dans le grec hellénistique, en particulier à propos des rois. Ceux-ci sont considérés comme entretenant leur peuple dans la

26. *Évangile selon saint Luc*, p. 75.

27. KNABENBAUER, *Commentarium in Danielem et Lamentationes*, p. 424.

28. Voir SÉNÈQUE, *De Clem.*, I, 4 : « Le roi est le souffle (spiritus) vital que reçoivent tant de citoyens. »

vie et dans la paix[29]. Le texte de *Luc* serait ainsi une citation de *Lam.* sous la forme prise par *Lam.* dans le culte chrétien.

Il faut ajouter que l'un des textes que nous avons cités apporte à cette hypothèse une précieuse confirmation. En effet, nous nous souviendrons que dans *Adv. Haer.*, III, 10, 3-4, c'est à propos de l'*Évangile de Luc*, et plus précisément à propos de notre texte, *Luc*, II, 11, que l'auteur cite le texte de *Lam.* Et, plus encore, il nous donne explicitement l'équivalence : souffle de notre face = notre Sauveur. Je rappelle le texte : « (Le Christ) est source de salut (*salutare* = σωτήριον), parce qu'Esprit ; en effet, dit l'Écriture : L'Esprit de notre visage est le Christ Seigneur... Un ange, dit l'Écriture, leur dit : Il vous est né aujourd'hui un Sauveur, qui est le Christ Seigneur. » Ainsi le rapprochement de *Luc* et de *Lam.* est fait par saint Irénée et nous pouvons penser que ce rapprochement est plus ancien que lui, si ancien qu'il est peut-être plus qu'un rapprochement : une véritable identité[30].

Dès lors, il n'est pas exclu que nous puissions trouver l'écho de *Lam.*, IV, 20 dans d'autres passages du Nouveau Testament. Or, ici encore un texte patristique nous indique une piste qui n'est peut-être pas sans valeur. Dans dès *Selecta in Threnos*, d'Origène, l'auteur commente notre passage de *Lam.* : « Selon l'Apôtre, un voile est posé sur le visage (πρόσωπον) des Juifs, quand ils lisent Moïse ; mais s'ils se tournent vers le Seigneur, le voile est enlevé ; car le Seigneur est l'Esprit. Or, dans notre passage, le prophète appelle le Seigneur Esprit. Ceux sur la face de qui le voile est posé ne peuvent dire : l'Esprit de notre visage est le Christ Seigneur » (KLOSTERMANN, 276). L'auteur met donc ici en rapport *Lam.*, IV, 20 et *II Cor.*, III, 17.

Or nous remarquerons que nous sommes dans un cas voisin du précédent. Nous avons une expression tout à fait exception-

29. Voir surtout WENDLAND, Σωτήρ, *Zeit. Neut. Wiss.*, 1904, 305-353

30. On trouve une interprétation voisine chez saint Jean Chrysostome : « Le secours (βοήθεια) qui vient de Dieu est aussi appelé Esprit : Le souffle devant notre face, écrit-il en effet, est le Christ Seigneur » (*De Incompr.*, V ; *P. G.*, XLVIII, 743).

nelle dans saint Paul : « Le Seigneur est l'Esprit. » Cette expression a suscité d'innombrables discussions. Il eût été peut-être de bonne méthode de voir si elle n'était pas une citation. Or il y a un seul passage dans l'Écriture où nous ayons une expression équivalente, et c'est *Lam.*, IV, 20, où il est dit que « l'Esprit (de notre face) est le (Christ) Seigneur ». Et par ailleurs nous avons vu que, dans les *Testimonia*, le texte de *Lam.* est précisément cité pour établir que le Christ est Esprit, puissance divine. La question d'une relation littéraire des deux textes peut donc se poser. Mais il y a plus. Les deux textes parlent du visage (πρόσωπον). Or le lien établi par saint Paul entre l'Esprit et le visage, qui est peu logique, se justifie si sous le raisonnement est présente la formule de *Lam.*, où le Seigneur est l'Esprit « devant » le visage des chrétiens, tandis que les Juifs qui ont un voile ne peuvent avoir l'Esprit sur leur visage.

***

Notre enquête nous permet d'établir que *Lam.*, IV, 20 a été interprété du Christ par la communauté chrétienne. Nous pouvons nous demander en conclusion si cette interprétation est fondée sur le sens littéral. L'exégèse chrétienne et juive ancienne appliquait le texte au roi Josias, en qui le peuple d'Israël avait mis un grand espoir, et qui mourut à Mageddo, vaincu par le Pharaon Néchao (*II Reg.*, XXIII, 29)[31]. Les exégètes modernes pensent que le texte vise plutôt Sédécias, le dernier roi de Juda, vaincu par Nabuchodonosor (*II Reg.*, XXV, 6-7). Mais en toute hypothèse, il s'agit de la défaite d'un roi en qui le peuple d'Israël avait mis tout son espoir. Et ce que les Pères de l'Église ont surtout retenu, c'est la belle définition donnée du roi, oint de Iahweh, qui est comme le souffle auquel est suspendu l'existence du peuple et comme l'ombre protectrice qui le garde au milieu des nations.

Or Jésus s'est présenté comme étant le véritable « oint de

31. Voir saint JÉRÔME, *Com. Zach.*, 3; *P. L.*, XXV, 1515 D.

Iahweh », le roi messianique annoncé par les prophètes. C'est donc à juste titre que la tradition chrétienne a recherché les textes qui caractérisent « l'oint de Iahweh ». C'était en effet la seule manière de donner un sens au terme de Christ que Jésus s'était appliqué. Or on peut dire que parmi les textes qui définissent « l'oint de Iahweh », peu sont aussi pleins que *Lam.*, IV, 20. Quelles que soient donc les interprétations de détail, données plus tard, du passage, on peut dire que son application au Christ par le christianisme primitif n'apparaît pas sans fondement. C'était l'opinion de Maldonat. C'est dire au moins qu'elle peut se défendre.

JEAN DANIÉLOU.

NOTES SUR LE TEXTE GREC DE L'ÉPITRE DE SAINT CLÉMENT DE ROME

Le texte de saint Clément de Rome a été l'objet de multiples études vers la fin du dix-neuvième siècle. La découverte coup sur coup d'une version syriaque (R. L. Bensly, 1876), d'une version latine (Dom G. Morin, 1893), d'une recension copte (C. Schmidt, 1908), la publication de la magistrale édition de J. B. Lightfoot (2e éd., 1890), suivie de celles de Knopff (1899), de Gebhardt et Harnack (1900), de Funk (1901) et de Hemmer (1909), avaient attiré l'attention sur l'épître du troisième successeur de saint Pierre. Il semble que depuis cette date la curiosité des chercheurs se soit ralentie et que tout au moins les problèmes que pose l'examen du texte n'aient plus retenu l'attention[1]. Sans doute aurait-on avantage à regarder ce précieux document d'un œil nouveau. C'est peut-être la raison qui justifiera le dessein que j'ai d'offrir une si modeste contribution à l'heureux jubilaire que nous célébrons dans ce volume.

Le texte grec de l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome nous est transmis par deux manuscrits seulement, de type très différent. Le premier volume est un livre en onciale du cinquième siècle, l'*Alexandrinus* (Old Royal I D V-VIII), traditionnellement coté A ; ce manuscrit, ornement du British Museum et témoin insigne de la tradition grecque de l'Écriture sainte, est bien connu de tous les exégètes ; on y trouve, à la fin, l'épître de Clément de Rome et l'homélie faussement attribuée à ce même pontife (II Clément). Le second témoin est un livre en minuscule, copié par le notarios Léon et daté par lui de 1056. Ce volume, naguère conservé à Constantinople, est aujourd'hui à Jérusalem,

1. Je n'ai pu me procurer l'édition de C. T. Schaefer, publiée à Bonn, en 1941 (*Floril. Patristicum*, 44.)

à la bibliothèque du patriarcat (*Hierosolymitanus* 54). Il contient divers traités, et notamment le texte de la *Didachè*, dont c'est la seule source connue. Depuis qu'une page de ce manuscrit a été reproduite dans les planches de la *Palaeographical Society* (1880, II sér., nº 48), il n'est pas un étudiant en paléographie qui n'ait dans l'œil le *ductus* particulier de cette écriture si caractéristique, exemple idéal pour l'étude des abréviations. Le texte de l'épître a été entièrement phototypé dans la seconde édition de Lightfoot.

L'éditeur de Clément doit en outre tenir compte des trois versions que j'ai signalées plus haut, latine, syriaque, copte. Il n'oubliera pas non plus des citations importantes du texte grec faites par Clément d'Alexandrie et d'autres. Cet appareil philologique, si l'on excepte l'*Alexandrinus* et les citations de Clément d'Alexandrie, est d'acquisition relativement récente. Un bagage aussi important semblerait devoir donner à l'éditeur une position particulièrement favorable. En réalité, le problème est moins simple qu'il ne paraît. Une traduction, même quand elle est de type littéral, — c'est le cas de la version latine, — interpose toujours comme un voile entre le modèle et le texte traduit. Et que dire de certaines libertés, prises par exemple par le traducteur copte?

Mon intention est d'étudier celles des altérations de la tradition grecque qui reposent sur des erreurs dues à la forme des lettres onciales. Dans l'histoire de l'altération des textes, les fautes purement graphiques sont assez rares au total, beaucoup moins nombreuses en tout cas que les fautes de type auditif. Leur examen offre du moins l'avantage de fournir des conclusions sûres qui, puisqu'il s'agit ici de fautes d'onciale, permettent de délimiter le contour primitif de la tradition ancienne du texte.

***

Les erreurs dites d'onciale reposent sur la confusion possible de certaines lettres en raison du tracé qu'elles présentent dans la première écriture grecque de librairie. Elles reposent aussi sur l' « indistinction » des mots, qu'aucun intervalle ne sépare et

que l'absence d'accent, au moins à l'époque ancienne, ne permet pas de distinguer les uns des autres au premier coup d'œil. Ajouterai-je que l'erreur d'onciale est rarement pure? En réalité, on ne confond pas des suites de lettres au tracé semblable ; mais la confusion d'un signe dans un groupe de lettres fait qu'on lit autrement l'ensemble du mot.

Un des plus beaux passages, sans doute, de l'épître de Clément est celui où l'auteur montre dans l'histoire du monde les malheureux effets du ζῆλος, ou esprit de malveillance (chap. III-VI). Il termine ce tableau par la mention de la grande foule d'élus qui, « par suite de l'esprit de malveillance, endurèrent mille outrages et tortures et laissèrent parmi nous un magnifique exemple ». Clément précise et renchérit : « C'est poursuivies par l'esprit de malveillance que des femmes, des jeunes filles, des fillettes, ayant souffert de terribles et sacrilèges outrages, ont touché le but dans la course de la foi et ont reçu la noble récompense, toutes débiles de corps qu'elles étaient. » Voici le texte grec de cette seconde phrase : Διὰ ζῆλος διωχθεῖσαι γυναῖκες νεάνιδες παιδίσκαι αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἱ ἀσθενεῖς τῷ σώματι (ch. VI).

Ce beau mouvement de style a eu des imitateurs. Ainsi saint Augustin (*Serm.* 143) : « Non solum viri sed etiam *mulieres* et pueri et *puellae* martyres vicerunt. » Témoin aussi saint Léon (*Serm.* 72) : « Non solum viri sed etiam *feminae*, nec tantum impubes pueri sed etiam *tenerae virgines* usque ad effusionem sui sanguinis decertarunt. » On pourrait citer d'autres exemples.

Le texte de Clément fut malheureusement altéré à la suite d'un double accident. Une erreur courante fit prendre les deux premiers jambages du *N* de νεάνιδες pour les hastes obliques d'un Δ : à partir de quoi on lut Δαναΐδες au lieu de νεάνιδες. D'autre part, le mot ΠΑΙΔΙCΚΑΙ, pris pour deux termes, devint particule et nom propre (ΚΑΙΔΙΡΚΑΙ, pour nous qui séparons les mots : καὶ Δίρκαι). Les deux fautes sont connexes, et il est difficile de dire quelle est celle des deux altérations qui a entraîné l'autre.

Ainsi disparaissait un beau mouvement de pensée, et aussi une phrase bien venue avec son asyndète de style classique : γυναῖκες νεάνιδες παιδίσκαι. Cette intrusion de termes mythologiques a de quoi surprendre, alors que Clément, nourri d'Écriture sainte, affecte d'ignorer la culture païenne et même le monde païen. Quoi qu'il en soit, l'énumération comporte désormais des femmes, des Danaïdes et des Dircés, encore qu'on ne voie pas bien comment dans le dernier cas on peut expliquer la présence du pluriel, car s'il y a cinquante Danaïdes dans la légende, il n'y a qu'une Dircé.

En bonne règle, — et Clément est un écrivain qui connaît sa langue, — la syntaxe demanderait un καί supplémentaire devant Δαναΐδες, puisqu'on en lit un devant Δίρκαι. Mais nos éditeurs, qui tous ont gardé le texte malencontreusement altéré, tournent la difficulté en mettant en apposition (et d'ordinaire entre virgules) les mots Δαναΐδες καὶ Δίρκαι. Ainsi, l'abbé Hemmer traduit : « ... les femmes, *des* Danaïdes et *des* Dircés,... » C'est méconnaître la règle critique qui veut qu'aucune explication philologique d'un texte ne soit fondée sur l'intervention d'une ponctuation, puisque l'original n'en comportait pas. A dire vrai, un auteur qui aurait voulu dire que les femmes en question étaient des Danaïdes ou des Dircés s'y serait pris autrement. N'y a-t-il pas de participes dans la langue grecque?

J'ai le regret d'avouer que le mérite de la correction proposée au texte corrompu — c'est-à-dire le retour à νεάνιδες παιδίσκαι — ne m'appartient pas ; c'est un compliment que j'aurais voulu qu'on me fît. La correction n'est pas non plus à mettre au compte de Lightfoot, à qui on l'attribue couramment. Elle remonte à plus de cent ans et est due à l'Anglais Ch. Wordsworth (1844) ; mais elle se trouve à un endroit inattendu, — et cela est très anglais, — dans l'édition de Théocrite de cet auteur, au début de l'idylle XXVI.

On passerait facilement condamnation sur l'étrange altération — δεινὰ παθοῦσαι, dirons-nous, — des leçons de ce texte de Clément, si l'on n'en avait tiré des conséquences abusives. Voici ce qu'écrit l'abbé Hemmer (p. XLVIII de son édition) :

« On est conduit à admettre que de malheureuses chrétiennes furent victimes de l'usage qui s'était introduit de faire jouer des rôles mythologiques aux condamnés dans l'amphithéâtre. Ces représentations dramatiques se terminaient par la mort, au naturel *(sic)*, de l'acteur. En quoi consistait le martyre des chrétiennes forcées de jouer le rôle des Danaïdes ? Peut-être à traverser les divers supplices du Tartare et à mourir lentement, peut-être à endurer les outrages à la pudeur dont les récits mythologiques abondent. » A dire vrai, cette interprétation du texte de Clément en rapport avec la persécution de Néron remonte à Renan *(L'Antéchrist*, p. 167-173). P. Allard avait renchéri *(Hist. des persécutions*, 2e éd., 1892, p. 49-52). « Probablement, écrit ce sérieux auteur, cinquante chrétiennes vinrent dans le cirque ou sur la scène avec le costume des filles de Danaüs, elles y subirent peut-être d'odieux outrages de la part des mimes figurant les fils d'Égyptus, et furent égorgées, à la fin du drame, par l'acteur chargé du rôle de Lyncée. » Le cas de Dircé — ou mieux, des prétendues Dircés — trouva aussi son exégète, en l'espèce l'abbé Hemmer. Mais à quoi bon insister ?

Ce qui importe ici, c'est moins de s'étonner de l'ingéniosité des exégètes que de critiquer l'attitude des éditeurs. Dans sa première édition, en 1869, le savant Lightfoot avait adopté la correction de Wordsworth. Il n'avait alors à sa disposition que le texte en onciale de l'*Alexandrinus* (où il lisait d'ailleurs ΔΑΗΑΙΔΕC au lieu de ΔΑΝΑΙΔΕC). Lightfoot changea d'attitude dans l'édition de 1890. Entre temps, il avait utilisé le manuscrit en minuscule du notarios Léon, dont il nous procurait une excellente photographie, et où on lit nettement : δαναΐδες καὶ δείρ καὶ (Hemmer lit à tort, et avec un changement d'accent : καὶ δεὶς καὶ). La leçon du *Hierosolymitanus*, en dépit d'une nouvelle erreur qui montre que le scribe copiait les mots sans comprendre, rejoint celle de l'*Alexandrinus* : de son côté, la version syriaque reposait sur le même témoin erroné. Lightfoot avait eu la sagesse d'imprimer entre deux croix Δαναΐδες καὶ Δίρκαι, montrant par là qu'il suivait la tradition manuscrite, tout en en mettant en doute l'autorité.

D'autres, après lui, n'ont pas eu les mêmes scrupules, « malgré les difficultés d'interprétation ». On donne pour raison que la version latine, publiée après la seconde édition de Lightfoot, et la version copte, connue en dernier lieu, reposent sur la même recension. On aurait dû prendre garde que le traducteur copte, ayant flairé une difficulté, ajoute une interprétation de son cru : il parle des femmes « persécutées *dans le pays* des Danaïdes et des Dircés ». C'est remplacer une aporie par une autre. Tout cela aurait dû donner à réfléchir. Il n'empêche que l'abbé Hemmer, après les autres, maintient dans son texte nos Danaïdes et nos Dircés et, en fin de compte, juge que la difficulté n'est pas « insurmontable ».

La vérité est que la génération d'excellents travailleurs qui a précédé la nôtre restait imbue de conceptions aujourd'hui abandonnées. L'abbé Hemmer, le dernier de ceux dont j'ai invoqué le témoignage, s'exprime sans équivoque sur les raisons de son choix : « L'unanimité des témoignages, écrit-il, invite à conserver le texte sans retouches, malgré les difficultés d'interprétation. » Je crois avoir écrit ailleurs que la peur est un sentiment très philologique. Et peut-être était-ce beaucoup demander aux exégètes de cette école que de les inviter à aller chercher une correction au texte de Clément dans une vieille édition de Théocrite, d'un auteur anglais, qui plus est. Ce qui est grave en réalité, c'est la confusion faite ici entre la notion d'*original* et celle d'*archétype*. Une leçon commune à tous les témoins d'une tradition est par définition une leçon d'archétype : elle n'est pas forcément une leçon d'original. Plus personne n'hésitera aujourd'hui à admettre qu'un temps plus ou moins long sépare l'original de l'archétype auquel remonte une tradition manuscrite. C'est dans cet intervalle de temps, si réduit soit-il, que s'introduisent fatalement les fautes qu'on relève ensuite dans tous les états du texte. Ces notions d'histoire des textes sont devenues aujourd'hui si communes qu'on s'étonnerait qu'on pût encore les mettre en doute ou les ignorer.

Après ce long développement, il ne me reste que peu de place

pour parler des autres fautes de notre texte de Clément reposant sur des confusions graphiques et propres à l'écriture onciale. Elles sont heureusement peu nombreuses, et on pouvait s'y attendre. Les erreurs graphiques sont en effet de celles qui se corrigent aisément. Mais il en est qui, par leur nature, sont indélébiles. C'est le cas de celles que je vais relever.

La leçon θεῖον pour ὅσιον (ch. XIV), commune à nos deux manuscrits, est un magnifique doublé (OCION passé à ΘЄION, confusion de O et de Θ, de C et de Є). La faute est reproduite plus loin (ch. XXI) ; il s'agit cette fois de l'adverbe θείως pour ὁσίως. Au chapitre II, la confusion θείας pour ὁσίας est le fait de la seule recension représentée par le manuscrit de Jérusalem. — Au chapitre LIX, la version syriaque présente une leçon qui suppose la confusion de ἐθνῶν avec ἀνθρώπων. Il faut remonter à l'abréviation ANΩN [ἀν(θρώπ)ων] prise pour EΘNΩN. — Toutes ces leçons fautives donnaient un sens acceptable, bien qu'erroné. Mais il n'en va pas toujours ainsi. La confusion faisant lire au chapitre II μετ' ἐλέους au lieu de μετὰ δέους (mécoupure et confusion de Λ avec Δ) est une faute ancienne, puisqu'on la retrouve dans l'*Alexandrinus* (μετελαίους) et dans les versions copte, latine et syriaque. La leçon μετὰ δέους, lue dans le manuscrit de Jérusalem et adoptée par tous les éditeurs, est une correction de philologue qui, devant un texte impossible, a réagi tout comme notre ami Wordsworth.

Je ne relève qu'une faute d'onciale qui ne soit pas commune à l'ensemble de la tradition. Dans le manuscrit de Jérusalem, au chapitre XXII, au lieu de κρίμα πᾶσιν..., on lit κρίματα σὺν... (ΠACIN devenu TA CYN : confusion de Π et T, mécoupure et iotacisme). C'est une faute ancienne. Il semble que la version syriaque ait été, ici, faite sur le texte altéré.

***

Le nombre relativement très petit de ces fautes d'onciale, le fait que, sauf dans un cas, elles appartiennent aux deux témoins de la tradition grecque, nous révèlent à la fois la bonne

qualité du texte conservé de l'épître de Clément et la parenté assez étroite du manuscrit en onciale et du manuscrit en minuscule, en dépit des six siècles qui les séparent. On a trop insisté sur les fautes propres à chacun des deux témoins, négligences multiples et orthographe fantaisiste dans le cas de l'*Alexandrinus*, erreurs dues à la multiplication des intermédiaires dans le cas du *Hierosolymitanus*. Peut-être vaudrait-il mieux insister sur ce qui rapproche les deux manuscrits.

Peut-on pour autant déterminer la date de leur plus-proche-commun-ancêtre? Il faudrait, pour cela, tenir compte des fautes communes, autres que les fautes graphiques, tenir compte aussi des renseignements que peuvent nous fournir les versions syriaque, latine et copte, tenir compte enfin du texte de l'homélie pseudo-clémentine, qui appartient à la même tradition. Il y a pourtant un argument que je puis avancer dès maintenant, celui que nous fournit la stichométrie.

On lit, à la fin de l'homélie pseudo-clémentine, au folio 76^{r} du *Hierosolymitanus*, l'inscription stichométrique suivante : στίχοι χ', ῥητὰ κε', *six cents stiques, vingt-cinq citations*. Cela veut dire que, dans l'édition type d'époque ancienne, et partant en onciale, à laquelle se rattache le manuscrit en minuscule de Jérusalem, le texte de Clément comptait six cents lignes ou stiques, avec vingt-cinq citations. Cette indication stichométrique ne peut convenir qu'au seul texte de l'homélie pseudo-clémentine, où je relève effectivement vingt-six citations — erreur d'un chiffre n'est pas compte. Si l'homélie pseudo-clémentine, dans le manuscrit type, avait six cents stiques, cela fait, d'après mes calculs, une moyenne de vingt-six lettres onciales à la ligne. Ce chiffre est assez différent de celui qui conviendrait, par exemple, à un manuscrit du deuxième siècle : vers le milieu de ce siècle, le nombre de lettres par stique s'abaisse jusqu'à n'être plus que dix, neuf, huit, ou même sept par stique. Moins étroites dans le *Sinaïticus*, du quatrième siècle, les colonnes n'ont guère cependant que quinze lettres par stique. Le *Vaticanus* B de la Bible, à peine plus récent, présente en moyenne seize à dix-huit lettres par stique. Des manuscrits très anciens de l'Écriture sainte,

seul l'*Alexandrinus* atteint le chiffre assez exceptionnel de vingt-six lettres à la ligne, qui est précisément celui que révèle notre stichométrie. Tout porte donc à croire que le plus-proche-commun-ancêtre de nos deux recensions du texte clémentin était un manuscrit très voisin par la facture et la date de l'*Alexandrinus* lui-même. Et cela expliquerait l'étroite parenté que, malgré les divergences de détail, je relève entre les deux recensions.

Restent à franchir les quelque trois cents ans qui nous séparent du vénérable pontife romain. Il n'est pas interdit à un philologue de concevoir l'espoir qu'on arrivera à de plus grandes précisions dans ce genre de recherches. Dans le cas de l'épître clémentine, on ne saurait aborder le problème à l'aide des seules modestes données auxquelles je me suis volontairement limité, et que je souhaiterais pouvoir étendre un jour.

A. DAIN.

AUX ORIGINES DU CULTE DES MARTYRS DANS LE CHRISTIANISME

SAINT IGNACE D'ANTIOCHE, *Rom.*, II, 2.

Il ne saurait être question d'aborder ici dans son ensemble le problème des origines du culte des martyrs dans le christianisme. Outre que ce n'est point le lieu, il faudrait pour traiter un tel sujet une compétence que nous n'avons absolument pas[1]. Nous voudrions seulement attirer l'attention des spécialistes sur un texte de saint Ignace d'Antioche qui nous a paru fort remarquable à ce point de vue. La contribution sera modeste à l'hommage collectif que les *Recherches de Science religieuse* veulent offrir à un homme qui a tant fait pour elles comme pour l'histoire des origines chrétiennes. Du moins manifestera-t-elle l'admiration qu'a la Faculté de théologie de Lyon pour les travaux du R. P. Lebreton et pour l'esprit dans lequel il les a régulièrement conduits.

***

Dans son *Épître aux Romains*, saint Ignace réclame de ces derniers qu'ils ne l'empêchent point d'aller au martyre. Les

1. C'est chez les Bollandistes, il va sans dire, qu'on trouvera avant tout cette compétence. On consultera très spécialement à cet égard l'ouvrage capital du R. P. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2e éd., Bruxelles, 1933. Qu'il nous soit permis toutefois de signaler parmi les contributions les plus suggestives parues depuis sur l'origine de ce culte le travail d'O. Perler, *Das vierte Makkabaeerbuch, Ignatius von Antiochien und die aeltesten Martyrerberichte*, dans *Rivista di Archeologia cristiana*, XXV, 1949, p. 47-72 ; ce travail tend à manifester l'influence qui s'est très tôt exercée, et déjà sur saint Ignace, de cet apocryphe juif dit IVe Livre des Macchabées.

arguments se pressent, qu'il fait valoir dans ce sens. C'est en présentant l'un de ces arguments que l'évêque d'Antioche nous paraît toucher, sans l'avoir aucunement cherché d'ailleurs, au culte des martyrs. Il écrit : « N'envisagez pour moi rien de plus qu'une libation à offrir à Dieu, tandis que l'autel est encore prêt ; alors, formant par la charité un chœur [entre vous], vous chanterez à [la gloire du] Père par Jésus-Christ, pour ce fait que l'évêque de Syrie a obtenu de Dieu la faveur de se trouver transporté en Occident, mandé pour cela d'Orient. Merveille que de quitter [ainsi] le monde [pour] se coucher en Dieu, afin de l'atteindre [au zénith] en se levant[2]. »

Nous n'insisterons pas sur les images dont s'inspire ce texte ou qu'il développe : analogie entre le voyage d'Ignace et la course du soleil, comparaison du martyre avec une libation. Celle-ci serait cependant particulièrement intéressante du point de vue théologique à raison des attaches qu'elle peut avoir dans l'ordre chrétien quant à la représentation que se faisait Ignace du sacrifice de Notre Seigneur ainsi que de son propre martyre en relation avec ce sacrifice[3]. Nous voudrions au contraire mettre en lumière ce fait que le martyre de saint Ignace donnera lieu selon lui à une cérémonie chez les Romains, cérémonie qui est présentée à la façon d'une synaxe liturgique.

Si, en effet, à Rome, pense Ignace, on laisse le condamné arriver jusqu'au martyre, la communauté romaine aura occa-

2. Nous citons le grec d'après l'édition FUNK-BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter*, I. Teil, Tubingue, 1924, p. 97-98 : πλέον δέ μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι Θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν, ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας κατηξίωσεν ὁ Θεὸς εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω.

3. Ignace veut dire, semble-t-il, que lui-même par le martyre va offrir son sang à Dieu le Père. Cela pourrait impliquer qu'il voit le même acte accompli, et bien mieux encore, par le Christ dans sa Passion. Dans cette perspective, le geste du saint martyr serait à l'image de celui du Sauveur, et, bien que simple image, il permettrait d'envisager comment l'évêque d'Antioche concevait la mort de Notre Seigneur et son caractère rédempteur.

sion, à la suite de cet événement[4], de se réunir en bloc, de former par la charité un chœur unique et de chanter de la sorte à Dieu une espèce d'hymne par Notre Seigneur Jésus-Christ. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y aura synaxe dans le fait, chants en commun, voire célébration de l'Eucharistie? Comment en douterait-on, si l'on se reporte à *Éph.*, IV, 2? N'y voit-on pas l'évêque d'Antioche décrire de cette même façon la synaxe? Il recommande à ses correspondants de s'associer chacun à un tel chœur, d'accorder leurs voix en harmonie, de prendre, grâce à l'évêque, le ton de Dieu, et de faire monter alors tous ensemble par Jésus-Christ un chant à l'adresse du Père, pour qu'il les entende tous et les reconnaisse comme membres de son Fils? Si dans un cas il y a synaxe complète avec Eucharistie, il semble que la chose soit supposée de l'autre côté. D'où il résulterait qu'après la mort d'Ignace il y aura à Rome réunion liturgique où l'on exaltera à son sujet le Père céleste par l'entremise de Notre Seigneur. Sans doute, en ce qui concerne le cas d'Ignace, le caractère proprement liturgique de la réunion n'est pas nettement accusé. Il nous semble suggéré malgré tout par la comparaison. Quand même d'ailleurs il n'y aurait pas Eucharistie pour l'assemblée prévue par l'évêque d'Antioche après sa mort, il resterait qu'une assemblée des Romains est envisagée, souhaitée, attendue, et qu'Ignace nous précise ce que cette assemblée comportera.

Ignace, en effet, pour cette réunion, ne nous parle pas seulement de chants, qu'il décrit comme s'ils devaient être liturgiques. Il nous indique quel sera l'objet de ces chants. Ils viseront le martyre précisément. Pourquoi chanter de fait? Parce que, déclare Ignace[5], Dieu a concédé cette faveur à l'évêque de Syrie

4. On pourrait même imaginer qu'Ignace y voit plus qu'une occasion, car il écrit : ἵνα ἐν ἀγάπῃ χορὸς γενόμενοι ᾄσητε... Le martyr poursuivrait donc ce dessein que les Romains se réunissent ainsi qu'il va dire. Mais le sens de cet ἵνα n'est point forcément final. Il est même plus que douteux qu'il le soit, vu le contexte. Il serait donc consécutif ; ce qui revient à dire que les Romains trouveront dans le martyre de saint Ignace, ainsi que nous disions, l'occasion de se réunir en commun.

5. Ὅτι a ici le sens causal ; c'est parce que Dieu a fait à l'évêque cette faveur, qu'on chantera. Mais sans doute a-t-il aussi bien et en même

de le transporter d'Orient en Occident et de le faire mourir en Lui pour qu'en Lui il se lève dans la splendeur d'un éclat rayonnant. Il s'agit donc de remercier le Très-Haut du martyre, d'en faire remonter à Lui la gloire et le mérite. Ignace n'est certes pas de ceux qui s'attribueraient ce mérite à eux-mêmes. Tant s'en faut ; il a trop conscience de sa faiblesse, jusqu'à craindre que, le moment venu, il ne supplie les Romains, contrairement à ce qu'il leur écrit actuellement, de l'empêcher d'être conduit à l'amphithéâtre[6]. Donc c'est au Père céleste que l'évêque d'Antioche attribue au vrai le triomphe de l'athlète chrétien. Il sait que, s'il arrive « au terme », comme il aime à dire, ce sera grâce spéciale d'En-Haut. C'est donc Dieu qu'il veut qu'on glorifie à son sujet, s'il y a lieu. Il a un sens très exact, profondément chrétien, du culte qu'il entrevoit à son sujet. Déjà il aurait pu dire ce que nous chantons à la préface des Saints dans notre liturgie lyonnaise : *Et eorum coronando merita, coronas dona tua.* Admirons ce sens et la spontanéité avec laquelle l'évêque d'Antioche semble s'y être porté. On ne voit pas qu'il y ait rien d'essentiel à ajouter à ce qu'il dit touchant le culte des martyrs pour que ce culte soit dans la ligne de ce que nous trouvons aujourd'hui. Ne pourrait-on pas plutôt se demander combien de nos catholiques actuels seraient capables d'exprimer avec tant de netteté et de profondeur comment ils comprennent les messes auxquelles ils assistent en l'honneur des martyrs et des saints ?

A cet égard le témoignage de saint Ignace apparaît donc important. Il serait susceptible d'intervenir dans la question plus générale : D'où provient dans l'Église chrétienne le culte des martyrs ? On sait de quelle façon le R. P. Delehaye a répondu à cette question[7], en rattachant le culte des martyrs chrétiens au culte des morts dans l'antiquité. Le témoignage que nous alléguons de l'*Épître aux Romains* n'y contredirait pas. Il pour-

temps un sens complétif : on exaltera à Rome dans le chant prévu la faveur dont l'évêque a été l'objet et qui est la cause de ce chant.

6. *Rom.*, VII, 2.

7. *Op. cit.*, p. 24 *sqq.*

rait à l'inverse contribuer à montrer d'une façon topique comment le concept chrétien de la grâce divine et de l'activité de cette grâce dans le martyr est primordial chez saint Ignace, comment en définitive le culte des martyrs chrétiens serait une adaptation foncièrement chrétienne des pratiques en usage pour les morts dans les milieux où le christianisme s'est implanté.

Mais une autre question se pose justement devant ce texte de l'*Épître aux Romains*, question à certains égards plus fondamentale encore : D'où Ignace tire-t-il cette notion qui affleure chez lui du culte des martyrs? Lui serait-elle personnelle, ou bien lui viendrait-elle de chrétiens antérieurs à lui dont il serait tributaire, en même temps qu'il témoignerait pour eux et pour leurs conceptions?

A cette question il nous paraît fort délicat de répondre d'une façon pertinente et décisive sur le vu du seul texte de l'*Épître aux Romains*. Ignace, en effet, était, semble-t-il, parfaitement capable d'envisager par lui-même que les choses allaient se passer à Rome comme il l'a supposé, à la suite de son martyre. Son sens chrétien était assez profond pour lui faire désirer une manifestation telle qu'il l'entrevoit, s'agissant d'une manifestation qui visera la gloire de Dieu, non la sienne. Par conséquent, l'idée n'est pas à exclure totalement et systématiquement que l'évêque d'Antioche se serait spontanément porté à ce que nous lisons dans sa lettre. Mais ne peut-on point se demander d'autre part si, parlant comme il fait, avec une telle simplicité, et à des correspondants de lui inconnus, exactement comme si la chose allait de soi, saint Ignace ne s'inspirerait point, ce faisant, de pratiques qu'il aurait vues en usage autour de lui et qu'il supposerait en usage également ailleurs? Ce qu'il envisage, en effet, que feront les Romains après sa mort, pourquoi aurait-il commencé à l'envisager pour eux les premiers et à son propre sujet? On ne voit vraiment pas de raison péremptoire à cela. Il se pourrait par conséquent que l'*Épître aux Romains* de saint Ignace témoignât pour des pratiques chrétiennes plus anciennes que cette lettre, et même notablement plus anciennes, car rien, encore une fois, dans la suggestion de l'évêque à l'égard de ses

correspondants ne manifeste qu'il s'agisse vraiment d'une nouveauté. Nous aurions en ce cas dans le texte ci-dessus un témoignage particulièrement remarquable du culte des martyrs dans l'Église chrétienne vers le début du second siècle.

Que si l'on hésitait devant cette dernière conclusion, parce qu'elle est simple hypothèse, on se trouverait ramené à cette idée que saint Ignace aurait, vers ce même début du second siècle, préconisé un culte de martyrs en ce qui le concerne personnellement. Il serait dans cette perspective à l'origine en quelque sorte de ce culte, en ce sens que les Romains auraient, sur le vu de sa lettre, répondu apparemment à sa suggestion, et d'autres après eux, qui ont lu Ignace. Ils auraient trouvé chez lui une idée à réaliser, et ils s'y seraient portés de fait. Comme d'autre part l'évêque d'Antioche avait du culte qu'il envisageait en ce qui le concerne une notion extrêmement pure, il aurait contribué du même coup à communiquer cette notion aux communautés chrétiennes et à la faire agréer d'elles. On imagine ce qu'aurait été son rôle dans cette hypothèse, un rôle de tout premier plan, puisque rôle d'initiateur peut-être.

Quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte, ou cette dernière, qui ferait d'Ignace un précurseur, ou la précédente, qui le constituerait en témoin d'un usage déjà en cours et agréé, il semble difficile de refuser tout intérêt au texte que nous venons de signaler. Nous n'avons point vu cependant que les commentateurs du saint martyr le mettent en valeur. Sans doute la discrétion de celui-ci leur en a-t-elle imposé. L'évêque d'Antioche parle de ces choses comme il lui arrive très souvent sur d'autres points ; quelques mots qui fusent, mais qui n'en sont pas moins lourds de signification bien des fois. Nous voudrions ne nous être point abusé ici en tenant pour tels les propos d'Ignace. Nous souhaiterions mieux encore, en ce cas-là, l'intervention d'un homme qualifié et plus habile, qui en révélerait pleinement le sens et la portée.

