

Frédéric **Godet**

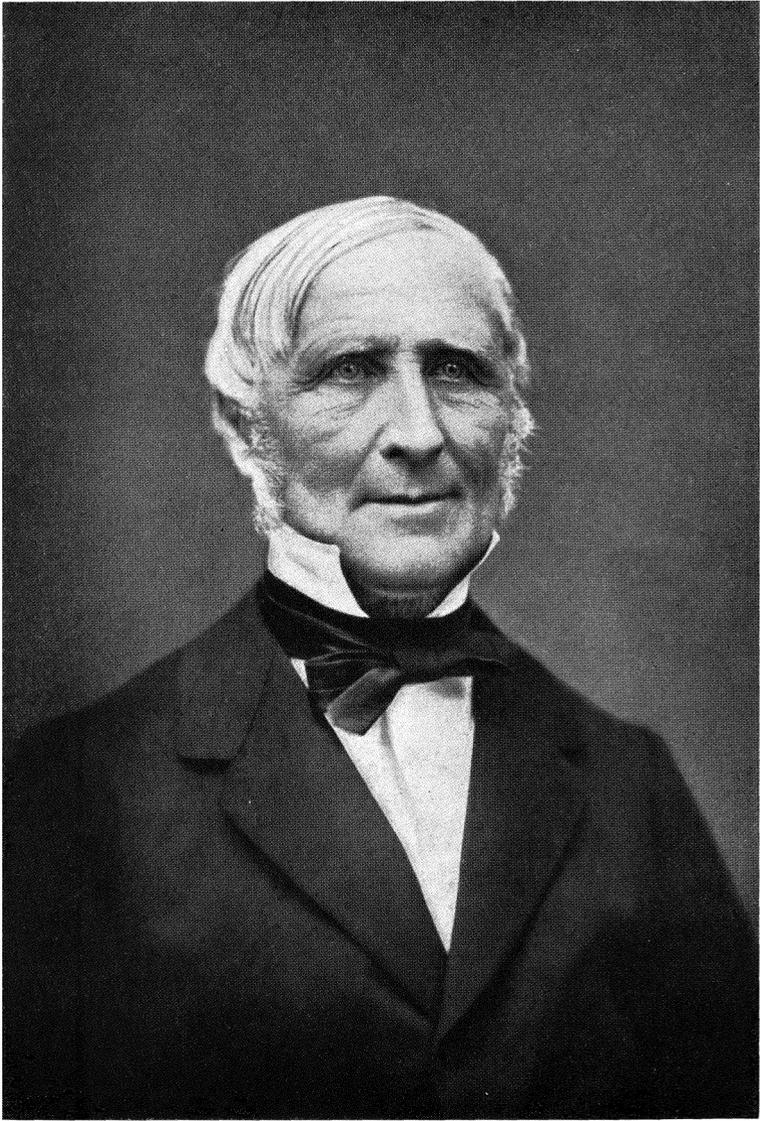
1 CORINTHIENS

Volume 1

LES CLASSIQUES



230 rue Lupien,
Trois-Rivières (Québec)
Canada G8T 6W4



FRÉDÉRIC GODET

TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER

<i>Préface du professeur P. Bonnard</i>	VII
<i>Avant-propos</i>	XXV
<i>Notes des éditeurs</i>	XXXI
Introduction	1
Appendice	27

COMMENTAIRE

<i>PRÉAMBULE</i> (I, 1-9)	33
L'adresse (I, 1-3)	33
L'action de grâces (I, 4-9)	44
<i>CORPS DE L'ÉPITRE</i> (I, 10 - XV, 58)	55
I. LES PARTIS DANS L'ÉGLISE DE CORINTHE	
(I, 10 - IV, 21)	55
1. L'exposition du fait et sa condamnation	
sommaire (I, 10-17)	55
2. La nature de l'Évangile (I, 18 - III, 4)	82
3. La vraie nature du ministère chrétien	
(III, 5 - IV, 5)	156
4. L'orgueil, première cause du mal (IV, 6-21)	196
II. LA DISCIPLINE (V)	218
III. LES PROCÈS (VI, 1-11)	258
IV. L'IMPURETÉ (VI, 12-20)	276
V. MARIAGE ET CÉLIBAT (VII)	288

PRÉAMBULE

(I, 1-9)

L'ADRESSE

(I, 1-3)

V. 1. **Paul, apôtre de Christ Jésus¹ par appel², par la volonté de Dieu, et Sosthènes le frère.** — Les adresses des lettres de Paul sont généralement calquées sur le type de l'adresse antique : N. à N., salut ! (Comp. Act. XXIII, 26.) Paul ne se borne pas à traduire cette forme reçue en langage chrétien ; il la modifie à chaque fois selon les préoccupations qui remplissent son cœur et en vue de l'état de l'Eglise à laquelle il écrit. — A son nom, il ajoute le titre en vertu duquel il s'adresse actuellement à ses lecteurs ; c'est comme *apôtre* qu'il leur écrit. Le caractère spécial de cette charge est l'appel reçu directement de Christ lui-même. Paul met ce caractère en relief par l'épithète *κλητός*, *appelé* ; c'est là un adjectif qualificatif, et non point un participe (*κληθείς*), comme si l'apôtre eût voulu dire : *appelé à être* apôtre. Le sens est : « apôtre en vertu d'un appel ». Il veut dire qu'il n'a pas pris cette charge de son propre chef, mais qu'il l'a reçue par

¹ B D E F G It. placent Χριστου (*Christ*) après Ιησου.

² A D E omettent κλητος (*appelé*).

un acte divin. Je ne pense pas qu'il y ait là une intention polémique contre des gens qui nieraient son apostolat : que prouverait cette assertion ? Il veut plutôt placer tout le contenu de la lettre qui va suivre sous la garantie de celui qui lui a confié sa mission. — Il faut lire, d'après plusieurs anciens Mj. : *de Christ Jésus*, c'est-à-dire « du Messie qui est Jésus » ; et non : *de Jésus-Christ* (Jésus qui est Messie), d'après le texte reçu. La forme technique a été machinalement substituée à la moins ordinaire par les copistes. Par ce complément, Paul peut désigner Christ comme l'*auteur* de l'appel ou bien comme le maître dont il est devenu par cet appel la *propriété*. Comme le régime suivant attribue l'appel à Dieu, le second sens doit être préféré. — Les mots *par la volonté de Dieu*, rappellent toutes les circonstances providentielles de la naissance et de l'éducation de Paul, par lesquelles avait été préparée sa mission apostolique ; puis surtout l'acte extraordinaire qui couronna cette préparation et triompha de sa résistance ; tout ce que Paul résume dans ces expressions de l'épître aux Galates (I, 15) : « Mais lorsqu'il plut à Dieu qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce ¹... ». C'est avec un sentiment de profonde humiliation qu'il fait ressortir si expressément cette idée de la volonté de Dieu ; car il sent qu'il a fallu une miséricorde insondable pour l'arracher à la rébellion obstinée à laquelle il se livrait. Mais en même temps il est puissamment fortifié, vis-à-vis de lui-même et de l'Eglise, par cette assurance que ce qu'il est, c'est Dieu qui a voulu qu'il le fût.

Paul joint à son nom celui d'un chrétien, le *frère Sosthènes*. *Reuss* ne voit dans cet homme qu'un personnage

¹ Voir le développement de cette idée dans mon commentaire sur l'épître aux Romains, t. I, p. 4-8.

obscur qui a sans doute servi de secrétaire à l'apôtre. Je crois qu'il y a là deux erreurs : la place attribuée ici à Sosthènes est toute différente de celle que donne l'apôtre à un simple secrétaire, comme par exemple Tertius (Rom. XVI, 22). Paul use d'une délicatesse particulière dans la manière dont il mentionne ceux qu'il associe à la composition de ses lettres. Dans ses deux épîtres adressées à l'Eglise de Thessalonique, dont Silas et Timothée avaient été avec lui les fondateurs, il les mentionne absolument comme ses égaux, sauf en ce qu'il se met à la première place ; et la première personne du pluriel, dont il se sert fréquemment, s'applique plusieurs fois, comme dans le v. 2, aux trois personnages réunis. Il en est à peu près de même (Philip. I, 1) où le nom de Timothée est associé étroitement dans l'adresse à celui de Paul, sans doute parce que Timothée avait travaillé avec lui à la fondation de cette Eglise. Il y a une différence marquée entre cette forme et celle de l'épître aux Colossiens où le nom de Timothée est bien associé à celui de Paul, mais où il en est plus profondément distingué par un appendice ajouté à celui-ci, d'abord, puis par le titre d'*apôtre* donné à Paul et celui de *frère* à Timothée. Cette différence vient de ce que ni l'un ni l'autre n'ayant fondé cette Eglise, Paul écrit ici en sa qualité d'apôtre des Gentils, que ne partage point Timothée. Dans les lettres aux Romains et aux Ephésiens, que Paul adresse plus expressément encore comme apôtre du monde païen, il n'associe aucun nom au sien. La position faite à Sosthènes dans notre adresse a donc quelque rapport avec celle de Timothée dans les épîtres aux Philippiens et aux Colossiens. Paul associe ce frère, dans une certaine mesure, à la composition et à la responsabilité de cette lettre. Sosthènes est peut-être son secrétaire, sans doute ; mais il est plus que cela : ce doit être

un homme qui jouit auprès des Corinthiens d'une haute considération, un collaborateur de l'apôtre qui, aussi bien que Timothée (2 Cor. I, 1), a coopéré à l'évangélisation de Corinthe et de l'Achaïe. S'il en est ainsi, il est probable que nous retrouvons ici le personnage qui, comme chef de la synagogue de Corinthe, avait joué un rôle dans la scène de la comparution de Paul devant Gallion (Act. XVIII, 17). Ce fut lui qui, après la libération de Paul, fut, dit le récit des Actes, « battu par *tous* » (les mots : *les Grecs* sont une glose), par conséquent par les Juifs et par les Grecs, sans que Gallion s'en mît en peine. Il avait probablement dans cette affaire une attitude douteuse et il prit plus tard une position plus tranchée (voir *Hofmann*). La place qui lui est assignée ici est par conséquent, comme dit *Heinrici*, une place d'honneur : elle rappelle celle que Paul attribue à ceux dont il dit dans l'adresse de l'épître aux Galates (I, 2) : « et tous les frères qui sont avec moi ». Assurément ces frères n'étaient pas tous ses secrétaires, mais tous, au nom de la fraternité chrétienne, exhortaient les Galates à prendre à cœur les avertissements que Paul leur adressait comme leur père spirituel ; c'est ainsi que le crédit que possède Sosthènes auprès de l'Eglise doit s'ajouter à l'autorité supérieure de l'apôtre. Clément d'Alexandrie faisait, au rapport d'Eusèbe (*H. E.* I, 12), de Sosthènes l'un des septante disciples ; cette donnée est sans valeur.