G. JOUASSARD.

SUR TROIS PASSAGES
DE LA
DÉMONSTRATION DE SAINT IRÉNÉE
(§§ 89, 33, 31)

Il existe actuellement de nombreuses traductions de la *Démonstration de la Prédication apostolique* de saint Irénée. Les plus anciennes en date sont les suivantes :

En allemand : *Des hl. Irenaeus Schrift « Zum Erweise der apostolischen Verkundigung », in armenischen Version entdekt, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von K. Ter Mekerttschian und E. Ter Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack.* Collection *Texte und Untersuchungen*, XXXI, 1, Leipzig, 1907 ; seconde édition, Leipzig, 1908.

En anglais : *The Proof of the apostolic Preaching*, by his Lordship the Bishop Karapet Ter Mekerttschian and Rev. S. G. Wilson, dans la *Patrologia Orientalis* de Graffin et Nau, tome XII, fasc. 5, Paris, 1919.

En français : *Démonstration de la Prédication apostolique*, traduite de l'arménien et annotée par le P. Barthoulot, parue d'abord dans les *Recherches de Science religieuse*, nos 5 et 6, Paris, 1916, et reproduite à la suite de la précédente dans la *Patrologia Orientalis*, tome XII, fasc. 5, Paris, 1919, avec une introduction et des notes de J. Tixeront.

Ce sont malheureusement les seules que nous ayons pu examiner. Sans parler de celles de Sagarda (en russe) et de Weber (en allemand et en latin), nous avons dû, à notre grand regret, renoncer à atteindre les plus récentes, celles de Faldati, de Meyerboom et de Robinson. A des titres divers, les traductions anciennes gardent aujourd'hui même un certain mérite : étant donné sa difficulté, on peut penser que le texte de la *Démonstration* posera longtemps encore des problèmes aux patrologues.

***

Voici d'abord une faute par omission. Au chapitre 89, les trois traducteurs écrivent très correctement avec le P. Barthoulot : *La Loi a été perfectionnée par le Christ.* La traduction est exacte, le texte

parfaitement clair. On peut regretter seulement qu'aucun de nos éditeurs n'ait relevé ici une allusion à *Matt.*, v, 17 : *non veni solvere sed adimplere*. Pourtant l'arménien *lcaw*, « a été perfectionnée », correspond très exactement au grec ἐπληρώθη ; et, dans l'*Adversus Haereses*, nous lisons : *neque legem reprehendebat quam venerat adimplere* (IV, 4, 1, Harvey) et *neque solventis legem, sed adimplentis et extendentis et dilatantis* (IV, 24, 1), deux références évidentes au même texte de saint Matthieu.

Cette simple remarque eût fait faire à la traduction française l'économie d'une note qui vient maladroitement contredire le texte même auquel elle se rapporte. Le contexte, nous dit-on, semble bien exiger pour ce verbe *(a été perfectionnée)* le sens de *a été abrogée*. Si telle était la pensée d'Irénée, ce serait l'aveu de son infériorité totale devant Marcion, et c'est justement contre les idées de ce personnage qu'est dirigée la plus grande partie de la *Démonstration*. Il ne saurait donc s'agir d'abrogation de la Loi, et, si l'on veut améliorer la traduction française, la meilleure lecture paraît être : *La Loi a été accomplie et perfectionnée par le Christ*, car ἐπληρώθη a les deux sens et ils sont amplement expliqués dans la première partie du livre IV de l'*Adversus Haereses*.

***

Plus délicate est la traduction du chapitre 33. La voici telle que nous la lisons dans l'édition française ; nous substituons, quand il y a lieu, à la traduction plus littéraire du texte, le mot à mot plus précis que le P. Barthoulot lui-même propose dans ses notes ; en outre, nous la divisons en trois alinéas pour la commodité de notre exposé :

A. — *Ce fut par le moyen d'une vierge désobéissante que l'homme fut frappé, tomba et mourut ; de même c'est par la Vierge qui a obéi à la Parole de Dieu que l'homme, rallumé par la vie, a de nouveau recouvré la vie. Cette brebis perdue que le Seigneur est venu chercher de nouveau ici-bas, c'était l'homme.*

B. — *Et c'est pourquoi il ne s'est fait créature que par celle-là même qui était issue de la race d'Adam, et il en a gardé toute la ressemblance.*

C. — *En effet, il était juste et nécessaire qu'Adam fût restauré dans le Christ, afin que ce qui est mortel fût absorbé et englouti par l'immortalité, qu'Ève fût restaurée en Marie, afin qu'une vierge devenue l'avocate d'une vierge effaçât et abolît la désobéissance d'une vierge par son obéissance virginale.*

De ces trois alinéas, le premier et le troisième ne présentent aucune difficulté. Le second est traduit un peu différemment par l'anglais et par l'allemand. Wilson écrit :

Therefore He did not become another creation, but of the one who was of the race of Adam, keeping the likeness of the creature.

Et les traducteurs arméniens :

Deshalb ist kein neues Geschöpf geworden, sondern von derselben, die vom Geschlechte Adams war, hat er die Aehnlichkeit des Geschöpfes angenommen.

Voici le texte translittéré de ces deux lignes :

Ew vasn aysorik ayl steŀcuacin inč oč etew, ayl i nmanē yaynmanē or y Adamay zazgn uner, znmanut'iwn steŀcuacin paheaç.

Remarquons d'abord qu'aucune des trois traductions n'est parfaite, car ni *créature*, ni *creation*, ni *Geschöpf* ne peuvent traduire exactement *steĺcuac*, qui, chez Irénée, ne correspond jamais à κτίσις ou κτίσμα, mais toujours à πλάσις ou πλάσμα ; nos langues occidentales actuelles ne disposent pas des termes exacts qui correspondraient à ces derniers ; nous garderons donc provisoirement le mot *créature*, quitte à tâcher tout à l'heure de le remplacer par une expression moins inadéquate.

D'autre part, l'arménien est insuffisamment ponctué ; en plus d'une proposition subordonnée, bien délimitée, il comporte deux principales entre lesquelles, faute de liaison, une coupure s'impose, que ne porte pas le texte et qu'il faut placer probablement entre *i nmanē* et *yaynmanē ;* ces deux pronoms démonstratifs, tous deux à l'ablatif avec *i*, sont juxtaposés d'une façon aussi maladroite qu'obscure ; tout devient clair au contraire si on les sépare : *i nmanē*, *de celui-ci*, ἐκ ou ἀπὸ τούτου, appartient à la première proposition et se rapporte donc au dernier mot principal de la phrase précédente, la dernière de l'alinéa A ; il a le sens : *de l'homme. Yaynmanē*, *de celui* ou *de celle*, appartient à la deuxième proposition, celle dont le verbe principal est *paheaç*. En serrant le mot à mot d'un peu plus près, on trouve un sens assez satisfaisant :

Et c'est pourquoi il ne s'est pas fait créature autre qu'issue de celui-ci (c'est-à-dire de l'homme) :

de celui ou *de celle qui tenait sa race d'Adam, il a gardé la ressemblance de la créature.*

Reste à déterminer, dans cette seconde proposition, le sens des mots *celui* ou *celle qui tenait sa race d'Adam*. Le démonstratif

yaynmanē, qui est un ablatif avec *i*, ne saurait se rapporter à *créature*, qui est ici au génitif. Le *one* anglais, le féminin allemand laissent entendre une signification particulière ; mais ni l'un ni l'autre ne s'en explique avec précision.

Si nous lisons la suite de la *Démonstration*, nous y trouvons quatre fois la même expression curieuse qui semble absente de l'*Adversus Haereses* :

Ch. 35 : le Christ né de cette Vierge qui tenait sa race *(zawak)* d'Abraham.

Ch. 36 : fruit des entrailles de cette Vierge qui tenait sa race *(zawak)* de David.

Ch. 40 : Jésus, né de cette Vierge Marie qui était de la race *(zawak)* de David et d'Abraham.

Ch. 59 : Isaïe annonce que Jésus-Christ naîtra de celle qui tient sa race *(azg)* de David et d'Abraham.

En général *azg* sert plutôt à désigner l'ascendance et *zawak* la postérité ; deux fois donc le traducteur s'en est maladroitement servi ; peu nous importe, car l'un et l'autre traduisent le grec γένος ; ainsi quatre fois la même personne est désignée comme *celle qui tient sa race* d'un grand ancêtre d'Israël, et cette personne est la sainte Vierge. Cette expression, qui figurait déjà dans le *Dialogue* de Justin, c, 3, est intéressante et n'est pas sans portée théologique ; elle insiste sur un côté particulier du rôle de Marie qui est d'insérer le Verbe de Dieu dans la race humaine. Au livre IV, chap. 5, de l'*Adversus Haereses*, Irénée, reprenant la pensée de saint Paul : Ἰσραηλεῖται... ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα (*Rom.*, IX, 5), avait comparé Jérusalem à une plante qui, en son temps, a porté de bons fruits, Jésus et les Apôtres. Ces mots de la *Démonstration* indiquent que la sainte Vierge est le lien qui fait que Jésus est vraiment de la race d'Israël, ici de la race des hommes.

Remarquons en finissant que, pour Irénée, les mots πλάσις et πλάσμα, arm. *stełcuac*, équivalent presque à σάρξ pris au sens johannique du terme : *plasmati... quod est carnis substantia*, écrit-il (*Adversus Haereses*, IV, 68, 2 ; cf. I, 1, 20 ; IV, 48, 2). Nous proposons donc de traduire *stełcuac* par *chair créée ;* et nous obtenons alors :

Et c'est pourquoi il ne s'est pas fait chair créée autre que issue de celui-ci (c'est-à-dire de l'homme) : *de Celle qui tenait sa race d'Adam, il a gardé la ressemblance de la chair créée.*

Nous pouvons maintenant relire le chapitre 33 en substituant, pour l'alinéa B, le nouveau texte à l'ancien, et nous constaterons une pensée plus précise et un raisonnement mieux suivi (nous serrons légèrement le mot à mot pour l'alinéa C) :

Ce fut par le moyen d'une vierge désobéissante que l'homme fut frappé, tomba et mourut ; de même c'est par la Vierge qui a obéi à la Parole de Dieu que l'homme, rallumé par la vie, a de nouveau recouvré la vie. Cette brebis perdue que le Seigneur est venu de nouveau chercher ici-bas, c'était l'homme.

Et c'est pourquoi il ne s'est pas fait chair créée autre que issue de celui-ci ; de Celle qui tenait sa race d'Adam, il a gardé la ressemblance de la chair créée.

En effet, il était juste et nécessaire qu'Adam fût restauré dans le Christ, afin que le mortel fût absorbé et englouti par l'immortalité et qu'Ève fût restaurée en Marie, afin qu'une Vierge, devenue l'avocate d'une vierge, effaçât et abolît la désobéissance d'une vierge par son obéissance de vierge.

A tout ce passage les éditeurs comparent *Adv. Haer.*, III, 32, 1 et V, 19, 1. Mentionnons aussi III, 31, 1, dont le grec a été conservé par Théodoret. S'il faut essayer une rétroversion, on peut — sans garantie — proposer la suivante qui s'est inspirée de ce dernier texte :

Οὔκουν ἄλλη πλάσις τις ἐγένετο ἢ ἀπὸ τούτου · ἐξ ἐκείνης ἀπὸ Ἀδὰμ τὸ γένος ἐχούσης (ou λαβούσης) ὁμοιότητα τοῦ πλάσματος ἐτήρησε.

* * *

Il sera facile de corriger la première phrase du chapitre 31 ; mais cette correction même nous introduira dans l'histoire de la théologie en Arménie. On la lit ainsi dans le manuscrit :

Ard zmardn miaworeçoyç ənd Astuac ew hasarakut'iwn miabanut'ean Astucoy ew mardoy gorceaç, mer oč karaçeloç ayl awrinakabar inč kçordut'iwn ənd unel zanapakanut'eann et'e oč ēr nora ekeal ar̄ mez.

De ce passage, nous lisons les traductions suivantes :

K. TER MEKERTTSCHIAN ET E. TER MINASSIANTZ : Nun hat er den Menschen mit Gott vereinigt und eine ausgleichende Eintracht zwischen Mensch und Gott hergestellt ; denn er legt nicht in unserem Vermögen auf ein andere Weise der Unverwestlichkeit teilhaftig zu werden wenn er nicht zu uns gekommen wäre.

WILSON : So He united man to God and between God and man wrought reconciliation and communion, for we could not receive legally the impartation of incorruption in any other way, if He had not come near to us.

BARTHOULOT : Or c'est [le Verbe Incarné] qui a uni l'homme à Dieu et qui a opéré la communauté de société entre Dieu et l'homme. S'il n'était pas venu à nous, nous n'aurions pu que d'une manière figurative participer à l'incorruptibilité.

Nous trouvons dans ce court texte deux idées, deux propositions, que le français et l'allemand séparent plus nettement que l'anglais. Sur la première, tous les trois sont d'accord ; nous la trouvons ailleurs dans Irénée, par exemple *Adv. Haer.*, IV, 24, 1 : [*Filius*] *est enim qui in communionem et unitatem Dei hominem ducit;* ici, cependant, le texte est particulièrement fort, et, venant après une phrase où il est rappelé que le *Verbe de Dieu... devait récapituler en lui-même tout ce qui est au ciel et sur la terre*, il y a un sens christologique particulier. Un théologien scolastique y découvrirait aussitôt la dualité des natures et l'unité de la Personne. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Sur la deuxième proposition : *S'il n'était pas venu...*, les traducteurs se contredisent. On ne voit d'ailleurs pas ce que signifie le *legally* anglais, non plus que la *manière figurative de participer à l'incorruptibilité* du français. L'allemand est beaucoup plus clair : mais, sans le dire, il a lié les deux mots *ayl awrinakabar* que sépare cependant son texte arménien, sans doute d'après le manuscrit ; son sens est d'ailleurs excellent : *nous n'aurions pu recevoir aucune participation à l'incorruptibilité s'il n'était venu à nous.*

Si l'on se reporte à la page 733 (81) du même fascicule de la *Patrologia Orientalis*, on y trouve de ce texte une citation extraite d'un manuscrit de la Bibliothèque du monastère de Saint-Étienne de Darashambi, découvert en novembre 1911 par Karapet Ter Mekerttschian. Depuis, ce fragment a été étudié par Jordan, *Armenische Irenaeus fragmente, mit deutscher Uebersetzung nach Dr Lüdke* (*Texte und Untersuchungen*, XXXVI, 3. Leipzig, 1913, surtout p. 108 et suivantes). Enfin, le manuscrit tout entier a été publié par Karapet [Ter Mekerttschian], Episcopos à Ejmiacin en 1914[1]. Il a pour titre :

KNIK' HAWATOY, *Le Sceau de la Foi, de la sainte Église universelle, des professions de nos Pères orthodoxes, saints* [*et*] *inspirés de l'Esprit, réunies pour la défense de la sainte foi, afin que, par là, on détruise l'accord de tous les blasphémateurs* [*et*] *ruineux bouleversements des hérétiques et* [*qu'*]*on s'affermisse dans la confession véritable et sainte de la Trinité, pour suivre sans crainte celui qui* [*nous*] *appelle, le semeur spirituel, je veux dire les Écritures inspirées de Dieu,* [*Sceau de la Foi*] *qui, recueilli aux jours du Catholicos Gomidas, a été utilisé pour la défense de la sainte Foi des traditions données par le Christ.*

1. On ne saurait reprocher aux traducteurs anglais et français d'avoir ignoré ces publications. Le travail du Dr WILSON était prêt dès 1913 ; quant au P. BARTHOULOT, il a commencé son ouvrage à Siwas où il était depuis longtemps missionnaire ; il a dû rentrer en France en 1914, abandonnant tous ses papiers. Le texte imprimé a fait l'objet d'un article de LEBON : *Les citations patristiques grecques du Sceau de la Foi, Revue d'Histoire ecclésiastique*, tome XXV, Louvain, 1929, p. 5.

Ce Catholicos Gomidas régna de 615 à 628[2] ; un synode important et sur lequel nous reviendrons eut lieu vraisemblablement à Ctésiphon vers 616, et il est fort probable que le *Sceau de la Foi* y fut en effet utilisé. Le manuscrit de Karapet est probablement en majorité du treizième siècle ; son écriture ressemble beaucoup à celle de notre manuscrit de la *Démonstration*, lequel fut copié entre 1270 et 1289. Voici en quels termes le *Sceau de la Foi* reproduit notre texte (p. 243) :

Uremn, ew mi, bnutʿiwn astucoy ew mardoy, gorceaç. Mer oč̣ karaçelocs aylawrinakabar inč̣ (le manuscrit porte, par erreur évidemment, *inj*) *kç̣ordutʿiwn ənduneluṭʿean zanapakanutʿean, etʿe, nora ekeal ēr aṙ mez*[3].

On peut constater que, dans cette citation ancienne d'Irénée, *aylawrinakabar* ne fait qu'un seul mot : la deuxième partie du texte, celle qui suit le point, se traduit donc mot à mot :

> Nous-mêmes étant, de quelque façon que ce fût, impuissants en ce qui concerne la participation de réception de l'incorruptibilité, ainsi (= puisqu'il en était ainsi), lui était venu à nous.

Il manque, dans ces derniers mots, la négation *oč̣* que nous lisions tout à l'heure dans la *Démonstration* et qui donnait un sens bien plus satisfaisant : *s'il n'était pas venu à nous, à moins qu'il ne fût venu à nous*. Mais il est infiniment probable que c'est ce dernier sens qu'il faut maintenir et que l'omission est due à la faute d'un copiste, car nous retrouvons ce même texte cité beaucoup plus tard, et cité non d'après la traduction de la *Démonstration*, mais d'après le *Sceau de la Foi* ou quelque ouvrage dépendant du *Sceau de la Foi*. Il s'agit d'une lettre adressée par le roi des Arméniens Gagik (904-936) à l'empereur Romanos Ier (920-944) : nous y retrouvons exactement la phrase que nous étudions en ce moment, mais avec la négation *oč̣ ; aylawrinakabar* est, bien entendu, écrit en un seul mot[4].

2. TOURNEBIZE, art. *Arménie* du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* de BAUDRILLART, RICHARD et ROUZIÈS, fasc. XIX-XX, Paris, 1925, col. 372.

3. La ponctuation est du P. Mariès, ainsi que la traduction qui suit ; le texte imprimé porte seulement une virgule entre *gorceaç* et *mer*, là où nous mettons un point.

4. Ce texte est étudié par JORDAN, p. 172, et publié par lui d'après le *Livre des Lettres, girkʿ tʿłtʿoç̣*. Tiflis, 1901, p. 296-297 : *or ekn ew mi bnutʿiwn Astucoy ew mardoyn gorceaç, mer oč̌ karaçeloy aylawrinakabar inč̣ kç̣ordutʿiwn ənduneł zanapakanutʿeann etʿē oč̣ nora ēr ekeal aṙ mez.* La première phrase montre que la citation dépend du *Sceau de la Foi* ;

En relation avec le *Sceau de la Foi*, Jordan cite encore un écrit intitulé : la *Racine de la Foi*, jadis exploité par l'abbé Martin au tome IV des *Analecta Sacra* de Pitra (Paris, 1883)[5]. Jordan a publié à nouveau ce fragment, p. 23 de son travail. La ligne qui nous intéresse se lit : *isk mekʿ oč̣ karēakʿ ḳord linel anapakanutʿean*, « quant à nous, nous ne pouvions être participants de l'immortalité ». L'ensemble du fragment prouve que nous sommes moins en face d'une copie que d'un abrégé, d'un résumé du texte de saint Irénée ; nous y trouvons au moins, sous une plume arménienne, la confirmation du sens que donnait la traduction allemande et que nous avons adopté.

Signalons enfin un texte étroitement apparenté dans *Adv. Haer.*, III, 20, 1 :

> Non enim poteramus *aliter* incorruptelam et immortalitatem percipere nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?

Pour en finir avec le mot *aylawrinakabar*, le R. P. Mariès veut bien me signaler que le grand Dictionnaire arménien-arménien de Malxaseanc̣, t. I (Erevan, 1944), le glose au moyen des mots *uriš kerp*, *aylazg*, *aylapēs*, *tarber*, qui traduisent *autre*, *autrement*, et certains de leurs composés.

Très curieuse aussi est l'altération que les premiers mots de notre texte ont subie en passant de la *Démonstration* dans le *Sceau de la Foi* et dans la *Racine de la Foi*. D'accord avec Wilson et Ter Minassiantz, le P. Barthoulot les traduisait :

> on la lit presque équivalente dans la *Racine de la Foi ;* la deuxième phrase est presque équivalemment celle du *Sceau de la Foi ;* c'est pourquoi Jordan et Karapet supposent que la source de la *Lettre* est un écrit intermédiaire ou peut-être plus ancien.
>
> Sur cette *Lettre,* le P. Tournebize écrit : « (Gagik) écrivit au patriarche grec Tryphon et à l'empereur Romain sur la nécessité d'une entente religieuse avec les Arméniens, mais il n'obtint pas de réponse (928-931) » *(Histoire politique et religieuse de l'Arménie.* Paris, 1910, p. 145).

5. D'après le manuscrit 153 (ex-85) de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 20-81 : *Livre de la consolidation de la racine de la Foi, contre ceux qui prétendent que la divinité ne s'est pas unie au corps du Christ* (F. Macler, *Catalogue des Manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale.* Paris, 1908, p. 83). Le même recueil de textes se trouve dans plusieurs manuscrits d'Ejmiacin.

Or c'est le Verbe Incarné qui a uni l'homme à Dieu et qui a opéré la communauté de société entre Dieu et l'homme.

Le *Sceau de la Foi* écrit :

Donc aussi, une il fit nature de Dieu et [nature] d'homme.

Et la *Racine de la Foi :*

Il vint et opéra une nature de Dieu et d'homme *(or ekn ew mi bnut'iwn astucoy ew mardoy nergorceaç)*.

Entre ces deux dernières formules et le texte original, il y a la différence qui sépare de l'orthodoxie, telle qu'elle sera définie à Éphèse et à Chalcédoine, le monophysisme modéré des cinquième et sixième siècles, celui qui se refusait obstinément à sortir de la fameuse formule de saint Cyrille : μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη.

En l'absence d'un contact direct avec la *Racine de la Foi*, nous pouvons au moins emprunter quelques mots à une lettre que Blochet écrivait à Jordan et que celui-ci cite page 160 de son ouvrage :

Il (le manuscrit arménien 153) est formé d'un recueil de passages de la Bible, des Pères grecs, latins, syriens, contre les deux natures, et il tend à réfuter ceux qui disent que le Corps de Jésus-Christ était corruptible[6].

Quant au *Sceau de la Foi*, dont le titre indique une étude générale de la théologie, il contient 98 pages sur la Trinité où l'on trouve, par exemple, une assez bonne traduction du Symbole de saint Grégoire le Thaumaturge, et 273 pages sur la Christologie, où tout, ou presque tout, est dirigé contre le Tome de saint Léon et le Concile de Chalcédoine. Celui qui est le plus souvent et le plus longuement cité est évidemment saint Cyrille d'Alexandrie. Après lui, Timothée Ælure occupe une place d'honneur, cité directement, semble-t-il, dans sa traduction arménienne[7], tant pour ses dissertations person-

6. De fait, le texte que nous venons de lire est encadré de soi-disant citations de saint Irénée, extraites de morceaux plus longs cités eux-mêmes dans le *Sceau de la Foi* et attribués par lui, avec plus ou moins d'exactitude, à l'évêque de Lyon ; le tout est dirigé contre les adversaires de l'incorruptibilité de la chair du Christ (Jordan, p. 162).

7. Timotheus Ælurus, des Patriarchen von Alexandrien, *Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre* von Karapet Ter Mekerttschian und Erwand Ter Minassiantz. Leipzig, 1908. Une précieuse étude lui a été consacrée par le R. P. Cavallera, *Le Dossier patristique de Timothée Ælure*, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1909, p. 342-359. L'influence de Timothée fut telle que, probablement au septième siècle, les Arméniens furent nommés Αἰλούροι, le

nelles que pour son dossier patristique. Parfois même, le compilateur du *Sceau de la Foi* cite visiblement saint Cyrille à travers son successeur. Celui-ci termine, par exemple, sa *Réfutation du Concile de Chalcédoine* par un ensemble de soixante-quatorze citations de Cyrille empruntées à l'*Ad Reginas* I (p. 284 à 314) ; or, à cinq omissions et autant d'erreurs près dans la coupe des textes, nous les retrouvons toutes purement et simplement reproduites à la suite dans le *Sceau de la Foi*, p. 170 à 204. Bien mieux, Timothée les fait suivre de deux pages de son cru destinées à tirer les conclusions d'ensemble de sa *Réfutation ;* le compilateur du *Sceau de la Foi* les insère bravement comme étant l'œuvre de saint Cyrille lui-même (p. 204, ligne 3, à 205, ligne 23). Il ne cite d'ailleurs aucun auteur grec postérieur à Timothée, excepté l'*Hénoticon* de Zénon et la lettre de l'empereur Anastase au concile de Dwin (506-507), pièces qui avaient été certainement traduites pour cette occasion. Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse lui sont totalement inconnus[8]. Par contre, il cite Philoxène de Mabboug et surtout un grand nombre de sources proprement arméniennes, dont la dernière en date est une lettre du Catholicos Abraham (607-615), prédécesseur de Gomidas[9].

Æluriens, les *Chats* (Anonyme, *De Rebus Historiae Armeniae*, *P. G.*, CXXXII, 1246). Ses œuvres furent aussi traduites en syriaque ; voir l'étude de Lebon, *La Christologie de Timothée Ælure*, *Revue* d'*Histoire ecclésiastique*, t. IX, Louvain, 1908, p. 677-702, et, sous le même titre, le jugement de Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1909, p. 99-193 ; ce dernier propose d'appeler sa doctrine le *diplophysisme*.

8. Il n'en est pas de même en ce qui concerne la doctrine de Julien, car deux chapitres lui sont consacrés, et, à la suite d'un commentaire du *Credo* qui sert de conclusion au recueil, il prend parti pour elle sans nommer son auteur et anathématise un nommé Eberios (Sévère d'Antioche ?) pour avoir dit que « la chair du Christ est corruptible comme celle de tout homme » (p. 370).

9. Peut-être certaines pièces ont-elles été ajoutées ultérieurement, par exemple les citations de l'*Henoticon* et de la lettre d'Anastase. C'est au moins le cas des extraits de Jean Mayragomeçi ; ce dernier était bien jeune au temps de Gomidas et ne joua un rôle important que plus tard, lorsque, sous le Catholicos Ezr ou Esdras (630-641), il prit la tête de l'opposition monophysite ; il fut puni d'un long exil à la suite duquel il mourut très âgé (*De Rebus Historiae Armeniae*, 18, *P. G.*, CXXVII, 896, ou CXXXII, 1253 ; voir dans le même sens une lettre de Photius citée par Jordan, p. 118) ; or, dans le *Sceau de la Foi*, il est honoré à plusieurs reprises du titre de *notre bienheureux Père, moine et confesseur*, ce qui suppose sa mort. Il n'est pas impossible qu'on ait éprouvé le besoin d'ajouter des compléments en vue, par exemple, du concile de Manazkert entre les Églises (monophysites modérées) de Syrie et d'Arménie (726) ;

On peut induire de ces faits qu'il ignorait, ou affectait d'ignorer, la langue grecque, qu'il n'en a subi que plus profondément l'influence de Timothée et que, en ce qui concerne Irénée, il disposait d'une traduction antérieure — celle même sans doute que nous lisons encore[10], dont il a infléchi le texte dans le sens monophysite.

D'autre part, on connaît un synode important qui marque le début du règne de Gomidas. Vers l'an 610, à la suite des défaites de Phocas, l'Arménie était une fois de plus tombée en grande partie sous le pouvoir des Perses. Favorable aux Jacobites, le Grand Roi Khosrov II Parves désirait unifier la foi de tous les chrétiens de ses États. C'est dans ce dessein qu'il convoqua lui-même *aux Portes Royales*, c'est-à-dire dans son propre palais, probablement à Ctésiphon, et présida en personne le concile en question (environ 616). On peut admettre que le *Sceau de la Foi* fut constitué en vue de cette assemblée et y fut utilisé. Le détail des événements nous échappe. Comme le fait remarquer M. Bréhier, le récit que nous en avons, « certainement tendancieux, attribue un rôle important aux Arméniens[11] ». Ce récit

à la suite des anathématismes, nous lisons dans les Actes : « Qu'il soit lui-même, le sceau et le cachet confirmatif de la foi, c'est-à-dire de l'union entre nous et vous jusqu'à la fin du monde » (MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, livre XI, chap. 20. Traduction Chabot, Paris, 1901, t. II, p. 500 ; et TER MINASSIANTZ, *Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den Syrischen Kirchen*, dans les *Texte und Untersuchungen*, XXVI, 5, Leipzig, 1904, p. 195).

D'autre part, le même écrit, *De Rebus Historiae Armeniae*, 16, nous apprend que Gomidas écrivit plusieurs livres sous le nom de saint Isaac, l'un d'eux intitulé Ἀμαρτανὰχ. Jordan suppose qu'il faut lire *Hawat(oy) Armat, Racine de la Foi*. Nous aurions là, malgré une confusion, le témoignage d'une activité littéraire et théologique de Gomidas.

10. Elle était alors assez récente. MANANDEAN, *L'École hellénistique et son développement* (en arménien moderne), Vienne, 1928, estime qu'elle fut faite à Constantinople entre 570, date de la défaite de Vardan II par Khosrov Ier Anusharvan, et 591, date de la victoire de l'empereur Maurice sur Khosrov II Parves. Pendant ces vingt ans, un grand nombre d'Arméniens, conduits par le Catholicos de Dwin, Jean II, et Vardan lui-même, se réfugièrent dans la capitale de l'Empire où ils furent accueillis avec honneur par Justin II (sur ces émigrations, voir les réflexions de J. LAURENT, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam*, Paris, 1919, p. 1-8) ; il se fit alors un grand travail de traductions dont bénéficièrent Irénée et Philon (cf. Hans LEWY, *The pseudo-philonic « De Jona »*, dans les *Studies and Documents* de K. et S. LAKE, VII, Londres, 1936, p. 11 et suiv.).

11. Dans l'*Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN, t. V, Paris, chap. III, p. 89, note 4. Ce récit nous est parvenu dans une lettre que les évêques arméniens réunis à Dwin, en 648, adressèrent à l'empereur

cependant nous fournit deux documents intéressants : l'un est la liste des autorités théologiques invoquées ; parmi elles figure en bonne place *Erenios de Galilée, disciple de Polikarpos dans l'Église des Laodicéens ;* l'autre est la formule mise deux fois sous la garantie de saint Grégoire l'Illuminateur :

> Ceux qui ont cru au corps, il leur a fait connaître sa divinité... Car il s'est incarné en une seule nature, et il a mêlé et uni l'humanité avec sa divinité, l'immortel avec le mortel, car il rendra tous les hommes indétachables de son immortelle divinité[12].

Enfin, peu après le concile, Gomidas adressa aux chrétiens de Perse, c'est-à-dire sans doute aux Jacobites, une lettre d'union où il écrivit entre autres choses :

> Dans ce dernier temps, le Fils unique de Dieu, par la volonté du Père et de lui-même et de l'Esprit Saint, à cause de nous et pour notre salut, abaissa les cieux et descendit dans le sein d'une Vierge, et il reçut un corps de Marie, la sainte Vierge, Mère de Dieu ; et il unit l'immortel avec le mortel ; le corruptible et le sujet à la mort, il l'a mélangé et uni à sa divinité immortelle et rendu incorruptible[13].

Dans ces deux formules de Gomidas, nous retrouvons la doctrine et presque la lettre de notre chapitre 31 de la *Démonstration*. Ce sont ces théories christologiques et le désir de les voir fondées sur la tradition qui ont valu à notre fragment — d'ailleurs altéré — de figurer dans le *Sceau de la Foi* et les écrits qui en dépendent.

Pour conclure ce travail en revenant à notre texte original, je me permets de citer un extrait d'une lettre que le R. P. Mariès a bien voulu m'écrire à son sujet :

> Peut-être peut-on essayer de le traduire en grec ainsi :
>
> Οὐκοῦν τὸν ἄνθρωπον ἥνωσεν τῷ Θεῷ καὶ κοινωνίαν ἑνότητις Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου εἰργάσατο, ἡμῶν οὐκ ἀλλοτρόπως ἂν δυνηθέντων μετοχὴν παραλαμ-

Constant II, qui voulait leur imposer la foi de Chalcédoine. Cette lettre nous est conservée par Sebeos, *Histoire d'Héraclius ;* je n'ai pu consulter l'arménien, mais seulement la traduction de F. Macler, Paris, 1904, principalement p. 120-121.

12. Je n'ai pas trouvé cette formule dans les extraits de saint Grégoire l'Illuminateur cités dans le *Sceau de la Foi ;* étant donné son caractère monophysite, il est probable qu'elle est de l'invention de Gomidas.

13. Texte conservé dans le *Livre des Lettres*, p. 212, 213. Traduction allemande dans Ter Minassiantz, *Die Armenische Kirche...*, p. 66.

βάνειν (ou παραδέχεσθαι) τῆς ἀφθαρσίας, αὐτοῦ μὴ ἐλθόντος παρ' ἡμᾶς (ou εἰ μὴ αὐτὸς ἦλθε πρὸς ἡμᾶς).

Je croirais en effet que, dans le grec original, la seconde partie était exprimée par une période conditionnelle participiale causale à génitifs absolus.

Dans la conséquence : ἡμῶν οὐκ ἀλλοτρόπως ἂν δυνηθέντων, le traducteur arménien a brutalement traduit le participe δυνηθέντων, *karaṙeloc* jusqu'à l'accorder avec le génitif *mer*, alors qu'il aurait pu traduire correctement *mer oč karaṙeal ēr*.

Mais, dans la condition, il a très correctement rendu αὐτοῦ μὴ ἐλθόντος par *et'e oč ēr nora ekeal*.

Le *z* devant le génitif *anapakanut'ean* ne peut s'expliquer lui aussi que comme étant le décalque brutal de τῆς dans τῆς ἀφθαρσίας.

Pour *miabanut'iwn* rendu par ἑνότης, cf. *Eph.*, IV, 3 : τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος, *pahel zmiabanut'iwn hogwoyn*.

Soit, en français, en mettant en relief la valeur causale de la période conditionnelle participiale et en appuyant sur *inč* de l'arménien qui, je crois, veut rendre ou interpréter ἄν : *Donc Il (le Verbe) a uni l'homme au Dieu et a opéré communauté d'unité de Dieu et homme ; parce que, de quelque façon que ce fût, nous aurions été, nous, impuissants à recevoir participation de l'incorruptibilité, s'il n'était pas, lui, venu à nous*[14].

14. Pour tout ce travail, le Révérend Père m'a aidé de ses critiques et de ses conseils affectueux ; qu'il veuille bien trouver ici l'expression d'une reconnaissance qui ne date pas d'hier.

LÉON-MARIE FROIDEVAUX.

LE MESSIE ISSU DE LÉVI CHEZ HIPPOLYTE DE ROME

Dans l'édition abrégée de son grand ouvrage, le R. P. Bonsirven présente ainsi, telle qu'elle apparaît dans les Apocryphes, la croyance juive touchant l'origine du Messie :

Les apocryphes, qui montrent un Messie préexistant près de Dieu et qui représentent sa manifestation comme une révélation céleste, semblent exclure la possibilité d'une origine humaine. Cependant, même dans les apocryphes, la descendance davidique est souvent rappelée ; et c'est bien la doctrine commune : le Messie est fils de David. Pourtant, nous voyons que cette croyance n'était pas absolument intangible, puisque R. Aqiba déclara Messie Barkokba, qui n'était pas de la descendance de David. De plus, au moment des triomphes des Hasmonéens, qui étaient de la tribu de Lévi, les écrivains, dont les vues nous sont conservées dans les *Jubilés* et les *Testaments des Patriarches*, accordaient la primauté future à un descendant de Lévi, sans toutefois déposséder totalement la tribu de Juda[1].

A l'aide de citations tirées des *Testaments*, R. H. Charles a composé comme un portrait de ce Messie issu de Lévi[2].

En la critique qu'il fit de Charles, par des retouches un peu trop drastiques peut-être, le R. P. Lagrange avait rendu bien flous les traits de ce Messie[3].

Le R. P. Bonsirven nous paraît avoir plus exactement tenu

1. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. Édition abrégée. Paris, Beauchesne, 1950, p. 173. — Le titre de l'ouvrage en deux volumes est le même : I. *La théologie dogmatique ;* II. *Théologie morale. Vie morale et religieuse*. Paris, Beauchesne, 1935. Les pages relatives à l'origine du Messie sont au tome I, pp. 376-380.

2. R. H. CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, translated from the Editor's Greek Text, and edited with Introduction, Notes and Indices. London, 1908, pp. XCVII-XCVIII, le paragraphe intitulé : The Messiah.