De l'auteur, Paul passe aux lecteurs :

V. 2. à l'Eglise de Dieu, les sanctifiés en Christ Jésus¹, qui est à Corinthe, saints par appel, avec tous

¹ B D E F G It. placent après θεου (*de Dieu*) les mots ηγιασμενοι εν Χριστω Ιησου (*sanctifiés en Christ Jésus*) ; le T. R. les place, avec κ A L P Syr., après τη ουση εν Κορινθω (*qui est à Corinthe*).

ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est¹ le leur et le nôtre. — Le terme ἐκκλησία, *Eglise*, formé des deux mots ἐκ, *dehors*, et καλεῖν, *appeler*, désigne dans la langue grecque ordinaire une assemblée de citoyens appelés hors de leur demeure par une convocation officielle (comp. Act. XIX, 41). Appliqué au domaine religieux dans le N. T., ce mot conserve au fond le même sens. Il y a aussi un convoquant : Dieu, qui appelle les pécheurs au salut par la prédication évangélique (Gal. I, 6). Il y a des convoqués : les pécheurs, appelés à la foi pour former désormais la société nouvelle dont Christ est le chef. Le complément *de Dieu* indique à la fois celui qui a convoqué l'assemblée et celui à qui elle appartient. Le terme *l'Eglise de Dieu* répond ainsi à l'expression ordinaire de l'A. T. *kehal Jehova* *, *l'assemblée de l'Eternel* ; mais il y a cette différence que cette dernière se recrutait par voie de filiation, tandis que dans la nouvelle alliance, l'Eglise se forme et se recrute par l'adhésion personnelle de la foi.

D'après la leçon de plusieurs Mjj. (*Vatic.*, *Clarom.*, etc.), l'apôtre ajoute immédiatement à ces mots : *l'Eglise de Dieu*, l'apposition ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, *les sanctifiés en Christ Jésus*. Comme l'Eglise est composée d'une pluralité d'individus, l'apôtre peut bien, par une construction *ad sensum*, joindre au substantif singulier cette apposition au pluriel. La leçon reçue sépare ce substantif de son apposition en plaçant entre deux les mots τῆ οὐσῆ ἐν Κορίνθῳ, *qui est à Corinthe*. Cet arrangement paraît au premier coup d'œil plus naturel ; mais il a par là même le caractère d'une correction. Il me paraît probable que, pensant déjà aux désordres moraux qui souillaient cette

¹ N A B D F G omettent le τε devant και que lit T. R. avec E L P.

* Note des éditeurs. — Voir p. XXVII, après l'Avant-propos.

Eglise, l'apôtre s'est senti plus pressé de caractériser moralement que géographiquement la communauté à laquelle il s'adresse : Dieu est saint et l'Eglise de Dieu doit être sainte comme celui à qui elle appartient. — Le partic. parf. ἡγιασμένοις indique non une obligation à remplir, mais un état qui existe déjà chez eux, et cela en vertu d'un fait précédemment accompli. Ce fait, c'est la foi en Christ, qui renferme implicitement l'acte d'une consécration totale à Dieu. Embrasser Christ par la foi, c'est accepter la sainteté qu'il a réalisée en sa personne ; c'est se transplanter du sol de sa vie naturelle et profane dans celui de sa sainteté divine. Le régime *en Christ Jésus* exprime cette idée : que notre sainteté n'est que la participation à la sienne, en vertu de l'union de la foi avec lui : « Je me sanctifie moi-même pour eux, » dit Jésus (Jean XVII, 19), « afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité ». Plusieurs Pères ont appliqué l'expression *sanctifiés en Jésus-Christ*, au fait du baptême ; leur erreur a été de confondre le signe de la foi avec la foi elle-même.

Après avoir ainsi qualifié l'assemblée de Dieu comme composée de consacrés, l'apôtre ajoute la détermination locale : *qui est* (qui existe réellement, οὕση) à *Corinthe*. Il avait passé de l'unité de l'Eglise à la pluralité de ses membres ; il revient de la pluralité à l'unité qui doit demeurer. On sent qu'il est déjà préoccupé des divisions qui menacent de rompre cette unité. Quand on se rappelle l'effroyable corruption qui régnait dans cette ville (Introd., p. 6), on comprend avec quelle satisfaction intime l'apôtre devait écrire ces mots : l'Eglise de Dieu... à Corinthe ! *Bengel* a bien rendu ce sentiment dans cette courte annotation : *Ecclesia in Corinθο, lætum et ingens paradoxon.*

On est étonné de rencontrer à la suite des mots *sanctifiés en Christ Jésus*, ceux-ci : « *saints par appel* », qui semblent

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

rattacher, ce qui en soi est plus naturel, aux mots précédents : *saints par appel*. Le sens est : « saints en vertu de l'appel divin, et cela en communion avec tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur en tout lieu ». Par là disparaît la tautologie de ces mots : « saints par appel », avec les précédents : « sanctifiés en Christ Jésus ». Ce n'est pas ici une nouvelle épithète équivalente ajoutée fastidieusement à la précédente. La sainteté des fidèles est relevée une seconde fois afin d'y rattacher ce trait nouveau : que la sainteté est le sceau commun des membres de l'Église universelle. Les mots *κλητοῖς ἁγίοις* sont là uniquement comme point d'appui du régime suivant : *ὄν πᾶσι*, *avec tous ceux qui...* Cette construction explique aussi tout naturellement les deux adjectifs *πᾶσι*, *tous*, et *παντί*, *tout (lieu)*, qui suivent. Plus d'une fois dans cette lettre l'apôtre devra reprocher aux Corinthiens d'isoler leur marche de celle du reste de l'Église et d'agir comme s'ils étaient la seule Église au monde (comp. surtout XIV, 36) ; c'est pourquoi dès l'abord il les fait rentrer dans un plus grand tout, dont ils ne sont que l'un des membres, et avec lequel ils doivent marcher d'accord. *Heinrici*, tout en expliquant le *ὄν* comme nous, croit pouvoir séparer *κλητοῖς* de *ἁγίοις* par une virgule et faire dépendre le *ὄν* de *κλητοῖς* seul : « saints, appelés avec tous ceux qui... » Cette traduction est grammaticalement forcée, et de plus elle laisse subsister le pléonasme de « saints » et « sanctifiés ».

La sainteté est le caractère normal *de tous ceux qui invoquent le nom du Seigneur*, dit l'apôtre. Cette locution est évidemment dans sa pensée la paraphrase du terme de « fidèles ». Un chrétien est donc à ses yeux un homme qui invoque le nom de Jésus comme son Seigneur. Le terme d'*ἐπικαλεῖσθαι* n'est appliqué dans l'A. T. (chez les LXX) qu'à l'invocation de Jéhova (Es. XLIII, 7 ; Joël II, 32 ;

Zach. XIII, 9). Immédiatement après la Pentecôte, le nom des fidèles fut « ceux qui invoquent le nom du Seigneur » (Act. IX, 14 et 21 ; Rom. X, 12-13) ; le nom de Jésus était substitué dans cette formule à celui de Jéhova dans l'A. T. Le terme même de *nom*, appliqué, comme il l'est dans ces passages, à Jésus, renferme l'idée d'un être divin ; ainsi quand l'Éternel dit de son ange (Ex. XXIII, 21) : « Mon nom est en lui » ; c'est-à-dire qu'il fait de cet être sa parfaite révélation. — Le titre de *Seigneur* qualifie Jésus comme celui à qui Dieu a transmis la souveraineté universelle qui lui appartient à lui-même ; et l'Église est, aux yeux de l'apôtre, la société de ceux qui le reconnaissent et l'adorent en cette qualité. C'est donc sur un acte d'adoration, et non sur une profession de foi de nature intellectuelle, qu'il fait reposer la qualité de chrétien. — Les mots ἐν παντί τόπῳ, *en tout lieu*, désignent l'universalité de droit (et déjà, en partie, de fait, lorsqu'écrivait saint Paul) de l'Église chrétienne (comp. 1 Tim. II, 8). Cette idée convient au πάνσι, *tous*, qui précède, et, comme nous l'avons vu, elle est en relation avec le contexte. Mais un grand nombre d'interprètes s'efforcent de limiter le sens de cette expression, en lui donnant pour complément les mots suivants : αὐτῶν καὶ ἡμῶν, *d'eux et de nous*, ou *le leur et le nôtre*. Mais que signifierait cette expression : « *leur et notre lieu* ? » De Wette, Osiander, Rückert entendent par là Corinthe et Ephèse ; Paul voudrait dire : tous ceux qui invoquent le Seigneur de votre côté de la mer, aussi bien que du nôtre. Mais à quoi bon cette distinction ? D'ailleurs l'Église de Corinthe avait déjà été suffisamment désignée au commencement du verset. Mosheim et Ewald pensent que par « *notre lieu* » l'apôtre veut désigner le lieu de culte de ses propres partisans, et par « *leur lieu* » les locaux où se réunissaient les autres partis. Cette explication est déjà

réfutée par nos remarques précédentes (p. 39-40). Et Paul se serait bien gardé de légaliser en quelque sorte la scission qu'il blâmait si sévèrement. L'explication de *Meyer*, suivie par *Beet* et *Edwards*, me paraît plus forcée encore ; l'expression « *notre lieu* » désignerait les communautés chrétiennes d'Achaïe, en tant que propriété morale *des apôtres* (ici de Paul et de Sosthènes qui y ont prêché l'Évangile) ; et l'expression « *leur lieu* » se rapporterait à ces mêmes communautés, en tant que dépendant de l'Église de Corinthe, leur métropole. Une telle monstruosité exégétique mérite-t-elle réfutation ? Cependant elle est encore dépassée, si possible, par l'explication de *Hofmann*, d'après laquelle Paul voudrait dire que les chrétiens (*eux*), plus spécialement les prédicateurs de l'Évangile (*nous*), se trouvent partout chez eux là où Christ est invoqué ! — Il faut tout simplement, avec *Chrysostome*, *Calvin*, *Olshausen*, etc., renoncer à faire dépendre les compléments *d'eux* et *de nous* du mot *lieu* ; et laisser à la locution : *en tout lieu*, son sens absolu et général. Quant aux deux pronoms ἀντῶν et ἡμῶν, *d'eux* et *de nous*, ils dépendent du mot *Seigneur*, et sont la reprise plus détaillée du pronom ἡμῶν (*notre Seigneur*), qui précédait : « Notre Seigneur, qui l'est non seulement de *vous*, nos lecteurs, mais aussi de *nous*, vos prédicateurs ». Il y a là comme une protestation anticipée contre ceux qui, oubliant qu'il n'y a dans l'Église qu'un seul Seigneur, disent : « Moi, je suis de Paul ; moi, d'Apollon ; moi, de Pierre ! » « Qui est Paul, qui est Apollon, autre chose que des *serviteurs* par lesquels vous avez cru, par chacun d'eux selon que *le Seigneur* lui a donné ? » (III, 5, 22-23). C'est tellement là la préoccupation dominante dans l'esprit de l'apôtre, dès le commencement de cette lettre, que six fois, du v. 1 au v. 10, il répète cette expression « *de notre Seigneur*

Jésus-Christ ». La leçon reçoit τε καὶ, au lieu du simple καὶ, peut certainement se soutenir, lors même qu'elle a contre elle plusieurs manuscrits importants : elle insiste un peu plus fortement sur le fait que les fidèles ont Jésus-Christ pour *leur seul* Seigneur, aussi bien que les prédicateurs, et par là se justifie mieux la reprise du ἡμῶν précédent dans ces deux pronoms.