3. *Le Messianisme chez les Juifs* (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.), Paris, Gabalda, 1909. Longue discussion pp. 68-78.

compte et des faits historiques et des témoignages consignés dans les *Testaments* quand il écrit :

> Les espérances messianiques avaient été tellement exaspérées par la désolation consécutive à la ruine du Temple, que le peuple et tous les patriotes ardents étaient prêts à saluer comme le rédempteur promis tout héros victorieux qu'ils estimeraient capable de restaurer la nation d'Israël. Nous assistons à la manifestation d'un sentiment pareil au moment du triomphe des Hasmonéens : on vit en chacun d'eux le libérateur attendu : de là les conceptions, quelque peu étranges et incohérentes, des *Testaments des Patriarches :* ils représentent le prêtre nouveau sous des traits messianiques[4] ; ils répètent que le salut viendra par Juda et par Lévi, mais en donnant à celui-ci la primauté[5] ; ainsi tentent-ils, peut-être en vain, de concilier avec la tradition messianique reçue une vue nouvelle et un messianisme nouveau.

Et le R. P. Bonsirven ajoute en note :

> Nous supposons qu'ils admettent un Messie individuel... Nous pensons que les auteurs des *Testaments* projettent dans l'avenir l'état présent du Judaïsme ; ils croient que les grands prêtres continueront d'exercer la souveraineté temporelle et spirituelle ; mais ils conservent, en l'estompant, la figure traditionnelle du Messie de Juda[6]

* *

En son Commentaire sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse[7], Hippolyte de Rome *(scripsit* 200-235*)*, loin d'estomper la figure traditionnelle du Messie issu de Juda, la dessine d'un trait très ferme, mais, concomitamment, en suite d'un mélange qui aurait eu lieu entre les tribus de Juda et de Lévi, il admet une origine lévi-

4. *Test. Lévi,* XVIII ; *Ruben,* VI, 10-12 (Lévi roi de toute la nation).

5. *Test. Siméon,* VII, 1 ; *Dan,* V, 10 ; *Gad,* VIII, 1 ; *Joseph,* XIX, 11. *Siméon,* VII, 2 réunit les deux messianismes : « Le Seigneur suscitera de Lévi quelqu'un comme grand prêtre et de Juda quelqu'un comme roi. » Chaque Patriarche recommande l'obéissance à Lévi et à Juda, mais ordinairement en donnant la première place à Lévi : *Ruben,* VII, 7, 8 (il a reçu la souveraineté) ; *Siméon,* VII, 1 ; *Juda,* XXI, 1-5 (sacerdoce plus grand que la royauté) ; *Issachar,* V, 7, 8 ; *Dan,* V, 4, 7 ; *Nephtali,* V, 4 ; *Nephtali* (héb.), II, 4-5 ; IV, 11 *sqq.*

6. Grand ouvrage, t. I, p. 377 et note 4.

7. Sur les faits et travaux où se trouve impliquée l'invention des manuscrits contenant ce Commentaire, voir L. MARIÈS, *Hippolyte de Rome. Sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse.* Notes sur la tradition manuscrite. Texte grec, versions arménienne et géorgienne. Paris, Les Belles Lettres, 1935, particulièrement p. 37 sv.

tique du Messie. Et, manifestement, il utilise pour son exégèse cette croyance juive.

Le fait avait été reconnu dès 1904, date à laquelle parut la traduction allemande que G. Nath. Bonwetsch donna de ce Commentaire[8]. Bien qu'entre l'original grec et cette traduction allemande il y eût eù trois intermédiaires : arménien, géorgien, russe, la pensée d'Hippolyte y apparaissait clairement. A sa traduction, au bas des pages, outre des renvois aux *Testaments des Patriarches*, G. N. Bonwetsch, entre autres parallèles, ajouta de nombreuses citations du *De Patriarchis* où saint Ambroise, pour ce qui est de cette tradition, emboîte nettement le pas à Hippolyte.

Mais dans le manuscrit géorgien, T^{9}, sur lequel repose la traduction de Bonwetsch, il y a une lacune contenant justement un passage des plus significatifs relativement à cette tradition.

Or M. le Chanoine Maurice Brière, le R. P. Ch. Mercier, O. S. B., et le signataire de ces lignes préparent pour la *Patrologie orientale* du R. P. François Graffin une édition des textes : grec, arménien, géorgien, pour les Bénédictions d'Isaac et de Jacob ; des textes : arménien, géorgien, pour les Bénédictions de Moïse ; édition accompagnée, pour les deux livres, qui ne forment qu'un seul ouvrage, d'une traduction résultante. Avec le grec, mais pour les Bénédictions d'Isaac et de Jacob seulement, et avec l'arménien, et pour les Bénédictions d'Isaac et de Jacob, et pour les Bénédictions de Moïse, on a l'ouvrage en son entier[9].

A l'aide de ces matériaux déjà élaborés il y a peut-être quelque intérêt à étudier dès maintenant tous les passages où Hippolyte laisse entendre qu'il admet pour le Messie, en même temps que la descendance de Juda, la descendance de Lévi.

8. *Texte und Untersuchungen*. Neue Folge, XI. Band (der ganzen Reihe XXVI. Band), pp. III-XVI, 1-78. Parallèles, notamment au bas de la page 25.

9. Pour le texte grec nous renvoyons aux pages et lignes de l'édition que Diobouniotis et Béïs ont donnée du ms. 573 des Météores : *Hippolyts Schrift über die Segnungen Jacobs... Texte und Untersuchungen*, de toute la série, t. 38. 1. Leipzig, 1911, pp. 11-43 : *G*.

Pour la version arménienne, aux pages et lignes du ms. *Venise* 352 : *V* ; occasionnellement aux folios et lignes du ms. *Jérusalem* 347 : *J*.

Pour la version géorgienne, aux pages et colonnes du ms. de *Tiflis* 1141 : *T* ; occasionnellement aux folios du ms. *Jérusalem* 44 : *Jg*. La traduction allemande est celle de Bonwetsch (voir plus haut, ici, note 8) ; la française de M. le chanoine Brière (en manuscrit).

Passages se trouvant dans le Commentaire sur les Bénédictions de Jacob

I. — *G, page 26, lignes 2-12.*

Précédemment (*G*, p. 14) Hippolyte a expliqué comment, sous le seul nom de « bénédiction », il fallait savoir distinguer « bénédiction proprement dite » et « prophétie ».

Ici, en face du verset *Gen.* 49, 28, il se pose cette question :

Λεγούσης οὖν τῆς γραφῆς· « πάντες οὗτοι υἱοὶ Ἰακὼβ δώδεκα· ταῦτα ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ πατὴρ αὐτῶν καὶ εὐλόγησεν αὐτούς, ἕκαστον κατὰ τὴν εὐλογίαν αὐτ⌜οῦ⌝ ηὐλόγησεν αὐτούς », πῶς συμφωνήσει τὸ προκείμενον, ποτὲ μὲν προφητεῖαι δεικνύμεναι, ποτὲ δὲ εὐλογίαι ὀνομαζόμεναι; ἐν τούτῳ δεῖ νοεῖν, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῖς ῥητοῖς καὶ εὐλογίαι κεῖνται καὶ προφητεῖαι, ἵνα αἱ μὲν εὐλογίαι καταντήσωσιν ἐπὶ τὸν ἐκ τοῦ Ἰούδα γενόμενον καὶ τὸν ἐν τῷ Ἰωσὴφ προτυπούμενον <καὶ> τὸν ἐκ τοῦ Λευὶ ἱερέα τοῦ πατρὸς εὑρισκόμενον, αἱ δὲ προφητεῖαι ἐπὶ τοῖς τὰ ἐναντία πράξασιν καὶ τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐξουδενήσασιν.

« Avec ces paroles de l'Écriture —: « Tous ceux-ci sont les douze fils de Jacob ; c'est ainsi que leur parla leur père et qu'il les bénit, chacun selon ⌜sa⌝ (1) bénédiction » (*Gen.* 49, 28) — comment concordera l'(explication) plus haut proposée : tantôt prophéties manifestement telles, tantôt (prophéties) nommées bénédictions?(2). Dans cette (explication) il faut comprendre que c'est dans les (choses) mêmes exprimées (3) que gisent et bénédictions et prophéties, de telle sorte que les bénédictions, elles, tombent sur Celui qui de Juda est né, et sur Celui qui en Joseph est préfiguré, <et> (4) sur Celui qui, (issu) de Lévi, se trouve être Prêtre du Père, tandis que les prophéties tombent et demeurent(5)) sur ceux qui ont agi en adversaires et pour néant tenu le Fils de Dieu. »

Notes. — (1) *G* 26, 5 : αὐτῶν. Lire, comme dans les LXX, αὐτοῦ, bien que l'arménien ait lui aussi αὐτῶν *noca*, *V* 322, 13.

(2) L'arménien, dans ποτὲ μὲν... ποτὲ δὲ... « tantôt... tantôt », a compris πότε... πότε interrogatif. Ce qui donne : « Quand prophétie sera-t-elle montrée ? ou quand bénédiction est-elle appelée ? » *V* 322, 14-15. Ce n'est pas tout à fait le sens, mais ce n'est tout de même pas un contresens.

(3) L'arménien a traduit ἐν αὐτοῖς τοῖς ῥητοῖς, comme s'il y avait eu : ἐν τοῖς αὐτοῖς ῥητοῖς... *i nosin čaṙsn*, *V* 322, 16 « dans les mêmes paroles ».

(4) L'arménien : *ew* « et » *V* 322, 19, suppose ici un καί qui paraît bien être originel et que nous rétablissons dans le grec.

(5) L'arménien traduit de la même façon ἐπί + acc. et ἐπί + datif.

Les exemples cités par Liddell and Scot pour καταντάω suivi de ἐπί ont tous l'accusatif. Dans notre texte καταντήσωσιν est évidemment sous-entendu devant ἐπὶ τούτοις. En employant la seconde fois le datif Hippolyte a peut-être voulu suggérer une nuance que nous essayons de rendre en paraphrasant : « tombent et demeurent ».

Sur ces cinq points le géorgien suit absolument l'arménien.

Pour ce premier passage le grec à lui seul se suffit et la comparaison avec les versions fait seulement ressortir — sauf le καὶ omis — la qualité, ici meilleure, de ses leçons.

II. — *G, page 31, lignes 24-28.*

Hippolyte en commentant la bénédiction prononcée par Jacob sur Juda vient de rappeler que Jacob savait à l'avance que le Christ devait naître, selon la chair, de Juda et de David. Il continue :

Ἀλλ' ἐρεῖς· τί οὖν τὸν Λευὶ οὕτως οὐκ εὐλόγησεν; εὑρίσκομεν γὰρ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τὸν Χριστὸν ἱερέα τοῦ πατρὸς δεικνύμενον ἐπιμιγῆναι τὴν φυλήν, ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν καὶ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ ἀποδειχθῇ.

Puis Hippolyte explique pourquoi : Jacob dans Lévi n'a vu que le type des grands prêtres qui ont mis à mort le Christ, tandis que plus tard Moïse a vu dans Lévi l'ancêtre et le type du Christ-Prêtre et a béni Lévi. Jacob et Moïse se complètent. Ici d'ailleurs Hippolyte renvoie à son Commentaire des Bénédictions de Moïse (voir ici, plus bas, le passage IV, p. 391).

Le ms. des Météores porte ἐπι|μηγίναι, à lire évidemment ἐπιμιγῆναι ; et noter, dès à présent, que, dans le ms., επι est à la fin d'une ligne et μηγιναι au début de la ligne suivante. Les éditeurs ont corrigé cet επι|μηγιναι en : ἐπιμιγγύντα. Mais cette correction ne semble pas donner un sens satisfaisant. Car le texte ainsi corrigé nous montre le Christ mélangeant la tribu ; donc le Christ lui-même fait ce mélange, et on ne nous dit pas à quelle autre tribu, ou à quelles autres tribus, il aurait mêlé cette tribu qu'on désigne simplement comme « *la* tribu ».

Or l'arménien *V* 327, 15-19 (le géorgien = l'arménien) a :

ayl ases : əndēr złewi ayspēs oč awrhneaç? k'anzi gtanemk' ew i łeweay azgēn zk'ristos k'ahanay hawr ereweal, vasn xaṙneloy łeweay azgēn i yudayean azgn ; zi yerkoçunç i noçanē ew t'agawor ew k'ahanay ordi astucoy erewesçi.

1° *xaṙneloy* (lign. 2) appuie la lecture ἐπιμιγῆναι.

2° *ew* devant *i łeweay* (lig. 1 et 2) suppose un καί omis dans le manuscrit

grec en face de ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ; ce καὶ vaut là : « aussi ; encore, de plus » et ajoute au sens. Il sera à restituer.

3° Il faut sans doute lire : *vasn xaṙneloy ŧeweay azgin* et non *azgēn*. Le scribe avait encore dans l'oreille le groupe *i ŧeweay azgēn*, qu'il venait d'écrire une ligne plus haut.

4° Devant τοῦ Θεοῦ, l'arménien, *ordi astucoy* (lig. 4), suppose, et c'est la vraie leçon : ὁ υἱός,

« Mais, dis-tu, pourquoi Lévi, de la même façon, ne l'a-t-il pas béni? Car nous trouvons, (issu) aussi de la tribu de Lévi, le Christ montré (comme) Prêtre du Père, pour ce que la tribu de Lévi est mélangée à la tribu de Juda (littéralement : à cause du être mélangé de la tribu de Lévi à la tribu de Juda) ; afin que du fait d'être issu de deux tribus à la fois, et Roi et Prêtre, le Fils de Dieu, apparût. »

En lisant *azgin* au lieu de *azgēn* on a, avec l'infinitif *xaṙneloy*, exactement le tour qu'emploie le traducteur dans les Bénédictions d'Isaac et de Jacob pour traduire certaines propositions infinitives du grec. Soit *G* 31. 30-32. 1 : διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς ἐκ φυλῆς Λευΐ, rendu par l'arménien *V* 327. 22 par : *vasn lineloy noça yazgē ŧeweay ; G* 33. 2 : διὰ τὸ εἶναι ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβίδ, rendu par l'arménien *V* 328. 3 : *vasn lineloy nora i tanē ew yazgē dawt'i.*

Le géorgien suit l'arménien, sauf à la fin de la phrase, où, dans le texte arménien qu'il traduisait, il devait y avoir *ew* « et » devant *ordi astucoy*, ce qui dénature le sens.

Aber es möchte jemand sagen : Weswegen segnete er nicht so den Stamm Levi? Denn er fand von dem Geschlecht Levi Christus als Priester vom Vater erschienen, wegen der Vereinigung des Stammes Levi mit der Versammlung Juda, damit aus ihnen beiden er sich als König und Priester und Sohn Gottes erweise (trad. Bonwetsch, ouvrage cité plus haut p. 383, note 8, pp. 24-25).

Mais tu diras : « Pourquoi n'a-t-il pas béni ainsi la tribu de Lévi? » Parce que nous trouvons (issu) de la tribu de Lévi le Christ, montré comme Prêtre du Père, à cause de l'union de la tribu de Lévi avec l'assemblée de Juda, afin que (issu) de ces deux (tribus) il apparaisse comme Roi et Prêtre et Fils de Dieu (traduction Maurice Brière, *T* 303 *a* et *b*, *Jg* 181ᵛ).

Grâce à l'arménien, nous avons évidemment le sens originel de la phrase et on pourrait s'en tenir là en renonçant à savoir quelle a pu être la leçon originelle du grec. Peut-être cependant n'est-il pas téméraire d'essayer, à l'aide de l'arménien, au moins de l'entrevoir.

Dans les deux exemples que nous avons cités plus haut (p. 386) *vasn lineloy* rend διὰ τὸ εἶναι ; on aurait donc : διὰ τὸ ἐπιμιγῆναι τὴν

Λευὶ φυλὴν εἰς τὴν Ἰούδα φυλήν. Sous cette forme on ne voit pas comment en grec a pu se faire l'omission.

Mais on peut supposer que le *vasn* arménien traduit ici non un διὰ τὸ... mais un ἐπὶ τοῦ... causal, ou plutôt temporel : « à l'occasion de ». Dans les Bénédictions d'Isaac et de Jacob, *G* 28. 20-21, on lit : « Καὶ ταῦτα μὲν ἴσως νομίσει τις ἐπὶ τῶν Σηκιμιτῶν λελαληκέναι τὸν μακάριον Ἰακώβ. » « Ceci encore, à la vérité, peut-être quelqu'un pensera-t-il que le bienheureux Jacob l'a dit à propos des Sichimites », que l'arménien, *V* 324. 21-22, traduit : « *ew zays ardewkʻ hamarescʻi okʻ wasn sikimacʻwocʻn asacʻeal...* ». On peut donc supposer qu'en *V* 327. 15-19, *vasn* traduit un ἐπί + génitif.

On pourrait peut-être dès lors, en se rappelant la coupe : επι en fin de ligne, μιγῆναι en début de ligne, supposer :

... δεικνύμενον, ἐπὶ
τοῦ τὴν τοῦ Λευὶ φυλὴν εἰς τὴν Ἰούδα ἐπι-
μιγῆναι φυλήν.

Une ligne aurait été sautée par saut de επι à επι.

Nous avons mis εἰς parce que, dans les Bénédictions d'Isaac et de Jacob, arm. *i* rend εἰς (ou : ἐπί) + acc. ; mais il y avait peut-être πρός, que rendrait bien aussi arm. *i*, et qui irait mieux avec ἐπιμιγῆναι.

Il nous a été jusqu'ici (14 octobre 1950) impossible de trouver dans quelque auteur grec une proposition infinitive ainsi introduite par ἐπὶ τοῦ. Il doit y en avoir, mais, pour le moment, nous ne pouvons produire que ces deux exemples de Démosthène, mais où ἐπί n'apparaît qu'avec l'infinitif articulaire seul et intransitif. Démosth. 573. 1 (Lidd. a. Sc., dern. éd. : *D.* 21. 180) : τὴν ἐπὶ τῆς πομπῆς καὶ τοῦ μεθύειν πρόφασιν λαβών ; et Démost. 45. 33. ὅτ' ἦν ὁ πατὴρ ἐπὶ τοῦ τραπεζιτεύειν (cité par Kühner-Gerth, II. 2, p. 42, haut).

En face du texte tel que nous proposons de le restituer, l'arménien, vu les virtualités de sa langue, était dans l'impossibilité de suivre ici, du grec, l'ordre des mots. Mais il a parfaitement rendu le sens en sentant pourtant dans ἐπί la cause plutôt que l'occasion, mais ce n'est qu'une nuance.

Le grec se restituerait donc ainsi :

εὑρίσκομεν γὰρ <καὶ> ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τὸν Χριστὸν ἱερέα τοῦ πατρὸς δεικνύμενον, ἐπὶ <τοῦ τὴν τοῦ Λευὶ φυλὴν πρὸς τὴν τοῦ Ἰούδα ἐπι> μιγῆναι φυλήν, ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν καὶ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς <ὁ υἱὸς> τοῦ Θεοῦ ἀποδειχθῇ.

On traduirait ainsi le texte restitué : « Car nous trouvons que c'est issu aussi de la tribu de Lévi, que le Christ nous est montré Prêtre du Père, à l'occasion du mélange qui s'opéra de la tribu de

Lévi à la tribu de Juda, afin que le fait même d'être issu de deux tribus à la fois démontrât que le Fils de Dieu est et Roi et Prêtre. »

Peut-être au lieu de : «... à l'occasion du mélange qui s'opéra de la tribu de Lévi à la tribu de Juda», pourrait-on entendre : «... à l'époque où », ou : « au moment où... », ou : « au temps où » s'opéra le mélange de la tribu de Lévi à la tribu de Juda ».

Les mots ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, conservés dans le manuscrit, exigent qu'il ait été fait mention, peu avant, de deux tribus, celle de Juda et celle de Lévi.

Passages se trouvant dans le Commentaire sur les Bénédictions de Moïse

Pour les passages ci-dessous nous n'avons plus que l'arménien et le géorgien, qui n'est d'ailleurs que la traduction d'une recension arménienne apparentée à la nôtre.

III. — *V, pp. 341. 21-342. 6; J, fol. 101r. 1-16.*

Dans ce passage quelques lignes seulement ont trait à la descendance du Messie, mais nous le citons tout au long parce que le fameux fragment d'Irénée (éd. Harvey, p. 487) n'en est que le résumé. Bonwetsch l'avait bien vu et a inséré ce fragment à cet endroit dans sa traduction[10]. Ce fragment d'une chaîne aura été pris dans un exemplaire d'Hippolyte faussement attribué, comme celui des Météores, à Irénée. Nous donnerons d'abord le texte arménien, puis sur deux colonnes, dans la première la traduction de l'arménien, dans la seconde le texte grec du fragment.

ew sokʻa kaççen i veray awrhnutʻeançn : simēon, łewi, yuda, zabułon, yovsēpʻ ew beniamin, yoroç kʻristos yaṙaǰ kerparaneçaw, ew cnaw, ew canuçaw, ew hawataçaw, ew pʻaṙaworeçaw. ew yovsepʻaw kerparaneçaw, ew łeweaw ew yudayiw ibrew ztʻagawor ew zkʻahanay əst marmnoy cnaw. šmawoniw i tačarin canuçaw : « ayžm arjakes zcaṙay kʻo, tēr, əst bani kʻum i xałałutʻiwn, zi tesin aǰkʻ im zpʻrkutʻiwns kʻo, zor patrasteçer žołovrdean kʻum, loys i yaytn<utʻiwn hetʻanosaç> ew pʻaṙkʻ žoł<ovrdean kʻum israyēli>. ew zabułoniw yazgs hawataçaw, orpēs margarēn asē : « ergir zabułoni ew erkir nepʻtʻałemi, čanaparh covu yaynkoys yord<anu>, žołovurd or nstēr i xawari etes loys mec, nsteloçn i stuers mahu cageaç loys. ew beniameniw, i pawłosē aṙakʻeloy yamenayn ašxarhs pʻaṙaworeal, kʻarozutʻiwnn zarmanali ē. ew, ənd yaṙaǰakaysn,

10. Ouvrage cité p. 383, note 8, p. 50.

or yaŕaj awrinawk' kerparaneal katarēr, ayžm hogwov i K'ristos lçeal tesanemk'.

1 : *awrhnut'eançn*] *awrhnut'eanç J.* | *yuda zabułon*] *yuday zabołon J.* 2 : *ew beniamin*] *beniamin J.* 3 : *yovsep'aw*] *yovsep'iw J.* 4 : *ew łeweaw J*] *łeweaw V.* 5 : *šmawoniw*] *Šmawonaw J.* | *zcaŕay*] *zcaŕays J.* 6-7 : *əst... k'um*] *aylawk'* non *aylovk' J.* 8 : *zabułoniw*] *zabołoniw J ; ḥawataçaw*] *hawataç J.* 9 : *zabułoni*] *zabołoni J.* | *nept'ałemi*] *nep't'* <*ał*>*ima J.* 9-10 : *covu... loys*] *aylawk'* J. 12 : *ē*] *om J.* | *yaŕaǰakaysn* (seconde main)] *araǰakaisn J.* 13 : *hogwov i k'ristos*] *i k'ristos hog*<*ẇ*>*ov J.*

« Et ceux-ci se tiendront pour les bénédictions (1) : Siméon, Lévi, Juda, Zabulon, Joseph et Benjamin » (2), *par lesquels (3) le Christ a été préfiguré, puis a pris naissance, puis a été reconnu*, puis par la foi confessé, puis glorifié. *Et par Joseph il a été figuré, et de Lévi et de Juda, en tant que Roi et Prêtre, selon la chair il est né. Par Siméon, dans le Temple, il a été reconnu :* « Maintenant tu laisses partir ton serviteur, selon ta parole, en paix. Puisque mes yeux ont vu ton salut, que tu as préparé pour ton peuple ; lumière qui sera révélation pour les Gentils, et gloire pour <ton> peu<ple Israël>. (4) *Et, par Zabulon, chez les Gentils, il a été, par la foi confessé, comme le Prophète dit :* « *Terre de Zabulon* et terre de Nephtali, route de la mer au delà du Jourdain, un peuple qui était assis dans les ténèbres a vu lumière grande. Pour ceux qui étaient assis dans les ombres de la mort a point une lumière. » (5) *Et par Benjamin, glorifiée* qu'elle a été *par* l'apôtre *Paul en tout ce monde-ci*, l'annonce (qui a été faite du Christ) est merveilleuse. Et, conformément à ce que nous avons dit précédemment (6), ce qui, antérieurement, par la Loi, s'accomplissait (7) en figures, actuellement, spirituellement, dans le Christ, nous le voyons pleinement réalisé.

ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς προετυπώθη καὶ ἐπεγνώσθη καὶ ἐγεννήθη· ἐν μὲν γὰρ τῷ Ἰωσὴφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη· διὰ δὲ Συμεὼν ἐν τῷ ναῷ ἐπεγνώσθη·

διὰ τοῦ Ζαβουλὼν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐπιστεύθη, ὡς φησιν ὁ προφήτης· γῆ Ζαβουλών,

διὰ δὲ τοῦ Βενιαμίν, τοῦ Παύλου, εἰς πάντα τὸν κόσμον κηρυχθεὶς ἐδοξάσθη.

Notes. — (1) *i veray awrhnut'eançn* recouvre très probablement ἐπὶ εὐλογιῶν ou ἐπὶ εὐλογίαις, c'est-à-dire : « pour bénir ». Les LXX, Deut., 27, 12, ont simplement : στήσονται... εὐλογεῖν. (2) Deut., 27, 12. (3) L'arménien *yoroç* peut traduire ἐξ ὧν aussi bien que ὑφ' ὧν. (4) Luc, 2, 29-32. (5) Isaïe, 9, 1-2 ; Math., 4, 15, 16. (6) *ənd yaṙaǰakaysn* : κατὰ τὰ προειρημένα. Cf. τὰ προειρημένα (acc.) *G*, 14, 22 traduit par *zyaṙaǰakaysn V*. 311, 32. (7) *Katarēr* moyen-passif. Dans les Bénédictions d'Isaac et de Jacob, *katarel* rend πληροῦν, ἐπιτελεῖν, συντελεῖν.

A la fin, dans la phrase relative à Benjamin et Paul, les deux manuscrits arméniens *V* et *J* mettent un point final après *k'arozut'iwnn* et commencent la phrase suivante par : *zarmanali ē V ; zarmanali*, sans *ē*, *J*. Cette coupe est impossible : il faut joindre *zarmanali ē* à *k'arozut'iwnn*, qui est le sujet, et commencer la phrase suivante par *ew ənd...* Toutes les phrases précédentes, sauf celle sur Siméon (lig. 5), commencent par un *ew*.

Si le fragment, dit d'Irénée, nous rendait le texte grec en sa teneur originelle, on se demanderait pourquoi l'arménien ne l'a pas simplement traduit par : *ew beniameniw*, *i pawłosē (aṙak'eloy) yamenayn ašxarhs k'arozeal*, *p'aṙaworeçaw* : « et par Benjamin, par Paul (l'Apôtre) dans tout ce monde-ci prêché, il (le Christ) a été glorifié », avec un verbe à un mode personnel comme pour chacun des cinq autres patriarches dans les phrases suivantes.

La teneur de l'original devait être autre que la teneur du fragment. L'arménien, dûment ponctué, dans *V* et *J*, peut se retraduire en grec : καὶ διὰ Βενιαμίν, ὑπὸ τοῦ Παύλου ἀποστόλου ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ (ou : εἰς πάντα τὸν κόσμον) δοξασθέν, τὸ κήρυγμα θαυμαστόν ἐστιν. « Et par Benjamin, glorifiée (ou : magnifiée) qu'elle a été dans le monde entier par l'apôtre Paul, la prédication (qui a été faite du Christ) est merveilleuse. » Hippolyte pensait peut-être à 2 Tim., 4, 17 : ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέν με, ἵνα δι'ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη. Le chaîniste aura simplement résumé ainsi le texte d'Hippolyte : διὰ δὲ τοῦ Βενιαμίν, τοῦ Παύλου, εἰς πάντα τὸν κόσμον κηρυχθεὶς ἐδοξάσθη. D'ailleurs, pour tout l'ensemble du fragment, on voit comment, aux mots soulignés dans la traduction de l'arménien, correspondent les mots grecs du fragment. Ce fragment résume évidemment le grec qu'il y a sous l'arménien, et ce, à la manière bien connue des chaînistes.

Dans les lignes ayant trait à la descendance du Messie, le géorgien concorde pratiquement avec l'arménien : « Und durch Josef erkannt, ward er durch Levi und Juda als König und Priester nach dem Fleisch geboren » (Bonwetsch). « Et par Joseph il a été connu. De Lévi et de Juda il est né selon la chair en tant que Roi et Prêtre » (Brière) ; sauf

« erkannt » « connu » : arm. « figuré » ; et la conjonction « et » devant : « de Lévi... », que arm. *J* a, et correctement, mais que *V* n'a pas.

Le commencement et la fin du passage appelleraient une discussion. Qu'il nous suffise ici de dire que le géorgien y est trop obscur pour qu'on ait chance, à travers lui, d'atteindre l'arménien qu'il veut traduire. Le plus probable est qu'ayant un texte arménien identique à celui de *V* et de *J* et que, s'en étant tenu à ce texte mal ponctué, il l'a interprété comme il pouvait.

Faute de mieux on se contentera pour la fin du passage de la traduction que nous avons plus haut proposée d'après *V* et *J*. Elle donne un sens acceptable.

IV. — *V*, *347. 26-348. 25.*

Ce passage manque dans *T*, où il y a une lacune, et manque donc dans la traduction de Bonwetsch. La lacune de *T* est comblée par Jg^{11}. Il manque dans arm. *J*, où il y a une grosse lacune.

Les longs développements qui suivent ce passage, dans *V* pp. 348-351, et qui ne peuvent être reproduits ici, vont à démontrer que l'antitype dont Lévi est le type est à la fois homme et Dieu, donc le Verbe incarné, Notre Seigneur.

En 1935 nous avons publié d'après *V*, texte et traduction, le passage manquant dans T^{12}. On redonnera ici, pour le point qui nous intéresse, le texte arménien mieux établi et une traduction plus exacte.

ew darjeal vasn ɫeweay asē : « tukʻ ɫeweay zyaytnutʻiwns nora ew zardarutʻiwn⌈ ⌉ nora aṙn srboy, zor pʻorjeçin i pʻorjutʻean ; hayhoyeçin zna i veray ǰroyn hakaṙakutʻean, or asēr hawr ew mawr : « oč̌ tesi zkʻez » ew ɫbarç iwroç : « oč̌ caneay », ew zordis nora caneaw. paheaç zbans kʻo, ew zuxtiwn kʻov oč̌ ēanç. canusçen zardarutʻiwns kʻo yakobay ew zawrēns kʻo israyeli. diçen xunks i [348] *barkutʻean kʻo hanapaz i veray zoharani kʻo. awrhneay, tēr, zzawrutʻiwn nora, ew zgorcs jeṙaç nora ənkal. bek zzawrutʻiwn yaruçeloçn i veray nora, ew orkʻ ateann zna mi yariçen ».*

ew zi asaç etʻe : « tukʻ ɫeweay zyaytnutʻiwns nora » erewecuçanē yaysm bani yaytnapēs zkʻristos kʻahanay barjreloy ew antesi astucoy, or zgeçaw yetoy zyaytnutʻiwnsn ew zardarutʻiwn, zerkus ktaṙkaransn yerkuç tʻikanç handerj pčʻnaworawn barjeal, yaytnutʻiwnsn : zawrēnsn, ardarutʻiwn : zawetarann, zi kʻahanay katareal hawr katareloy erewesçi. orpēs ew dawtʻaw margarēiw asē : « du eliǰir inj kʻahanay [y] *awitean əst kargin melkʻisedeki ». ew natʻan asē : « yarusçē iwr tēr kʻahanay*

11. R. P. Blake, *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXV, pp. 228-229.
12. L. Mariès, *Hippolyte de Rome...*, ouvr. cité, p. 382, note 7, pp. 54-58.

hawatarim, or arasçē zamenayn əst srti nora. zi handerjeal ēr kʻristos i ŧeweay azgē, i kʻahanayakan kargē, yazgē aharoni, əst marmnoy, cneal, yaṙaǰajayneaç movsēs aselov : « tukʻ ŧeweay zyaytnutiwns nora ew zardarutʻiwn⌈ ⌉ nora aṙn srboy ». tesanes ast ziard yaytnapēs mard nor anuaneaç, or miayn zardarutʻiwn mez yaytneaç. ew yaseln : « ew zardarutʻiwn nora aṙn srboy » ew ayr zna ereweçoyç, or yetoyn ereweloç ēr, orpēs ew petros çišxans žoł̣ovrdeann hamarjakutʻeamb goçēr aselow : « zyisus nazovraçi... »

Dans la traduction ci-après, nous mettons, à la fin, en face de la traduction française, la rétroversion grecque. Texte, traductions sont justifiés dans les notes.

« Et derechef, au sujet de Lévi, (Moïse) dit : « Donnez à Lévi ses révélations (1), et ⌈sa vérité⌉ (2) à l'homme saint qu'ils ont mis à l'épreuve dans l'épreuve ; ils l'ont blasphémé auprès de (3) l'eau de contestation. Lui qui disait à (son) père et à (sa) mère : « Point ne t'ai vu ! », et, à ses frères : « Point ne (vous) ai connus », a bien aussi connu (4) ses fils. Il a gardé tes paroles ; et ton alliance, il ne l'a pas transgressée. Ils feront connaître tes justices (2) à Jacob, et ta Loi, à Israël. Ils mettront de l'encens dans ta colère (5), perpétuellement, sur ton autel. Bénis, Seigneur, sa force, et les œuvres de ses mains reçois-les. Brise la force de ceux qui se sont élevés contre lui, et que ceux qui le haïssent ne ressuscitent point (6). »

Et pour ce qu'il a dit (là) : « Donnez à Lévi ses révélations » (7), il fait manifestement, dans cette parole, apparaître le Christ, Prêtre du Dieu très haut et invisible, qui a revêtu aux derniers temps les révélations et la vérité (2), portant, avec la robe talaire, à ses deux épaules (8) les deux Testaments : les « Révélations » : la Loi ; la « Vérité » : l'Évangile, afin qu'il apparût Prêtre parfait du Père Parfait. Comme encore, par David le Prophète, (Dieu) dit : « Toi, sois pour moi Prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisedech » (9). Et Nathan dit : « Le Seigneur se suscitera un prêtre fidèle qui accomplira tout selon son cœur » (10).

C'est parce que le Christ devait être, de la tribu de Lévi, de l'ordre des prêtres, de la Maison d'Aaron, selon la chair, issu, que bien haut, à l'avance, Moïse a élevé la voix, disant : « Donnez à Lévi ses révélations, et ⌈sa vérité⌉ (2) à l'homme saint » (7).

Ὅτι ἤμελλεν ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς Λευεὶ φυλῆς, ἐκ τῆς ἱερατικῆς τάξεως, ἐξ οἴκου Ἀαρών, κατὰ σάρκα γεγενῆσθαι, προανεφώνησεν Μωυσῆς λέγων· « Δότε Λευεὶ δήλους αὐτοῦ, καὶ ἀλήθειαν αὐτοῦ τῷ ἀνδρὶ τῷ ὁσίῳ. » Ὁρᾷς ἐνθάδε πῶς σαφῶς ἄνδρα καινὸν ὠνόμασεν, ὃς μόνος τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν

Tu vois ici comme manifestement c'est un homme nouveau qu'il a appelé de ce nom (i. e. Lévi), (un homme) qui seul nous a révélé la vérité (11). Et en disant : « Et sa vérité à l'homme saint » (7), c'est comme homme encore qu'il l'a fait apparaître, (homme) qui devait apparaître aux derniers temps, comme Pierre lui aussi le criait en toute franchise aux princes du peuple, quand il disait (12) :

ἐδήλωσεν· καὶ ἐν τῷ εἰπεῖν· « καὶ ἀλήθειαν αὐτοῦ τῷ ἀνδρὶ τῷ ὁσίῳ » καὶ ἄνδρα τοῦτον ἔδειξεν (ou : ἐφανέρωσεν) ὃς ἐπ' ἐσχάτων ἦν φανησόμενος, ὥσπερ καὶ Πέτρος, κ. τ. λ.

Notes. — (1) δήλου; LXX, sans variantes dans Swete ; interprété, semble-t-il, δηλώσεις par l'arménien : *zyaytnut'iwns* « révélations ». — (2) On remarquera que là où il y a *citation*, d'après la Bible, de Dt. 33. 8 (texte lig. 2 et 19), en face de LXX : τὴν ἀλήθειαν (sans variante dans Swete), l'arménien *V* a : *zardarut'iwns*, qui ne peut être ici qu'un accusatif pluriel et se traduire par τὰ δικαιώματα, comme, en Dt. 33. 10 (texte lig. 5), arm. *zardarut'iwns k'o* rend exactement τὰ δικαιώματά σου. Mais, là où Hippolyte *commente* Dt. 33. 8, on a (texte lig. 11) : « (Le Christ qui a revêtu aux derniers temps (*yetoy* = ou ὕστερον, cf. *G.* 43. 6 ; ou : ἐπ' ἐσχάτων, *G.* 41. 27) les Révélations et la Vérité » *zardarut'iwn*, singulier, qui, dans l'arménien, traduit souvent ἀλήθεια ; — et (texte lig. 12-13) : « ... portant, avec la robe talaire, à ses deux épaules, les deux Testaments : les « Révélations » : la Loi; la « Vérité » (*ardarut'iwn*, singulier, donc τὴν ἀλήθειαν) « l'Évangile » ; — et (texte lig. 20-21) : « Et en disant : « Et sa vérité (*zardarut'iwn nora*, au singulier, donc : τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ) à l'homme saint. » Nous croyons qu'Hippolyte, non seulement dans le *commentaire* qu'il en fait, mais quand il *cite* formellement au préalable la *section* même du texte de la Bible qu'il va commenter, avait, dans ce texte : ἀλήθειαν, et que le pluriel arménien *zardarut'iwns*, génuin en Dt. 33. 10, où il traduit τὰ δικαιώματα, est, quand il s'agit de Dt. 33. 8, dû à un remaniement du texte scripturaire, soit en grec, soit en arménien, remaniement dont nous avons dans ces Bénédictions bien d'autres exemples. Nous rétablissons donc le singulier, *zardarut'iwn*, pour tout ce qui est citation de Dt. 33. 8. Nous ne laissons le pluriel, *zardarut'iwns*, que pour Dt. 33. 10 où il traduit τὰ δικαιώματα. — (3) Texte lig. 3 : *i veray yroyn* rend ἐπὶ ὕδατος, ἐπί local. — (4) Texte lig. 4 : *caneaw*. Hippolyte, dans son texte grec de la Bible, paraît bien avoir eu ἐπέγνω et non ἀπέγνω. — (5) « dans ta colère », ἐν ὀργῇ σου, c'est-à-dire, sans doute : « quand tu seras en colère », « pour apaiser ta colère ». — (6) Deut. 33. 8-11. — (7) Deut. 33. 8. — (8) Exode, 28. 12. — (9) Psaume 109. 4 ; Hébreux, 5. 6. — (10) I Rois, 2, 35. Hippolyte rapporte à Nathan une parole qui est celle d'un prophète dont la Bible ne dit pas le nom, mais qu'elle appelle seulement « un homme de Dieu ». « Et vint un homme de Dieu à Héli... » I Rois, 2. 27. Le souvenir d'une prédiction de Nathan sur un sujet analogue,

II Rois, 7. 4 sv., a pu occasionner dans la mémoire d'Hippolyte cette confusion. — (11) Texte lig. 19-20 : *V* 348, 20 porte, nettement séparés, *mardn or*. Il faut lire *mard nor*. — Texte lig. 16 : *handerjeal ēr* doit se traduire par ἤμελλεν ou ἔμελλεν ; et, texte lig. 18 : *cneal* doit se traduire par γεγενῆσθαι. En effet, on a, dans les Bénédictions d'Isaac et de Jacob, pour *handerjeal ēr* = ἤμελλεν :

G. 14. 17-18 : ... διὰ τὸν ἐξ αὐτοῦ μέλλοντα κατὰ σάρκα γεννᾶσθαι Χριστόν.	*V* 311. 25-26 : *vasn zi handerjeal ēr i nmanē əst marmnoy cnanel k'ristos.*
G. 15. 5-6 : ὅτι ἔμελλεν ὁ λαὸς μὴ πίστει δικαιοῦσθαι...	*V.* 312. 14-15 : *et'e handerjeal ēr žołovurdn... oč hawatovk' ardaranal...*
G. 17. 4-5 : ὡς ἔμελλεν ὁ λόγος τὴν σάρκα ἐνδύσεσθαι.	*V.* 314. 16-17 : *orpēs handerjeal ēr zmarminn zgenul.*
G. 21. 7-8 : ἤμελλεν γὰρ ὁ... ἔσχατος λαὸς λήψεσθαι...	*V.* 309. 3-5 : *zi handerjeal ēr erkrord žołovurdn... aṙnul...*
G. 21. 14-15 : ὅτι ἤμελλεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ σαρκωθεὶς μορφὴν δούλου λαμβάνειν.	*V.* 309. 12-14 : *k'anzi handerjeal ēr bann astucoy marmnanal ew kerparans caṙayi aṙnul.*
G. 31. 16-17 : ἐπειδὴ γὰρ ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς ἔμελλεν ὁ Δαβὶδ γεννᾶσθαι.	*V.* 327. 4-5 : *k'anzi i yudayi azgēn handerjeal ēr dawit' cnanel.*

Et pour *cneal* = γεγενῆσθαι :

G. 42. 9 : ...ἵνα δὴ νοήσῃς τὸν λόγον ἐκ δύο οὐσιῶν γεγενῆσθαι.	*V.* 337. 10 : *zi imasçis zbann yerkuç ēut'eanç cneal.*

Cela étant, on peut retraduire en grec le texte arménien comme nous l'avons fait plus haut en face de la traduction française (pp. 392-393).

Dans le géorgien (*Jérusalem* 44, *Jg*, seul ; lacune dans *Tiflis* 1141, *T* ; traduction Brière) nous relèverons ici seulement ces quelques différences : le géorgien traduit arm. *ardarut'iwn* par : « (son) droit » ; il a : « n'a pas connu ses enfants » ; il lisait dans son exemplaire arménien : *oč caneaw*, ἀπέγνω , et non, comme *V*, texte lig. 4 : *caneaw*, ἐπέγνω que supporte d'ailleurs le commentaire qu'en fait plus loin Hippolyte ; il a vu dans *cneal*, texte lig. 19 : γεννηθείς et non γεγενῆσθαι, d'où obscurités ; il avait dans son exemplaire arménien : *mardn or* comme *V* (fautivement, au lieu de *mard nor*), d'où traduction large.

Dans mon livret : *Hippolyte de Rome...* (ouvr. cité p. 382, note 7, p. 57), moins familiarisé alors que je ne le suis aujourd'hui avec Hippolyte, j'avais hésité à trouver dans la première phrase de ce passage acceptation pure et simple par Hippolyte de cette origine lévitique du Messie, et j'avais vu dans *handerjeal ēr* un passif (*handerjel* rend parfois κατασκεύω, cf. Marc, 1. 2) et fait des trois ablatifs précédés de *i* des régimes de ce passif : « C'est parce que le Christ, qui est né selon la chair, se trouvait préparé par la tribu de Lévi, par l'ordre sacerdotal, par la famille d'Aaron, que Moïse a fait cette prédiction, disant... », ce qui est correct en gram-

maire arménienne, mais fausse le sens. Et j'avais, plutôt indûment, déplacé l'incise « né selon la chair », n'ayant point imaginé que *cneal* pût recouvrir γεγενῆσθαι. De plus, je n'avais pas vu alors la faute de transmission : *mardn or* alors qu'il faut lire *mard nor*. J'avais pourtant bien senti ce qu'avaient d'insolite les deux *or!* La traduction que je donne aujourd'hui est, je crois, la bonne. — (12) Suit assez longue citation tirée de Actes 2. 22-24.

* * *

Par ces extraits, par le dernier surtout, on voit quelle est en cette question la position d'Hippolyte. Il reconnaît, autant que personne, que le Messie descend de Juda, et, sur cette descendance, en commentant les Bénédictions prononcées sur Juda, il s'étend longuement. Mais il admet aussi qu'il descend de Lévi. C'est que, tout en reconnaissant, avec l'Épître aux Hébreux (ch. VII), la Prêtrise divine et éternelle du Christ, il veut fonder sur l'Écriture (Deut., XXXIII, 8-11) sa Prêtrise humano-divine et temporelle, faire voir en lui le « Prêtre parfait », unissant ces deux Prêtrises.

On aura remarqué que lorsque Hippolyte allègue pour le Messie cette descendance de Lévi, il emploie deux fois une forme du verbe εὑρίσκω : *G.* 26. 10-11 : ...τὸν ἐκ τοῦ Λευὶ ἱερέα τοῦ πατρὸς εὑρισκόμενον...; *G.* 31. 25-26 : εὑρίσκομεν γὰρ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τὸν Χριστὸν ἱερέα τοῦ πατρὸς δεικνύμενον.

Où Hippolyte a-t-il « trouvé » cette créance? A peu près sûrement dans les *Testaments des XII Patriarches*.

L'énonciation tout d'abord de cette créance :

1. Καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα,
   καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ τὰς δύο γενεὰς ταύτας,
   ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ἡμῖν τὸ σωτήριον ⌈τοῦ Θεοῦ⌉.
2. Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα
   καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα [θεὸν καὶ ἄνθρωπον [13]].

« 1. And now, my children, obey Levi and Judah, and be not ifted up against these two tribes, for from them shall arise unto you the Salvation ⌈of God⌉. 2. For the Lord shall raise up from Levi as it were a High-Priest, and from Judah as it were a King [God and man][14].

13. CHARLES, *Test. Siméon*, VII, 1-2. Texte grec, p. 25 [θεὸν καὶ ἄνθρωπον], glose chrétienne.

14. CHARLES, traduction, p. 24.

Εἴπατε ⌜ὸὲ⌝ τχῦτα καὶ ὑμεῖς τοῖς τέχνοις ὑμῶν, ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδα καὶ Λευὶ ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ⌜ὑμῖν⌝ Κύριος σωτηρίαν τῷ Ἰσραήλ [15].

« Do ye also therefore tell these things to your children, that they honour + Judah and Levi, + for from them shall the Lord raise up salvation to Israël[16]. »

Et même, pour certains traits caractérisant ce Messie, entre le Testament de Lévi et Hippolyte, il y a quelques similitudes verbales frappantes. Nous citons ci-après Hippolyte dans notre rétroversion grecque (voir p. 392).

Hippolyte	Testament Lévi
V 348. 19-20 : Ὁρᾷς ἐνθάδε πῶς σαφῶς ἄνδρα καινὸν ὠνόμασεν...	VIII. 14 : ...ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν... XVIII. 2 : ...ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινόν.

Je ne sais si, avant Hippolyte, quelque autre Père de l'Église aura accepté cette tradition. Mais après Hippolyte, et, manifestement, sous son influence, saint Ambroise l'accepte, et, par Ambroise, sans doute, beaucoup d'autres. Bonwetsch, après Ambroise et les Testaments des Patriarches, cite Épiph., *Haer.* 78. 13 : αἱ δύο φυλαὶ συνήπτοντο μόναι πρὸς ἀλλήλας, ἥτε βασιλικὴ τῇ ἱερατικῇ καὶ ἡ ἱερατικὴ τῇ βασιλικῇ[17].

La question mériterait peut-être une monographie où, en groupant tous les témoignages, on essaierait de voir à partir de quelle origine et par quels cheminements s'est accréditée chez les Pères cette tradition juive. En telle monographie les quatre passages que nous venons d'étudier dans le Commentaire d'Hippolyte de Rome sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse seraient à mettre à leur place. Quant à la modeste contribution ici présentée, elle donnera déjà une petite idée des difficultés avec lesquelles le philologue se trouve aux prises face à des textes originaux déformés au cours de la transmission, et face à des traductions et traductions de traductions.

Paris, Noël 1950. L. MARIÈS, S. J.

15. Charles, texte grec, pp. 170-171.

16. Charles, traduction, pp. 159-160. En note, p. 160 : « + *Judah and Levi* +. We should undoubtedly read « Levi and Judah » here, as is found universally through the original Testaments. See *T. Reub.* VI, 5-12, note ; *T. Dan*, V, 10, note. Even in *T. Jud.*, XXI, 1-5 Judah declares that he is subordinate to Levi. The order « Judah and Levi » is due to a Christian scribe or interpolator. See *T. Benj.*, XI,

17. Ouvrage cité p. 383, note 8, page 26.

A BISHOP IS RESPONSIBLE TO GOD ALONE (St. Cyprian)

Everyone knows that Cyprian maintained that all heretical and schismatic baptism was invalid, whereas Stephen, the bishop of Rome, forbade the practice of re-baptism. It is natural to suppose that when Cyprian declared that "a bishop was responsible to God alone," this was an assertion of independence prompted by what he considered Rome's unwarranted intrusion in African affairs. Certainly he seems to be referring pointedly to Stephen when (Sept. 1st, 256) he assures the eighty-seven bishops, assembled at Carthage under his presidency, that they are perfectly free to vote as they think best:—

Neque enim quisquam nostrum (!) *episcopum se episcoporum constituit* aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare.

And the reason which he gives for their freedom is that Christ alone is to be the judge of a bishop's actions:

Sed expectemus universi iudicium Domini Nostri Jesu Christi qui *unus et solus habet potestatem* et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et *de actu nostro iudicandi* (*Sent. Epp.*, Proem.).

However, apart from the fact that Stephen's peremptory decision only came *after* this Council, Cyprian had appealed to this idea several times before; he had done so even in a letter to his friend Pope Cornelius, with whom he always maintained the frankest and most cordial relations. Hence it was not a sudden reaction prompted by Stephen's intransigence: it was an idea of long standing with Cyprian. Where did it come from?

Unless I am mistaken, this supposed episcopal privilege does not occur anywhere in Christian literature before Cyprian, and the importance which has been attached to it justifies a search for its origin. If the explanation here offerred as the result of a fresh study of his correspondence is unexpected and appears at first sight fantastic, the light which it throws on his thought and action seems to confirm its correctness. On the hypothesis of such an origin, it is possible to follow the development of the idea in Cyprian's mind and so to come to a more accurate appraisal of his whole attitude.

***

In Rome, Fabius the bishop died on January 20, 250, and the clergy sent to Carthage an account of his death and of the measures which they had decided to take, until quieter times allowed them to appoint a successor. But in the same letter (and again later) they expressed their disapproval and surprise that, owing to the persecution raging at the time, Cyprian had gone into hiding. The reports which had reached them told of apostasies and divisions among the Christians of Carthage, whose bishop was cowardly neglecting them in their hour of need. In view of these charges, Cyprian wrote to them an *apologia* in which he was able to vindicate himself completely. Its substance is well known and need not be rehearsed here, but the way in which he opens his letter claims our attention:

> Quoniam conperi, fratres carissimi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur, necessarium duxi has ad vos litteras facere, quibus vobis *actus nostri* et disciplinae et diligentiae *ratio redderetur* (*Ep.* 20, 1).

Here then Cyprian, far from repudiating the interference of the Roman clergy (without even a bishop among them!), submits to them an account of his doings during the preceding months. No doubt, this was a very natural thing to do, and one can imagine his having done the same even if the criticisms

had come from another quarter ; the fact remains that there is no trace in his mind of the supposed episcopal privilege, which he will frequently appeal to later.

The clergy in Rome immediately recognized the mistake which they had made, and their elaborate reply betrays an anxiety to assure Cyprian that their confidence in him was completely restored. It is a rather turgid letter, carefully worked out and dialectically brilliant. It is significant, in more ways than one, that its author was Novatian, whose rigorism and frustrated ambition for the Papacy were soon to lead him into schism.

What concerns us is the opening of the letter. It is a piece of almost fulsome praise of Cyprian for his submitting to *them* the documents justifying his line of conduct:

> Quamquam bene sibi conscius animus et evangelicae disciplinae vigore subnixus et verus sibi in decretis caelestibus testis effectus soleat *se solo Deo iudice esse contentus* nec alterius aut laudes petere aut accusationes pertimescere, tamen geminata sunt laude condigni qui *cum conscientiam sciant soli debere se iudici, actus tamen suos* desiderant etiam ab ipsis suis fratribus conprobari. Quod te, frater Cypriane, facere non mirum est, qui pro tua verecundia et ingenita industria consiliorum tuorum nos *non tam iudices voluisti* quam participes inveniri, ut in tuis rebus gestis laudem tecum dum illas probamus inveniremus et tuorum consiliorum bonorum coheredes quia et adfirmatores esse possemus... (*Ep.* 30, 1).

Novatian no doubt meant this to be no more than a formal *captatio benevolentiae*, all the more necessary because the Roman clergy had given Cyprian cause for resentment by their sharp criticisms. But what did it mean to Cyprian? It is striking how seriously, in the early years of his episcopate, he takes anything that comes from Rome ; how devoutly, one might almost say, he welcomes any suggestion from the Church there. Thus already while he was still " under a cloud " in Rome, he had adopted the Roman line of action with regard to the *lapsi*, though its provisions had been communicated not to himself but to his clergy (cf. *ep.* 8, 3). He refers to it in his *apologia* to Rome:

Sed cum... vestra scripta legissem quae ad clerum nostrum per Crementium hypodiaconum nuper feceratis (*ep.* 8), ut his qui post lapsum infirmitate adprehensi essent et paenitentes communicationem desiderarent subveniretur, *standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster* qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, *in aliquo discreparet* (*Ep.* 20, 3).

This attitude, which we shall see further exemplified below, would seem to represent that spontaneous, inherited, circumambient atmosphere which Cyprian had breathed since his conversion. It depended on no explicit theory about the Church: it was "what had always been done" in his curial office, and Cyprian, a fairly recent convert and now bishop of the chief of the African Sees, would most naturally want to carry on in the traditional way, at least until he had found his feet. One looked up to Rome: *that* was taken for granted.

But if so, Novatian's opening passage will have meant much more to Cyprian that its author ever intended. Perhaps not at once. But Cyprian kept the letter and referred to it on occasion, so that gradually the persuasion became lodged in his mind that, after all, a bishop *was* responsible to God alone—a persuasion which to him was above criticism, since it originated from Rome itself!

As this may appear a rather startling conclusion, the grounds for holding it deserve further consideration.

We may notice, in passing, that the idea finds no expression in the treatise which Cyprian wrote some months after receiving the letter from Rome, and which is by some regarded as his charter for Episcopalianism[1]. The *De Unitate Ecclesiae*, written in 251, was in fact directed against schism, against those who set up an opposition to the legitimate bishops of the Church.

1. Actually he used that letter, a little earlier, in the *de Lapsis*, when praising not only those who confessed their faith when arrested, but those too who 'went underground' (as he himself had done) when the time-limit for sacrificing was past. 'Illa publica, haec privata confessio est: ille iudicem saeculi vincit, hic *contentus Deo suo iudice, conscientiam* puram cordis integritate custodit' (*de Lapsis*, 3). The dependence of this on the opening of Novatian's letter is unmistakable.

Had he then been persuaded, as he later was, that " a bishop rendered account to God alone, " he would surely have used it to underline the heinousness of revolting against those whom God had so privileged.

* * *

I) *Ep.* 55, 21:

Manente concordiae vinculo et perseverante ecclesiae catholicae individuo sacramento, *actum suum disponit* et dirigit unusquisque episcopus *rationem propositi sui Domino redditurus.*

This letter to a fellow-bishop of Africa, Antonianus, is specially interesting because it is an exposure of Novatian and his schism—Novatian, who had written the letter from Rome. Against him and his rigorism, Cyprian quotes the practice of admitting even adulterers to penance and forgiveness ; why should Novatian gird at admitting the *lapsi*, who could at least plead the fear of torture and death as an excuse? And if he disagreed with the bishops on the point, that was no reason for starting a schism. At Carthage, in the past, some of the bishops had stood out against the admission of the adulterers to penance ; but though they did not allow it in their own churches, they had not severed relations with those who did. " So long as the bond of friendship is maintained and the sacred unity of the Catholic Church is preserved, each bishop is master of his own conduct, conscious that he must one day render an account of himself to the Lord. "

Here we have an early echo to the letter from Rome. For Cyprian had that letter before him when he was writting this one. He quotes from it verbally in § 5 to show that the Roman clergy at the time fully endorsed his prudent attitude towards the *lapsi*, and that they approved his desire to put off a final decision till the persecution had passed and the bishops could take counsel together. Nor does he merely quote that letter ; he shows the importance which he attaches to it. For even if it was Novatian who wrote it, he was writting in the name

of the clergy and of the confessors in Rome, and it was also signed by Moses, a priest then in prison for his faith, who later died a martyr. Furthermore Cyprian emphasizes that this letter...

...per totum mundum missae sunt et in notitiam ecclesiis omnibus et universis fratribus perlatae.

Can we be surprised if we find his thought sometimes inspired by it?

II) *Ep.* 57, 4:

Quod si de collegis aliquis extiterit qui urguente certamine pacem fratribus et sororibus non putat dandam, *reddet ille rationem in die iudicii Domino* vel importunae censurae vel inhumanae duritiae suae.

In this letter Cyprian is reporting to Cornelius that, in expectation of a fresh outbreak of persecution, he and his synod have decided to admit to communion those *lapsi* who are faithfully carrying out their penance. They need to be strengthened by the Eucharist, and if any bishop decides to act differently, he must be ready to answer for his heartlessness at the day of judgement.

This too may be inspired by the Roman letter (*ep.* 30, 1), though it cannot be shown so clearly as in the former case. At least we can notice that it is addressed to Cornelius in Rome, and that it contains clear reminiscences of the *first* letter from Rome (*ep.* 8)[2].

2. Compare: " Obtemperandum est namque admonitionibus iustis *ut a pastoribus oves in periculum non deserantur* " (*ep.* 57, 2) with the criticisms directed against Cyprian's retirement before the persecution (*ep.* 8, 1-2); also " Nonne nobis vel neglegentia segnis vel duritia crudelis adscribetur *in die iudicii...* " and the quotation, *Ezech.*, XXXIV, 3-6, 10, 16 (*ep.* 57, 4) with ' si *neglegentes* inveniamur, dicetur nobis quod et antecessoribus nostris dictum est, qui tam neglegentes praepositi erant, quoniam perditum non requisivimus et errantem non correximus et claudum non colligavimus, et lactem eorum edebamus et lanis eorum operiebamur ' (*ep.* 8, 1), which is simply a summary of the Ezechiel passage. If Cyprian is thus drawing on *ep.* 8, it is at least as likely that he is also inspired by *ep.* 30, and that to it is also due the explicit reference ' in die iudicii '.

III) *Ep.* 59, 14:

Nam cum... ... singulis pastoribus portio gregis sit adscripta quam regat unusquisque et gubernet *rationem sui actus Domino redditurus*, oportet utique eos quibus praesumus non circumcursare...

As Cyprian had used the idea against Novatian, the rigorist, so here he used it against Felicissimus, the laxist. But now it had a more personal significance, since it was Cyprian's own subjects who had flouted his authority. The deacon Felicissimus and his party had been solemnly excommunicated by a Council in Carthage, and they had then set up a bishop of their own and gone to Rome to secure recognition from Cornelius. In this they had failed, their excommunication being confirmed by him *vigore pleno quo episcopos agere oportet*, as Cyprian notes with satisfaction (§ 1). If the whole letter is a protest against Cornelius's paying attention to the wild calumnies which they were spreading against Cyprian, in this passage his indignation is directed not against Cornelius,—as if he had infringed another bishop's rights by listening to them,—but against Felicissimus and his party for not seeking reconciliation in their own church, if they really wanted it. They had no right to go causing trouble by taking their case "abroad" ("*navigare* audent", § 14; cf. "Romam cum mendaciorum suorum merce *navigaverunt*", § 11; "illuc etiam ad vos *navigant*," § 16), for it had been agreed among the bishops that crimes should be tried in the place where they had been committed and where they could be investigated. Besides that (and here Cyprian recalls the opening of the letter from Rome) each bishop had his own portion of the flock assigned to him, and was to render to God an account of his dealings with them[3].

It seems clear that, as in the previous case, Cyprian had

3. The authority of a bishop over his own subjects is also stressed in *ep.* 3. The early place given to this letter by Pearson is now generally recognized to be mistaken; actually it is closely related to § 4 of this letter and to *ep.* 66, 3. The relevance of this is that *ep.* 3 contains some of the same ideas as the letter from Rome—which, on our hypothesis, started Cyprian thinking on these lines.

letter 30 before him when he wrote this. There is a very significant reminiscence of it only a few lines earlier. It occurs in the famous text:

> ...navigare audent, et ad Petri cathedram adque ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare *eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum.*

It is only these last words which concern us here. And as many commentators seem to have missed their construction, a translation will not be amiss: "And they do not realize that the Romans, whose faith was proclaimed and praised by the Apostle, are men into whose company no perversion of faith can effect an entry[4]."

This is often quoted as an independent testimony of Cyprian's faith in the purity of the doctrine of Rome, but is it quite so independent? In our letter 30, the Roman clergy had written:

> Antiqua haec (est) apud nos severitas, *antiqua fides*, disciplina legitur antiqua, quoniam *nec tantas de nobis laudes apostolus protulit* dicendo : " quia fides vestra praedicatur in toto mundo" (*Rom.*, 1, 8), nisi iam exinde vigor iste radices fidei de temporibus illis mutuatus fuisset, quarum laudum et gloriae degenerem fuisse maximum crimen est (*ep.* 30, 2)[5].

Had Cornelius given any countenance to Felicissimus and his party, Cyprian's reference to this Roman " boast " might be taken to have been merely an *argumentum ad hominem* on his part: if *that* was what the Romans thought of the vigour of their faith, how could they endure to associate with these men who were rebels against the faith? But since, as was shown above,

4. Nearly all translators make the relative clauses co-ordinate, and introduce *and* between them. Pages have also been written to explain the *nuances* implied by the change of moods. Yet surely " *quorum... laudata est* " is merely adjectival to *Romanos* (as the older editions indicated by putting it between brackets) ; whereas the main idea is that the *Romanos* are "eos, *ad quos perfidia habere non possit accessum.*"

5. Cf. § 3: "*Absit enim ab ecclesia Romana* vigorem suum tam profana facilitate dimittere et nervis severitatis *eversa fidei maiestate* dissolvere."

Cyprian's whole attention is here fixed on the outrageous conduct of the *navigantes*, it is their stupid insolence which he is here castigating,—their not realizing how unshakable was the faith of the Roman Church[6].

It is not then an altogether independent testimony to the faith of Rome: it "depends" on Rome's having called Cyprian's attention to it. But his whole-hearted endorsement of it makes of it a confirming testimony, all the more significant because of its source.

But even if Cyprian took *ep.* 30 from his files, and consulted it when he was writting this important letter to Rome; if at the same time he derived from it, ultimately, the idea that a bishop had to render an account of his actions to God alone, does not this imply that he denied that Cornelius had any rights over him, or over the church of Carthage, that "portion of the flock" which had been entrusted to him? Was he not, too, denying the right of appeal to Rome?

It is difficult for us, now, not to be influenced by our ecclesiastical preoccupations; it is difficult for us to read what Cyprian *wrote* without reading *into his mind* what he does not say. His whole attention is on Africa and its episcopate: he gives the *positive* reasons why the "rebels" should plead their cause *there*. These reasons are that such was the course laid down "ab omnibus nobis[7];" that such a course was only

6. Cf. later in this same letter: "quamquam sciam illic fraternitatem nostram vestra scilicet providentia munitam sed et sua vigilantia satis cautam *nec capi haereticorum venenis posse nec decipi...*" (§ 20). That Cyprian was serious in his acceptance of what the Roman clergy said of themselves, is made abundantly clear later, in his last letter to Cornelius, when he congratulated him on the way he and his faithful were standing up to the revival of persecution under Gallus (253). Cornelius had been tried, had confessed the faith, and had been exiled; the faithful had stood by him to a man. "Claruit, frater carissime, *fides quam de vobis beatus apostolus praedicavit.* Hanc *laudem* virtutis et roboris firmitatem iam tunc in spiritu praevidebat et *praeconio futurorum* merita contestans, dum parentes laudat, filios provocabat, etc." (*ep.* 60, 2).

7. "Cum statutum sit ab omnibus nobis." The evidence points to an *ad hoc* decision, viz. either for the case of the *lapsi* in general, or for that of Felicissimus in particular, or for both together. Both were dealt with

right and just: for only in Africa could they be confronted with their accusers and the witnesses of their actions; that each bishop was responsible for his own flock, and that to allow them to take their case from place to place *(circumcursare)*, free to tell a pack of lies, was to endanger the unity and concord which should prevail among the bishops. He says that they had already been condemned by the bishops of Africa, whose authority surely deserved greater consideration than did a handful of "toughs[8]." It is quite true that he does not *say* that there is a higher authority in Rome; but he certainly does not deny it. And he does not deny it, because the question had never presented itself to his mind. His reflections on the nature of the Church had never led him even to ask that question: it is we who suppose that he did, and provide him with an answer according to our own predilections[9].

But if, at a later stage, his *theory* of the Church ever did include the denial of Rome's authority over him, his actions on the present occasion are eloquent of his *practical* attitude now. This is manifest from an earlier passage in this same letter, which has not received the attention which it deserves. The situation was this. One of the stories told by Felicissimus

at the African Council of 251, and its decisions were published as a *libellus*, "ubi singula placitorum capita conscripta sunt." Sent to Rome, these were confirmed by a Council held there by Cornelius (*ep.* 55, 6). The agreement here appealed to is hardly the basis for a claim to radical independence.

8. "Nisi si paucis desperatis et perditis minor videtur esse auctoritas episcoporum in Africa constitutorum." Fell has misled many by making Cyprian ascribe greater authority to the African episcopate than to *that of Rome*. On this Cyprian says nothing here. *Paucis desperatis* is an ablative of comparison, not a dative with *videtur*. Coustant's correction of Fell on this point has been too often overlooked.

9. In the very next paragraph (15) he uses the crucial phrase without any inter-church implications whatever. The former followers of Fortunatus were now asking to be received back into the Church, and Cyprian describes himself as "nobis tamen *a quibus ratio Domino reddenda est* anxie ponderantibus et sollicite examinantibus qui recipi et admitti ad ecclesiam debeant" (cf. *id.*, 8: "nos die iudicii inculpatos futuros," speaking expressly of his responsibility for the souls of his flock).

in Rome was that twenty-five bishops had come to Carthage to consecrate Fortunatus, a priest there, so that he might take Cyprian's place. Cornelius, as we saw, gave no countenance to Felicissimus, but he was surprised at this piece of news and in his letter to Cyprian asked him *why he had not informed him about all this before*. Cyprian replied to this in the course of this long letter (*ep.* 59). In dealing with the point, he not only *rationem reddit* of all that has happened (which he might do to any friendly bishop who questioned him), but he recognizes that *he has an obligation* to report to Rome anything of major importance that occurs in his church. His words clearly imply this:

> Quod autem tibi de Fortunato isto pseudoepiscopo a paucis et inveteratis hereticis constituto *non statim scripsi*, frater carissime, non ea res erat quae *in notitiam tuam deberet* festinato statim *quasi magna et metuenda perferri*, maxime quando, etc. (*ep.* 59, 9).

He then excuses his delay by referring to the previous excommunication of both Fortunatus and Felicissimus—notorious characters, about whom Cornelius cannot have been ignorant—and continues:

> Cum haec in notitia tua esse confiderem et pro certo haerere memoriae et disciplinae tuae scirem, *necessarium non putavi celeriter et urgenter* haereticorum tibi ineptias *nuntiandas*.

In fact, the rigorist party of Novatian have also set up a bishop of their own :

> Nec tamen de hoc tibi scripseram *quando haec omnia contemnantur a nobis*, et miserim tibi proxime nomina episcoporum istic (*i. e.* in Africa) constitutorum qui integri et sani in ecclesia catholica fratribus praesunt.

From this list, sent to Cornelius in the name of all the African bishops, the bishops of Italy can distinguish the genuine bishops from the false. However, Cyprian concludes, he *has* submitted to Cornelius a report on Fortunatus (who had the support not of twenty-five but of five bishops only, and heretical bishops

at that), but his messenger has been delayed so that Cornelius's letter has crossed his.

Here, then, we have not only an example of an "account rendered" by Cyprian to Cornelius, but a recognition that Cornelius was justified in expecting to have any matters of ecclesiastical moment, which occurred in the African Church, submitted to him spontaneously. Cyprian excused himself, not by claiming that he was responsible to God alone, but by explaining that he had not considered the matter either urgent or important at the time, and that he had in fact reported it, though Cornelius had not yet received his letter. From his words it is clear that if he *had* considered it a *res magna et metuenda,* he would have felt in duty bound to submit it to the bishop of Rome. That such was his custom we know not only from those letters of his to Rome which we possess, but by an earlier letter from the Roman clergy, who praise him for his conscientiousness:—

> Quod autem pertinet ad Privatum Lambesitanum, *pro tuo more fecisti*, qui rem *tamquam sollicitam* nuntiare voluisti (*ep.* 36, 4)[10].

10. While these quotations show, for the purpose of this article, that *rationem sui actus Domino redditurus* involved, as yet, in Cyprian's practice nothing which could be called "particularist" or "anti-Papal," they have an important bearing on what are often considered to be later developments in the Papal claims. There is a striking similarity between what Cornelius expected from Cyprian, and what Julius I in 341 said should have been done by the bishops of the Eusebian faction who had deposed St. Athanasius at the Council of Tyre in 335 : Διὰ τί δὲ περὶ τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας μάλιστα οὐκ ἐγράφετο ἡμῖν; Ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια;

As at Carthage Felicissimus had intruded Fortunatus in opposition to Cyprian, so too the Eusebian faction had intruded a rival bishop in place of Athanasius at Alexandria. In both cases, the bishop of Rome complained of not having been informed first, implying, or expressly stating, that this was the recognized custom. And as Cyprian admitted Cornelius's claim, so too was that of Julius vindicated by the (ultimately) universal recognition which his handling of the case of Athanasius received. No doubt, some have said that Mark, St. Peter's disciple and first bishop of Alexandria, had created a special link between that city and Rome, and that this gave the Bishop of Rome special rights over that See—which he did not have elsewhere ; no doubt, one could also plead that the Church of Carthage itself was probably founded from Rome, and so was specially

IV) *Ep.* 69, 17:

Ostendi quid nos quantum in nobis est sentiamus, nemini praescribentes quo minus statuat quod putat unusquisque praepositus *actus sui rationem Domino redditurus* secundum (*Rom.*, XIV, 12-13) : " unusquisque nostrum pro se rationem dabit. Non ergo nos invicem iudicemus. "

linked to that See ; but in the time of Julius, the See of Alexandria was held to be the second See in Christendom, and in the time of Cornelius, Carthage was one of the greatest Sees of the West, so that it would seem more natural to conclude that, if such *great* Sees were subordinate to Rome, how much more the others? Moreover, Julius was not dealing with Alexandria alone, for there were several other bishops who had been deposed and were demanding justice: he only singled out Alexandria in this passage, because this was an especially glaring breach of the recognized custom (μάλιστα). The eventual possibility of conciliar action *as well* (which he explicitly recognized) in no way detracted from the special rights belonging to his own See. To suppose that Julius was suggesting an *Ecumenical* Synod (as does Opitz, in the new edition of the works of Athanasius, II, 1, p. 113, n.), all because of Marcellus of Ancyra, is to go beyond the evidence and perhaps deserves to be called an anachronism. The only synod in question was Julius's own synod in Rome, which he promised to summon again, if the party of Eusebius were prepared to attend and to make good their case against Athanasius and the other bishops whom they had deposed. As before, other bishops (besides those of Italy) would no doubt be present too, but such a synod would not be ' Ecumenical ' in the ordinarily accepted sense. (Cf. C. A. KNELLER, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend* 3, III, in *Z. K. T.*, 1904, p. 74-89, which remains perhaps the best treatment of the letter of Julius, as against its many critics before and since.)

The interpretation given to Julius's contention by SOCRATES (*Hist. Eccl.*, II, 8 ; Migne, *P. G.*, **67**, 196 b) : κανόνος ἐκκλησιαστικοῦ κελεύοντος μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης τὰς ἐκκλησίας κανονίζειν, has been repeatedly but unjustly criticized. Kneller reminds us of the very wide meaning which κανών could have in the early Church—far wider than its literal meaning. And even if there were no κανών in Cyprian's time, it would seem that, when he was writting letter 59, he was conscious of the existence of an ἔθος γράφεσθαι to Rome (explicitly mentioned by Julius), of which it never occurred to him to contest the obligation.

Lastly, there is an unexpected coincidence between Cyprian's letter and that of Julius, when the latter concludes by saying that ' each of us (bishops) will have to render an account of his actions at the day of judgement: ἕκαστος γὰρ ἡμῶν " ἀποδώσει λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ", περὶ ὧν ἐνταῦθα ἔπραξε (ATHAN., *Apol. secunda*, 35, 7).

With this letter we enter upon the Baptismal Controversy. The temptation is to reduce it to a contest between Cyprian and Stephen, with a constitutional issue at stake, viz. the question of Papal supremacy. Actually the first certain intervention of Stephen is by his famous rescript *Nihil innovetur nisi quod traditum est* (*ep.* 74, 1) ; whereas Cyprian had by then held three synods on the matter, spread over a whole year at least, and this letter probably preceded them all. If it had not been for that intervention and, above all, the subsequent ecclesiastical preoccupations of theologians and historians, the controversy would have been looked on as having been originally, and for long, a difference of view among the bishops of the three provinces of Africa over which Cyprian was primate.

Cyprian had been trying to rally all the bishops to the custom, long predominant in Africa, of rebaptizing converts from heresy. Magnus, one of these bishops no doubt, wrote asking whether the Novatians, who were only schismatics, should be treated in the same way ; and also whether the sick who in an emergency had been baptized by infusion, should on recovery receive the normal baptism by immersion too. Strongly affirmative in the first case, negative and more hesitant in the second, Cyprian's answers are summed up by him as above. Such are his views, he says, but he will not impose them on any of the bishops: they must decide for themselves ; as St. Paul says: " Everyone of us shall give an account of himself to God. Let us not, then, judge one another " (*Rom.*, XIV, 12-13).