V. 3. Grâce et paix vous soient données de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ ! — Ce vœu est la paraphrase chrétienne des salutations grecque (χαίρειν, Act. XXIII, 26) et hébraïque (« Paix te soit »). — La *grâce* est la bienveillance divine s'inclinant, pleine de compassion, vers le pécheur, pour lui pardonner ; vers l'enfant réconcilié, pour le bénir. La *paix* est la quiétude profonde dont la foi à cet amour divin remplit le cœur du fidèle. — Paul ne dit pas «vous soient données de Dieu *par* Jésus-Christ » ; mais « de Dieu *et de* Jésus-Christ », car Jésus n'est pas à ses yeux le canal impersonnel de l'amour divin : il aime de son propre amour de frère, comme Dieu aime de son amour de Père. — Par ce vœu, l'apôtre invite les Corinthiens à se replacer toujours de nouveau sous l'action de cette double source de salut, l'amour du Père et l'amour du Fils.

Nous avons dit que dans l'adresse des lettres de Paul se trahissent déjà les préoccupations dont son âme est remplie au moment d'écrire : on le constate aisément dans les épîtres aux Romains et aux Galates, et nous en avons aussi la preuve dans l'adresse que nous venons d'étudier. La sainteté comme caractère des membres de l'Eglise ; la relation de vie commune entre l'Eglise particulière et l'Eglise universelle ; la dignité de Seigneur, comme ne convenant qu'au seul Jésus : tels sont les traits qui distin-

guent cette adresse de toute autre ; et n'est-il pas manifeste qu'ils sont inspirés à l'apôtre par les circonstances particulières de l'Eglise de Corinthe, au moment où il écrit ?

L'ACTION DE GRACES

(I, 4-9)

L'épître aux Galates est la seule où, de l'adresse, l'apôtre passe directement à la tractation, sans placer entre deux une action de grâces. Cela tient au ton de réprimande brusque et sévère qui caractérise le commencement de cette lettre. Dans les autres épîtres, avant de parler à l'Eglise de ce qui lui manque, de ce qu'il veut lui enseigner ou corriger chez elle, l'apôtre commence par exprimer sa reconnaissance pour l'œuvre déjà accomplie et les vœux qu'il forme pour les nouveaux progrès à faire. C'est ce qu'il fait ici dans les versets 4-9. Mais, tout comme dans les adresses, il y a dans ces actions de grâces une grande variété, selon l'état de chaque Eglise. Si l'on compare celle qui va suivre avec celles des deux épîtres aux Thessaloniens, on sentira immédiatement toute la différence : là, il félicite les Thessaloniens de l'œuvre de leur *foi*, du travail de leur *amour*, de la constance de leur *espérance* (1 Th. I, 3 ; 2 Th. I, 3 et suiv.). Ici, rien de semblable : l'apôtre bénit Dieu pour les dons spirituels, soit de *connaissance*, soit de *parole*, qu'il fait abonder à Corinthe. Nous comprenons sans peine la raison de cette différence.

V. 4-6. **Je rends continuellement grâces à mon¹ Dieu à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée en Jésus-Christ, 5 parce qu'en toutes choses vous avez été enrichis en lui, en toute espèce de parole et en toute espèce de connaissance, 6 selon la manière dont le témoignage du Christ² a été confirmé parmi vous ;** — En raison de la sévérité des reproches que renfermera cette lettre, quelques interprètes ont cru voir dans l'action de grâces suivante une teinte de flatterie ou bien d'ironie. Mais l'épître entière montre que l'apôtre n'est pas un adulateur et l'ironie est exclue par cette expression : « Je rends grâces à mon Dieu ». Lors même qu'il manquait beaucoup de choses à l'Eglise de Corinthe, la reconnaissance qu'exprime l'apôtre envers son Dieu pour ce qu'il a fait en sa faveur, n'en est pas moins sincère et sérieuse ; c'est ce qui ressort du reste de la mesure même qu'il apporte à ses éloges dans les termes dont il se sert.

Il adresse ses remerciements à *son* Dieu : par là, il désigne Dieu comme celui dans l'intimité duquel il vit et travaille ; qui l'a, en particulier, assisté dans son œuvre à Corinthe, et lui a donné là les preuves les plus personnelles de son secours et de son amour (Act. XVIII, 9-10) ; s'il emploie le mot *mon* au lieu de *notre* (Sosthènes et moi), c'est qu'il s'agit ici de sa relation personnelle avec Dieu à laquelle il ne peut associer aucun de ceux qui travaillent avec lui. C'est sans doute par erreur que le *Sinaït.* et le *Vatic.* ont omis ce pronom μου. Le premier correcteur du *Sinaït.*, qui est presque contemporain du copiste, l'a déjà suppléé (*Edwards*). — Le mot *continuellement* pourrait paraître exagéré ; mais la préoccupation constante

¹ χ B omettent le mot μου (*de moi*).

² B F G lisent θεου (*de Dieu*) au lieu de του Χριστου (*du Christ*).

de l'apôtre était l'Eglise en général, et celle de Corinthe en était l'un des membres les plus importants. — Le terme général à *votre sujet*, est déterminé par l'expression plus précise *pour la grâce de Dieu qui...*, destinée à énoncer le sujet le plus spécial de l'action de grâces. Cette grâce comprend tout l'état de salut, avec la vie nouvelle qui s'est déployée dans l'Eglise. C'est à tort, me paraît-il, que beaucoup d'interprètes restreignent l'application de ce mot *grâce* aux dons spirituels dont il va être parlé : le terme est plus général.

V. 5. Dans le sens du mot *grâce* que nous venons de rejeter, il faudrait traduire ὅτι par *en ce que*. Mais si nous prenons ce mot *grâce* dans le sens le plus général, ὅτι doit être traduit par *vu que* ou *parce que*. En effet, c'est ici un fait nouveau prouvant la réalité du précédent. C'est seulement de l'état de grâce qu'a pu surgir l'abondance de dons qui distingue l'Eglise de Corinthe et qui motive plus spécialement la gratitude de l'apôtre. — Le : *en toute chose*, est déterminé par les deux termes suivants de *connaissance* et de *parole*. La suite de l'épître ne laisse aucun doute sur le sens de ces deux termes. Les chap. XII à XIV montreront quelle richesse de dons, soit de connaissance chrétienne, soit de manifestations en parole (langues, prophéties, enseignement), avait été accordée à cette Eglise. On voit par VIII, 1 et 10 ; XIII, 2, 8 et 9, que le mot γνῶσις, *connaissance*, désigne l'intelligence des faits du salut et de leurs applications diverses à la vie chrétienne. Il renferme ici l'idée de σοφία, *sagesse*, qui en est parfois distinguée (comp. XII, 8). — Le terme de *parole* a été appliqué par *de Wette* au riche enseignement chrétien que les Corinthiens avaient reçu de la bouche de Paul et où ils avaient puisé leur connaissance évangélique. Mais le terme de *parole* doit désigner un don spirituel accordé aux Corin-

thiens, et en relation avec le terme de connaissance. Il s'agit donc de ces différentes formes du langage nouveau que le Saint-Esprit avait développé dans l'Eglise. Le verbe ἐπλουτίσθητε en indique l'abondance ; le mot παντί, *toute*, la variété (comp. XIV, 26 : « Lorsque vous vous réunissez, chacun de vous a un psaume, un enseignement, une parole en langue, une révélation, une interprétation... ») *Edwards* voit dans cet aoriste une allusion à la perte actuelle de cette richesse précédente, comme si l'on devait traduire : « Vous *aviez été* enrichis ». C'est assurément une erreur : la richesse subsistait encore, comme le montrent les ch. XII-XIV. L'aoriste se rapporte simplement au moment où eut lieu la dotation spirituelle de l'Eglise, lorsque sa foi fut scellée par la communication de l'Esprit. Ce n'est pas accidentellement que l'apôtre mentionne ici uniquement les facultés spéculatives et oratoires, et non les vertus morales ; Les *dons* de l'Esprit et non les *fruits* de l'Esprit, comme à Thessalonique. Son intention n'est pas douteuse ; car au ch. XIII, 8-13, il oppose lui-même les deux principaux dons de parole, les langues et la prophétie, puis la connaissance, comme des choses qui passent, aux trois choses qui demeurent : la foi, l'espérance et la charité. A côté de la richesse dont l'apôtre rend grâces, nous discernons donc ici déjà le déficit qui l'afflige, mais dont il ne parle pas, parce que ce serait contraire au but de ce passage consacré à l'action de grâces. Ce déficit était en rapport avec le caractère de l'esprit grec, qui se distinguait plutôt par les dons intellectuels et oratoires, que par le sérieux du cœur et de la conscience.