If one is obsessed with Stephen, one will interpret this as being Cyprian's first challenge against him, and find confirmation in an earlier passage:—

> illud mirandum est, immo indignandum potius et dolendum, christianos antichristis adsistere et praevaricatores fidei adque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare (§ 10).

If this interpretation is not impossible, it has yet to be shown that those here referred to, and characterized as *pertinaces alias et indociles (ibid.)* include Stephen, and are not, simply,

some of the rather rough Mauretanian or Numidian bishops who differred from Cyprian in the matter. Certainly there is no special reference to Rome when on the question of clinical baptism, Cyprian writes:

> qua in parte nemini verecundia et modestia nostra *praeiudicat quominus unusquisque quod putat sentiat* et quod senserit faciat (§ 12),

and the conclusion of the letter really adds nothing to this.

But that there has been a slight development in Cyprian's thought is clear from his quotation from St. Paul: " Let us not, then, judge one another. " We recognize here what was to be more fully developed in Cyprian's address to the Council with which we started.

V) *Ep. 72*, 3:

> Haec ad conscientiam tuam, frater carissime, et pro honore communi et pro simplici dilectione pertulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere quae et religiosa pariter et vera sunt. Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, *quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis arbitrium liberum* unusquisque praepositus, *rationem sui actus Domino redditurus.*

This is the conclusion of Cyprian's letter to Stephen, sent in the name of the second re-baptism Council (spring 256), which clearly affirmed its belief in the necessity of re-baptism. The last sentence shows that the thought we are following has developed a little more ; before it had been " we must not pass judgement on the non-conforming bishop, " now it has become " we must not try to force him. "

Once again we have alternative possibilities. The prevalent view is that this is a pointed protest against Stephen's intention to demand uniformity in *not* re-baptizing. Whether Carthage as yet knew of any such intention may still be disputed. But once it is recognized that Cyprian was only expressing what he was convinced was the *Roman* teaching on the responsibi-

lities of a bishop, no doubt that first view still remains possible, but another one presents itself which is at least as likely. On the first view Cyprian is reminding Stephen that his intention is in contradiction with the doctrine which Rome itself has taught in the past, and that this is a course ill-becoming the bishop of the *ecclesia principalis*.

But both the historical situation and the run of the passage quoted suggest something very different. First of all, the phrase *sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo* is quite inappropriate if the middle sentence quoted refers to Stephen. If Cyprian was not expecting a breach, it was gratuitous and insulting; if he was, he was contradicting himself. However, the phrase is entirely appropriate, if the second and third sentences are taken to refer to *Cyprian's own troubles in Africa*. He was aiming at uniformity in the sense of re-baptism. His letter, with those enclosed (*epp.* 70 and 71), would, he felt sure, suffice to convince Stephen that re-baptism was the true course to be followed (first sentence). At the same time he must apologize for certain bishops of Africa *(quosdam)* who, for all their attachment to the unity of the Church, obstinately clung to practices which they had once adopted (second sentence). If Cyprian did not use strong measures against them, it was because he remembered what he had learnt from Rome, that a bishop was free to govern his church as he thought best, aware as he was of the account he must render to the Lord (third sentence).

This interpretation, which respects both the text and the situation better, and which is so much in line with what we know of Cyprian's character, would provide yet another example of that "reporting to Rome" which is so prominent a feature of his earlier letters. Indeed this one bears the same imprint in its opening paragraph:

> ...sed de eo *vel maxime tibi scribendum* et cum tua gravitate ac sapientia *conferendum fuit* quod *magis pertineat* et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem de divinae dispositionis ordinatione venientem...

And the two subjects reported are the decision on re-baptism and that on the laicization of all priests and deacons returning to the Church from heresy. On this latter point there was no difference between Rome and Carthage. Yet it too is included in the final passage. Perhaps both then were, in Cyprian's mind at the time, practical issues not between Cyprian and Stephen, but between Cyprian and some of *his own* bishops.

VI) *Ep.* 73, 26:

...nemini praescribentes aut praeiudicantes quo minus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem. Nos, quantum in nobis est, propter haereticos cum collegis et coepiscopis non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus... (cf. *I Cor.*, XI, 16)... Propter hoc etiam libellum nunc de bono patientiae... conscripsimus...

Though there is no reference to the day of judgement, we are here clearly in presence of the same thought whose career we have been following. Once again it is possible to read into it a criticism of Stephen, with whose conduct (or intentions) Cyprian is contrasting his own. But, as in the last instance, it is equally possible to take Cyprian's words at their face value and to see in them an assurance on Cyprian's part that, for all his argumentation on behalf of re-baptism, he will never try to force the hand of any of his bishops, still less break with them on this issue.

***

Chronologically we have now reached the text with which we started—Cyprian's address to the Council of 87 bishops, Sept. 1st, 256. In the light of what we have now seen, there seems to be, alongside the current interpretation of a scarcely veiled attack on Stephen, the possibility of another interpretation, *viz.* that Cyprian is referring only to the African bishops present and to their absent colleagues, and that he means no more than what he says. That *episcopus episcoporum* need be no allusion to the bishop of Rome, has long been admitted: Cyprian

elsewhere characterizes one who, after suffering for the faith, refused to recognize Cyprian as his bishop because of certain calumnies against him: " tu, qui te *episcopum episcopi* et iudicem iudicis ad tempus a Deo dati *constituis* " (*ep.* 66, 3). All the rest of the speech will be no more than Cyprian's assurance to the assembly that he will not exert pressure on anyone, and that they themselves should be tolerant to any who might happen to disagree.

The fact is that the dictum: " a bishop is responsible to God for his actions " may be used to convey several quite distinct thoughts. It may merely emphasize the care with which he should tend his flock, being responsible for their souls ; it may be used to inculcate in the faithful their duty to follow his lead ; it may be a reminder to other bishops that if one of their number takes an independent line, this need not involve a breach of unity. It can also mean—and theological historians are naturally prone to make it mean—that the bishop using such an expression is insisting on his own rights and will brook no interference. Given all these possibilities, it is a striking fact that Cyprian never uses it in this last sense—at least, he cannot be proved to have done so. What it came to mean for him was: " I must not interfere with the actions of a bishop who still maintains the unity and discipline of the Church ; " it did not mean, on his lips: " No one has the right to interfere with *me*. " This, of course, was logically implied in the dictum ; but it never occurred to Cyprian, in his humility, to draw that particular conclusion. Yet unless that conclusion is drawn, his words contain nothing which would imply a defiance of Papal authority.

No doubt he believed Stephen to be wrong on the baptismal question ; no doubt Stephen's peremptory prohibition of re-baptism roused him to anger, so that he used the strongest terms to qualify what he considered to be Stephen's " error ; " and no doubt he was taken aback by Stephen's threat to excommunicate him (*ep.* 74). But in that letter, the only one which we have from his pen dealing with Stephen's decision, the idea never occurs that because a bishop was answerable to God alone,

Stephen had no right to treat *him* as he was doing: a fact which goes far to prove that Cyprian never applied the dictum to himself in *this* sense. All the less so, that he actually uses the dictum in this very letter without any such suggestion:

> Quo in loco considerandum est, frater carissime, pro fide et religione sacerdotalis loci quo fungimur, *an constare sacerdoti Dei ratio in die iudicii possit* adserenti et probanti et in acceptum referenti blasphemantium baptismata, etc.? (*ep.* 74, 8).

He then lists all the ways in which Stephen "dishonours God" by his actions. The last way is that "*sacerdotes Dei... abstinendos putat.*" Here, if anywhere, was the occasion to point out that "actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus;" that he, Cyprian, as bishop "iudicari ab alio non possit;" and that Stephen "episcopum se episcoporum constituit!" In a word, he uses the dictum to underline Stephen's responsibilities before God, *not* to defend his own episcopal rights against him.

Cyprian, then, did not draw the logical conclusion from his own premises. Here as elsewhere he had a blind-spot. From other premises of his, he should have drawn the conclusion that Stephen had cut himself off from the unity of the Church. Firmilian did draw that conclusion, but Cyprian not. As Karl Adam has finely said in another context: "Is a man's whole living consciousness really confined to the logic of his thought—above all, that of one so mystically-minded as Cyprian[11]?" These blind-spots were due to a subconscious awareness that there was more in the Church's life than he had as yet formulated; that his formulae did not fact do justice to the whole truth. He had not, for instance, explained to himself why it was that he must report matters of importance to the bishop of Rome. The full implications of his own actions escaped him; they were to be realized and formulated only in the course of centuries.

MAURICE BÉVENOT.

11. *Theol. Quart.*, 1933, p. 442—a review of Poschmann's *Ecclesia Principalis*.

A PROBLEM OF TEXT IN SAINT JOHN CHRYSOSTOM

Some years ago it was my privilege to present to readers of *Recherches de Science religieuse*, under the editorship of our honored Jubilarian, a study of the text of St. John Chrysostom, *Homilies on the Acts of the Apostles*[1]. May I introduce the present discussion of a particular problem with a rapid summary of the main conclusions then affirmed.

In the manuscripts, the text of our Homilies is found in two forms so distinct that they are evidently two recensions, one of which is stylistically rough compared with the other, which must be a deliberate revision. A number of manuscripts contain a mixture of both forms ; and such is the case of all the printed editions from Commelinus to the second Benedictine. The editors, without exception, have shown a decided preference, in their mixed text, for readings of the smooth recension. The evidence, however, is convincing that the rough recension alone is primitive[2]. A sound basis, therefore, for a new edition of the *Homilies on Acts* would be a transcript of a good witness of this tradition.

So ended the earlier study. In the course of transcribing forty-nine of the fifty-five Homilies from a manuscript of the University of Michigan, which is a faithful representative of the rough recension, the writer has had an opportunity of verifying many times over the validity of these premises.

1. *Recherches*, XXVII (1937), 513-548.

2. See *Recherches*, as above. Henry Browne, translator of the Homilies in the Oxford Library of the Fathers, first presented the proof (*The Homilies of St. John Chrysostom on the Acts of the Apostles*, II [1852], Preface). Browne's translation is of the rough recension. He published no Greek text.

We are here concerned with a particular case which seems for once to challenge them.

***

Before opening the specific question, a further remark is necessary. The hypothesis is of long standing that stenographers played an important role at the origin of the written tradition of the *Homilies on Acts*[3]. This opinion rests upon serious considerations, and is here assumed. The work we possess is an authentic report of the author's spoken words ; it is not a finished composition from his own hand. One sees how much depends, in such a case, upon the competency of the scribes.

Without enlarging here upon this far-reaching discussion[4], we may recall with profit a patristic text which throws great light upon it. St. Epiphanius concludes his voluminous work *Against Heresies* with salutations addressed to the monastic circles for whom it was produced:

> All the brethen here send you their respectful greetings. Anatolios does so especially ; for he was found worthy to write the refutation of these heresies, the eighty I say, in shorthand, on scratch sheets, with great toil and the best of good will, and to make the corrections. So does Hypatios, his most revered colleague in the diaconate, who made the copy from the scratch sheets to the quires. Brethren, as

3. See MONTFAUCON's preface, *Ioannis Chrysostomi Opera Omnia*, IX (²Paris, 1837), VII ; also O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III² (Freiburg im Breisgau, 1923), 338. C. BAUR, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I (Munich, 1929), 181, speaks of the part played by the stenographer in other homilies. A clear case is attested in the superscription of the Homilies on the Epistle to the Hebrews (*Ben.* XII, 1 A).

4. See the word " Tachygraphie " in the index of J. de GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, II (Paris, 1947), for numerous references. The classical case of Origen (EUSEBIUS, *Ecclesiastical History*, VI, XXIII, 1-2) is the subject of a thorough study by E. PREUSCHEN, " Die Stenographie im Leben des Origenes, " *Archiv für Stenographie*, LVI (1905), 6-14 ; 49-55. Certain points are subject to reserve: see E. KLOSTERMANN, *Origenes' Johanneskommentar*, hrsg. von Preuschen, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, CLXVI (Berlin, 1904), 267-269.

you truly are, most revered and most longed for, deign to pray for them[5].

* * *

Acts, XX, 13-14: *For our part, we embarked, and sailed to Assos where we were to take Paul on board; for he arranged it so, as he was to go on foot. When he joined us at Assos, we took him on board and came to Mitylene.*

The itinerary of St. Paul, on his missionary journeys, has been a favorite subject of commentary. Chrysostom had not the archaeologist's meticulous care for tracing the routes of ancient travel. From these *Homilies on Acts* we could cite minor errors in his topography[6]. He is, however, quite serious in his approach to matters of plain fact. So, in the present instance, he follows with close attention St. Luke's journal of the voyage, from Easter to Pentecost, which brought Paul to Jerusalem for the last time before his captivity[7]. On the arrival of the apostolic band in Phoenicia, Chrysostom even counts up the days of the entire voyage, from Philippi to Tyre[8]; and his calculation differs little from that of Ramsay[9], accomplished master in this matter.

In the passage of *Acts* quoted above, the first place-name, in the accusative case, as it stands in the rough recension of the Homilies, is Θάσον, *Thasos*[10]; in the smooth, Ἄσσον, *Assos*[11]. The name is on the orator's lips several times; and in every case it is thus reported by the two traditions, in consistent opposition with each other.

Superficially there is no problem. The reader of the rough

5. St. Epiphanius, *Panarion*, at the end (ed. K. Holl, III, 526, 4-9).
6. *Hom.* XIX, at the beginning. See also below, p. 422.
7. *Acts*, XX, 6-XXI, 17.
8. *Hom.* XLV, 11.
9. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler* (New York and London, 1898), 289-295.
10. *Cod. mich.* 14, col. 1367, 22 and 29. The folios are not numbered. My references are to column and line.
11. *Ben.* IX, 326 C-D. My references are to page numbers of the original edition, which appear between the columns of the revision.

recension is constantly meeting biblical variants not to be found in the *textus receptus*, or in any known manuscript of *Acts*, while the smooth recension presents the usual Byzantine text[12]. Such cases, as they multiply, far from exciting surprise, simply reenforce the proof that in the one recension we possess the Homilies in their original state ; in the other, a systematic revision.

The question lies elsewhere. In the light of fact, the reading *Thasos*, in place of *Assos*, is absurd. Could Chrysostom have allowed it? The answer is not self-evident. If he really did accept the false reading here, and base a considered commentary upon it, one is entitled to surprise.

If, on the other hand, the name on his lips was *Assos*, as it should have been, what happens to the assumed relationship of the two recensions? In a clean-cut case, are we to say that it is the smooth recension which has preserved the authentic utterance of the orator, while the rough has altered it? The tables of the argument for the higher authority of the rough recension are disconcertingly turned.

As for the text of the *Acts* of the Apostles, in its proper codices, there is no doubt of it. The reading *Thasos* has an old tradition ; but it is not authentic. One has but to glance at the testimony of the manuscripts to see how decisive it is for *Assos*[13]. Or one may retrace on the map the route of St. Paul, reading by way of commentary the pages of Ramsay. Again, the identity of the place itself is inescapable.

The question, as it concerns us, has been stated: is it reasonable to suppose that Chrysostom accepted the reading *Thasos*, and retained it throughout his commentary, delivered in public at Constantinople, on this itinerary of St. Paul? The sea-routes of the northern Aegean, and along the coasts of Asia Minor, were certainly well known to many of his auditors. The bishop himself had now been established for several years in the imperial

12. *Recherches*, XXVII, 543-547.

13. See J. H. Ropes, *The Text of Acts = Beginnings of Christianity*, part I, vol. III (London, 1926), on *Acts*, xx, 13-14.

city; he had entertained visitors in his palace from all parts of the eastern Mediterranean world, and had attended their departure. Could he still have said, without a shadow of misgiving, that Paul traveled from Troas to Thasos by land, there to take ship for Mitylene?

The difficulty of such a supposition is real; and it is a real objection to the authenticity of the reading of the rough recension. An objection of greater weight rises from another passage, as it stands in this recension. After reading the passage from *Acts* already cited, Chrysostom pauses to ask why St. Paul made the first stage of his journey from Troas on foot. Among other things, it was to accustom his companions to separation from him. Then Chrysostom continues the account of the voyage, partly in the words of the book of *Acts*, partly in his own:

> Ἀνήχθημεν, φησίν, εἰς τὴν Θάσον. εἶτα παρέρχονται τὴν νῆσον. κἀκεῖθεν, φησίν, ἀποπλεύσαντες τῇ ἐπαύριον κατηντήσαμεν ἀντικρὺ Χίου[14].
>
> *We were carried*, it says, *to Thasos*. Then they followed the coast of the island. *From there*, it says, *setting sail on the morrow, we came to a point opposite Chios.*

Taken by itself, outside the frame of reality, the passage is clear. It can have but one sense. The ship, having weighed anchor at Troas, turned back on its course toward Macedonia, whence it had come, and sailed as far as Thasos; then, passing the coasts of the island, it set out across the open sea to Chios. No motive is assigned for so singular a manœuvre; the fate of Paul, who set out on foot, is unexplained. Even so, in its fashion, the passage holds together.

Out of its context, yes. Within it, there is an element fatal to such an interpretation—the voyage to Mitylene, the second stop after Troas. Chrysostom had just read the words: *We took him on board and came to Mitylene*[15]. That is to say, to the port which lies near the southern tip of the island of Lesbos.

14. *Cod. mich.* 14, 1368, 10-16; *Acts*, XX, 13-15. τῇ ἐπαύριον is a singular variant: the biblical manuscripts read τῇ ἐπιούσῃ.

15. *Acts*, XX, 14; CHRYSOSTOM, *Cod. mich.* 14, 1368, 1-3; *Ben.* IX, 326 D.

Now, in the passage just quoted, there is no mention of Mitylene ; and Lesbos is supplanted by quite another island, on quite another course, and far away.

For a text in such a state of underlying confusion, what can the remedy be? Quite simply, the substitution of the place-name *Assos* for *Thasos*. It is then obvious, without naming the island they coasted along, that it must be Lesbos ; and from Mitylene, its southern port, the next day's voyage would bring them over against Chios. All is in perfect accord with the actual exigences of the case.

We should not fail to take note of the same passage in the smooth recension—or rather of the disappearance of half of it, that is to say of the words, Ἀνήχθημεν, φησίν, εἰς τὴν Θάσον. εἶτα παρέρχονται τὴν νῆσον[16].

Why the retrenchment? Probably the reviser was embarrassed by the proximity of Θάσον and νῆσον : the latter term seemed to guarantee the former. Since he had already adopted, in the immediate context, the reading Ἄσσον, he drops a few words here and escapes a difficulty. It is a perfect example of facile revision for facile understanding.

A third passage remains to be considered, notwithstanding the fact that it presents a small problem of its own. In a later homily, commenting on the arrival of the missionaries in Phoenicia, Chrysostom counts up all the days of the voyage from Philippi to Tyre, where Paul hastens no more, since Jerusalem is near at hand[17].

There were five days from Philippi to Troas, where the company rested seven days—twelve in all. Then, in the rough recension, we read as follows:

> Εἶτα εἰς Θάσον, εἰς Μιτυλήνην, Τρωγύλλιον καὶ ἀντικρὺ Χίου καὶ εἰς Σάμον καὶ Μίλητον· δεκαοκτὼ ἡμέραι[18].
>
> Then to Thasos, to Mitylene, Trogyllium, over against Chios, to Samos and Miletus: eighteen days.

16. *Ben.* IX, 326 D.
17. *Hom.* XLV, 11.
18. *Cod. mich.* 14, 1430, 16-21.

Here the word *Trogyllium* is not in its proper place. The promontory so-named, where the ship was overtaken by the night, lies between Samos and Miletus. According to both recensions, Chrysostom himself had taken cognizance of its true position in reading the pertinent passage in *Acts*[19]. In the smooth recension, the reviser reveals his awareness of an error ; but his correction is inexact: he sets Trogyllium between Chios and Samos[20].

There is, therefore, in both recensions, and probably there was on the lips of Chrysostom, a disorder in the sequence of names. It was of no consequence for the immediate purpose, the count of the days, one to each stopping-place of the voyage.

We return to the question of Thasos. The island of that name lies off the gulf of Neapolis, the port of Philippi. According to the book of *Acts*, St. Paul had once made the voyage from Troas to Neapolis in two days[21]. For the same course, in the other direction, he had taken five days[22]. Two days for the round trip is not a serious estimate ; yet the computation quoted above allows but two days between Troas and Mitylene, one before and one after the place named *Thasos*. Again, we have but to read *Assos* to clear the text of an absurdity.

Three times, we have seen, the substitution of the name *Assos* in place of *Thasos* suffices to justify perfectly an observation of Chrysostom which otherwise fails to make sense: St. Paul's departure on foot for the place called *Thasos ;* the voyage along the coasts of an island ; the calculation of the length of the voyage. It is difficult to maintain that so intelligent and serious an exegete could have persisted so far, in spite of such revealing indications, in so obvious a blunder.

19. *Cod. mich.* 14, 1368, 18-19 = *Ben.* IX, 326 D: καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλλίῳ. This phrase from *Acts*, XX, 15 is wanting in the *Vaticanus* and elsewhere. It is found in the *Codex Bezae* (Τρωγυλλίᾳ) and in the *textus receptus*. Many of the modern editors adopt it.

20. *Ben.* IX, 340 C.

21. *Acts*, XVI, 11.

22. *Ibid.*, XX, 6.

***

We fall, then, on the other horn of the dilemma. It is the rough recension that has altered the spoken word of the orator ; it is the smooth that has restored it. Let us consider each point separately, in its bearing on the basic assumption that the rough recension is primitive.

The second involves no difficulty whatever. It is the ordinary tendency of the reviser to retouch biblical quotations in conformity with the current Byzantine text, in the general direction that is to say of the *textus receptus*. Possibly in the present instance he took account also of the intrinsic merits of the case ; but that supposition is not necessary. He could have adopted *Assos* simply because it was the standard reading.

To explain the alteration of the rough recension is not so easy. Evidently any scribe could, on one or another occasion, write *Thasos* in place of *Assos*, by an error of the eye or of the ear. To write *Thasos* instead of *Assos* four times, in quoted text and in commentary, is no longer a matter of accident: and this is the state of the rough recension in all the manuscripts thus far known[23].

We assume, therefore, that the reading is intended. May one surmise that it is the deliberate act of a scribe who, at a decisive moment in the preparation of the archetype thought to correct a fault in the stenographic copy? Such a question passes into the psychological realm, where one's judgment remains imperfectly satisfied, because sure control is lacking. A scribe, better trained as a reader than as a realist, accustomed perhaps to *Thasos* in his text of *Acts*, and finding it there as he prepares the Homilies for publication, could have been responsible. The hypothesis seems to me not implausible.

***

We have touched on the state of the text in the biblical codices. Let us take up this independent question on its

23. *Cod. mich.* 14, 1367, 22, 29 ; 1368, 11 ; 1430, 16.

proper merits. The reading *Assos* was certainly current when the Homilies were delivered. It is found in all our ancient uncials of *Acts*, notably in the *Vaticanus* and the *Codex Bezae*, widely as they differ in their textual affinities. It is found also in the late uncials, H and S, representatives of the Antiochian recension, of the eighth or ninth century[24] ; and in the *textus receptus*.

The history of the reading *Thasos* is obscure[25]. It occurs in Greek in a papyrus fragment of *Acts* (P^{41}) which may be of the eighth century[26]. The text, according to Merk, pertains to the Western group. It has in fact certain notable readings of this type ; although its agreements with the *Vaticanus* against the *Codex Bezae* are more numerous than its agreements with the latter against the former. It is opposed to both of them in reading *Thasos*. This variant is found in two parchment uncials, L and P, representatives of the Antochian recension, of the same period as H S ; and in several minuscules.

Of the versions, *Thasos* is read in Coptic codices of the Sahidic dialect. In Syriac, it stands in the Peshitto and in the text of the Harclean.

Such a loose-knit distribution is not easily explained by a single cause. Might it have occurred to a Macedonian scribe to substitute for *Assos* a name well known to him? The suggestion is offered by Kirsopp Lake ; but he recognizes also the objection to it: one does not travel to Thasos by land, as a Macedonian above all must know[27].

24. ROPES, *Text of Acts*, pp. XX-XXI ; CCLXXVII. For the Antiochian text, Ropes relies on four codices, three of which, H L P, he ascribes to the 9th century ; the fourth, S, to the 8th or 9th.

25. See ROPES, *op. cit.*, on *Acts*, XX, 13-14.

26. C. WESSELY, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* XV (Leipzig, 1914), no. 237. The Greek is accompanied by a Sahidic version. G. MALDFELD and B. METZGER, " Detailed List of the Greek Papyri of the N. T.," *Journal of Biblical Literature*, LXVIII (1949), 367, place the papyrus in the 8th or 9th century, after Hedley, whose dating was confirmed by Bell. Comparison of Wessely's facsimile (p. 111) with the Paschal Letter at Berlin, 719 A. D. (W. SCHUBERT, *Papyri graecae berolinenses* [Bonn, 1911], plate 50) recommends the 8th century.

27. K. LAKE and H. J. CADBURY, *Acts of the Apostles*, IV (London, 1933), 258, note.

In Sahidic, the assimilation of the feminine article with an initial vowel could have led to an equivocal reading, *Thasos* for τὴν Ἄσσον [28]. A Greek text written side by side with the Sahidic, as in the bilingual P[41], could have been affected by it. Outside of Egypt, it is unlikely that a Coptic version should have exercised such an influence over the original Greek.

The broad occasion for the erroneous reading is obviously the similarity of the two words, *Assos-Thasos*. In some distant land, where notions of the actual topography were vague, where the name of the island was better known than that of the town, the false reading could easily arise, for example at Edessa[29].

Thus the firm Syriac tradition of *Thasos* may be explained ; and it could have acted in turn on the Greek text at Antioch. Notable concurrences of these two traditions in a particular reading have been pointed out, for example by J. H. Ropes, who cites the text of St. Luke, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίᾳ [30]. One may add, with F. C. Burkitt, another case in the same gospel, ἄριστον for ἄρτον [31].

Let us notice a third one, also from St. Luke. It seems to me highly instructive, in spite of the fact that it has no recorded support in the Greek codices. In the *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*, comment falls on the words of Jesus to Peter, Ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν [32].

Objection is made that the fisherman brings death, not life,

28. H. Thompson, cited by Ropes, on *Acts*, xx, 13-14.

29. According to a Coptic martyrdom of St. Phocas of Sinope, edited by Elinor M. Husselman in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum* (Boston, 1950), the saint suffered at Tanoubi ; and in the colophon he is called bishop of Tanoubi. This unknown place-name is very close to the Coptic form of *Danube*. " If it is so interpreted, " remarks the editor, " the error resulted from a confusion between two distant places little known in Egypt, rather than from a confusion in sounds in a little known name " (p. 324/4).

30. *St. Luke*, II, 14 ; Ropes, *op. cit.*, on *Acts*, xx, 13-14.

31. *St. Luke*, xiv, 15 ; F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharresha* (Cambridge, 1904), II, 225. " But it is not yet proved, " says the editor, " that the ' Old Syriac ' ever had any reflex action upon the Greek Mss " (p. 224).

32. *St. Luke*, v, 10.

to his catch. In the reply, after a general remark, we read as follows:

Προσέθηκε δὲ τὸ " εἰς ζωήν ", τὸ ἐλλεῖπον τοῦ ὑποδείγματος τῷ ὑποδεικνυμένῳ προσθέμενος[33].

(The Lord) added the words *unto life*, to supply in the explanation what was lacking in the similitude.

The words *unto life* are found in all the Syriac versions. Either they occurred also in some copies of the Greek, or the author of the *Quaestiones* provided a most inviting occasion for inserting them.

Syriac influence, then, may well explain the entry into Greek of the false reading *Thasos*, and precisely within the Antiochian recension. Ought one, then, to go so far as to reopen the question of the reading received by Chrysostom? For the reasons stated, I think not. The closely knit context of his commentary stands strongly opposed.

We should bear in mind that the reading *Thasos* by no means came to dominate the Antiochian recension: our codices of *Acts* are evidence of that. Indeed, it is not easy to imagine that at Antioch, in the school of Diodorus, where Chrysostom received his formation, a variant so incompatible with the realities should have passed unchallenged. Nor should we have expected it to fall from the lips of Chrysostom, bishop and *didascalos* of Constantinople.

***

In the written state of our Homilies, of the rough recension, the reading *Thasos* is certain. Perplexing as it is, this single difficulty cannot shake the sum total of evidence for the authority of that tradition. It follows that this reading was received, in the early years of the fifth century, at Constantinople, by the scribes at least if not by the author of the Homilies. When Tischendorf, in his apparatus on *Acts*, cites Chrysostom in

33. *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos*, no. 20 (ed. Otto, *Corpus Apologetarum*, V³ [Jena, 1881] 28 C).

support of *Assos*, that is because *Assos* stands in our printed Chrysostom, which here follows the smooth recension. The editor of the rough recension will find himself obliged to set *Thasos* in his text: the testimony of the manuscripts affords no alternative.

Ann Arbor (Michigan). EDGAR R. SMOTHERS, S. J.

POSSIDIUS ET LES *CONFESSIONS* DE SAINT AUGUSTIN

EMPRUNTS ET COMPLÉMENTS

Quels renseignements fournit Possidius de Calama sur la jeunesse d'Augustin? Quelle est la valeur de ces renseignements?

Lui-même annonce qu'il dira peu de chose de cette période, car il ne veut pas faire double emploi avec les *Confessions*; les termes de la préface à sa *Vita sancti Augustini* montrent qu'il a présent à l'esprit le passage du livre X des *Confessions* où Augustin donne quelques précisions sur ses desseins et son plan; Possidius ajoute de son cru que le but essentiel d'Augustin, lorsqu'il rédigeait les *Confessions*, fut d'empêcher qu'on ne l'estimât au-dessus de ce qu'il valait; il ne s'agit pas là d'une confidence faite par Augustin; Possidius, par cette addition, exprime seulement qu'à son avis le rédacteur des *Confessions* avait une humilité digne de celle que préconise saint Paul[1].

1. Les références seront données, pour les *Confessions*, à l'édition P. de Labriolle; pour la *Vita Augustini* de Possidius à l'édition A.-C. Vega, *Opuscula s. Possidii episcopi Calamensis*, Escurial, 1934.

AUGUSTIN, *Conf.*, X, 3, 4, 15, p. 242 :

« Quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim?...

Hic est fructus *Confessionum* mearum, non *qualis fuerim*, sed *qualis* sim...

POSSIDIUS, *Vita Aug.*, *praef.*, p. 2, 6 = *P. L.*, t. XXXII, 34 :

« Nec adtingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis *Confessionum* libris de semetipso, *qualis* ante perceptam gratiam *fuerit qualisque* iam sumpta uiueret, designauit. Hoc enim facere uoluit, ut ait Apostolus, ne de se quisquam hominum supra quam se esse nouerat aut de se auditum fuisset, crederet uel putaret (*II Cor.*, XII, 6),

Au chapitre XXII, Possidius fait en outre une longue citation textuelle du livre X des *Confessions*. Cette référence, comme l'a bien vu Harnack[2], est destinée à justifier une formule d'ascétisme modéré que Possidius préfère aux excès de certains moines orientaux. Si l'on examine les contextes, l'on s'aperçoit que les lignes précédentes, elles aussi, sont fondées — sans que Possidius le spécifie — sur le texte des *Confessions*[3].

Nous sommes donc certains que Possidius, au moment où il écrit sa *Vita*, a sous la main un exemplaire des *Confessions*. Comment a-t-il condensé la substance des neuf livres autobiographiques des *Confessions* dans ses deux premiers chapitres, fort brefs, sur la même période de la vie d'Augustin ? Les livres I

X, 4, 5, 1, p. 242 : « An congratulari mihi cupiunt, cum audierint quantum ad te accedam *munere* tuo et orare pro me cum audierint quantum retarder pondere meo. Indicabo me talibus. Non enim paruus est fructus, domine Deus meus, ut a multis tibi gratias agantur de nobis et a multis rogeris pro nobis. Amet in me *fraternus* animus quod amandum doces... Hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de *fraternis* cordibus. »

2. A. VON HARNACK, *Possidius, Augustins Leben*, dans *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1930, *philosophisch-historische Klasse*, 1, p. 18.

3. AUGUSTIN, *Conf.*, X, 31, 46, 1, p. 274 :

« *Docuisti* me, pater bone : *... omnem creaturam tuam bonam esse nihilque abiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur* (*I Tim.*, IV, 4) et quia esca nos non commendat Deo... *Non ego inmunditiam obsonii timeo... meruit inprobari.* »

POSSIDIUS, *Vita Aug.*, XXII, p. 27, 4 = *P. L.*, t. XXXII, 52 :

... Nouerat et *docebat* (Augustinus), ut Apostolus dicit, quod *omnis creatura Dei bona sit, et nihil abiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur* ; sanctificatur enim per uerbum Dei et orationem (*I Tim.*, IV, 4-5). Et ut idem Augustinus sanctus in suis Confessionum libris posuit dicens : « *Non ego inmunditiam obsonii timeo... meruit inprobari.* »

à V sont résumés en une phrase sèche qui nous renseigne sur la patrie, les parents, l'instruction d'Augustin[4], son temps de professorat à Thagaste et Carthage[5]. Possidius donne le père d'Augustin pour un chrétien, sans préciser que Patricius ne se fit catéchumène que peu de temps avant sa mort[6]. La longue période des neuf années manichéennes d'Augustin sera mentionnée plus loin seulement, à l'occasion de sa conversion au catholicisme. Au sujet du séjour milanais, décrit dans les livres V à IX des *Confessions*, Possidius se contente de quelques lignes

4. Le détail méprisant : « *omnibus* uidelicet disciplinis imbutus, *quas liberales uocant* » vient de *Conf.*, IV, 16, 30, 1, p. 87 : « Et quid mihi proderat quod *omnes* libros artium, *quas liberales uocant*,... legi et intellexi? », comme l'a déjà noté H. T. WEISKOTTEN, *Sancti Augustini uita, scripta a Possidio episcopo*, Princeton, 1919, p. 147. Autres réminiscences des *Confessions* chez Possidius : *Conf.*, I, 13, 22, 19, p. 19 : « *pactum* et *placitum* quo *firmarunt* » et *Vita Aug.*, XXVII, p. 33, 20 = *P. L.*, t. XXXII, 56 : « *pacta* uel *placita firmarentur* » ; sur le témoignage que les chrétiens portent en faveur de leur foi, *Conf.*, VI, 11, 19, 9, p. 136 : « *Non uacat, non est inane, quod...* » et *Vita Aug.*, III, p. 5, 11 = *P. L.*, t. XXXII, 36 : « Sed *uacare* utique et *inane esse non* potuit, *quod...* » ; sur la Grâce, *Conf.*, X, 29, 40, 8, p. 270 : « Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor qui semper ardes et numquam extingueris, *caritas*, *Deus* meus, accende me!... *Da quod iubes* et iube quod uis », et *Vita Aug.*, XXX, 7, p. 43, 20 = *P. L.*, t. XXXII, 62 : « Fit hoc ubi *caritas Dei* flagrat, non mundi cupiditas fumat... Sed *caritas ex Deo* est. Oremus ergo, ut *ab illo detur, a quo iubetur.* »

5. Cette phrase répond assez bien aux questions : « qui genus, unde sis domo » (Virgile, *Aen.*, VIII, 114), traditionnelles en matière de biographie ; le même schéma est adapté, dans les *Confessions*, à la biographie d'Alypius ; cf. mes *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 30, n. 1, et 31, n. 6.