V. 6. Ce verset peut être compris de deux manières. Les uns (*Meyer, Edwards, etc.*) y trouvent l'indication de la *cause* de cette abondance de dons qui vient d'être signalée. On applique alors le terme ἐβεβαιώθη, *a été confirmé*,

ou plutôt *affermi*, à un fait intérieur « en raison de la profondeur et de la fermeté de la foi avec laquelle l'Évangile s'est implanté (*affermi*) en vous ». On s'appuie pour ce sens sur le βεβαιώσει du v. 8 ; mais nous verrons que cette raison ne prouve rien, parce que l'idée de confirmation s'applique là, non à l'Évangile, mais à la personne des Corinthiens. Cette explication n'est pas conforme au sens naturel de καθώς, *selon que*, qui indique plutôt un mode qu'une cause. Le sens me paraît tout autre : l'apôtre veut dire, non que la richesse de leurs dons est provenue de la profondeur et de la solidité de leur foi, ce qui serait contraire à l'esprit de tout ce passage, mais que ces dons ont été le *mode* de confirmation de l'Évangile accordé spécialement à l'Église de Corinthe. Ailleurs, Dieu a pu confirmer la prédication apostolique d'une autre manière : par des miracles, par exemple, ou par les vertus morales, fruits de l'Esprit ; comp. Hébr. II, 3 : « Le salut qui, ayant d'abord été prêché par le Seigneur, nous a été *confirmé* par ceux qui l'ont entendu, Dieu même rendant témoignage avec eux par des signes et des miracles, et la répartition des forces de l'Esprit » ; puis 1 et 2 Thess. I, 3 et Gal. III, 2. La conj. καθώς convient parfaitement à ce sens : « C'est ainsi, et pas autrement, qu'a eu lieu chez vous la divine confirmation du témoignage rendu à Christ ». — Ce terme de *témoignage* est employé ici pour désigner la prédication, parce que celle-ci est essentiellement l'attestation d'un fait historique (v. 23-24). Le gén. Χριστοῦ désigne l'objet du témoignage, et non son auteur. Il en serait autrement du gén. θεοῦ, *de Dieu*, si on lisait de cette manière avec le *Vatic*.

V. 7. de sorte qu'il n'y a manque chez vous à l'égard d'aucun don, en attendant la révélation de

notre Seigneur Jésus-Christ ; — Dans l'explication du verset précédent que nous avons rejetée, le ὥστε, *de sorte que*, porterait sur le verbe ἐβεβαιώθη du v. 6 : « Votre foi a été tellement affermie, que, ensuite de cela, aucun don ne vous a fait défaut... » Mais dans le sens du v. 6 que nous avons adopté, ce verset étant plutôt une observation jetée en passant, il est naturel de faire porter le ὥστε sur le ἐπλουτίσθητε du v. 5, ce qui donne un sens plus simple et plus clair : « Vous avez été enrichis de telle sorte qu'en fait de dons rien ne vous manque ». Il y a en effet contraste évident entre les deux idées d'*être enrichi* et de *manquer*. — Le mot ὑστερεῖσθαι, *manquer*, désigne un déficit soit par rapport au niveau normal qu'une Eglise doit atteindre (XVI, 17 ; Col. I, 24 ; 1 Thess. III, 10), soit comparativement à d'autres Eglises plus richement douées (2 Cor. XI, 5 ; XII, 11). Le premier de ces deux sens est évidemment celui qui convient le mieux ici. Les Corinthiens réalisent, au point de vue des dons, des χαρίσματα, tout ce que l'on peut désirer pour une Eglise terrestre. Le ἐν μηδενί répond au ἐν παντί du v. 5.

Le mot χάρισμα, *don*, jouera un grand rôle dans cette épître. Comme la forme du terme grec l'indique, il désigne en général tout produit concret dans lequel s'incarne la grâce. Plusieurs interprètes (*Calvin, de Wette, Meyer*) appliquent ici ce mot aux biens du salut en général, comme Rom. I, 11 ; mais la relation évidente avec le v. 5 (comp. le rapport de ὑστερεῖσθαι à πλουτισθῆναι, et celui de μηδενί à παντί) conduit à donner un sens plus déterminé au mot χάρισμα. D'après les deux expressions *connaissance* et *parole*, il doit être appliqué ici aux nouvelles facultés spirituelles dont l'Esprit avait doué les membres de l'Eglise de Corinthe. Ces facultés diverses, qui portent si souvent chez Paul le nom de χαρίσματα, *dons de grâce*, sont certaine-

ment les effets de la vie surnaturelle due à la foi en Christ ; mais elles se rattachent cependant aux aptitudes naturelles préexistantes chez les individus et chez les peuples. Le Saint-Esprit ne se substitue pas à l'âme humaine ; il la sanctifie et consacre au service de l'œuvre du salut ses talents innés. Par cette destination nouvelle, il les purifie et les exalte, et leur fait atteindre leur parfait développement. Voilà ce qui s'était passé à Corinthe, et c'était par là surtout que le témoignage apostolique avait été divinement confirmé dans cette Eglise. On voit combien Paul se garde, encore ici, (tout comme v. 5), de parler des fruits moraux de l'Évangile, car sur ce point il y avait précisément déficit, et grave déficit, à Corinthe.

Les mots suivants : *en attendant la révélation...*, ont été très diversement compris. *Grotius* et *Rückert* y ont vu un reproche indirect pour ceux des membres de l'Eglise qui, d'après le ch. XV, niaient la résurrection. Mais l'apôtre parle de l'attente du *retour* du Seigneur, et non de la foi à la résurrection. *Chrysostome* suppose qu'il veut les effrayer par ce regard jeté sur l'approche du jugement ; cela ne conviendrait guère à une action de grâces. *Calvin*, *Hofmann*, *Meyer* supposent au contraire qu'il veut les encourager : « Vous pouvez aller au-devant de l'avènement du Seigneur avec confiance, car vous possédez toutes les grâces suffisantes pour attendre ce moment » ; ou bien, comme dit *Meyer* : « Les bénédictions que vous avez reçues vous permettent de voir venir le Seigneur sans crainte ». Mais l'apôtre voudrait-il rassurer ainsi des gens qu'il voyait remplis de la plus présomptueuse satisfaction d'eux-mêmes et livrés à une trompeuse sécurité ? (Comp. IV, 6-8 ; X, 1-22.) *Reuss* suppose que Paul veut les engager à mettre à profit les secours spirituels dont ils jouissent actuellement. Mais Paul aurait énoncé plus clairement

cette intention. *Mosheim* me paraît s'être rapproché davantage du vrai sens, en voyant ici une ironie : « Il ne vous manque rien, en attendant pourtant la grande révélation ! » Sans aller jusqu'à croire à un sarcasme qui serait ici déplacé, je pense qu'il y a réellement dans cet appendice « en attendant la révélation... » l'intention de ramener à une appréciation plus modeste cette Eglise trop satisfaite d'elle-même. Si riches qu'ils soient, ils ne doivent pas oublier pourtant que ce n'est encore là qu'un état d'attente : il ne leur manque rien... en attendant le moment qui leur donnera tout. Comme il est dit en effet (XIII, 11), tous nos dons actuels de parole et de connaissance ont encore le caractère de l'état imparfait de l'enfance, en comparaison de ce qu'amènera l'état parfait. Il y avait tendance chez les Corinthiens à anticiper ce dernier état ; ils s'imaginaient déjà qu'ils nageaient en pleine jouissance du règne de Dieu accompli (IV, 8). L'apôtre leur rappelle que la connaissance réelle est encore à venir ; et c'est là sans doute la raison pour laquelle il emploie ici ce terme : *la révélation de Jésus-Christ*, pour désigner son avènement. Il veut moins caractériser par là sa présence visible (*παρουσία*), que la pleine révélation et de lui et de toutes choses en lui, qui accompagnera ce moment-là. Que deviendront à cette lumière votre connaissance, vos prophéties et vos extases actuelles ? (Comp. 2 Thess. I, 7 ; 1 Pier. I, 7, où l'emploi de ce terme est motivé aussi par le contexte.) — Le terme *ἀπεκδέχεσθαι*, composé des trois mots : *ἀπό*, loin de (ici de loin), *ἐκ*, des mains de, et *δέχεσθαι*, recevoir, peint admirablement l'attitude de l'attente.

Après avoir exprimé sa reconnaissance pour ce que Dieu a déjà fait chez ses lecteurs, l'apôtre ajoute, comme Eph. I, 17 et suiv. et Philip. I, 6 et suiv., l'espoir que Dieu

accomplira encore en eux tout ce qui leur manque pour qu'ils puissent subsister dans ce grand jour ; c'est là l'idée des deux versets suivants.

V. 8 et 9. **lequel aussi vous affermira jusqu'à¹ la fin pour que vous soyez irréprochables au jour² de notre Seigneur Jésus-Christ. 9 Fidèle est Dieu par lequel³ vous avez été appelés à la communion de son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur.** — Le pron. ὅς, *lequel*, se rapporte naturellement à la personne de *Jésus-Christ* (v. 7). Cependant, ce nom étant expressément répété à la fin du verset, plusieurs interprètes ont pris de là occasion de rapporter le pron. ὅς à θεός, *Dieu* (v. 4). Mais cette relation réduirait tout le passage v. 5-7 au rôle d'une simple parenthèse ; elle a d'ailleurs contre elle la répétition du mot θεός au v. 9. Si l'expression *notre Seigneur Jésus-Christ* se retrouve à la fin du v., au lieu du pronom, cela provient de ce que le terme « le jour de Christ » est une locution en quelque sorte technique dans le N. T. ; elle répond à celle du « jour de l'Éternel » dans l'A. T. — Le καί, *aussi*, rappelle que l'œuvre à accomplir encore ne sera que la légitime continuation de celle qui est déjà opérée chez eux. — Il y a sans doute une corrélation intentionnelle entre le βεβαιώσει, *affermira*, du v. 8 et le ἐβεβαιώθη, *a été confirmé*, du v. 6. Après que Dieu a confirmé la prédication de Paul à Corinthe par les dons que son Esprit y a fait surgir, il saura bien affermir les croyants dans la foi à l'Évangile, jusqu'à la fin. — Cette fin, c'est le retour du Seigneur que l'Église doit attendre incessamment, précisément parce qu'elle en ignore le

¹ D E F G : ἀχρι τελους, au lieu de εως τελους.

² D E F G It. : παρουσια, au lieu de ημερα.