6. POSSIDIUS, *op. cit.*, I, p. 2, 21 = *P. L.*, t. XXXII, 35 : « (Augustinus) de numero curialium parentibus honestis et christianis progenitus erat. » HARNACK, *art. cité*, p. 28, n., juge exacte cette affirmation de Possidius : à ses yeux, Patricius était, non un païen, mais un chrétien, quoique, selon l'usage du temps, il ne se soit fait baptiser qu'à l'article de la mort. Cette affirmation est contraire au témoignage d'Augustin lui-même ; car, selon les *Conf.*, II, 3, 6, 13, p. 34, Patricius ne devint catéchumène que lorsque Augustin était âgé de quinze à seize ans : « Nam ille adhuc catechumenus, *et hoc recens*, erat » ; cf. I, 11, 17, 22, p. 16 ; IX, 9, 22, 1, p. 227. La phrase de Possidius est donc peu exacte : à la naissance d'Augustin, Patricius n'était pas chrétien, même d'intention.

de la fin du livre V, plagiées presque textuellement[7]. Tout le mérite de cette conversion est reporté — plus nettement encore

7. AUGUSTIN, *Conf.*, V, 13, 23, 9, p. 112 :

« Et ueni Mediolanium ad *Ambrosium episcopum in optimis* notum orbi terrae..., *cuius tunc* eloquia strenue *ministrabant* adipem frumenti tui... Et studiose audiebam *disputantem in populo*,... et uerbis eius *suspendebar intentus*, rerum autem incuriosus et contemptor *adstabam*... (Faustus) per Manichaeas fallacias aberrabat, iste autem saluberrime docebat salutem. Sed longe est a peccatoribus salus, qualis ego tunc *aderam*. Et tamen propinquabam *sensim* et nesciens... *Fidem catholicam*, pro qua nihil posse dici aduersus oppugnantes Manichaeos putaueram, iam non inpudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate *soluto* de Scriptis ueteribus. »

POSSIDIUS, *Vita Aug.*, I, p. 2, 26 = *P. L.*, t. XXXII, 35 :

« (Augustinus docuit)... consequenti etiam tempore trans mare in urbe Roma et apud Mediolanum, ubi tunc imperatoris Valentiniani minoris comitatus fuerat constitutus. In qua urbe *tunc episcopatum administrabat* acceptissimus Deo et *in optimis* uiris praeclarissimus sacerdos *Ambrosius*. *Huius* interea uerbi Dei praedicatoris frequentissimis in ecclesia *disputationibus astans* (adsistens : Vega) *in populo, intendebat suspensus* atque adfixus. Verum aliquando Manichaeorum apud Carthaginem adulescens fuerat errore seductus, et ideo ceteris *suspensior aderat*, ne quid uel pro ipsa uel contra ipsam haeresim diceretur. Et prouenit Dei liberatoris clementia sui sacerdotis cor pertractantis, ut contra illum errorem incidentes Legis *soluerentur* quaestiones ; atque ita edoctus *sensim* atque paulatim haeresis illa miseratione diuina eius ex animo pulsa est ; protinusque in *fide catholica* confirmatus, proficiendi in religione eidem amoris ardor innatus est, quo propinquantibus diebus sanctis Paschae salutis aquam perciperet. Et factum est diuina praestante opitulatione, ut per illum tantum ac talem antistitem Ambrosium et doctrinam salutarem Ecclesiae catholicae et diuina perciperet sacramenta. »

Le parallèle montre qu'il faut adopter, pour le texte de Possidius, la leçon *astans*, représentée par la plupart des manuscrits, et non, comme fait Vega, la leçon *adsistens*. Le renseignement sur la présence de la cour

que dans les *Confessions* — sur saint Ambroise, alors que le philosophe Théodorus et surtout le prêtre Simplicien y contribuèrent puissamment pour leur part[8]. J'ai souligné, dans mes *Recherches sur les Confessions*[9], le fait étrange qu'Augustin, au livre IX, ne nomme pas Ambroise comme le ministre de son baptême : Possidius prend soin de combler la lacune et précise qu'Augustin reçut d'Ambroise lui-même la catéchèse baptismale et le sacrement, aux approches de Pâques[10].

Voici qui est plus curieux. En dépit des *Confessions* où la conversion ascétique (livre VIII) prend place entre la conversion intellectuelle (V à VII) et le baptême (IX), Possidius distingue deux phases : d'une part, conversion par Ambroise à la foi catholique, conclue *aussitôt* (*protinus*) par le baptême, d'autre part et *ensuite (mox)*, conversion à l'ascétisme. Pour Augustin, au contraire, — aussi bien dans les *Dialogues* que dans les *Confessions*, — la décision de renoncement au mariage, aux richesses, à la chaire de rhétorique, a *précédé* de trois semaines le départ pour Cassiciacum et de plus de huit mois le baptême. On ne saurait mettre en doute la chronologie fournie par Augustin. Dira-t-on qu'aux yeux de Possidius la vie menée par Augustin à Cassiciacum ne mérite pas encore d'être qualifiée *ascétique*? Pourtant, Possidius se réfère bien à la scène du jardin de Milan et à la démission qui suivit, comme le montrent nettement les parallèles textuels[11]. Je ne comprends pas comment Harnack peut

de Valentinien II à Milan peut provenir de *Conf.*, IX, 7, 15, 5, p. 220 ; l'expression *praeclarissimus praedicator* se trouve, appliquée à Ambroise, dans *Conf.*, VI, 2, 2, 21, p. 119.

8. Cf. *Recherches sur les Confessions*, p. 153-156 et 168-174.

9. *Ibid.*, p. 211-217, sur le caractère lacunaire et la rapidité du récit du livre IX.

10. Sur ce point, Possidius est renseigné soit de la bouche d'Augustin, soit par des textes autres que les *Confessions*, notamment ceux que je cite dans mes *Recherches*, p. 213, n. 4 ; 214, n. 4 ; 215, n. 3. Le détail « propinquantibus diebus Paschae » risque d'être une conjecture de Possidius, faite à coup sûr puisque c'est la date normale du baptême des catéchumènes.

11. AUGUSTIN, *Conf.*, VIII, 12, 30, 19, p. 201 : POSSIDIUS, *ibid.*, II, p. 3, 27 = *P. L.*, t. XXXII, 35 : « Moxque

juger cet abrégé des *Confessions* digne d'éloge en tous points,

« Conuertisti enim me ad te, ut *nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi* huius, stans in ea regula fidei... »

VIII, 12, 29, 11, p. 200 : « Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur : « Vade, *vende omnia quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis ; et ueni, sequere me* » (*Mat.*, XIX, 21), et tali oraculo confestim ad te esse conuersum. »

VIII, 12, 30, 14, p. 201 : « Inde ad *matrem* ingredimur..., *exultat*... quia tanto *amplius* sibi a te concessum de me uidebat... Conuertisti luctum eius in gaudium multo carius atque castius, *quam de nepotibus carnis* meae requirebat. »

IX, 5, 13, 1, p. 218 : « *Renuntiaui* peractis uindemialibus, *ut scholasticis* suis Mediolanenses uenditorem uerborum *alium prouiderent, quod* et *tibi seruire* delegissem. »

ex intimis cordis medullis *spem omnem, quam habebat in saeculo,* dereliquit, iam *non uxorem,* non filios carnis, non diuitias, non honores *saeculi quaerens,* sed Deo cum suis seruire statuit, et in illo et ex illo pusillo grege esse studens, quem Dominus adloquitur dicens : « Nolite timere, pusillus grex, quoniam complacuit Patri uestro dari uobis regnum. Vendite quae possidetis et date eleemosynam : facite uobis sacculos non ueterascentes, thesaurum non deficientem in coelis » (*Luc*, XII, 32), et caetera. Et illud quod dicit iterum Dominus, idem uir sanctus facere cupiens : « Si uis esse perfectus, *uende omnia quae habes*, et *da pauperibus et habebis thesaurum in coelis ; et ueni, sequere me* (*Mat.*, XIX, 21). » Super fidei fundamentum aedificare desiderans non ligna, fenum et stipulam, sed aurum, argentum et lapides pretiosos (*I Cor.*, III, 11). Et erat tunc annis maior triginta, sola superstite *matre* sibique adhaerente et de suscepto eius proposito seruiendi Deo *amplius quam de carnis nepotibus exsultante*. Nam eius pater antea defunctus erat. *Renunciauit* etiam *scholasticis*, quos rhetor docebat, ut sibi magistrum *alium prouiderent*, eo *quod seruire Deo* ipse decreuisset. »

L'expression de Possidius « ex *intimis* cordis *medullis* » est calquée sur *Conf.*, III, 6, 10, 14, p. 52 : « Quam *intime* etiam tum *medullae* animi mei suspirabant tibi ! » ; la citation de *Luc*, XII, 32, lui est sans doute suggérée par *Conf.*, X, 36, 59, 25, p. 285 : « Nos autem, domine, *pusillus*

notamment sous le rapport de l'ordre chronologique[12]. A mes yeux, ce récit de Possidius fausse gravement la suite des faits et prête à Augustin une évolution assez banale, alors qu'elle ne le fut pas dans la réalité.

On notera, d'autre part, qu'au moment même où Possidius fait allusion à la scène du jardin de Milan, il ne souffle mot du *Tolle, lege*. Ce silence s'accorde, semble-t-il, avec l'interprétation que j'ai proposée de l'épisode : dans la pensée d'Augustin lui-même, le *Tolle, lege* n'est rien autre que la traduction d'un fait intérieur : la prise de conscience que le verset d'Évangile : *Vends tes biens... et suis-moi*, est un appel qui s'adresse directement à lui, comme il fut adressé autrefois à saint Antoine[13]. Ce n'est sans doute pas un hasard si, de la scène du jardin, Possidius retient ce verset, alors qu'il tait le *Tolle, lege*. Augustin, lui non plus, n'a jamais mentionné le *Tolle, lege* en dehors des *Confessions*, tandis qu'il insiste plus d'une fois sur l'appel que lui suggéra ce verset[14].

***

Deux autres passages de Possidius concernent les relations entre Augustin et saint Ambroise : ils constituent non plus des emprunts, mais des compléments aux *Confessions*. Encore convient-il de les examiner d'un œil critique.

grex tuus ecce sumus » ; celle de *I Cor.*, III, 11, par *Conf.*, VII, 20, 26, 16, p. 170 (à propos des vaines tentatives d'extases qui suivirent la lecture des livres néo-platoniciens) : « Vbi enim erat illa *aedificans* caritas a *fundamento* humilitatis quod est Iesus Christus » (cf. aussi, à propos des convertis de Trèves, *Conf.*, VIII, 6, 15, 41, p. 189 : « Et ambo iam tui *aedificabant* turrem (*Luc*, XIV, 28) sumptu idoneo relinquendi omnia sua et sequendi te ») ; « *matre... sibi adhaerente* » reproduit *Conf.*, IX, 4, 8, 5, p. 214, à propos de l'installation à Cassiciacum : « *matre adhaerente, nobis* » ; « *proposito* » se retrouve tel quel, *Conf.*, VIII, 12, 30, 9, p. 201, pour désigner la décision formée par Augustin et Alypius au jardin de Milan.

12. HARNACK, *art. cité*, p. 14, n. 2.
13. Voir mes *Recherches sur les Confessions*, p. 188-202.
14. Textes cités, *ibid.*, p. 198, n. 1.

A la fin du chapitre XXVII, Possidius s'exprime comme si Augustin lui avait dit avoir *entendu* l'une des paroles qu'Ambroise prononça à son lit de mort ; en fait, l'anecdote provient de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan[15]. Augustin, qui a commandé cette *Vita*, a pu rapporter et commenter cette parole devant Possidius au cours de leurs entretiens. Mais il est tout à fait impossible qu'il l'ait *entendue* au chevet d'Ambroise mourant, puisqu'il avait quitté Milan dix ans plus tôt ! Le mode d'expression de Possidius est un comble de maladresse[16].

15. PAULIN DE MILAN, *Vita Ambr.*, XLV, éd. Kaniecka, p. 88, 23 = *P. L.*, t. XIV, 42 D :

« (Ambrosius) incidit in infirmitatem, qua cum plurimis diebus detineretur in *lectulo*, comes Stilico dixisse fertur quod, tanto uiro recedente de corpore, interitus immineret Italiae. Vnde conuocatis ad se nobilibus uiris illius ciuitatis, quos diligi a sancto sacerdote cognouerat, partim interminatus est illis, partim blando sermone persuasit, ut pergerent ad sanctum sacerdotem suaderentque illi, *ut sibi uiuendi peteret a Domino commeatum.* Quod ille ubi ab illis audiuit, respondit : « *Non ita inter uos uixi, ut pudeat me uiuere : nec timeo mori, quia Dominum bonum habemus.* »

POSSIDIUS, *Vita Aug.*, XXVII, p. 33, 24 = *P. L.*, t. XXXII, 56 :

« Indicauerat quoque nobis (Augustinus) se praedicti beatae memoriae uiri (Ambrosii) in ultimo uitae constituti audisse sapientissimum et piissimum responsum, et multum laudabat ac praedicabat. Nam cum ille uenerabilis ultima iaceret aegritudine et a fidelibus honoratis *lecto* eius astantibus et uidentibus eum ad Deum de saeculo migraturum, et ob hoc maerentibus tanti ac talis antistitis Ecclesiam posse priuari uerbi et sacramenti Dei dispensatione, et rogaretur cum lacrimis, *ut sibi a Domino uitae posceret commeatum*, eum illis dixisse : « *Non sic uixi, ut me pudeat inter uos uiuere* ; sed *nec mori timeo, quia bonum Dominum habemus.* » Et in his noster Augustinus senex elimata ac librata admirabatur et laudabat uerba. »

La traduction PÉRONNE-ÉCALLE, *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Vivès, 1872, t. I, p. 18, porte : « Il nous racontait aussi qu'il avait *entendu de la bouche même d'Ambroise...* » C'est bien en effet ce que suggère le texte de Possidius.

16. Espérons que ce n'est pas, au contraire, un procédé d'arétalogue, procédé plus habile qu'honnête, destiné à embellir le récit au détriment de la vérité !

Le début du chapitre paraît mériter plus de crédit ; Augustin, dit Possidius, jugeait que tout évêque doit reproduire dans sa conduite « quod instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat[17] » : ne faire de demande en mariage pour qui que ce soit, ne recommander personne pour une fonction civile, n'accepter aucune invitation à dîner hormis le cas de voyage[18]. Ces règles de conduite ne figurent pas, que je sache, dans la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan. Le mot *instituto* fait d'abord songer au *De officiis ministrorum* d'Ambroise. On y trouve bien le conseil d'éviter les invitations à dîner[19], mais non les deux autres règles. Il paraît donc probable que, sur ce point, Augustin a modelé en effet sa conduite sur celle qu'il avait vu Ambroise tenir, et l'a dit à Possidius. On ne s'en étonnera pas ; car Augustin s'est conformé aussi aux préceptes d'Ambroise relatifs au jeûne du samedi et aux repas funéraires, malgré les coutumes romaine et africaines[20].

Un autre fait nous est rapporté par Possidius au chapitre XXIV, et constitue un précieux complément au récit des *Confessions* : dans des circonstances exceptionnelles, pour

17. POSSIDIUS, *Vita Aug.*, XXVII, p. 33, 12 = *P. L.*, t. XXXII, 56 : « Servandum quoque in uita et moribus hominis Dei referebat, quod instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat, ut uxorem cuiquam nunquam posceret, neque militare uolentem ad hoc commendaret, neque in sua patria petitum ire ad conuiuium. » Cf. mes *Recherches sur les Confessions*, p. 220, n. 1.

18. HARNACK, *art. cité*, p. 19, s'étonne de la place où figure ce développement, qui met en valeur la prudence d'Augustin plutôt que son zèle pastoral. Je ne vois pas qu'il y ait lieu de conjecturer, comme fait Harnack, une interversion dans l'archétype.

19. Le motif invoqué par Augustin, au dire de Possidius, était : « ne per frequentiam in propriis conuiuiorum institutis temperantiae amitteretur modus » ; cf. AMBROISE, *De officiis*, I, 20, 86; *P. L.*, t. XVI, 49 B : « Vnde quam prudenter factis conuenire ecclesiasticis, et maxime ministrorum officiis arbitror, declinare extraneorum conuiuia uel ut ipsi hospitales sitis uel ut ea cautione nullus sit opprobrio locus. Conuiuia quippe extraneorum occupationes habent, tum etiam epulandi produnt cupiditatem... Melius est tuae domui semel excuses, quam alienae frequenter. »

20. Textes cités dans mes *Recherches sur les Confessions*, p. 88, 91, n. 3, 230-232.

racheter des captifs ou nourrir des indigents[21], Augustin a osé faire fondre des vases liturgiques, en dépit du qu'en dira-t-on ; or, ajoute Possidius, Ambroise a *dit* et écrit qu'il fallait agir de la sorte en cas de nécessité ; Augustin s'est plaint aussi, dans un sermon, que les fidèles négligeassent le trésor de l'Église, nécessaire pour subvenir aux pauvres *(gazophylacium)* et aux besoins liturgiques *(secretarium)* ; il rapporta un jour à Possidius avoir ouï, à Milan, Ambroise traiter en sermon le même sujet[22].

Que signifie au juste ce témoignage et quelles conclusions en tirer sur le séjour milanais d'Augustin? Sur le premier point, l'allusion au *De officiis* est très nette : Ambroise y déclare avoir encouru la haine des Ariens, parce qu'il avait fait briser des vases liturgiques pour le rachat des captifs, sans doute à la

21. Il s'agit sans doute de l'afflux de réfugiés italiens en Afrique, à la suite de l'invasion wisigothique de 410. Cf. mon *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948, p. 44, et, sur les mesures pour leur rapatriement, l'article *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, à paraître dans *Revue des études anciennes*, t. LIII, 1951.

22. POSSIDIUS, *Vita Aug.*, XXIV, p. 30, 29 = *P. L.*, t. XXXII, 54 « Interea dum Ecclesiae pecunia deficeret, hoc ipsum populo Christiano denunciabat, non se habere quod indigentibus erogaret. Nam et de uasis dominicis propter captiuos et quam plurimos indigentes frangi et conflari iubebat et indigentibus dispensari. Quod non commemorassem, nisi contra carnalem sensum quorundam fieri peruiderem. Et hoc ipsum etiam uenerabilis memoriae Ambrosius in talibus necessitatibus indubitanter esse faciendum et *dixit* et scripsit. Sed *et* de neglecto a fidelibus gazophylacio et secretario, unde altari necessaria inferrentur, aliquando in ecclesia loquens admonebat : quod *etiam* beatissimum Ambrosium se praesente in ecclesia tractauisse nobis aliquando retulerat. » De même, Exupère de Toulouse, lors du siège de la ville par les Vandales vers 408, Deogratias de Carthage après le sac de Rome par Genséric en 455, saint Césaire après la prise d'Arles par Théodoric, firent fondre leurs vases liturgiques pour subvenir aux œuvres charitables ; cf. JÉRÔME, *Epist. ad Rusticum*, CXXV, 20, dans *C. S. E. L.*, t. LVI, p. 141, 14 ; VICTOR DE VITA, *Historia persecutionis Africanae prouinciae*, dans *C. S. E. L.*, t. VII, p. 12; *Vita sancti Caesarii*, I, 32, dans *M. G. H., Script. rer. merov.*, t. III, p. 469, 1. Les mots *dixit, et* et *etiam* semblent suggérer qu'Augustin assurait avoir entendu un sermon d'Ambroise sur la fonte des vases liturgiques, en plus de celui sur le *gazophylacium*.

suite du désastre d'Andrinople de 378 ; il rappelle avoir tenu alors un sermon pour se justifier[23]. Il est exclu qu'Augustin ait entendu ce sermon, puisqu'il n'est arrivé à Milan qu'en 384 ; mais il semble probable qu'il ait ouï, sous forme d'instruction orale après le baptême, le passage du *De officiis* qui fait allusion à la fonte des vases sacrés[24].

Le texte de Possidius est plus affirmatif encore, et plus clair, en ce qui concerne un sermon d'Ambroise *de neglecto a fidelibus gazophylacio et secretario*. Augustin a entendu, à Milan, Ambroise

23. AMBROISE, *De officiis*, II, 28, 136, *P. L.*, t. XVI, 140 A : « Nos aliquando in inuidiam incidimus, quod confregerimus uasa mystica, ut captiuos redimeremus, quod Arianis displicere potuerat nec tam factum displiceret, quam ut esset quod in nobis reprehenderetur. Quis autem tam durus, immitis, ferreus, cui displiceat quod homo redimitur a morte, femina ab impuritatibus barbarorum, quae grauiores morte sunt, adolescentulae uel pueruli uel infantes ab idolorum contagiis, quibus mortis metu inquinabantur? Quam causam nos, etsi non sine ratione aliqua gessimus, tamen *ita in populo prosecuti sumus*, ut confiteremur multoque fuisse commodius astrueremus, ut anima Domino quam aurum seruaremus (*Mat.*, x, 9)... His non posset responsum referri. Quid enim diceres : timui ne templo Dei ornatus deesset? Responderet (Dominus) : Aurum sacramenta non quaerunt... Ornatus sacramentorum redemptio captiuorum est » ; II, 28, 142, *P. L.*, t. XVI, 142 C : « Nemo potest queri, quia captiui redempti sunt ; nemo potest accusare, quia templum Dei est aedificatum ; nemo potest indignari, quia humandis fidelium reliquiis spatia laxata sunt ; nemo potest dolere, quia in sepulturis christianorum requies defunctorum est. In his tribus generibus uasa Ecclesiae etiam initiata confringere, conflare, uendere licet. »

24. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, p. 452-455 et 526-527, croit cet ouvrage publié en 389, mais admet qu'il contient quantité de sermons prononcés antérieurement devant de futurs clercs ; je suppose qu'Augustin et Alypius auraient assisté à ce sermon après le baptême, au titre de : « Nondum quidem clericos, sed iam Deo seruientes », comme il est dit *Civ. Dei*, XXII, 8, 2, *C. S. E. L.*, t. XL, 2, p. 596, 28 et suiv. ; cf. AMBROISE, *De Officiis*, I, 7, 24, *P. L.*, t. XVI, 30 C : « neque enim minus uos diligo, *quos in Euangelio genui*, quam si coniugio suscepissem » ; AUGUSTIN, *Contra Iulianum Pelagianum*, I, 3, 10, *P. L.*, t. XLIV, 645 : « Per Euangelium ipse (Ambrosius) me genuit (*I Cor.*, IV, 15) », à propos de la première homélie d'Ambroise *Sur Luc*, qu'il entendit lors de la catéchèse baptismale ; cf. mes *Recherches sur les Confessions*, p. 214, n. 4. AUGUSTIN, *Epist. ad Hieronymum*, LXXXII, 2, 21, dans *C. S. E. L.*, t. XXXIV, 2, p. 373, 18, montre qu'il connaît et estime le *De Officiis* d'Ambroise.

prononcer ce sermon, et a fait lui-même plus tard, dans des circonstances analogues, un sermon sur le même thème.

Pouvons-nous faire confiance à Possidius sur ce point? Je ne connais qu'un sermon de l'époque exactement sur ce thème : le *De gazophylacio*, qui s'est conservé parmi les *Lettres* de Paulin de Nole : les deux premiers paragraphes reprochent sans cesse aux fidèles leur négligence à l'égard du *gazophylacium*[25] ; le paragraphe suivant leur oppose l'exemple de la pauvre veuve de l'Évangile qui, selon les Synoptiques (*Luc*, XXI, 2-4 = *Marc*, XII, 41-44), fut louée par Jésus plus que les riches donateurs pour avoir mis deux piécettes dans le *gazophylacium*. On pourrait s'étonner que ce sermon nous ait été transmis parmi les *Lettres* de Paulin de Nole, et songer à lui en dénier la paternité[26] ; mais les critères internes plaident nettement en faveur de Paulin, plutôt qu'en faveur d'Ambroise ou d'Augustin[27]. Du

25. PAULIN DE NOLE, *De gazophylacio*, 1-2, dans *C. S. E. L.*, t. XXIX, p. 303, 9 : « Quod si hi qui praesepia aedificare curauerint *neglegant* pabulum *inferre*, procliui tabida inopi stabulo iumenta deficient... At illi dignum *neglegentia* uel auaritia damnum de toto capessent... qui unum *necessarium* utilis inpendii sumptum pepercerint ministrare. Hoc igitur exemplo, dilectissimi, cauere debemus, ne damnum animae et dispendium salutis adeamus *neglegentes* in ecclesia positam a Domino mensam indigentibus... ne de *neglegentia* nostra esurientibus expressi gemitus in nos retorqueantur... Excitemus ergo nos ab inertiae somno, et uel ut *neglegentiae* torporem discutiamus. »

26. Il n'est guère vraisemblable, comme supposait P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 98, d'après les suscriptions de manuscrits du quinzième siècle, que ce sermon ait été annexé à l'*Epist. XXXIII ad Alethium*. Comment, avant 400-402, date de cette lettre, Paulin, moine vivant parmi les moines, aurait-il eu des fidèles à exhorter à l'aumône? Or, ce sermon, dans tous les manuscrits plus anciens, fait suite à la seconde moitié de l'*Epist. XIII ad Pammachium*, lettre relative à l'immense banquet charitable que Pammachius offrit aux pauvres. On pourrait donc penser que l'auteur de la collection a joint les deux pièces parce qu'elles roulaient l'une et l'autre sur l'aumône, quoique la seconde ne soit pas de Paulin. Si le *De gazophylacio* est bien de Paulin, il faut supposer que le sermon a été tenu après 408 par Paulin évêque exhortant ses ouailles. Fabre lui-même écrit, *op. cit.*, p. 98, n. 6 : « On sait qu'en principe, à cette époque, c'était à l'évêque qu'était réservée la prédication. »

27. La simple lecture donne cette impression. M. l'abbé Tollu, qui

moins, ce sermon nous donne-t-il une idée de ce que put être le sermon d'Ambroise entendu par Augustin. Or Ambroise aime, en effet, commenter l'attitude de la pauvre veuve devant le *gazophylacium*[28]. Bien plus, il nous avertit dans l'*In Lucam* — rédaction de sermons prononcés — qu'il retranche à dessein, pour la publication, un sermon sur cet épisode, parce que l'éloge de cette veuve ferait double emploi avec celui qui se lit déjà dans son *De uiduis* ; nous constatons, si nous nous reportons au passage en question, qu'il contient une violente apostrophe contre les riches qui se prétendent charitables[29].

Est-il surprenant qu'Augustin ait entendu, à Milan, le sermon d'Ambroise, aujourd'hui perdu, sur cet épisode du *gazophylacium* ? Nullement ; car l'appel financier aux fidèles se faisait normalement pendant le carême ; or j'ai signalé déjà plusieurs autres sermons d'Ambroise *Sur Luc* qu'Augustin a entendus au temps de sa catéchèse baptismale, c'est-à-dire pendant le carême 387[30]. L'exactitude du renseignement de Possidius est ainsi contrôlée. Peut-être la référence à Ambroise vient-elle, dans son récit, surtout à titre d'*exemplum*, pour justifier la conduite d'Augustin, comme pense Harnack[31] ; mais Possidius, sur ce point, n'invente pas.

Je doute qu'on retrouve jamais ce sermon d'Ambroise,

prépare une thèse sur *Saint Ambroise écrivain*, a bien voulu me confirmer ce point. La langue, le style contourné, les citations bibliques conviennent à Paulin, et non à Ambroise ou Augustin.

28. Par exemple AMBROISE, *Epist. ad Irenaeum*, XXVI, 4, *P. L.*, t. XVI, 1043 B ; *De paenitentia*, II, 9, 82, *P. L.*, t. XVI, 517 A.

29. AMBROISE, *In Lucam*, X, 6, dans *C. S. E. L.*, t. XXXII, 4, p. 457, 3 (à propos de *Luc*, XXI, 2) : « Sequebatur de uidua locus, quam quoniam iam in libro quem de uiduis scripsimus praedicauimus, nunc sequestramus » ; cf. *De uiduis*, V, 28, *P. L.*, t. XVI, 243 B, développement où se trouve l'apostrophe : « Quid tu, diues, egeni comparatione te iactas? Et cum tota onereris auro, pretiosam per humum trahens uestem, quasi inferior tuis et parua diuitiis, honorari desideras, quia inopem collatione uicisti » ; CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*, XV, *C. S. E. L.*, t. III, 1, p. 384, 18; JÉRÔME, *Epist. ad Exuperantium*, CXLV, 5, *C. S. E. L.*, t. LVI, p. 307, 16.

30. Cf. mes *Recherches sur les Confessions*, p. 213-215.

31. HARNACK, *art. cité*, p. 18.

puisque lui-même a jugé inutile de le publier par écrit dans le recueil qui forme l'*In Lucam*. Quant à Augustin, il fait plus d'une fois, dans ses sermons, appel à la charité publique et allusion à la pauvre veuve de l'Évangile[32]. Possidius, dans son *Indiculus*, paraît bien désigner notre sermon d'Augustin sous le titre : *De euangelio, ubi Dominus interrogat Iudaeos, cuius dicerent Christum esse filium, et de uidua illa quae misit duo minuta in gazofilacium*[33]. Il suit de là que ce sermon roulait soit sur *Marc*, XII, 35-37 et 41-44, soit sur *Luc*, XX, 41-44 et XXI, 1-4[34]. Mais ni Wilmart [35], ni le P. Vega, éditeurs de l'*Indiculus*, ne savent l'identifier. Je ne connais non plus, pour ma part, dans la masse des sermons publiés, aucun qui explique ces deux passages, et qui développe, à propos du second, le thème *De neglecto a fidelibus gazophylacio et secretario*. Si l'on découvrait, parmi les inédits, un sermon qui réponde à ce signalement précis, il y aurait présomption que ce sermon soit d'Augustin, à moins que la langue et le style ne s'opposent à cette conjecture.

***

Retenons de cette petite recherche combien les renseignements que nous fournit Possidius sont de valeur inégale. Harnack le louait sans réserve, et cet éloge se conçoit si l'on compare Possidius aux innombrables hagiographes sans valeur, si l'on songe qu'il a vécu près de quarante ans au contact de son héros. Encore ne saurait-on, sans contrôle, admettre tous ses dires, par exemple en ce qui concerne la parole d'Ambroise mourant.

32. Par exemple, AUGUSTIN, *Enarr. in Psalm.*, CXXV, 10, et CXXVIII, 1, *P. L.*, t. XXXVII, 1665 et 1689; *Sermo* XLVII, 16, 30, *P. L.*, t. XXXVIII, 315.

33. POSSIDIUS, *Indiculus*, XIII, 85, éd. Vega, p. 77 = WILMART, dans *Misc. Agost.*, t. II, Rome, 1931, X[6], 86, p. 198.

34. De même, la phrase d'Ambroise citée ci-dessus, n. 29, suit immédiatement, chez lui, l'exégèse de *Luc*, XXI, 42-44 ; les deux développements devaient, à l'origine, constituer un seul sermon, dont Ambroise aura ainsi coupé la seconde partie pour la publication.

35. WILMART, *éd. cit.*, p. 226.

Sur les trente premières années d'Augustin, sa seule source est les *Confessions* ; mais il déforme fâcheusement le récit de la conversion d'Augustin en prétendant, contre Augustin lui-même, que la décision de conversion ascétique a suivi, et non précédé, le baptême.

En revanche, nous avons aussi trouvé sous sa plume quelques renseignements originaux du plus haut prix : ils complètent le récit des *Confessions* et reposent forcément sur des souvenirs personnels d'Augustin. Grâce à Possidius, nous apprenons tout l'intérêt qu'Augustin, dans les mois qui précédèrent le baptême, avait attaché à un vigoureux sermon d'Ambroise sur l'aumône, et le souvenir vivant qu'il en conserva par la suite ; nous soupçonnons aussi qu'Augustin, nouveau baptisé, fut frappé par la hardiesse d'Ambroise qui, dans un autre sermon, préconisait, pour le rachat des captifs, l'envoi des vases liturgiques à la fonte.

PIERRE COURCELLE,
Professeur à la Sorbonne.

MYSTIQUE ET SAGESSE

DANS LES

CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN

Le mysticisme de saint Augustin est indiscutable et il est à peu près indiscuté de nos jours. Il pose d'ailleurs bien des problèmes, notamment celui des sources. Les Confessions sont, de l'aveu de tous, l'ouvrage capital en la matière. Mais n'oublions pas que c'est une œuvre du quatrième siècle, et qu'il faut, pour la comprendre, se reporter à l'époque et au milieu qui l'ont vue naître.

Certains réduisent la mystique des Confessions à la « vision d'Ostie », joyau du livre IX. Cette vue est un peu courte et il faut au moins y adjoindre trois textes importants du livre X qui lui font écho, en décrivant une certaine *expérience de Dieu présent au cœur :* voilà pour l'essentiel. Mais les huit premiers livres fournissent aussi en ce domaine des indications utiles sur ce qu'on peut appeler les *appels de Dieu à la vie intérieure*[1] ; et les trois derniers décrivent sous des formes diverses, surtout au livre XIII, une activité religieuse qui dérive de la même présence divine de Dieu dans l'âme : c'est le *fruit de cette expérience de Dieu* qu'on peut rattacher à une sagesse parfaite.

Dans les Confessions, saint Augustin se montre d'abord comme *chercheur de Dieu*, dans les neuf premiers livres, puis comme *témoin de Dieu* dans les quatre derniers. Le point central de notre étude sur l'expérience de Dieu s'appuiera sur la fin de la première partie (livre IX) et le début de la deuxième (livre X),

1. Cette partie n'a pu être maintenue en cet article des « Mélanges Lebreton ». On la trouvera donc dans *L'Année théologique* (à la même date, nº 3, septembre 1951), où elle paraît sous ce titre : « Premiers appels de Dieu à la vie intérieure d'après les Confessions ».

faisant ainsi le lien et montrant l'unité profonde que peu de lecteurs aperçoivent au premier abord en une telle œuvre.

I. — Grandes Expériences religieuses du Saint
Dieu présent au cœur

Toute vie chrétienne sincère comporte une certaine expérience de paix et de joie spirituelle, fruit normal de la piété. En certaines âmes, ou mieux préservées ou peut-être plus largement pardonnées et objet d'une condescendance spéciale de Dieu, cette expérience peut se manifester avec une force et un éclat supérieurs, sans rien d'extraordinaire cependant. Les premiers chapitres du livre IX des Confessions montrent qu'il en fut ainsi pour saint Augustin. Le chapitre IV, 7-12, évoque une âme saisie à fond par une joie et une paix toutes surnaturelles. Il est bien probable que l'auteur a reçu là une certaine part à grâces éminentes que nous appelons mystiques. Nous n'y insisterons pas cependant, pour aller à la « vision d'Ostie », joyau du livre IX, et surtout aux trois descriptions spéciales parallèles que contient le livre suivant. Nous ne cherchons pas ici tant à prouver l'inspiration mystique de ces quatre textes qu'à en préciser le caractère.

1. L'entretien d'Ostie est universellement connu, et il a été l'objet d'études très fouillées qu'il n'y a pas à reprendre ; l'une est du R. P. Boyer, l'autre du R. P. Henry[2]. L'utilisation du style plotinien en cette page des Confessions n'exclut pas la réalité d'une grâce vraiment mystique. Celle-ci reste indépendante de cet effort de préparation, de l'aveu de saint Augustin, et il suffirait de rappeler ici ses déclarations formelles à propos de l'élévation de Milan décrite au livre VII dont nous parlons ailleurs[2bis]. Le plotinisme ne paraît qu'en ces préliminaires, et il est

2. Ch. Boyer, S. J., *La contemplation d'Ostie,* dans les « Cahiers de la nouvelle Journée », 1930, n. 17, pp. 272-296 (voir *Essais sur la doctrine de saint Augustin,* 1932, ch. x). — P. Henry, S. J., *La vision d'Ostie,* Paris, 1938. — J. Lebreton, *Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie,* dans *Recherches de Science religieuse,* 1938, p. 457-472.

2bis. Voir la note 1 ci-dessus.

assez discret[3]. Le mouvement d'ascension utilise toute vérité ; mais plus encore que les philosophes, c'est saint Paul et le psalmiste qui sont cités en propres termes. Sainte Monique, sans connaître les Ennéades, a bien pu suivre Augustin dans sa marche, car manifestement c'est lui qui parle, même si c'est elle qui le soutient spirituellement et en un sens le précède. Qui, du reste, hormis Dieu, peut démêler le faisceau des influences réciproques, soumises elles-mêmes à une action plus haute, celle de Dieu même ?

Celle-ci va prédominer dans l'acte central de la prière, au moment de l'*ictus cordis* que, par deux fois, en termes différents, décrit Augustin. Il faut relire ces deux textes qui se complètent : « Nous montions encore intérieurement, en pensée, en parole, admirant tes œuvres, et nous arrivâmes à la région d'abondance inépuisable où, [mon Dieu], éternellement, tu nourris Israël (Ps. 77, 7) du pain de vérité, où l'on vit de la Sagesse créatrice de tout ce qui est, de ce qui a été, de ce qui sera ; pour elle, pas de devenir : elle est ce qu'elle fut, et elle sera telle toujours ; ou plutôt avoir été et devoir être n'existent pas en elle ; il y a l'être seul, car elle est éternelle : avoir été et devoir être ce n'est pas de l'éternel. Et tandis que nous en parlions et que nous aspirions à elle, nous l'atteignîmes, un peu, d'un bond total du cœur *(toto ictu cordis)* et nous soupirâmes, laissant fixées là-haut les prémices de l'esprit (*Rom.*, VIII, 23) ; et nous revînmes au bruit des lèvres, où le verbe commence et finit. Comme il diffère de Ton Verbe, Notre Seigneur, qui reste en Toi sans vieillir et renouvelle tout[4] ! »

La description est reprise aussitôt sous forme d'entretien entre la mère et le fils sur les avantages du silence intérieur qui prépare à entendre la Parole de Dieu. Qu'il nous parle seul, non par les créatures, mais par lui-même, « comme il l'a fait ici, quand, nous élançant, nous avons, d'une pensée rapide *(rapida cogitatione)*, atteint l'éternelle Sagesse, qui transcende tout. Que

3. Peut-être même vint-il à saint Augustin par saint Ambroise lui-même, qui ne passe pas pour abuser des spéculations philosophiques. C'est M. Courcelle qui le suggère et bien des indices confirment cette hypothèse.

4. *Conf.*, IX, X, 24.

cela se prolonge et que disparaissent du regard les autres objets bien inférieurs, et qu'Elle seule ravisse, absorbe, enfonce le voyant en des joies intimes, au point que la vie éternelle soit ce que fut ce moment d'intelligence auquel nous aspirions, ne sera-ce pas préluder à l'appel : Entre dans la joie de ton Seigneur (*Matt.*, XXV, 21)? Et ceci, quand sera-ce? Est-ce quand tous nous ressusciterons, mais tous ne seront pas changés? (*I Cor.*, XV, 51) ».