³ D F G : υφ'ου, au lieu de δι'ου.

moment (comp. Luc XII, 35 et 36 ; Marc XIII, 32). Si cet événement n'arrive pas pendant la vie de telle ou telle génération, c'est la mort qui le remplace pour elle, jusqu'à celle pour laquelle il se réalisera extérieurement. L'expression *au jour de Christ*, ne dépend pas du verbe *affermira*, mais de l'attribut ἀνεγκλήτους, *irréprochables*. Il faut sous-entendre entre ce verbe et cet adjectif les mots εἰς τὸ εἶναι, comme Rom. VIII, 29 ; 1 Thess. III, 13 ; Philip. III, 21 (où les mots εἰς τὸ γενέσθαι sont une glose) : le but est directement lié au moyen. — Ἀνεγκλήτος signifie *exempt d'accusation*, et plusieurs appliquent ce mot à l'acte justificatoire qui couvrira les infirmités et les taches des fidèles à ce moment suprême, en sorte que, comme dit Meyer, cette épithète ne serait point équivalente de celle de ἀναμάρτητος, *exempt de péché*. Il ne me paraît pas que ce sens convienne aux parallèles 2 Cor. VII, 1 ; 1 Thess. V, 23 ; car ces passages présentent les fidèles comme complètement sanctifiés en ce moment-là. Si donc ils ne sont plus sujets à aucune accusation, ce ne sera pas seulement, comme durant leur carrière terrestre, en vertu de la justification par la foi, ce sera en vertu de leur sanctification désormais consommée. — La leçon gréco-latine παρουσία, *avènement*, au lieu de ἡμέρα, *jour*, n'a aucune vraisemblance.

V. 9. L'asyndeton entre le verset précédent et celui-ci provient de ce que ce dernier n'est que la réaffirmation accentuée, sous une autre forme, de la même idée : la fidélité de Dieu, comme garantie de l'affermissement des croyants dans leur attachement à l'Évangile. L'assurance ici exprimée par l'apôtre n'est pas sans doute une certitude d'ordre mathématique ; car toute la fin du ch. IX et la première moitié du ch. X sont destinées à montrer aux Corinthiens qu'ils peuvent, par manque de vigilance et d'obéis-

sance, faire échouer en eux l'œuvre divine ; il s'agit d'une certitude de nature morale, impliquant l'acquiescement de la volonté humaine. Comme le *vous avez été appelés* sous-entend la libre acceptation de la foi, ainsi le maintien dans l'état de salut suppose la persévérance dans cette acceptation. Mais l'apôtre ne relève ici que le facteur divin, parce que c'est celui qui renferme la garantie solide de cette espérance. — Les mots *par lequel vous avez été appelés* résument l'œuvre accomplie jadis à Corinthe par le ministère de Paul (comp. Philip. I, 6). — Il ne faut pas appliquer avec Meyer l'expression *la communion de son Fils Jésus-Christ*, à l'état de gloire dans le royaume céleste. Le terme de *κοινωνία*, *communion*, a quelque chose d'intime et d'actuel. Paul veut parler de la participation des fidèles à la vie de Christ, de leur union étroite avec sa personne déjà ici-bas. — La locution *Jésus-Christ notre Seigneur*, revient pour ainsi dire à chaque phrase dans ce préambule ; elle reparaît encore dans le verset suivant. On voit que c'est la pensée qui remplit en ce moment l'esprit de l'apôtre ; car il va énumérer les noms humains que l'on ose mettre à Corinthe à côté de celui de ce seul Seigneur.

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

CORPS DE L'ÉPÎTRE

(I, 10 - XV, 58)

I.

LES PARTIS DANS L'ÉGLISE DE CORINTHE

(I, 10 - IV, 21)

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

1. L'EXPOSÉ DU FAIT ET SA CONDAMNATION SOMMAIRE

(I, 10-17)

V. 10. **Or, je vous exhorte, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous le même langage et à ce qu'il n'y ait pas de divisions parmi vous, mais à ce que vous soyez parfaitement unis ensemble dans la même manière de voir et dans le même sentiment.** — Le *δέ* n'est pas adversatif : c'est la particule de transition par laquelle Paul passe de l'action de grâces à la

répréhension. — Par l'allocution ** ἀδελφοί, *frères*, il se rapproche de ses lecteurs et fait appel à leur affection en vue de la sérieuse réprimande qu'il a à leur adresser. Il appuie son exhortation sur la révélation qui leur a été accordée et la connaissance qu'ils possèdent de la personne et de l'œuvre du Seigneur Jésus-Christ ; c'est là ce que signifie le terme ὄνομα, *le nom*. Le mot *Seigneur* rappelle son autorité ; celui de *Jésus-Christ* réveille le souvenir de toutes les tendresses de l'amour divin déployées en celui qui a porté ce nom. C'est la onzième fois que le nom de Jésus-Christ reparaît, et nous en sommes au dixième verset ! — L'exhortation suivante porte sur trois points. L'un τὸ αὐτὸ λέγειν, *tenir le même langage*, est le plus extérieur. Ce terme renferme une allusion aux différentes formules énumérées v. 12. — Les deux autres points se rapportent aux conditions intérieures de la communauté de langage ; la première est négative : qu'il n'y ait pas de déchirements, de divisions en camps différents, amenant des mots d'ordre opposés. Quel aspect que celui d'une Eglise divisée en partis distincts ! — L'autre condition est de nature positive : c'est le parfait *emboîtement* de tous les membres de l'Eglise en un seul organisme spirituel. Le terme καταρτίζειν désigne en premier lieu l'acte d'agencer les pièces d'une machine en vue de son fonctionnement normal ; de là l'équipement d'un ouvrier pour son travail (Ephés. IV, 12) ; puis, en second lieu, la restauration d'un état de choses désorganisé, comme le rétablissement de l'ordre social après une révolution, ou le raccommodage d'un instrument (Marc I, 19 : les filets). L'ordre étant troublé à Corinthe, on pourrait appliquer ici le dernier sens. Mais dans ce cas Paul aurait plutôt employé l'aor. κατηρίσθητε dé que le parfait qui indique l'état stable. Le premier sens a aussi quelque chose de plus délicat. Paul ne veut pas dire

** Note des éditeurs. — Voir p. XXVII, après l'Avant-propos.

« que vous soyez reconstitués », comme s'il les croyait déjà désorganisés, mais « que vous vous trouviez dans l'état d'un assemblage bien agencé ». Comment cela ? Il l'indique dans les deux termes suivants : par l'accord du *νοῦς* et par celui de la *γνώμη*. On distingue souvent ces deux mots en appliquant le premier à la connaissance, le second à la vie pratique. Cette distinction, sans être fausse, n'est cependant pas assez précise : le *νοῦς*, comme le montre II, 16, désigne l'intuition chrétienne en général, la conception de l'Évangile dans son ensemble ; la *γνώμη*, d'après VII, 25, se rapporte plutôt à la manière de décider un point particulier, à ce que nous appelons l'opinion, l'avis. L'apôtre désire donc qu'il y ait chez eux d'abord pleine harmonie de point de vue à l'égard de la vérité chrétienne, puis accord parfait dans la manière de résoudre les questions particulières. La conjonction *ἵνα* montre qu'il s'agit plutôt dans sa pensée d'un but à atteindre que d'un devoir dont il attende la réalisation immédiate ; c'est l'état auquel il faut aspirer, pour l'honneur du nom de Jésus-Christ, quels que soient les sacrifices d'amour-propre et d'intérêt qu'un tel but puisse réclamer de chacun. Après ce préambule l'apôtre en vient au fait qui motive cette exhortation.

V. 11 et 12. **Car, mes frères, il m'a été rapporté à votre sujet par les gens de Chloé qu'il y a des querelles parmi vous ; 12 et voici ce que je veux dire ; c'est que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul ; et moi d'Apollos ; et moi, de Céphas ; et moi, de Christ.** — Au moment d'énumérer ces partis divers, l'apôtre réunit encore une fois tous les membres de l'Église dans cette allocution commune et pleine d'affection : *mes frères*. — Peut-être l'indication si expresse de la source à laquelle il doit cette révélation est-elle destinée à mettre

hors de cause dans cette affaire les délégués de l'Eglise qui se trouvent actuellement auprès de Paul. Les gens de Chloé peuvent être les enfants ou les esclaves de cette dame éphésienne ou corinthienne (voir Introd., p. 18). — Le mot *ἔριδες*, *querelles*, désigne des discussions aigres qui dégénéreraient facilement en *scissions*, *σχίσματα* (v. 10).

V. 12 Calvin a traduit : « Je dis cela *parce que...* » ; mais il est plus naturel de faire porter le *τοῦτο*, *cela*, sur le *ὅτι* qui suit : « Quand je parle de querelles, *je dis ceci, que...* » — L'expression : *chacun de vous dit*, est naturellement incorrecte ; car chaque membre de l'Eglise ne prononçait pas les quatre mots d'ordre. Paul s'exprime ainsi pour dire que le péché est général, qu'il n'en est pas un parmi eux, pour ainsi dire, qui n'ait à la bouche *une* de ces formules. — Elles sont présentées les quatre dramatiquement et sous la forme du discours direct ; on les entend en quelque sorte se heurter dans l'assemblée. Leur caractère fâcheux ressort d'abord du *ἐγώ*, *moi*, mis en tête — il y a prépondérance du sentiment personnel — puis du *δέ*, qui est évidemment adversatif : *mais* — il y a l'esprit d'opposition — enfin, et surtout, du nom des chefs de parti. Quelques anciens ont supposé que l'apôtre avait remplacé ici par les noms d'hommes éminents les noms obscurs des chefs de parti véritables, afin de montrer d'autant mieux combien de pareilles rivalités sont injustifiables. C'est le passage IV, 6 qui a induit *Chrysostome*, et d'autres après lui, à une supposition si peu naturelle. Mais nous verrons que ce verset ne l'autorise nullement.

L'apôtre place en première ligne le parti qui se réclame de lui-même ; il fait preuve en cela d'un grand tact, car, en désapprouvant avant tout ses propres partisans, il met son impartialité à couvert. On a supposé que dans l'énumération des quatre partis il avait suivi l'ordre historique

dans lequel ils s'étaient formés ; mais de ce que Paul avait été le fondateur de l'Eglise et de ce qu'Apollon l'avait suivi, il ne résulte point que le parti de Paul se fût formé le premier et celui d'Apollon le second ; c'est bien plutôt le contraire qu'il faut supposer. Les partisans de Paul n'avaient eu l'occasion de s'accroître comme tels, que par réaction contre l'engouement exclusif qu'avaient inspiré les autres prédicateurs venus après lui. Nous avons indiqué dans l'Introduction (p. 18 et 19) la manière dont nous comprenons la formation de ces groupes opposés. Nous ne saurions accorder la moindre vraisemblance aux suppositions d'*Heinrici*, qui attribue à Apollon une tendance gnostique et mystique, et en particulier des vues sur le baptême tout à fait étranges. De ce qu'il était arrivé à Ephèse comme disciple de Jean-Baptiste, on n'a pas le droit de conclure, avec ce théologien, qu'Apollon établissait entre le baptisé et son baptisant un lien de solidarité spécial, semblable à celui qui, dans les mystères grecs, unissait l'initié à l'initiant ! *Heinrici* va jusqu'à supposer que c'est à Apollon et à son parti qu'il faut imputer l'usage auquel il est fait allusion XV, 29, de baptiser un chrétien vivant à la place d'un croyant mort sans baptême ! Est-il possible de pousser plus loin l'arbitraire ? C'est ce qu'a bien fait voir *Hilgenfeld* (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1880, p. 362 et suiv.). — Ce qui distinguait Paul d'Apollon, d'après III, 5 et suiv. et IV, 6, ne pouvait pas être une différence essentielle, portant sur le fond de l'Evangile ; ce ne pouvait être qu'une différence de forme comme celle qu'indique cette parole : « J'ai planté, Apollon a arrosé, et c'est Dieu qui a fait croître ». Par sa culture exégétique et littéraire, acquise à Alexandrie, Apollon avait gagné à Christ bien des personnes qui avaient résisté à l'action de Paul ; peut-être Sosthènes, le chef de

la synagogue pendant le séjour de Paul, était-il de ce nombre. S'il en est ainsi, on comprend d'autant mieux que l'apôtre ait tenu à associer le nom de ce personnage au sien dans l'adresse de la lettre.

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

Quant au dernier mot d'ordre, les Pères grecs et, parmi les modernes, *Calvin*, *Mosheim*, *Eichhorn*, *Bleek*, pensent que c'est ici — d'après l'apôtre — la vraie formule par laquelle Paul veut désigner ceux qu'il approuve ; *Mayerhoff* et *Ebrard* vont même jusqu'à penser que par le mot *moi*, Paul veut se désigner lui-même : « Mais pour moi, Paul, voici quel est mon mot d'ordre ; je suis de Christ, et de Christ seul ! » La symétrie des quatre formules exclut évidemment ces interprétations. La quatrième tombe sous le blâme qui frappe les trois précédentes : « Chacun de vous dit... », et c'est elle surtout qui donne lieu à la question suivante : « Christ est-il divisé ? » Il y avait donc réellement un quatrième parti qui prétendait relever directement de Christ, et de Christ seul, sans avoir besoin d'aucun intermédiaire humain. Comme Paul n'ajoute aucun détail sur ce parti, ni dans ce passage, ni dans le reste de cette épître, le champ des hypothèses est ouvert et nous consacrerons à cette question très discutée l'appendice qui va suivre.

Quelques interprètes nous paraissent avoir exagéré le caractère de la scission, en supposant que les différents partis n'avaient plus d'assemblées communes et que le déchirement de l'Eglise en quatre communautés distinctes était un fait consommé. Le contraire ressort du passage XIV, 23, où Paul parle de l'assemblée de toute l'Eglise en un même lieu, et même de l'expression, trop faible dans ce cas, de *ἔριδες*, *querelles*. D'autre part, *Hofmann* a certainement atténué beaucoup trop l'importance du fait signalé quand il le réduit à des pourparlers hostiles dans les réunions de l'Eglise, provenant de la préférence personnelle de chaque groupe pour le serviteur de Christ qui avait le plus contribué à son édification. Sans doute l'unité extérieure de l'Eglise n'était pas rompue, mais l'unité morale n'existait plus, et nous verrons que le dissentiment pénétrait beaucoup plus profond dans la manière de comprendre l'Evangile que ne le pense cet interprète. Autrement l'apôtre s'en serait-il occupé dans quatre chapitres entiers ? On a souvent essayé de répartir entre ces divers partis les nombreuses matières traitées par l'apôtre dans notre épître, comme si elles lui avaient été fournies, l'une par un parti, l'autre par un autre. Ces tentatives n'ont abouti à aucun résultat solide. Et nous devons en dire autant de l'essai le plus récent, celui de *M. Farrar*. Ce savant voit dans le parti d'Apollon les précurseurs de Marcion et du gnosticisme antinomien au II^e siècle ; dans le parti de Pierre, le commencement de l'ébionitisme anti-paulinien des *Homélies clémentines* ; enfin dans le parti de Christ, une invasion de l'essénisme dans le christianisme, qui a continué plus tard. Le partage que fait *M. Farrar* des questions traitées par Paul entre ces différentes tendances est ingénieux, mais manque de base dans le texte de l'épître.

Le parti appelé « Ceux de Christ »

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

I

L'opinion qui se rapproche le plus de cette seconde nuance est celle qu'ont développée *Rückert*, *Hofmann*, *Meyer*, *Heinrici*, et jusqu'à un certain point *M. Renan*, d'après laquelle le quatrième parti, poussé par les préférences exclusives des autres, se serait jeté dans l'exagération opposée, et déclaré indépendant de l'apostolat en général, en se plaçant vis-à-vis de Christ dans une position absolument égale à celle de Paul ou de Pierre. « Quelques-uns, dit Renan, voulant se poser en esprits supérieurs à ces querelles, créèrent un mot assez spirituel. Ils inventèrent pour se désigner eux-mêmes le nom de « parti de Christ. » Quand la discussion s'échauffait..., ils intervenaient avec le nom de celui qu'on oubliait : Je suis pour Christ, disaient-ils. » (*Saint Paul*, p. 378.) Ce serait pour eux que Paul rappellerait (III, 22) que si l'Eglise n'appartient pas aux docteurs qui l'instruisent, ceux-ci n'en sont pas moins pour elle des dons précieux que lui fait le Seigneur. Rien de plus simple en apparence que cette manière de voir. Un extrême avait amené l'extrême contraire : l'engouement avait produit le dénigrement. C'était le rejet de l'autorité apostolique, comme réponse à la fausse dépendance humaine. — Nous n'hésiterions pas à adopter cette explication si certains passages de la seconde aux Corinthiens, que nous examinerons plus tard, ne nous forçaient à donner à la formation de ce parti des causes plus graves et une importance bien plus sérieuse (comp. surtout 2 Cor. X, 7 et XI, 22 et 23).

II

Aurions-nous à faire, comme l'a pensé un moment *Néander*¹, à des Corinthiens d'un caractère plus ou moins

¹ Dans les premières éd. du *Siècle apostolique* ; plus tard il s'est rangé à l'opinion de *Bleek* (voir plus haut).

rationaliste, à des Grecs cultivés qui, enthousiasmés des admirables enseignements de Christ, et surtout de ses sublimes instructions morales, auraient conçu l'idée de dégager ce pur Évangile de l'enveloppe judaïque qui le voilait encore dans la prédication apostolique ? Afin de faciliter la foi à leurs compatriotes, ils auraient tenté de faire de Jésus un Socrate à la plus haute puissance, ce qui l'aurait élevé bien au-dessus du Jésus enseigné par les Douze et par Paul lui-même. C'est contre cet essai de transformer l'Évangile en une pure philosophie morale, que polémiserait l'apôtre (I, 18-24 et III, 18-20). — Cette hypothèse est séduisante ; mais les passages cités peuvent s'expliquer sans elle, et la deuxième épître prouve que le parti de *Ceux de Christ* n'avait pas ses fauteurs à Corinthe parmi les païens convertis, mais en Palestine parmi les chrétiens d'origine et de tendance juives.

III

C'est ce que reconnaissent quelques interprètes, tels que *Dähne*¹ et *Goldhorn* ; ceux-ci cherchent le caractère distinctif de ce quatrième parti dans les éléments de sagesse alexandrine que certains docteurs juifs mêlaient à l'enseignement apostolique. — Nous constaterons sans doute les altérations profondes qu'apportaient les chefs judaïsants du parti de *Ceux de Christ* à l'enseignement évangélique. Mais il est impossible d'établir par une preuve solide quelconque l'origine alexandrine de ces éléments nouveaux.

IV

Aussi *Schenkel*², *de Wette*, *Grimm*, se sont-ils arrêtés à une notion plus naturelle. Selon eux, les chefs de ce parti auraient fondé leur rejet de l'enseignement apostolique et l'autorité du leur sur des communications surnaturelles qu'ils recevaient du Christ glorifié, par le moyen de visions et de révélations directes. Des prétentions semblables se manifestèrent un peu plus tard, nous le savons, chez les docteurs judaïsants de Colosses ; pourquoi n'auraient-elles

¹ *Die Christus-Partei in der apostol. K. zu Kor.*, 1842.

² *De eccl. Cor. primæva faction. turbata*, 1838.

pas existé auparavant en Asie-Mineure, d'où elles auraient fait invasion dans les églises de Grèce ? Pour appuyer cette opinion, on a surtout allégué l'insistance avec laquelle Paul raconte le ravissement jusque dans le troisième ciel, qui lui avait été accordé à lui-même (2 Cor. XII, 1 et suiv.) ; et l'on pense qu'il a voulu dire par là : « Si ces gens prétendent avoir eu des révélations, moi aussi j'en ai eu, et de plus étonnantes encore ». Mais ce serait là un mode d'argumentation bien peu concluant et peu digne de l'apôtre, et nous verrons que ces docteurs ne venaient probablement pas de la terre du mysticisme, l'Asie-Mineure, mais de celle du pharisaïsme légal, la Palestine.

V

C'est ce que reconnaissent aujourd'hui la plupart des interprètes. Sans doute nous ne voyons pas les docteurs judaïsants dont il s'agit ici se présenter à Corinthe exactement comme précédemment à Antioche et en Galatie. Ils ont compris que pour gagner des hommes tels que les Grecs de Corinthe, il faut éviter de mettre en avant la circoncision et les grossiers rites matériels. Mais ils n'en sont pas moins des serviteurs du parti légal, tel qu'il s'est formé à Jérusalem. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les deux passages suivants de la deuxième aux Corinthiens (X, 7) : « Si quelqu'un présume appartenir à Christ (Χριστοῦ εἶναι, littér. « être de Christ »), qu'il conclue aussi en lui-même que, comme il est de Christ, nous aussi sommes de Christ ». A qui s'adresse ce défi ? Evidemment à des gens qui prétendent être de Christ à plus juste titre que l'apôtre et ses partisans, précisément comme ceux qui s'appellent spécialement *Ceux de Christ* dans la première épître. Et qui sont-ils ? Le second passage (XI, 22 et 23) nous l'apprend : « Sont-ils Hébreux, je le suis aussi ; sont-ils Israélites, je le suis aussi ; sont-ils de la postérité d'Abraham, j'en suis aussi. Sont-ils serviteurs de Christ (je parle en imprudent, je le suis plus qu'eux. » C'étaient donc des croyants juifs qui se glorifiaient de leur origine théocratique et qui cherchaient à en imposer, au moyen de leurs relations avec l'église-mère, aux jeunes églises fondées par Paul dans le monde païen, sans doute avec l'intention de les amener graduellement sous le joug de la loi mosaïque.