Dans ces deux exposés, c'est la même Sagesse qui est atteinte dans le silence de l'âme, d'un côté, par un bond du cœur, lequel s'identifie avec l'esprit considéré en son activité la plus haute, et de l'autre, par une vue rapide comme un clin d'œil, mais pénétrante et efficace jusqu'à évoquer la vie éternelle. L'auteur a bien l'évidence que ces vues sont un don de Dieu. Quels noms leur donner? Vision, extase? Depuis sainte Thérèse, ces formules ont pris une signification précise qui manque chez les anciens. Peut-être le mot *union*, qu'emploie la sainte pour désigner le fond de la vie contemplative en sa pleine structure surnaturelle, sinon en sa perfection totale, est-il celui qui répondrait ici le mieux aux traits que donne saint Augustin de ses grandes expériences personnelles. Cette « union » est une « intelligence de la Vérité pure[5] ». Dieu y agit dans l'âme « pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse[6] ». En cette grâce, « il n'est question que de la divinité[7] ». L'âme y apprend que Dieu « est en tous les êtres par présence, par puissance et par essence[8] ». L'âme sait qu'« elle a été en Dieu », et cependant, « en cet état, elle ne voit ni n'entend[9] ». Toutes ces formules, que sainte Thérèse a pu apprendre de ses maîtres spirituels, mais dont elle fait un usage si nuancé et si adapté au sujet, répondent parfaitement à ce que nous dit saint Augustin de son expérience de Dieu, quand on s'en tient au fond des descriptions faites par lui. Volontiers j'appellerais

5. SAINTE THÉRÈSE, *Vie* écrite par elle-même, ch. XXI, p. 270 (éd. Carmel, Paris).
6. *Château intérieur*, Ve Dem., ch. I, p. 134.
7. *Ibid.*, p. 135.
8. *Ibid.*, p. 134. Voir aussi p. 227.
9. *Ibid.*, p. 134.

la grâce d'Ostie une *union* spirituelle, au sens fort, mystique, du mot, indépendamment de toutes les précisions qu'y ajouteront les siècles suivants[10]. On peut l'appeler *contemplation*, bien que le mot soit plus large et peut-être convienne mieux à une activité préparée et soutenue par l'union, dont la fin des Confessions nous donne de beaux modèles, aux livres XI, XII et XIII.

***

2. Au livre X, en guise d'introduction à cette seconde partie de son ouvrage, Augustin décrit son état d'âme actuel au début de l'épiscopat. Il a enfin trouvé Dieu et il a été saisi par lui. Il a même expérimenté sa présence en l'âme. La confession ou louange, qui reste le centre de sa pensée, va porter sur cette présence de Dieu, non seulement connue, mais bien éprouvée au degré intense où s'affirme la mystique. Il l'évoque par trois fois encore dans le même livre.

Dans le premier texte, Augustin montre le réalisme de la connaissance qu'il a de Dieu en la comparant à celle que lui donnent les sens des objets qui l'entourent. Il exclut d'abord l'identification de Dieu avec de tels êtres, mais c'est un artifice, car il ajoute aussitôt : « Non, ce n'est pas tout cela que j'aime lorsque j'aime mon Dieu. Et cependant j'aime une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, un embrassement, quand j'aime mon Dieu ; il est lumière, voix, parfum, nourriture, embrassement de l'homme intérieur, là où, en mon âme, brille un être que ne saisit pas le lieu, où il résonne, sans que le temps l'arrête ; où il s'exhale, sans que le vent le disperse ; où il se savoure, sans que l'absorbe le mangeur ; où il s'attache, sans

10. La grâce même de *la conversion*, qui n'est pas un miracle au sens technique du mot, n'est-elle pas elle-même, avant celle d'Ostie, une grâce analogue ? Le signe donné par sainte Thérèse elle-même comme vrai critère de ce haut surnaturel est précisément la force de se changer moralement, de mourir au monde pour vivre à Dieu. *Vie, ibid.*, pp. 270-271. Ce n'est pas dans *Tolle, lege* qu'est le point essentiel, c'est dans une transformation radicale, définitive et quasi subite. La grâce d'Ostie ne perdrait rien à être une répétition.

qu'on l'écarte de satiété. Voilà ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu. » Divers auteurs ont construit sur ce texte la théorie des *sens spirituels*, pour expliquer la « présence de Dieu sentie », qui est le fond de la mystique[11]. Quoi qu'il en soit de la systématisation à laquelle manifestement il ne pensait pas, saint Augustin avait en vue, dans sa description, une expérience de Dieu très vive, bien que toute surnaturelle et spirituelle. Là encore, il s'agit d'une action de Dieu profonde qui saisit l'âme entière, d'où cet appel aux sens pour en exprimer le puissant réalisme, qui peut être un effet d'une haute intellection de Dieu propre à produire une intime « union » avec lui.

***

3. Sur ce dernier point, le second témoignage extrait du livre X apporte des précisions solides par sa position même. Il est donné au terme et en conclusion d'une longue recherche de Dieu dans l'intérieur de l'âme. L'auteur en trouve des traces dans *la mémoire*, mais Dieu dépasse même les formes supérieures de la mémoire ; il est au delà de ce qu'Augustin appelle « le siège de l'esprit » (*intravi ad ipsius animi mei sedem*, XXV, 36), par où il le trouve en effet, mais transcendant (*ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te, supra me*, XXVI, 37) : Dieu est la Vérité qui éclaire l'esprit de haut et guide la conscience vers le bien. Manifestement cette ascension exclut toute construction psychologique, si subtile soit-elle, qui soutiendrait l'expérience de Dieu. Et cependant c'est à cette expérience qu'aboutit le long effort déployé en plus de vingt chapitres ; et dans sa conclusion, Augustin rejoint à peu près, avec quelque chose de plus enflammé, les comparaisons tirées des sens, preuve manifeste

11. Voir R. de MAUMIGNY, S. J., *Pratique de l'oraison mentale*, 1905, II, pp. 24-33. L'auteur ne cite que saint Augustin parmi les Pères. Origène avait déjà proposé une interprétation semblable du Ps. 33, 9 : *Gustate et videte*. Voir RAHNER, dans *Rev. asc. myst.*, 1932, pp. 113 *sqq.* ; A. POULAIN, S. J., *Des grâces d'oraison*, 2e éd., 1931, pp. 70-92, ne cite que des auteurs modernes et saint Bernard au moyen âge.

qu'elles ne sont qu'une manière humaine de traduire des sentiments tout spirituels et dont l'inspiration dépasse la nature, XXVII, 38[12].

Il faut reproduire ce texte en entier. Le rappel initial des longs errements du pécheur ne fait que rendre plus sentie la joie profonde du juste qui a enfin découvert Dieu en son âme et trouve de « saintes délices » à y penser[13].

Trop tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si neuve! Trop tard je t'ai aimée!

Oui, tu étais en moi et moi dehors! et je te cherchais là-bas! et sur ces beautés que tu as faites, hideux, je me ruais. Tu étais en moi, et je n'étais pas avec Toi! Elles me tenaient loin de Toi, elles qui, si elles n'étaient en Toi, ne seraient pas!

Tu as appelé, clamé, brisé ma surdité.

Tu as brillé, resplendi, chassé mon aveuglement.

Tu as embaumé, j'ai humé et j'aspire à Toi.

J'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif (de Toi).

Tu m'as touché et je me suis embrasé pour Ta paix[14].

Il y a, quoi qu'on ait dit, beaucoup plus que de la littérature en de telles pages, si elles sont bien remises dans leur cadre spirituel : une mystique authentique s'y exprime avec une force rarement égalée. J'y vois un écho d'Ostie et une reprise de la description sensible donnée au début du livre X.

***

4. Un dernier texte très court, mais plus net encore peut-être au point de vue mystique, vient en conclusion de la nouvelle ascension intérieure qui commence aussitôt après ce couplet. Celle-ci est à la fois psychologique et morale. Elle

12. M. P. de Labriolle rattache ce chapitre au développement qui suit ; mais manifestement il y a là une erreur : le parallélisme avec le chapitre VI ne permet pas de l'en séparer. On ne peut d'ailleurs contester son rôle de charnière entre les deux parties du livre.

13. Illic te invenio cum recordor tui et delector in te. Hae sunt sanctae deliciae meae... *Ibid.*, XXIV, 35.

14. *Ibid.*, XXVII, 38.

aboutit à des sentiments analogues, dans une sorte de récapitulation, où l'auteur note les mêmes délices, qu'il trouve à se recueillir en Dieu présent en son âme, pour l'écouter. Tout ce chapitre est suggestif et contient sur le recueillement des mots profonds, définitifs[15]. Mais ce qui dépasse tout, c'est cette phrase qui condense un faisceau d'expériences religieuses de la plus haute portée : « Et quelquefois, tu m'introduis [ô Dieu], en un sentiment inaccoutumé, au dedans, en je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achève en moi, sera je ne sais quoi de tout autre que cette vie[16]. » C'est seulement à l'entretien d'Ostie qu'Augustin avait évoqué ainsi la vie éternelle à propos de la Sagesse divine qu'il avait « touchée d'un bond du cœur ».

Il n'y a pas ici le cadre philosophique dont certains s'offusquent dans la scène d'Ostie, preuve que, pour Augustin, ce cadre est secondaire ; il peut prendre son élan de partout où s'exerce son activité, et notamment de l'âme. L'examen de conscience qu'il vient de faire était singulièrement propice à une montée en flèche et, de fait, nous avons là une confidence précieuse. Il parle comme d'un fait renouvelé, d'une faveur singulière. Elle n'est pas continue sans doute *(aliquando)*[17], mais elle est assez courante pour exiger le verbe au présent *(intromittis)*, comme dans tout le contexte immédiat à propos de son recueillement et des joies qu'il y goûte. Il est manifeste que la phrase relevée décrit une grâce d'union mystique d'une très haute valeur.

A cette confidence saint Augustin ajoute aussitôt celle des peines qu'il éprouve à s'arracher à l'emprise de Dieu pour se livrer aux travaux exigés par sa charge. Il le fait néanmoins,

15. *Ibid.*, XL, 65.

16. Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae, si perficiatur in me, nescio quid erit, quod ista vita non erit. (*Conf.*, X, XL, 65.)

17. De la grâce d'union sainte Thérèse dit encore : « Temps toujours bref et qui lui paraît beaucoup plus court encore qu'il ne l'est en réalité. » *Château*, Ve Dem., ch. I, p. 134. Cependant, son efficacité est telle « que des années se fussent-elles écoulées sans que Dieu lui ait renouvelé cette grâce, elle ne peut l'oublier, ni douter qu'elle n'ait été en Dieu ». (*Ibid.*)

par devoir et par amour pour le Christ, dont il évoque spécialement le sacrifice en termes très émouvants, XLIII, 68-69. Le contraste entre la réalité divine, qu'il a touchée en quelque manière, et les tracas de la vie l'ont poussé parfois à fuir dans la solitude, 70, et cet aveu confirme encore la haute portée des expériences religieuses décrites. Il est resté à son poste par amour pour Dieu et pour le Christ. Il y sera fidèle à la tâche qui lui est confiée, réaliser à merveille cette union de la contemplation et de l'action qui semble l'un des points forts de cette vie arrivée à son plein épanouissement. Il a pratiqué à un degré rare ce que sainte Thérèse donnera au dernier chapitre du Château comme la preuve qu'il y a, dans une vie, « opération de Dieu et don de sa main[18] ». Bergson a signalé saint Paul et sainte Thérèse comme les mystiques chrétiens en qui cette union des contraires était le mieux réalisée. Saint Augustin est de la même classe, et il n'est pas impossible que la carmélite d'Avila, qui avait lu les Confessions, n'y ait pas puisé elle-même quelque chose de cet esprit d'amour et de force. Voyons-le à l'œuvre.

II. — **Fruits des Expériences du Saint.**
La Sagesse parfaite, contemplative et opérante[19]

1. — L'une des tâches que saint Augustin s'est assignées en écrivant cet ouvrage à la lumière des grâces reçues est précisément d'aider les chrétiens à louer Dieu de ses bienfaits : c'est l'objet même de la confession. Il n'a pas hésité, pour entraîner ses frères, à se mettre personnellement en scène. Après avoir montré comment, après tant d'errements, il a enfin trouvé la Sagesse, comment Dieu s'est manifesté à lui en quelque manière

18. *Château*, VII^e^ D., ch. IV, p. 308.

19. Nous résumons ici, en les complétant par ailleurs sur certains points, les études parues dans *La Contemplation augustinienne*, 1927, *passim* ; *L'Année théologique*, 1943, *La notion de sagesse d'après saint Augustin*, III, pp. 433-456 ; 1949, *Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin*, II-III, pp. 116-132. Voir aussi 1942, *La Contemplation opérante*, I, pp. 58-74.

et le fait encore d'une façon qui l'arrache à ce qui lui tient le plus à cœur, il va maintenant, dans les trois derniers livres des Confessions, utiliser ses expériences pour s'élever à Lui par les créatures et élever à Lui ses lecteurs. Voilà son unique but : « *Amore amoris tui facio istud :* c'est l'amour de Ton amour qui me fait agir ainsi. » Il veut conduire ses disciples jusqu'à la perfection marquée par les Béatitudes, « afin, dit-il, que, cessant d'être misérables en nous, nous soyons béatifiés en Toi, car Tu nous as appelés à être pauvres spirituellement, doux, en larmes, affamés et assoiffés de justice, miséricordieux, purs de cœur et pacifiés ».

Il va s'appuyer sur les saintes Écritures, et moins en pur chercheur qu'en homme de prière et de contemplation : « Qu'elles soient mes chastes délices, Tes Écritures ! Que je ne m'y trompe pas ! que je n'y trompe pas les autres ! » Cette prière initiale qui se prolonge, XI, II, 2-4, qui sera reprise à plusieurs fois, quand les obscurités seront plus denses, montre bien l'esprit de ces pages. En réalité, c'est la contemplation qui se continue et se transforme en action apostolique, pour stimuler l'ardeur spirituelle des disciples qui veulent suivre le Docteur d'Hippone. Il les entraîne d'ailleurs sur les cimes et ceci est encore un fruit de la contemplation qui a préludé à ces recherches. Bornons-nous à en indiquer le sujet pour les livres XI et XII, qui sont connexes.

C'est la création elle-même qui est considérée d'abord, XI, II-IX, 5-II, et sous ses aspects les plus élevés, c'est-à-dire dans l'acte créateur, le *fiat* de l'Écriture spécialement mis en rapport avec le Verbe. Ceci conduit l'auteur à étudier l'éternité, propre à Dieu, et le temps, dans lequel se situent les créatures sans exception : XI, X-XXVIII, 12-38. Ce problème passionne Augustin, parce qu'il l'envisage sous un angle religieux : n'est-ce pas l'un des points par où nous nous éloignons du Créateur, et par où nous nous en rapprochons en dominant cette faiblesse ? Car c'est notre esprit qui mesure le temps, XXVII, 36, mais à sa manière, qui n'est pas celle de Dieu, lequel le transcende : aussi les problèmes que nous posons n'existent même pas pour lui, car il voit tout en un éternel présent. Ce que cherche saint Augustin en

de tels sujets, c'est à habituer les chrétiens à envisager le créé sous un de ses aspects les plus saisissants pour eux. Sans doute il faut de hautes lumières sur Dieu pour en tirer un tel profit spirituel ; mais elles sont obtenues par la prière, estime le saint Docteur.

Le livre XII nous maintient sur les mêmes hauteurs à propos du ciel et de la terre, des ténèbres et de la matière informe, dont parle la Genèse, 1, 2. Il s'attache ici spécialement aux *anges*, créatures spirituelles désignées par le ciel : XII, IX-XVI, 9-23. Ils sont dans le temps, mais combien haute leur condition, du fait qu'ils sont fixés en Dieu par la vision béatifique, XI, 11-12. Quel idéal pour une âme chrétienne appelée à une même destinée, 13! Ce thème se développe et s'achève en hymne de louange en union avec la Cité céleste, XV-XVI, 18-23. Le firmament à son tour symbolise l'*Écriture sainte*, XVII-XXXII, 24-43, et sur ce thème nouveau, qui lui est cher, saint Augustin s'attarde, insistant sur les richesses de la parole de Dieu, et sur l'importance de la grande loi en exégèse, la charité, XXV, 35 ; XXX, 41.

C'est une thèse que vient d'établir le saint, et elle est bien conforme aux bases spirituelles posées. Elle envisage tout sous l'angle divin le plus élevé, comme l'y pousse une secrète et très haute inspiration, dont nous savons l'origine. Saint Augustin pensait-il ici à commenter tous les livres de l'Écriture? On l'a supposé, en exagérant sans doute ce qu'il dit en conclusion, XXXII, 43. Il est plus vraisemblable qu'il voulait faire un choix de textes particulièrement aptes à montrer Dieu présent et agissant dans le monde et dans les âmes. Les premiers qu'il a commentés lui ont permis de montrer dans le créé le Créateur lui-même, non seulement le Père, mais le Fils. Le dernier livre sera surtout consacré à l'action du Saint-Esprit, et il semble que c'est en ce sens, par les cimes, que l'auteur des Confessions avait eu le projet d'utiliser l'Écriture entière pour louer Dieu. Il a particulièrement montré, par quelques exemples choisis, l'orientation supérieure de la parole de Dieu. Tout en cherchant la science et l'intelligence, en fait, il a surtout fait œuvre de

sagesse, et c'est ce trait qui va dominer dans le livre XIII, avec la charité, sa compagne inséparable. Ici nous nous retrouvons à nouveau en un milieu tout spirituel, embaumé de mysticisme. L'exposé n'est bien compréhensible que rétabli dans cette atmosphère dont parfois on l'isole, bien à tort.

*
* *

2. — En ce dernier livre des Confessions, sans oublier les bases naturelles posées déjà, saint Augustin s'élève rapidement à un plan supérieur, celui qui est caractérisé par l'action de l'Esprit Saint dans l'âme docile à la grâce. Il a conscience que *la vraie sagesse* est divine, non seulement par son objet, mais par une intervention de Dieu toute spéciale, attribuée au plus élevé des dons du Saint-Esprit, celui qui contient tous les autres. Il n'est, de fait, bien réalisé que par l'action des premiers, lesquels, par ailleurs, comportent déjà une certaine coopération de la sagesse. Celle-ci achève tout et, en quelque manière, couvre tout, comme le soleil en plein jour remplace la lueur des astres lointains et de la lune elle-même, selon la comparaison de l'auteur des Confessions, XIII, XVIII, 23.

Les traits saillants de ce livre XIII nous présentent les activités supérieures de la sagesse dans le chrétien sous l'action spéciale du Saint-Esprit. Nous voici donc établis sur un sommet, ou plus exactement au plus profond de l'âme, car c'est là le vrai siège de la sagesse. Dieu s'y manifeste, non seulement comme Créateur, mais comme Sanctificateur. Déjà dans les deux livres précédents, c'est la sainte Écriture qui fournit le thème des considérations. Le monde y est situé dans une atmosphère de foi en la Trinité. Le Verbe a été expressément contemplé au livre XI, VII-IX, 9-11, à propos de la création. Le livre XIII va achever la présentation pieuse du mystère, V, 6, en insistant de façon très spéciale sur la troisième Personne, VI, 7. Elle a en effet pour mission propre d'aider l'homme à triompher de la concupiscence par un amour tout spirituel, VII-IX, 8-11 : « mon poids, c'est mon amour : *pondus meum, amor meus* », IX, 11. L'amour charnel

entraîne ; l'amour spirituel soulève : « Ton Don nous enflamme et nous sommes portés vers les hauteurs : *Dono tuo ascendimus et sursum ferimur.* » Toute la suite du livre va développer ce thème, en présentant, sous des formes très diverses et souvent subtiles, l'action de l'Esprit, très spécialement par la sagesse qui résume tous ses dons.

Cette action divine est décrite plus que définie en ces pages soulevées par un grand enthousiasme religieux ; mais il est possible, bien que délicat, d'en grouper les éléments pour s'en former une idée précise. L'auteur suit un ordre spirituel qui déborde de toutes parts le cadre biblique des six jours, lequel est purement occasionnel dans l'exposé. La lumière *(fiat lux)* suggère à saint Augustin le monde angélique, X, 11, et l'esprit humain y est aussitôt rattaché, avec un souci particulier de montrer en lui une image de la Trinité, XI, 12. Cette image, naturelle à sa base, mais enrichie par la grâce, sera reprise dans le *De Trinitate*, du livre VIII au livre XIV, avec une abondance et une profondeur sans exemple dans l'antiquité chrétienne. Là, le saint passera sans confusion de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel et décrira une sagesse supérieure qui est la véritable image de la Trinité. Ici, saint Augustin ne s'attarde pas à ce point de vue théologique. C'est plutôt l'aspect spirituel et mystique qui le préoccupe, comme il convenait dans un livre de prière. Les données de l'image sont d'ailleurs, de soi, naturelles : *esse, vivere, intelligere* sont des traits observés en tout esprit humain, et chacun peut ainsi se faire une idée du mystère, même s'il n'a pas encore la foi ; mais évidemment il en tirera un plus grand profit s'il est chrétien, et même il y pénétrera plus à fond, surtout si aux simples vues de l'esprit s'ajoute une aide supérieure.

***

3. — C'est précisément de cet appui éminent de l'Esprit Saint que va nous entretenir ici le saint Docteur : il le dit en propres termes, XII-XIV, 13-15, à propos de la lumière, œuvre du premier

jour, et en ces pages, nous sentons la haute estime qu'il a des transformations réalisées par Dieu dans les âmes soumises à sa grâce. Il a le sens aigu des merveilles accomplies dans le baptisé par la *grâce divine*, et des exigences de cette vie nouvelle, XII, 13. En des phrases toutes tissées de textes de saint Paul, il exhorte les chrétiens à vivre en vrais spirituels avec l'appui du Christ qui, montant au ciel, a ouvert les cataractes des dons divins, pour que des fleuves de paix inondent la cité sainte dès cette vie, XIII, 14.

Saint Augustin a ici évidemment en vue surtout la vie surnaturelle, celle qui se nourrit de la parole de Dieu, contenue dans les *Saintes Écritures*, dont le firmament, œuvre du second jour, est le symbole, XV-XVI, 16-19. Il revient à ce sujet plus loin, à propos de la contemplation symbolisée, au troisième jour, par les astres du firmament, et en particulier par le soleil, le plus brillant de tous, qui éclipse tous les autres par son éclat, XVIII-XIX, 22-25.

La *sagesse* constitue la vie parfaite : « Que par les fruits de l'action, biens communs, vous obteniez, dans les délices de la contemplation, le Verbe de vie, bien suprême, et vous serez dans le monde des luminaires attachés au firmament de l'Écriture », XVIII, 22. C'est là très particulièrement le rôle de la sagesse : « car Ton dessein éternel, (mon Dieu), dispense à la terre, au moment opportun, les biens célestes : aux uns l'Esprit assure la parole de la sagesse, astre majeur destiné à ceux qui jouissent d'une lumière éclatante pareille à l'aurore matinale. D'autres reçoivent du même Esprit une parole de science, luminaire moindre », XVIII, 23. Celle-ci est préposée aux rites sacrés, mais la sagesse l'emporte, selon le mot de celui qui a dit : « C'est la sagesse qui est prêchée aux parfaits », *ibid.*

Le thème est repris encore avec le sixième jour, et ici, avec la création de l'homme, nous arrivons au sommet de la spiritualité augustinienne. Nous y admirons les *activités supérieures de la sagesse* chez le chrétien vraiment docile aux impulsions de la grâce qui l'a transformé, XXI-XXIII, 29-34. Avant les analyses méthodiques du *De Trinitate*, les suggestions qui remplissent le

présent traité sont très riches en données spirituelles. La sagesse est ici moins considérée en Dieu qu'en l'homme, et notamment en ses réalisations pratiques dans le chrétien docile à la grâce. Elle est, en un mot, une vertu supérieure, mettant en œuvre surtout la foi, l'espérance et la charité. Elle est le don de sagesse en exercice, réalisé dans une vie théologale intense, vouée non seulement à l'ascèse, mais à la contemplation et aussi à l'apostolat. L'âme de cette vie est précisément cette haute possession de Dieu par l'esprit et le cœur, qui peut être donnée comme l'élément spécifique de la vie parfaite telle que la conçoit saint Augustin. Les œuvres du sixième jour l'amènent à donner, à ce point de vue, des précisions du plus haut intérêt : XXI-XXVII, 29-42. Il faut les dégager du symbolisme qui les étouffe un peu. Bornons-nous à l'essentiel.

***

4. — La vie chrétienne véritable comporte l'action, qui s'identifie avec l'ascèse ou la maîtrise des trois concupiscences, et l'imitation du Christ, le vrai poisson mystique, XXXI, 29-31. Mais elle s'épanouit en contemplation dans les âmes renouvelées par l'Esprit, car c'est à cette doctrine spirituelle de saint Paul qu'il ramène ici l'œuvre par excellence du sixième jour : le *faciamus* inspiré, à propos de l'homme, désigne très spécialement la réforme intime recommandée par saint Paul aux Romains, XII, 2. « Celui qui est renouvelé et qui voit la vérité, en intelligence, n'a pas besoin d'un interprète humain qui la lui montre, pour agir selon *sa race ;* mais, par tes exemples, lui-même connaît ta volonté, ce qui est *bon, agréable et parfait* (Rom., XII, 2) ; Tu lui apprends qu'il est déjà capable de voir (en Dieu) la Trinité et l'Unité de la Trinité », XXII, 32. Voilà l'un des points vitaux de la mystique augustinienne : le livre XIII des Confessions le montre avec une insistance significative ; il s'ouvre par un hommage au Dieu Créateur et Providence, prévenant et miséricordieux, I, 1, au Verbe, principe d'unité dans le monde,

II, 2-3, et peu après, à l'Esprit Saint, qui ramène tout au Créateur, VII, 8.

Tout l'allégorisme des six jours montre cette *action de l'Esprit* s'exerçant sous des formes diverses pour aboutir ici, en l'homme renouvelé, à une image parfaite de la Trinité sainte : « Ainsi l'homme se renouvelle dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé, et cet homme, devenu spirituel, juge tout, — du moins ce qui doit être jugé, — mais lui n'est jugé par personne », XX, 32. Cette image, que le grand traité d'Augustin sur la Trinité développera théologiquement, est ici insinuée plutôt qu'exposée, mais dans une atmosphère de vie spirituelle intense, qui fait l'unité de pages apparemment décousues. A cette doctrine vitale se rattache l'aptitude du chrétien renouvelé à tout juger selon Dieu, XXII, 33-34.

Il a même le devoir de juger ainsi, dans cet esprit et de toute manière, quand il a une responsabilité sur les âmes, à qui il communique la parole de Dieu, que ce soit « par interprétation, exposé, dissertation, discussion, bénédiction ou invocation », XXIII, 34. Saint Augustin compte pour réaliser tout cela sur la sagesse dans le chrétien soumis à l'action de l'Esprit. Il n'en attend pas moins pour l'intelligence profonde des sens multiples qu'il se plaît à retrouver dans les Livres saints, XXIV, 35-37, et ces pages font ici écho à celles du livre XII, sur le même sujet, qui lui tient à cœur. Peut-être y ajoute-t-il une intention apostolique, appelée par tout le contexte, car le spirituel ne doit pas seulement recevoir, il doit communiquer la doctrine qu'il reçoit de l'Esprit, et c'est cela qui justifie les secours dont il est gratifié, XXV-XXVII, 38-42. De tout, il doit user avec sagesse, en esprit de charité, en union à Dieu présent et vivant en lui.

La sagesse que nous décrit saint Augustin en ces pages haletantes n'a rien de théorique et de figé. Tout y est vie, écho d'une présence. La sagesse qui caractérise le vrai chrétien — et en la décrivant il pense d'abord à lui-même, comme il l'a fait en tout cet ouvrage, — n'est pas ici l'*expérience même de Dieu* décrite au livre X, mais *elle en est le fruit*, et peut-être pourrait-on la définir en groupant les traits essentiels relevés par le saint :

un sens chrétien supérieur ou une rectitude parfaite du jugement, selon Dieu perçu comme vivant au cœur et réglant les mouvements de l'âme docile aux inspirations de l'Esprit Saint. Telle est l'âme du livre XIII des Confessions.

*
* *

5. — Un dernier aspect de la sagesse parfaite peut être relevé à présent. Bien qu'il fût latent en chacune des pages des derniers livres, il est surtout saillant dans le XIII[e], les précédents étant plus didactiques, si l'on peut employer un tel mot pour les Confessions. Ici tout est vie, vie spirituelle, et le point culminant de cette vie est peut-être à chercher dans les dernières pages. Là, saint Augustin, considérant l'œuvre de Dieu en son ensemble, la trouve bonne, excellente, XXVIII-XXXI, 43-46 ; mais pour l'apprécier il faut l'Esprit de Dieu, qui est un *Esprit d'amour*, seul capable de nous faire voir et aimer Dieu dans la créature. Il faut « que soit aimé en son œuvre Celui qui n'est aimé que par son Esprit, donné par lui, car la charité est répandue en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné, et par qui nous voyons la bonté de tout ce qui est, de quelque manière que ce soit : cela provient, non d'un être quelconque, mais de Celui qui est l'Être », XXXI, 46. Et cette invitation à l'amour est reprise encore avec chaleur, en conclusion d'une vue d'ensemble sur l'analyse développée dans le livre XIII : « Tes œuvres Te louent (Seigneur), pour que nous T'aimions, et nous T'aimons pour que Tes œuvres Te louent », XXXIII, 48.

N'oublions pas la note finale du livre : c'est un *hymne à la paix*, la paix spirituelle, la paix éternelle, la paix de Dieu en l'homme, celle de l'homme en Dieu : XXXV-XXXVIII, 50-53. Les considérations sur les six jours s'achèvent normalement par le symbolisme du sabbat, qui représente le repos éternel. Cette paix nous ramène toujours à la sagesse, dont l'effet le plus saillant, d'après saint Augustin, est de la produire. C'est pourquoi il rapproche obstinément le don de sagesse de la béatitude des pacifiques, notamment en deux ouvrages à peine

antérieurs à celui-ci[20]. Quant aux Confessions, il faut rattacher, sans la moindre hésitation, à l'inquiétude signalée en commençant cette paix divine qui les achève : c'est la sagesse qui en relie étroitement les treize livres, et qui, en un sens, fait l'unité de l'œuvre[21].

F. CAYRÉ, A. A.

20. *De sermone Domini*, I, II-IV, 9-11. — *De doctrina christiana*, II, VII, 11.

21. Voir une petite synthèse sur ce point sous le titre : *Les sagesses chrétiennes d'après les Confessions de saint Augustin*, par F. Cayré, dans *L'Année théol.*, nº 3, septembre 1951.

CULTURA HUMANISTÍCA DE SAN VICENTE DE LERÍNS

Con toda justicia se le ha reconocido al autor del *Commonitorium* un puesto destacado entre los escritores de las Galias en el siglo V, por lo que toca a la elegancia y galanura de su dicción latina[1]. A pesar de sus protestas, puramente retóricas, sin duda, sobre que va a hacer uso de un estilo llano, vulgar y carente de todo ornato y compostura[2], el escritor de raza se revela en cada línea, por la precisión ajustada de su lenguaje galano y salpicado de imágenes, por el equilibrio y ponderación estudiada de sus fórmulas cadenciosas, por la selección y relieve de ciertos epítetos felices y centelleantes. Genadio calificó certeramente su lenguaje de diáfano y brillante sobremanera : « nitido satis et aperto sermone »[3].

Y si del puro lenguaje pasamos a la elaboración retórica, alguien le ha llamado, aunque con cierta exageración, « poet theologian »[4], recordando la fuerza descriptiva de sus símiles y comparaciones, cuando explica los pasos del progreso dogmático dentro de las normas inflexibles de la tradición ; acaso también, estimando las siluetas ceñidas y definitivas de algunos escritores que él enjuicia en frases lapidarias[5] ; ponderando, finalmente,

1. « ...er ...schreibt trotz, 2, 14-18 unter den gallischen Kirchenmänner des 5. Jahrhunderts das eleganteste Latein. » A. JÜLICHER, *Vincenz von Lerinum Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adversus profanas omnium haereticorum novitates*, Tubinga, 1925, pág. v.

2. « ...neque id ornato et exacto, sed facili communique sermone... Scribant hi laute et accurate, qui ad hoc munus vel ingenii fiducia vel officii ratione ducuntur » (1, 6-7). Las referencias al *Conmonitorio* se hacen en el presente estudio según la edición de G. RAUSCHEN, *Vincentii Lerinensis Commonitoria* (*Florilegium Patristicum*, fasc. V), Bona, 1906.

3. *De viris inlustribus*, cap. 64.

4. A. H. BURN, *The Athanasian Creed*, en *Texts and Studies*, 4, 1, 1896.

5. Como el referente a Tertuliano : « ...cuius, quot paene verba, tot

las amplificaciones y repeticiones que él despliega en elocuencia fácil y desbordada en demasía.

Son en él frecuentes los recursos retóricos de antítesis de términos y frases, de interrogaciones y repeticiones enfáticas, de asinteton, y el empleo del climax desarrollado en una triple enumeración de sinónimos muy característica : *tenuisse, scripsisse, docuisse* (3,4) ; *abolita, antiquata calcata* (6, 9) ; *separatus, segregatus, exclusus* (8,5) ; *excurentur, limentur, poliantur* (23,13) ; *ignorasse, errasse, blasphemasse* (24,5) ; *fideliter, sobrie, sollicite* (27,5). El artificio se extrema en ocasiones, como cuando a la triple enumeración de sinónimos se añade la antítesis, estudiosamente combinada :

> Sed eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui, in fide et communione catholica *sancte, sapienter constanter, viventes, docentes et permanentes*, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut, quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu *manifeste, frequenter, perseveranter*, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, *accipiendo, tenendo, tradendo* firmaverint... Id inter *proprias et occultas et privatas* opiniunculas a *communis et publicae et generalis*, sententiae auctoritate secretum sit... (28, 7-8).

No quiere esto decir que el *Commonitorium* sea una obra maestra en estilo y reposadamente perfecta. La monotonía de las transiciones, cierta inconexión y falta de unidad en sus partes, la desproporción de las digresiones y otros defectos semejantes, hacen creíble el hecho de que la lima de corrección, prometida por su mismo autor en el prólogo[6], no alcanzó definitivamente

sententiae sunt, quot sensus tot victoriae » (18, 4) ; aunque sea una elaboración de otra frase de San Jerónimo : « Legite Platonem, Theophrastum ...quae verba non sensuum (sensus?), qui sensus non victoriae? » *Epist.* 48, 13.

6. « Me vero sublevandae recordationis vel potius oblivionis meae gratia commonitorium mihimet parasse suffecerit, quod tamen paulatim recolendo, quae didici, emendare et inplere cottidie domino praestante conabor. Atque hoc ipsum idcirco praemonui, ut, si forte elapsum nobis in manus sanctorum devenerit, nihil in eo temere reprehendant, quod adhuc videant promissa emendatione limandum » (1, 7-8).

a la obra[7]. Hay algo de boceto y borrador en el libro lirinense que hace verdadero el testimonio de Genadio cuando habla de su segunda parte « in schedulis », en papeletas[8].

El *Commonitorium*, sin embargo, ha sido muy estudiado. Con las ediciones del mismo[9] y las monografías que su investigación ha suscitado, se podría formar una pequeña biblioteca.

Nada vamos a recordar aquí de su puesto en la historia de los dogmas, de sus aportaciones a la doctrina del progreso dogmático, de su concepto de la tradición, de sus relaciones con el *Quicunque*, etc.[10].

En el presente estudio vamos a valorar brevemente un aspecto de la cultura humanística del Lirinense, atendiendo a las reminiscencias clásicas que revela y aquilatando su valor más o menos personal. Va dedicado como homenaje de admiración y gratitud a la autoridad del investigador eximio en los ámbitos bíblico y patrístico, uno de cuyos últimos escritos, *Saint Vincent de Lérins et saint Augustin*[11], está singularmente relacionado con el autor de estas líneas[12].

* * *

Nótanse en la redacción del *Conmonitorio* reminiscencias ciertas de los clásicos, que con espontánea naturalidad brotan de la pluma de su autor.

7. Cf. J. Madoz, *El concepto de la tradición en San Vicente de Lerins* (*Analecta Gregoriana*, vol. V), Roma, 1933, pág. 39-58.

8. « ... cuius operis quia secundam in schedulis partem a quibusdam furatam perdidit... », *De viris inlustribus*, cap. 64.

9. Hoy son más de 150 las ediciones, desde que Sichard publicó la primera en 1528. Cf. P. de Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, 3ª ed., por G. Bardy, Paris, 1947, pág. 650 ; R. S. Moxon, en su ed. del *Commonitorium*, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge, 1915, pág. LXXXIV-LXXXVI.

10. Sobre ello pueden verse nuestros trabajos : *El concepto de la tradición en San Vicente de Lerins*, y *Excerpta Vincentii Lirinensis* (*Estudios Onienses*, ser. I, vol. I), Madrid, 1940.

11. En *Recherches de Science religieuse*, 30, 1940, 368 s.

12. Versa sobre los *Excerpta Vincentii Lirinensis*, obra desconocida de San Vicente de Leríns, hallada en un manuscrito del antiguo monasterio de Ripoll en la Cataluña septentrional.

La perturbación inducida entre los fieles con la novedad del dogma arriano se pondera con una elaboración de cierta frase de Salustio :

> Tunc siquidem non solum parvae res sed etiam maximae labefactatae sunt (4, 4).
> Nam concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur (*Iugurtha*, 10).

Otro juego de palabras del mismo contexto recuerda manifiestamente a Ovidio :

> ...nefarias illas novellae impietatis non litteras sed lituras... (5-4)
> Littera suffusas quod habet maculosa lituras (*Trist.*, 3, 1, 15).

Cicerón debió de serle singularmente familiar. Del autor de las Tusculanas se acuerda, en efecto, cuando exalta el ingenio y doctrina de Orígenes :

> Quotus enim quisque tanti ingenii, tantae doctrinae, tantae gratiae virum... ac non illa potius uteretur sententia, se cum Origene errare malle quam cum aliis vera sentire? (17, 12).
> Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis vera sentire (*Tusc.* 1, 17, 39).

Y no solamente en el empleo de esta sentencia, al fin proverbial, que pudiera atribuírse en absoluto a impersonal reminiscencia ; en otros términos y frases aisladas de su redacción, parece innegable el influjo ciceroniano. La ponderación « multum curae et adtentionis indicat » (1, 3), trae a la memoria otra del *De oratore* : « ...in cura et adtentione, animi cogitatione... » (2,150) ; « hoc omnino praestare » (14, 7), en el sentido de *cumplir*, *realizar*, es también ciceroniano : « munus suum praestare » (*De orat.*, 2, 9, 38) ; como también « terrena institutio » (21, 2), para significar *doctrina* (cf. *De orat.*, 2, 1, 1) ; y « annorum processu numeros suos evolvant (corpora) » (23, 4), en el sentido de *partes*, como « mundus perfectus expletusque omnibus suis numeris atque partibus » (*De nat. deor.*, 2, 13, 37).

Tal vez no sea tan cierta, en cambio, la derivación ciceroniana de aquel giro « etsi adsequi non evaleat, non exoptet sequi »

(5, 3) ; « sequendo pervenire ad aliquam, nec quicquam sequi quod adsequi non queas » (*De offic.*, 1, 31, 110). Porque tal vez la fuente inmediata para el Lirinense es Casiano : « quod etsi adsequi grande est ac difficile, sequi tamen pulchrum atque sublime » (*Contra Nest.*, 7, 31). La semejanza aquí parece mayor ; hay además el precedente de la frecuente dependencia que Vicente de Leríns guarda respecto del viejo patriarca de Marsella[13].

En el punto que tratamos tiene ella un caso notable de aplicación : en el cap. 25, 5 del *Conmonitorio*, utiliza el Lirinense, muy oportunamente, el símil conocido de Lucrecio, de endulzar de miel dorada los bordes de la copa y así hacer pasar al niño, piadosamente engañado, el amargor de la pócima. Los críticos han subrayado la oportuna reminiscencia lucreciana :

Common., 25, 5

Itaque faciunt quod hi solent, qui, parvulis austera quaedam temperaturi pocula, prius oras *melle circumlinunt*, ut incauta aetas, cum *dulcedinem* praesenserit, amaritudinem non reformidet.

Lucrecio, *De rer. nat.*, 1, 1935 s.

Sed veluti pueris absinthia tetra medentes
Cum dare conantur, prius oras pocula circum,
Contingunt mellis dulci flavoque liquore
Ut puerorum aetas improvida ludificetur
Labrorum tenus, interea perpotet amarum
Absinthi laticem, deceptaque non capiatur,
Sed potius tali pacto recreata valescat.

Pero, sin embargo, no es solamente Lucrecio, sino, juntamente con él, el abad de Marsella, quien brindó inmediatamente al Lirinense la utilización del símil. Compárese el texto del *Conmonitorio* con éste de Casiano :

Veneficorum quorumdam, ut aiunt, haec consuetudo est, ut poculis quae conficiunt venenis mella permisceant, ut dulcibus nocitura

13. En varios estudios hemos tenido ocasión de señalar el influjo directo y positivo de Casiano en el concepto de la tradición del Lirinense, cf. *El concepto de la tradición en San Vicente de Leríns*, pág. 104 y 151 ; *Excerpta Vincentii Lirinensis*, pág. 58-61.

celentur, et dum quis mellis *dulcedine* capitur veneni peste perimatur. Ita ergo tu... oras quodammodo poculi pestilentis *dulcedine* quadam et quasi *melle circumlinis*, ut haurientes ingestum poculum homines, dum illecebrosa degustant perniciosa non sentiant (*De incarn.*, 7, 6).

El Lirinense, lo mismo que Casiano, encuadra el símil en un desarrollo de execración contra las *pestes* y *hedores* de las herejías :

> Sciunt enim (haeretici) foetores suos nulli fere cito esse placituros, si nudi et simplices exhalentur, atque idcirco eos caelestis eloquii velut quodam aromate adspergunt, ut ille, qui humanum facile despiceret errorem, divina non facile contemnat oracula. Itaque faciunt, quod hi solent... Quod etiam his curae est, qui mala gramina et noxios succos medicaminum vocabulis praecolorant, ut nemo fere, ubi suprascriptum legerit remedium, suspicetur venenum (25, 4-5).

Este contexto, la coincidencia de los términos subrayados, y el giro final, « dum... non », elementos que no están en Lucrecio, arguyen en el de Leríns que también tiene a la vista la obra del abad de Marsella[14].

No queremos negar con esto el conocimiento inmediato del pasaje de Lucrecio : hay incisos en la reminiscencia que arguyen reflejo directo del *De rerum natura*. Ni faltan, acaso en otros lugares del *Commonitorio* vestigios de terminología lucreciana ; como el epíteto « radiatus » : « Septena sancti Spiritus luce radiati » (6, 1), en Lucrecio aplicado al sol ; el término adverbial « omnimodis », *por todas partes, enfáticamente* « et hoc omnimodis dogmatizat (Photinus) » (12, 4).

Quedan otros términos y locuciones clásicas proverbiales, de orden más impersonal : « Quot homines sunt, tot illinc sententiae » (2, 3)[15] ; la asociacion « gemmas et margaritas » es también de abolengo clásico[16], y Vicente la aplica a las senten-

14. Cf. J. Madoz, *Un símil de Lucrecio en la Literatura latino-cristiana*, en *Príncipe de Viana*, 7, 1947, Separata, 1-12.

15. Que se halla en Terencio, *Phorm.*, 2, 4, 14.

16. « ...ut qui in cellam Capitolini Iovis sedecim millia pondo auri gemmasque ac margaritas quingentis HS. una donatione contulerit. » Suetonio, *Octav. August.*, 29 ; « Fert nemora saltusque ac praegrandia flumina alternis motibus modo in pelagus modo in retro fluentia et quae-

cias agustinianas sobre la Encarnación : « Quas ego non tam capitula quam gemmas potius et margaritas quasdam adpellauerim[17]. »

Asi también, la ponderación popular « facile princeps », que exalta a Tertuliano entre los escritores latinos (18, 1).

Hay, finalmente, dos coincidencias notables con el latín de Horacio : la aseveración enfática del *Conmonitorio* : « Adnuntiare ergo aliquid christianis catholicis praeter id quod acceperunt, numquam licuit, nusquam licet, numquam licebit » (9, 5), devuelve un eco de Horacio :

> .....licuit semperque licebit
> Signatum praesente nota producere nomen.
>
> (*Arte poética*, 58-59).

« Utroque sermone », dicho en general, sin la especificación de las dos lenguas de que se trata, griega y latina ; «...qui utroque sermone copiose et graviter disputaret et scriberet » (11, 7), tiene el precedente de Horacio : « docte sermones utriusque linguae » (*Od.* 3, 8, 5).

Usa el verbo « propinare », no en el sentido clásico de *brindar, beber a la salud de uno* ; sino en el de *convidar a beber* : « haereseos venenum propinare aliis non extimescunt » (7, 7). Como Marcial : « propinas modo conditum Sabinum » (10, 49, 3) ; y Plinio : « aquam comitialibus morbis propinare » (28, 1, 2).

El término « districtio », dos veces usado por Vicente : « tremenda districtio » (8, 2), y « apostolica districtione percussum » (24, 10), en el sentido de severidad, es rarísimo entre los escritores. Retiene el valor, derivado de los clásicos : « districtior accusator », Tacito (*Ann.* 4, 36), y « districta censura », Valerio Máximo (2, 9, 6). Pero el modelo inmediato es aquí, como en otras ocasiones, Casiano : « coenobii pauperpate ac districtione contentum fore » (*Inst.*, 3, 3), « continentiae districtionis » (*ibid.* 5, 23).

dam gemmas margaritasque generantia ». Pomponio Mela, *De situ orbis*, 3, 6, 50-51.

17. *Excerpta Vincentii Lirinensis*. Epílogo, pág. 132.

Más interesante y valiosa pudiera ser cierta reminiscencia, que arguyera en el Lirinense su formación humanística de la antigüedad. Elogiando a Orígenes, en el cap. 11 del *Conmonitorio*, formula de pasada el tríptico de los factores, clásico en la antigüedad, y singularmente en Quintiliano, sobre la formación humanística : « Quid illo praestantius acumine, exercitatione, doctrina[18] »? El influjo de Quintiliano en esta formación pudiera afirmarse si se observaran otras reminiscencias del preceptista calagurritano en el monje lirinense, como la siguiente, que no carece de interés : « Adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria... » (26, 9), que recuerda aquella otra fórmula : « Multo labore, assiduo studio, varia exercitatione... » (*Inst. orat.*, 2, 13). La ponderación del esfuerzo y estudio continuado de la « ars dicendi », se vería reflejada en la terminología semipelagiana sobre la prevención, o falta de ella en el hombre ante el auxilio de la divina gracia.

***

Unas líneas, para terminar, sobre el conocimiento del griego, que pudiera haber tenido el Lirinense.

Con la fina penetración que caracteriza a todos sus escritos, P. Courcelle ha sometido a severo análisis las citas y apreciaciones sobre la literatura griega contenidas en el *Conmonitorio* de San Vicente de Lerins, para concluír : « Vincent de Lérins... ne paraît pas non plus renseigné de première main sur la littérature grecque[19]. » No puede concedérsele pues familiaridad directa con la literatura griega, por lo menos en muchos de los juicios que emite sobre varias figuras eminentes del mundo griego, que se derivan de fuentes latinas. El avisado autor de *Las letras griegas en Occidente* no ha llevado su estudio detallado al texto de San Cirilo en el Concilio Efesino, acerca de la Carta de Capréolo de Cartago, que en su segundo *Conmonitorio* cita Vicente (31, 2-3).

18. Cf. C. WEYMANN, en *Historisches Jahrbuch*, 35, 1914, p. 833.

19. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, 1948, pág. 218.

Ella, sin embargo, no carece de interés. A los tres años de la celebración del Concilio de Efeso, aparece la traducción de un texto griego, que lleva todas las trazas de ser trabajo personal del Lirinense :

Et haec, inquit, quae lecta est epistula venerandi et multum religiosi episcopi Carthaginiensis Capreoli, fidei gestorum inseretur, cuius aperta sententia est ; vult etenim antiquae fidei dogmata confirmari, novicia vero et superflue adinventa et impie provulgata reprobari atque damnari. Omnes episcopi adclamaverunt : Hae omnium voces sunt, haec omnes dicimus, hoc omnium votum est.

Este texto, cuyo contenido Vicente toma de las Actas, « in fine gestorum », en su redacción latina abunda en términos de los más característicos y familiares de la pluma del Lirinense :

novicium dogma, para denotar la novedad herética, es frecuente en el *Commonitorio* ; y como típico del Lirinense lo registra el *Thesaurus Linguae Latinae*[20]. Locuciones allegadas son : « noviciae adinventioni » (6, 8) ; « novicii dogmatis somnia » (18, 6) ; « novicia veteribus » (23, 15) ; « novicium virus » (25, 9); « haereses... noviciae » (28, 3) ; « novicium ideoque profanum » (28, 5) ; « novicius error » (28, 8) ; « novicias vero profanitates » (32, 3) ;

superflue adinventa : *adinventa*, substantivado, tiene casi idéntica significación y uso : « novitatis adinventa » (31, 5) ; « novum nescio quid adinvenisset » (11, 12) ; « adinventum nuper » (31, 3) ; por otra parte, « superflue adinventa » no traduce tan exactamente ἀτόπως ἐξηυρημένα ;

multum religiosi : *multum*, ponderativo de un adjetivo o adverbio, también se registra como propiedad de su estilo ; « multum vehementerque » (23, 3) ; « multum longeque dissimilis (7, 3) ; « multum longeque superaret » (17, 5) ; « multum necesse est » (2, 4) ; « multa pars » (4, 2) ; *religiosus* se asocia frecuentemente a personas o doctrinas, como puede verse por los índices de las diversas ediciones[21].

20. « Dogma », col. 1816, 25.

21. Lo característico de estos términos en el léxico del Lirinense puede

Ese conjunto de términos y giros característicos del Lirinense, en tan breves líneas, es digno de atención. En otras traducciones, que de las Actas efesinas se nos han conservado[22], no ocurren tales pormenores filólogicos, que por otra parte llevan el sello del estilo de Vicente. Diríase que en la traducción de ese breve fragmento dejó sus huellas dactilares.

Todavía no es fácil descartar la idea de que, para su información doctrinal, en otros pasajes del *Commonitorio*, el Lirinense conserve algunos rasgos que él hubiera tomado de fuentes griegas. Hay, por ejemplo, ciertas fórmulas cristológicas y trinitarias que parecen derivadas de San Gregorio Nacianceno, sin que aparezca traducción latina previa que hubiera podido suministrárselas :

Common., 13, 5-7	Greg. Nac., Epist. 101
In deo una substantia sed tres personae ; in Christo duae substantiae sed una persona. In trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud ; in salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius.	Εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ,... οὐκ ἄλλος δέ καὶ ἄλλος... Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν, οὐκ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταὐτὸν τῇ θεότητι.

apreciarse, por ejemplo en el índice terminológico de la edición de Jülicher del *Commonitorio*. El texto griego es como sigue : Καὶ ἡ ἀναγνωσθεῖσα ἐπιστολὴ τοῦ εὐλαβεστάτου καὶ θεοσεβεστάτου ἐπισκόπου τῆς Καρθαγένης Καπρεόλου ἐμφερέσθω τῇι πίστει τῶν ὑπομνημάτων, φανερὰν ἔχουσα διάνοιαν. Βούλεται γὰρ τὰ μὲν ἀρχαῖα κρατύνεσθαι τῆς πίστεως δόγματα, τὰ δὲ νεαρὰ καὶ ἀτόπως ἐξηυρημένα καὶ ἀσεβῶς εἰρημένα ἀποδοκιμάζεσθαι καὶ ἐκβάλλεσθαι. Πάντες οἱ ἐπίσκοποι ἀνεφώνησαν. Αὗται πάντων αἱ φωναί. Ταῦτα πάντες λέγομεν. Αὕτη πάντων ἡ εὐχή. E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. I, vol. I, *Concilium Universale Ephesenum*, vol. I. Acta graeca, Berlín y Leipzig, 1927-1930, Collectio Vaticana, pág. 54.

22. Véase, por ejemplo, la de la *Collectio Casinensis* : « Et epistula quae lecta est reuerentissimi et sanctissimi episcopi Carthaginis Caprioli, inseratur fidei gestorum. Vult enim antiqua quidem valere fidei dogmata, recentiora autem, utpote adinuenta et impie dicta, reprobari et eici. Omnes episcopi clamauerunt : Hae omnium uoces sunt. Haec omnes dicimus. Haec omnium oratio est. » Schwartz, *op. cit.*, vol. III, 1929, pág. 82.

La coincidencia en estos contrastes, doctrinal y terminológico, sobre la Trinidad y la Cristología, en precisiones de tan fina y cincelada redacción, no parece ser casual ; ni se ve otro autor que hubiera podido ser aquí fuente del Lirinense. Además, el texto del Nacianceno es cabalmente una parte de la larga cita que de él hizo el Concilio Efesino, y que el Lirinense recuerda en el cap. 30 de su *Conmonitorio* : San Vicente de Leríns la tenía, sin duda, presente en las Actas del Concilio[23].

¿Argüirán estos datos algún conocimiento del griego y de su literatura patrística en el Lirinense?

He ahí el ropaje humanístico en que se presenta la obra lirinense, breve en extensión, larga en significado por su teología de la tradición, y por la resonancia, nada común, que en algún tiempo obtuvo en la historia de los dogmas.

Facultad teológica de Oña (Burgos). JOSÉ MADOZ, S. I.

23. Cf. SCHWARTZ, *op. cit.*, t. I, vol. I, pars altera, pág. 43.

NOTES D'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE

I. — Le Symbolisme de la Croix

Répondant, en 400, aux questions de Januarius (*Ep.* 55), Augustin insère dans un développement sur le *triduum mortis* une exégèse allégorique d'un texte bien connu de saint Paul : *in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere quae sit latitudo, longitudo, altitudo et profundum caritatis Christi* (*Ephes.*, 3, 17-18). Tant que dure la vie d'ici-bas, le chrétien est sur la croix, il produit de bonnes œuvres laborieusement. Mais il a l'espoir de la vie éternelle et travaille dans la joie. Cette joie est symbolisée par la largeur de la croix, sur laquelle s'étendent les mains qui travaillent et qui souffrent. La hauteur de la croix signifie l'espérance : l'homme lève la tête vers le Dieu de justice qui le récompensera. La longueur sur laquelle est allongé le corps est le symbole de la patience qui fait les hommes longanimes. Quant à la profondeur, elle préfigure le secret du sacrement : *secretum sacramenti praefigurat* (*Ep.* 55, 25 ; *P. L.*, **33**, 916). Cette dernière allusion est vague, mais nous verrons comment la préciser.

En 411-412, dans la lettre à Honorat (*Ep.* 140, 62-65), Augustin reprend cette exégèse, de façon sommaire, mais la finale est nouvelle :

> Jam vero, illud quod ex ligno apparet, quod fixum occultatur, unde totum illud exsurgit, profunditatem significat gratuitae gratiae ; in quo multorum ingenia conteruntur id investigare conantia ut ad extremum dicatur : *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?* (*Rom.*, 9, 20). (*Ep.* 140, 65 ; *P. L.*, **33**, 566.)

La profondeur de la croix est mise en liaison avec la prédestination. Le problème commence à tourmenter Augustin ; les controverses pélagiennes sont en effet engagées. Même idée quelque temps après dans une autre lettre (*Epist.* 147, 34 ; *P. L.*, **33**, 615) et dans un sermon que Kunzelmann date de la même époque (*Serm.* 53, 15-16 ; *P. L.*, **38**, 371). Le thème est encore repris dans l'un des derniers sermons sur saint Jean, donc en 415 :

> Lata est (crux) quippe in transverso ligno, quo extenduntur pendentis manus ; et significat opera bona in latitudine caritatis ; longa est a transverso ligno usque ad terram, ubi dorsum pedesque figuntur ; et

significat perseverantiam in longitudine temporis usque in finem ; alta est in cacumine, quo transversum lignum sursum versus exceditur : et significat supernum finem quo cuncta opera referuntur ; quoniam cuncta quae latitudine ac longitudine bene ac perseveranter fiunt, propter altitudinem divinorum facienda sunt praemiorum ; profunda est in ea parte quae in terra figitur ; ibi quippe et occulta est, nec videri potest, sed cuncta ejus apparentia et eminentia inde consurgunt, sicut bona nostra de profunditate gratiae Dei, quae comprehendi ac dijudicari non potest, universa procedunt (*In Joan.*, tract. 119, n. 5 ; *P. L.*, **35**, 1950).

Dans le sermon 165, que Kunzelmann date de 417, l'accent est mis avec plus de force encore sur le mystère de la prédestination (*Serm.* 165, 4-5 ; *P. L.*, **38**, 904-905).

On se trouve donc en présence d'un thème familier ; mais en se répétant, il s'est chargé d'un sens nouveau, à peine entrevu en 400. On pourrait être tenté de penser que le *secretum sacramenti* de cette époque désignait lui aussi le mystère de la grâce. Il n'en est rien. Voici en effet un autre texte où l'on retrouve le même symbolisme général, mais dont la finale lève toute ambiguïté. Il est tiré du premier sermon sur le Ps. 103, riche en interprétations allégoriques. Après avoir cité le texte de l'apôtre, l'orateur ajoute :

Fortassis crucem Domini significat. Erat enim latitudo, in qua porrectae sunt manus ; longitudo a terra surgens, in qua erat corpus infixum ; altitudo, ab illo devexo ligno sursum quod eminet ; profundum, ubi fixa erat crux, et ibi omnis spes vitae nostrae. Latitudo enim est in bonis operibus, longitudo in perseverando usque in finem, altitudo propter sursum cor, ut omnia bona opera nostra, in quibus perseveramus usque in finem, habentes latitudinem qua bene operamur, et longitudinem qua perseveramus usque in finem, non faciamus nisi spe cœlestium praemiorum... Profundum autem quod dixi, ubi erat fixa pars crucis et non videbatur, inde surgebant quod videbantur. Quid est quod occultum est, et non publicum in Ecclesia ? Sacramentum Baptismi, sacramentum Eucharistiae. Opera enim nostra bona vident et pagani, Sacramenta vero occultantur illis, sed ab his quae non vident, surgunt illa quae vident ; sicut a profundo crucis quod in terra figitur, surgit tota crux quae apparet et cernitur (*In Ps.* 103, 1-14 ; *P. L.*, **37**, 1348).

Si l'on compare ce texte à ceux que nous avons rappelés, on voit qu'il marque un approfondissement très net par rapport à la lettre à Januarius. L'accent n'est pas mis sur la joie chrétienne ; la nécessité de la persévérance est soulignée deux fois ; Augustin a dû reviser son interprétation de *Rom.*, 7, et entendre désormais des justes le conflit dont parle l'apôtre[1]. La hauteur de la croix qui évoquait

1. Cf. A. Rétif, *Rech. de Sc. rel.*, 1946, p. 368-371.

l'idée d'une récompense céleste est interprétée maintenant de la nécessité d'une intention droite. Par ces deux traits, notre texte se rapproche de la lettre de 412 (*Epist.* 140, 62-64), bien que dans cette dernière lettre l'analyse soit moins sommaire. Mais en ce qui concerne la finale, la lettre 140 et les textes suivants marquent une révolution : désormais, cette profondeur de la croix fixée en terre évoquera la gratuité de la grâce et de la prédestination. Rien de tel dans le sermon sur le Ps. 103, qui semble bien retenir, en l'expliquant, le *secretum sacramenti* de 400 : la profondeur de la croix se réfère aux mystères du baptême et de l'Eucharistie, que l'on cache aux païens, mais qui sont la racine des œuvres bonnes manifestées.

Si notre analyse est exacte, il faudrait dater les *Enarrationes* sur le Ps. 103 d'avant 412. D'autres critères nous permettent en effet de les situer vers 411. Mais il faudrait une étude d'ensemble.

II. — **Samson figure du Christ**

Dans son catalogue des œuvres de saint Augustin, Possidius mentionne au chapitre X un traité *De Samson et de versu psalmi quinquagesimi septimi : si vero justitiam loquimini* (*P. L.*, **46**, 20, ou mieux *Miscellanea Agostiniana*, t. II, 1931, p. 207). Les mauristes supposent qu'il s'agit du sermon 364, édité parmi les *dubii ;* ils inclinent d'ailleurs vers l'authenticité (*P. L.*, **39**, 1639). Ce sermon est bien dans la manière d'Augustin : d'un bout à l'autre, c'est une interprétation typologique de l'histoire de Samson, figure du Christ. Dès les premiers mots, Augustin parle de la grâce ; *Samson fortitudinem habuit de gratia, non de natura ;* mais la suite montre que la controverse pélagienne n'est pas encore à l'horizon ; parmi les hérétiques qui ont divisé le corps du Christ ne sont nommés que Donat, Arius et Manès (n. 3). L'accent est mis plutôt sur le corps mystique. Samson figure du Christ est aussi le type des justes et le type des pécheurs, selon les actions accomplies par lui (n. 2). Les renards dont il attache la queue à des torches ardentes sont la figure des hérétiques qui séduisent les faibles avant de les entraîner avec eux dans le feu vengeur. La prostituée chez laquelle entre Samson est la figure de l'Église que le Christ a tirée de son idolâtrie (c. 2), figure aussi de la Synagogue que le démon a séparée de lui et qui l'a crucifié après lui avoir enlevé sa chevelure (n. 4) ; mais le Christ, nouveau Samson, arrache les portes de la ville, il triomphe de la mort (n. 4). Samson aveugle figure la cécité des Juifs, mais ses deux bras étendus pour ébranler les colonnes de la salle du festin sont le symbole du Christ en croix (n. 5).

Samson ne semble pas avoir eu souvent les honneurs d'un développement oratoire ou d'une étude exégétique dans la carrière d'Augustin. On relève une brève allusion dans la controverse manichéenne (*Contra Faustum*, XII, 30 ; *P. L.*, **42**, 271) ; rien dans les lettres, rien dans la controverse donatiste jusqu'en 420. L'histoire de Samson affleure alors dans un développement sur la légitimité du suicide (*Contra Gaudentium*, I, 39 ; *P. L.*, **43**, 730. Cf. *Ep.* 204, 6 ; *P. L.*, **33**, 941), déjà esquissé en 413 dans les premières pages de *la Cité de Dieu* (I, 21 et 26 ; *P. L.*, **41**, 35 et 39). Rien dans la controverse pélagienne ; une deuxième allusion, plus tardive, dans *la Cité de Dieu*, pour rappeler que certains païens identifient Samson avec Hercule (*De Civ. Dei*, XVII, 19 ; *P. L.*, **41**, 576).

Dans les sermons, il n'est pas davantage question de Samson. Cependant, on trouve dans les *Enarrationes in Psalmos* deux passages fort intéressants qui, mis en relation avec le sermon 364, posent un problème de chronologie. Dans la première enarration sur le Ps. 88, il s'agit d'un simple rappel. Augustin évoque l'histoire de Samson et aussitôt l'auditoire réagit :

> Cum coepit veritas tua in circuitu praedicari, utique fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania : astiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Christum ejus (*Ps.* 2, 1-2). Utique cum coepisset veritas tua praedicari in circuitu tuo, tanquam venires ad ducendam conjugem ex alienigenis, occurrit leo fremens, et suffocatus est a te. Hoc enim praefiguratus est in Samson (*Jud.*, 14, 5-6) ; et illis verbis meis, sine nomine illius dictis, non acclamaretis, nisi agnosceretis... (*In Ps.* 88, 1-10 ; *P. L.*, **37**, 1126).

Les auditeurs comprennent à demi-mot. Il est évident que l'orateur a dû expliquer ce thème peu auparavant, puisqu'il est si peu fréquent dans sa prédication. A supposer que le sermon antérieur soit conservé, on peut à priori hésiter entre le sermon 364 et l'enarration sur le Ps. 80. Nous opterions plutôt pour celle-ci. On y trouve en effet un développement qui a dû frapper l'imagination des auditeurs. Ceux-ci étaient retenus à la basilique tandis que les païens, et avec eux, hélas ! bien des chrétiens, assistaient aux jeux du cirque (n. 11, col. 1038). Ayant développé, comme il le fait souvent, le thème du passage de la mer Rouge, symbole de la purification baptismale (n. 8, col. 1037), Augustin commente la seconde partie du verset 8 : *probavi te in aqua contradictionis*. Ces eaux de contradiction, ce sont les païens désormais impuissants :

> Quanta est ipsa aqua contradictionis ? Jam pene siccata est ; senserunt illam majores nostri, quando verbo Dei, quando mysterio Christi acriter

resistebant gentes; ... pertulerunt ergo illi aquam contradictionis, quando fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania ; quando astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Christum ejus (*Ps.* 2, 1-2).

Sans transition, l'orateur enchaîne sur le thème de Samson :

Quando fremuerunt gentes, tunc leo ille viro forti Samson venienti ad ducendam de alienigenis uxorem, Christo scilicet descendenti ad habendam Ecclesiam de Gentibus, fremens ibat in obviam. Sed quid egit? Accepit, tenuit, fregit, dissipavit leonem ; factus est in manibus ejus velut haedus caprarum. Quid enim fieret populus, fremens, nisi languidus peccator? Occisa autem illa feritate, jam non sic fremit regia potestas ; non sic fremit populus gentium in obviam Christo ; imo vero in ipso regno gentium invenimus leges pro Ecclesia, tanquam favum in ore leonis (*Judic.*, 14, 5-8). Quid ergo jam metuam aquam contradictionis quae prope jam tota siccata est? (*In Ps.* 80, 11 ; col. 1039).

Les versets suivants appellent un développement sur l'idolâtrie, l'impiété arienne et finalement l'hérésie en général qui, multiple dans ses formes, est une comme la vanité. Et voici de nouveau Samson et l'épisode des renards à la queue liée aux torches ardentes :

Opinio diversa est, vanitas una est... Et nostis quia vanitas retro est, posterior est : ideo ille quae retro oblitus, id est vanitatem oblitus, in ea quae ante sunt, id est in veritatem extensus, sequitur ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Jesu (*Phil.*, 3, 13-14). Ergo in pejus sibi isti consentiunt, quamvis dissentire a se videntur. Ideo Samson caudas vulpium colligavit (*Judic.*, 15, 4). Vulpes insidiosos, maximeque haereticos significant ; dolosos, fraudulentos, cavernosis anfractibus latentes et decipientes, odore etiam tetro putentes... Istae vulpes significantur in Canticis canticorum, ubi dicitur : capite nobis vulpes pusillas, exterminantes vineas, latentes in cavernis tortuosis (*Cant.*, 2, 15)...

L'image est orchestrée, l'application faite au Manichéen, hérétique insidieux, qui aime l'obscurité des cavernes et fuit le soleil de justice, et le thème de Samson, présent au subconscient de l'orateur, affleure à nouveau :

Omnes hi in posterioribus consentiunt, id est, simili vanitate detinentur. Unde Samson noster, qui etiam interpretatur Sol ipsorum, eorum scilicet quibus lucet... sol justitiae (figuram enim habebat Christi) colligavit, ut dicere coeperam, caudas vulpium, et ibi ignem alligavit ; ignem ad incendendum, sed messes alienigenarum. Proinde tales consentientes in posterioribus, tanquam caudis colligati, trahunt ignem corrumpentem, sed non incendunt nostras segetes. *Novit* enim *Dominus qui sunt*

ejus (*II Tim.*, 2, 19) et recedat ab iniquitate omnis qui invocat nomen Domini (*In Ps.* 80, 14; col. 1040-1041).

On aura remarqué que le thème de Samson apparaît brusquement, sans avoir été préparé. L'auditoire ne réagit pas non plus comme dans le sermon sur le Ps. 88. Nous serions tenté d'en conclure que le sermon 364 a été prêché peu avant l'En. 80, mais non pas au même auditoire ; l'orateur lui-même, sans prévenir, a pu retrouver des explications récentes. Dans l'*En. in Ps.* 80 comme dans le sermon 364, on voit affleurer le texte du Cantique : *capite nobis vulpes pusillas* (*Cant.*, 2, 15), qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans l'œuvre augustinienne.

Divers indices nous inclinent à penser que les *Enarrationes* 80 et 88 ont été prêchées à Carthage en 411 dans la même série que les En. sur le Ps. 103 et l'En. 102 qui les a précédées.

HENRI RONDET.

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace au R. P. Jules LEBRETON 5
Préface par Son Exc. Mgr Émile BLANCHET. 7
Hommage des Auteurs. 11

Antiquité

Georges DUMÉZIL, Professeur au Collège de France. — *L'Inscription archaïque du Forum et Cicéron* « De Divinatione », II, 36. 17

A.-J. FESTUGIÈRE, O. P., Directeur d'études à l'École des Hautes Études. — *Les inscriptions d'Asoka et l'idéal du Roi hellénistique* 31

Écriture Sainte

A.-M. DUBARLE, O. P., Professeur au Scolasticat du Saulchoir, Étiolles. — *Les Fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Ève*. 49

André FEUILLET, P. S. S. — *Un sommet religieux de l'Ancien Testament. L'oracle d'Isaïe sur l'Égypte*. 65

André ROBERT, P. S. S., Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Considérations sur le Messianisme du Psaume II* 88

Denis BUZY, S. C. J., Supérieur général des Pères de Bétharram. — *Le Cantique des Cantiques. Exégèse allégorique ou parabolique?* 99

Raymond PAUTREL, S. J., Professeur au Scolasticat de Fourvière. — *Trois textes de Tobie sur Raphaël*. . . . 115

Henri CAZELLES, P. S. S., Professeur au Séminaire Saint-Sulpice. — *Le personnage d'Achior dans le Livre de Judith* 125

Alberto VACCARI, S. J., Professeur à l'Institut biblique

pontifical. — *La Parabole du festin des noces* (*Mt.*, XXII, 1-14). *Notes d'exégèse*. 138

Émile OSTY, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Les points de contact entre le récit de la Passion dans saint Luc et dans saint Jean*. 146

Xavier LÉON-DUFOUR, S. J., Professeur au Scolasticat d'Enghien (Belgique). — *Le Signe du Temple selon saint Jean* 155

Joseph BONSIRVEN, S. J., Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome. — *Pour une intelligence plus profonde de saint Jean*. 176

Jean STARCKY, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — « Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem ». *Sens et portée de* Luc, IX, 51 197

Stanislas GIET, Professeur à l'Université de Strasbourg. — *L'Assemblée apostolique et le Décret de Jérusalem. Qui était Siméon?* 203

Lucien CERFAUX, Professeur à l'Université de Louvain. — *L'Antinomie paulinienne de la Vie apostolique*. 221

Jean LEVIE, S. J., Professeur aux Facultés S. J. Saint-Albert de Louvain. — *Exégèse critique et interprétation théologique* 237

Guy de BROGLIE, S. J., Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Le texte fondamental de saint Paul contre la Foi naturelle* (*I Cor.*, XII, 3). 253

Pierre BENOIT, O. P., Professeur à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. — « Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps » (*Rom.*, VIII, 23) 267

Louis BOUYER, de l'Oratoire, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — ΑΡΠΑΓΜΟΣ 281

C. SPICQ, O. P., Professeur au Scolasticat du Saulchoir, Étiolles. — *Contemplation, Théologie et Vie morale d'après l'Épître aux Hébreux*. 289

Stanislas LYONNET, S. J., Professeur à l'Institut biblique pontifical, Rome. — *Note sur le plan de l'Épître aux Romains* 301

Paul GALTIER, S. J., Professeur à l'Université grégorienne, Rome. — *La réconciliation des pécheurs dans la première Épître à Timothée*. 317

Origines chrétiennes et Patristique

(1re Partie)

Pierre-Thomas CAMELOT, O. P., Professeur au Scolasticat du Saulchoir, Étiolles. — *Les recherches récentes sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique*. 323

Jean DANIÉLOU, S. J., Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Christos Kyrios. Une citation des* Lamentations *de Jérémie dans les* Testimonia. 338

Alphonse DAIN, Professeur à l'Institut catholique de Paris, Directeur d'études à l'École des Hautes Études. — *Notes sur le texte grec de l'Épître de saint Clément de Rome* 353

Mgr Georges JOUASSARD, Doyen de la Faculté de théologie de Lyon. — *Aux origines du culte des Martyrs dans le Christianisme. Saint Ignace d'Antioche,* Rom., II, 2. . . 362

Léon FROIDEVAUX, Professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Sur trois passages de la* Démonstration *de saint Irénée*. 368

Louis MARIÈS, S. J., Professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris. — *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome* 381

Maurice BÉVENOT, S. J., Professeur au Scolasticat de Heythrop, Angleterre. — « A Bishop is responsible to God alone » *(St. Cyprian)*. 397

Edgar SMOTHERS, S. J., Ann Arbor (Michigan), U. S. A. — *A Problem of Text in saint John Chrysostom*. 416

Pierre COURCELLE, Professeur à la Sorbonne. — *Possidius et les* Confessions *de saint Augustin*. 428

F. CAYRÉ, A. A., Directeur des *Études Augustiniennes*. — *Mystique et Sagesse dans les* Confessions *de saint Augustin*. 443

José MADOZ, S. J., Professeur au Scolasticat d'Oña, Espagne. — *Cultura humanistica de San Vicente de Lerins*. 461

Henri RONDET, S. J., Grenoble. — *Notes d'exégèse augustinienne* 472

TABLE DES MATIÈRES 478

Le Gérant : J. DUMOULIN.
Dépôt légal : 4e trimestre 1951.
Tirage : 1800 ex.

Impr. J. DUMOULIN, 5, rue des Gds-Augustins. Paris (VIe).
C. O. L. 31.1130. N° d'ordre : 550
N° d'Éditeur : 95