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

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

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

On allègue en faveur de cette identification le fait qu'au point de vue dogmatique les deux premiers partis, celui de Paul et celui d'Apollos, n'en formaient aussi qu'un seul. Mais nous avons constaté sans peine la nuance qui distinguait les partisans d'Apollos de ceux de Paul ; et lors même qu'elle ne portait pas sur des questions dogmatiques, nous ne saurions confondre ces deux partis en un seul, ni par conséquent identifier les deux derniers partis si nettement distingués par l'apôtre. Rien d'ailleurs ne nous autorise à prêter à Pierre une conception évangélique opposée à celle de Paul. Nous savons par Gal. II qu'ils étaient d'accord à Jérusalem sur ces deux points : que les croyants d'entre les païens ne seraient point assujettis aux rites mosaïques, et que les croyants d'entre les Juifs pouvaient continuer à les observer. Mais nous savons aussi, par le même passage, qu'il y avait à Jérusalem tout un parti qui n'approuvait point cette concession faite à Paul par les apôtres. Paul les distingue profondément des apôtres et de Jacques lui-même, car il déclare que s'il n'avait eu affaire qu'à ces derniers, il aurait pu céder quant à la circoncision de Tite ;

mais que c'est à cause des premiers, auxquels il donne le nom de « faux frères intrus », qu'il a dû se montrer inflexible dans son refus. Il y avait donc une différence profonde dans la manière dont la circoncision de Tite lui était demandée par les apôtres d'un côté, par les faux frères de l'autre. Les premiers la lui demandaient comme une concession volontaire, et dans ce sens il eût pu l'accorder ; mais les seconds l'exigeaient comme une obligation ; dans ce sens, l'apôtre ne pouvait céder sans compromettre à jamais la liberté des païens. Par conséquent, à côté des imitateurs de Pierre qui, tout en observant eux-mêmes la loi, concédaient la liberté aux païens, il y avait place pour un autre parti qui réclamait, avec le maintien de la loi pour les Juifs, l'assujettissement des païens au mosaïsme. Quoi de plus naturel que de retrouver ici, dans *Ceux de Christ*, les représentants de ce parti extrême ? On comprend dans ce cas pourquoi Paul place *Ceux de Christ* après ceux de Pierre et en fait ainsi l'antipode de son propre parti.

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

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

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

chrétiens fidèles à la pensée du chef suprême de l'Eglise, et prenaient par cette raison le titre exclusif de *Ceux de Christ*. — Cette explication est très plausible ; mais, comme nous le verrons, certains passages de la seconde aux Corinthiens nous conduisent à attribuer à l'enseignement de *Ceux de Christ* un caractère dogmatique tout spécial ; et l'on ne comprendrait pas comment, voulant imposer aux Corinthiens la manière d'agir de Christ pendant sa vie terrestre, ils auraient pu les dispenser, même provisoirement, de la circoncision et des autres rites mosaïques.

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

6° Aucune de ces explications ne nous satisfaisant complètement, nous allons exposer le point de vue auquel nous avons été conduit. Nous nous rencontrerons en partie, mais

en partie seulement, avec le résultat des travaux de *Beyschlag*, exposé par lui dans les *Studien und Kritiken* (1865, II, et 1871, IV). Nous avons vu, en réfutant l'opinion de *Baur*, qu'il existait à Jérusalem même un parti opposé aux Douze, celui des « faux frères intrus » que Paul distingue nettement les apôtres (Gal. II, 4 et 6). Ils prétendaient imposer la loi mosaïque aux convertis d'entre les païens, tandis que les Douze ne la maintenaient que pour les chrétiens d'origine juive, et encore la question de savoir si ceux-ci ne pouvaient pas se relâcher de cette obligation au sein des églises d'origine païenne, restait-elle ouverte. Nous pensons que ce parti ultra était dirigé par d'anciens membres du sacerdoce et du pharisaïsme juif (Act. VI, 7 ; XV, 5) qui, en raison de leur instruction et de leur haute position sociale, s'envisageaient comme infiniment supérieurs aux apôtres. Il n'est donc pas étonnant qu'une fois chrétiens, ils prétendissent enlever aux Douze, dont ils faisaient peu de cas, la direction de l'œuvre messianique (chrétienne), afin de faire servir celle-ci à l'extension du régime légal dans le monde païen. Voilà les chefs occultes de cette contre-mission organisée contre Paul que nous rencontrons partout à cette époque. Elle avait maintenant poussé son œuvre jusqu'à Corinthe, et l'on comprend comment la portion de l'Église qui s'était livrée à ses agents, se distinguait non seulement des partis de Paul et d'Apollon, mais aussi de celui de Pierre. Ils se désignaient comme *Ceux de Christ*, non parce que leurs chefs avaient personnellement connu Jésus, et pouvaient mieux que tout autre instruire les églises de sa vie et de son enseignement — qui aurait osé à ces deux égards se comparer à Pierre ou se mettre au-dessus de lui ? — mais comme ayant seuls bien compris sa pensée et conservant plus fermement que les apôtres sa vraie tradition à l'égard des questions soulevées par Paul. Ils étaient trop prudents pour parler immédiatement de circoncision et de rites mosaïques. Ils prenaient plutôt à l'égard des païens convertis la position que les Juifs avaient adoptée dès longtemps à l'égard des prosélytes dits *de la porte*. Et de plus — c'est ici où je diffère de *Beyschlag* — ils ajoutaient certainement, en arrivant sur le sol grec, à l'Évangile prêché par les apôtres des éléments théosophiques par lesquels ils cherchaient à recommander leur enseignement à l'esprit spéculatif des chrétiens cultivés de la Grèce. Ce n'est pas pour rien que, dans la seconde aux

Corinthiens, Paul parle (X, 5) de « raisonnements élevés comme des remparts contre la connaissance de Dieu » et de « pensées à amener captives à l'obéissance du Christ », et que (XI, 3) il exprime la crainte que les Corinthiens ne se laissent détourner de la simplicité qui est en Christ, comme Eve se laissa séduire par la ruse du serpent. Paul va même jusqu'à reprocher aux Corinthiens, dans le verset suivant, la facilité avec laquelle ils reçoivent des docteurs étrangers qui apportent chez eux *un autre Jésus* que celui qu'il leur a annoncé, *un Esprit* et *un Evangile* différents de ceux qu'ils ont déjà précédemment reçus¹. De pareilles expressions ne permettent pas de supposer que l'enseignement de ces émissaires ne différât pas considérablement du sien propre et de celui des Douze, surtout au point de vue christologique (*un autre Jésus*). Il y a certainement ici quelque chose de plus que le simple enseignement légal importé précédemment en Galatie. On avait cherché à affriander les Corinthiens par des spéculations malsaines, et l'on dénigrait l'enseignement de Paul comme pauvre et élémentaire. Voilà pourquoi il se justifie déjà dans la première épître de n'avoir donné que « du lait, et non de la viande » (III, 1-2). De là aussi sa vive polémique contre le mélange de la sagesse humaine avec l'Evangile (III, 17-20). Tout cela s'appliquait à la prédication de *Ceux de Christ*, et nullement à celle d'Apollos. Nous ignorons quelle était au juste la nature de leurs doctrines particulières. Elle portait atteinte à la personne et à l'œuvre de Jésus. Ainsi s'explique peut-être l'étrange parole de Paul (1 Cor. XII, 3) : « Nul homme parlant par l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus maudit ! » L'apôtre parle de manifestations spirituelles qui se faisaient entendre dans l'Eglise elle-même. Il y en avait de différentes sortes, et il fallait en distinguer avec soin l'origine. Les allocutions vraiment divines pouvaient se résumer dans l'invocation : « Jésus, Seigneur ! » tandis que les inspirations non divines aboutissaient — on peut à peine le croire — à déclarer Jésus maudit ! On s'explique cependant un pareil fait quand on se rappelle une doctrine comme celle que professait le chrétien judaïsant Cérinthe, d'après laquelle

¹ Ce sens me paraît le seul possible, quoi qu'en puisse dire Beyschlag. Le *καλῶς ἠνεύχασθε* signifie : «vous le supportiez fort bien» (quand cela est arrivé) ; «cela ne vous révoltait nullement».

le vrai Christ aurait été une vertu céleste qui s'était unie à un Juif pieux nommé Jésus, au moment de son baptême par Jean-Baptiste, qui lui avait communiqué la puissance de faire des miracles, la lumière d'où émanaient ses enseignements, mais qui l'avait abandonné pour retourner au ciel, avant le moment de la Passion ; de sorte que Jésus avait souffert seul et abandonné de l'Être divin. A ce point de vue, pourquoi un prétendu inspiré ne se serait-il pas écrié : « Que nous importe ce crucifié ? Ce Jésus, maudit sur la croix, ce n'est pas là notre Christ : celui-ci est au ciel ! » On sait que Cérinthe fut l'adversaire de l'apôtre Jean à Ephèse ; Epiphane — nous ne savons sur quel témoignage — déclare que la première épître aux Corinthiens avait déjà été écrite pour combattre son hérésie. Il est remarquable que ce faux docteur était judaïsant de pratique, comme nos faux docteurs de Corinthe. Mais il n'est nullement nécessaire de supposer que ce fût justement ce système que Paul avait en vue. A cette époque pouvaient circuler bien d'autres théories christologiques analogues, propres à justifier ces expressions si frappantes de Paul : « un autre Jésus, un autre Esprit ». D'après cela le nom de Christ, dans le titre que prenaient ces gens : *Ceux de Christ*, aurait été formulé en opposition, non seulement au nom des apôtres, mais à celui même de Jésus¹. Rappelons-nous, comme pour compléter ce dossier concernant *Ceux de Christ*, le dernier mot de l'apôtre (1 Cor. XVI, 22), mot écrit certainement de sa propre main à la suite de la salutation personnelle qui précède : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème ! » C'est la réponse au « Jésus anathème ! » de XII, 3. — Nous acquiesçons donc en plein à la parole de Kniewel (*Eccl. Cor. vetustiss. dissensiones*, 1842) qui a désigné *Ceux de Christ* comme « les gnostiques avant le gnosticisme ».

Il ne nous reste plus qu'une question à examiner au sujet de *Ceux de Christ*. Dans la seconde aux Corinthiens, Paul

¹ Origène raconte *Cont. Cels.*, VI, 2, de la secte des Ophites, que personne n'était reçu dans leur ordre qu'après avoir maudit Jésus ; et du gnostique Carpocrate (vers l'an 135), qu'il enseignait que lorsqu'on demandait aux chrétiens en temps de persécution : « Crois-tu au Crucifié ? » il était permis de répondre : « Non » ; car c'était Simon de Cyrène qui avait été crucifié, et non pas Jésus, et il ne fallait s'attacher qu'au Christ spirituel. Comp. Volkmar : *Ursprung der vier Evangelien*, p. 45.

parle deux fois de personnes qu'il désigne comme οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, c'est-à-dire « les excellemment apôtres » ou « archi-apôtres » (XI, 5 et XII, 11), et qu'il met en relation étroite avec le parti de *Ceux de Christ*. Baur a prétendu qu'il voulait par là désigner ironiquement les Douze comme auteurs de la mission exercée contre son œuvre par les émissaires arrivés à Corinthe. Nous aurions ici le témoignage le plus éclatant de la relation directement hostile entre Paul et les apôtres primitifs : ce seraient ceux-ci, et en particulier Jacques, qui auraient muni de lettres de recommandation ces perturbateurs. Sur cette interprétation repose toute la théorie de Baur relative à l'histoire du christianisme primitif. Mais cette application est inadmissible par les raisons suivantes :

1^o Les Douze avaient reconnu en principe la prédication évangélique de Paul chez les païens et n'avaient rien trouvé à y ajouter ; ils avaient de plus constaté que son apostolat avait la même origine divine que celui de Pierre : c'est ce que Paul raconte Gal. II, 1-10. Comment auraient-ils envoyé des gens pour combattre une pareille œuvre ?

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

3^o Dans le passage 2 Cor. XI, 5, Paul dit « qu'il estime n'avoir été inférieur en rien aux archi-apôtres, puisque, s'il est un homme du commun en fait de langage (ἰδιώτης), il ne l'est pas en fait de connaissance ». Or il est inadmissible qu'on eût jamais envisagé à Corinthe les Douze comme supérieurs à Paul pour le don de la parole, d'abord parce qu'on ne les y avait point entendus, et ensuite parce qu'ils étaient précisément qualifiés eux-mêmes de ἀγράμματοι et de ἰδιῶται (Act. IV, 13).

4^o L'apôtre fait entendre ironiquement (XII, 11 et suivants) qu'il est un point sans doute sur lequel il reconnaît son infériorité à l'égard des archi-apôtres, c'est qu'il ne s'est pas fait entretenir comme eux par l'Eglise. Or c'est bien de l'Eglise de Corinthe qu'il parle en s'exprimant de la sorte ; c'est ce qui ressort de XI, 20, où il décrit la conduite impu-

dente de ces intrus envers ses lecteurs. Comme les Douze n'avaient point été à Corinthe, ce ne sont donc pas eux, mais les nouveaux venus que Paul désigne par ce nom ironique.

5° Comment, demande avec raison *Beyschlag*, saint Paul eût-il pu, dans cette lettre même où il recommande la collecte envers l'église *des saints* (celle de Jérusalem), désigner des hommes envoyés par cette église et par les apôtres comme des « serviteurs de Satan, dont la fin sera digne de leurs œuvres » (XI, 14 et 15) !

Hilgenfeld et *Holsten* ont renoncé eux-mêmes à appliquer l'expression d'archi-apôtres aux Douze. Conformément à leur explication du terme *Ceux de Christ*, ils l'appliquent à ces disciples immédiats de Christ, comme les septante disciples ou les frères de Jésus, d'après lesquels le parti avait reçu son nom et que les apôtres avaient recommandés auprès des Corinthiens. Mais cela revient à peu près au même, car les frères de Jésus marchaient d'accord avec les apôtres (1 Cor. IX, 5). Et comment d'ailleurs *Ceux de Christ* auraient-ils opposé leurs chefs, comme archi-apôtres, à Pierre lui-même !

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

Dans les versets suivants, l'apôtre condamne sommairement l'état de choses qu'il vient de décrire et se justifie d'y avoir donné lieu en quelque manière. *Edwards* croit pouvoir diviser la discussion qui suit de la manière suivante : Condamnation des partis par la relation du christianisme 1° avec Christ (I, 13 - II, 5) ; 2° avec le Saint-Esprit (II, 6 - III, 4) ; 3° avec Dieu (III, 5-20) ; 4° avec les croyants

(III, 21-23). Mais un tel schématisme est étranger à l'esprit de l'apôtre. Sa discussion n'a rien de scolastique. La vraie marche de la discussion se déroulera d'elle-même graduellement.

V. 13. **Le Christ est-il divisé ? Paul a-t-il été crucifié pour vous¹, ou serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ?** — Plusieurs éditeurs (*Lachmann, Westcott et Hort*) et interprètes (*Meyer, Beet*) font de la première proposition une affirmation indignée : « Christ chez vous est donc déchiré, lacéré ! » Mais la transition aux questions suivantes ne paraît plus dans ce cas très naturelle. Il est plus simple de voir ici une question parallèle aux deux suivantes, celles-ci étant destinées à montrer l'impossibilité de la supposition exprimée par la première. Le terme *le Christ* désigne le Messie dans le sens abstrait, c'est-à-dire la fonction messianique, plutôt que le personnage même qui a rempli cet office. Celui-ci serait sans doute désigné par le nom de Jésus ou par le mot *Christ* sans article. Comment d'ailleurs supposer la personne de Christ divisée en quatre ? Paul veut dire : la fonction de Christ, de Sauveur et de fondateur du règne de Dieu, est-elle répartie entre plusieurs individus, de sorte que l'un en possède un lambeau, l'autre un autre ? Prise dans ce sens, la question ne se rapporte pas seulement au quatrième parti, mais aux trois autres : « Les choses sont-elles donc telles que l'œuvre du salut soit répartie entre plusieurs agents dont Jésus serait l'un, moi un autre ? » et ainsi de suite. *Edwards* explique ainsi : « Ce qui est manifesté du Christ en Paul n'est-il pas d'accord avec ce qui est mani-

¹ B D lisent *περι υμων*, au lieu de *υπερ υμων*.

festé de lui en Apollos, etc... ? Ces éléments ne forment-ils pas tous un seul et même Christ ? » Le sens est fort bon, mais on ne voit pas comment dans ce cas le reproche s'applique au quatrième parti, auquel la question ainsi comprise semble au contraire donner raison. Il est évident qu'on ne peut appliquer le mot Christ avec *Olshausen* à l'Église, ou avec *Grotius* à la doctrine du Christ. — La forme de la première question permettait d'attendre une réponse affirmative ou négative ; celle des deux suivantes (par μή) prévoit une réponse négative, servant de preuve à la réponse négative sous-entendue qui est évidemment donnée à la première : « Paul n'a pourtant pas été crucifié pour vous, comme ce serait le cas si une part lui appartenait dans l'œuvre du salut ? » Il eût pu faire la même question à l'égard d'Apollos et de Céphas ; mais en se désignant ainsi lui-même il désarme naturellement les autres partis. — La première question se rapporte à la fonction de Sauveur, la seconde à celle de Seigneur qui en découle. *Edwards* indique bien la relation entre les deux : La croix a fait de Christ le chef du corps ; par le baptême chaque fidèle devient membre de ce corps. La leçon du *Vatic.* περί ὑμῶν ne peut être préférée à celle de tous les autres documents : ὑπὲρ ὑμῶν. Ce ὑπὲρ signifie *en faveur de*. L'idée de *à la place de*, qu'exprimerait ἄντι, n'y est renfermée qu'indirectement. C'est par la substitution que le bienfait exprimé par ὑπὲρ s'est réalisé. *Etre baptisé au nom de...* signifie : se plonger dans l'eau en s'engageant à appartenir désormais à celui au nom duquel est accompli ce rite extérieur. Dans le *nom* se résume tout ce qui est révélé touchant celui qui le porte, par conséquent tous les titres de sa légitime autorité. Le baptême est donc une prise de possession du baptisé de la part de la personne dont le nom est invoquée sur lui. Jamais Paul n'a songé un instant à s'arro-

ger une pareille position à l'égard de ceux que convertissait sa prédication. Or c'est pourtant ce que supposerait une parole comme celle-ci : *Je suis de Paul*. — Et non seulement la chose n'a pu être telle, mais l'apôtre est reconnaissant de n'avoir rien fait qui ait pu donner lieu à une semblable supposition.

V. 14-16. **Je rends grâces¹ de ce que je n'ai baptisé aucun de vous, si ce n'est Crispus et Gaius, 15 afin que personne ne dise que vous avez été baptisés² en mon nom. 16 J'ai bien baptisé aussi la maison de Stéphane ; du reste je ne sais si j'ai baptisé quelqu'autre personne.** — L'action de grâces de Paul prouve qu'il n'y avait pas eu calcul de sa part lorsque, dans la règle, il s'était abstenu de baptiser. Le vrai motif de cette manière d'agir sera donné au v. 17. C'est pourquoi il est reconnaissant de la manière dont Dieu a dirigé les choses. *Rückert* objecte à ce raisonnement que si Paul eût voulu se former un parti propre, il eût pu le faire en faisant baptiser en son nom par l'un de ses amis aussi bien qu'en baptisant lui-même. Il est vrai ; mais eût-il facilement trouvé quelqu'un qui se fût prêté à un pareil procédé ? Ce qui me paraît plus difficile à expliquer, c'est la supposition même, sur laquelle repose ce passage, d'un baptême administré en un autre nom que celui de Jésus. Cette idée, qui aujourd'hui nous paraît absurde, pouvait sembler plus admissible dans les premiers temps de l'Eglise, surtout en Grèce. Au milieu de la fermentation religieuse qui caractérisait cette époque, de nouveaux systèmes

¹ N B omettent τῷ θεῷ (à Dieu) que T. R. lit avec les autres Mj.

² N A B C lisent βαπτισθητε (vous avez été baptisés) ; T. R. avec tous les autres documents : βαπτισα (j'ai baptisé).

et de nouveaux cultes surgissaient partout, et dans ces conditions il n'y avait pas loin d'un prédicateur éminent, tel que Paul, à un chef d'école, enseignant et travaillant pour son propre compte. L'apôtre des Gentils passait sans doute, aux yeux d'un grand nombre, pour le vrai fondateur de la religion qu'il propageait ; et la supposition qu'il combat ici pouvait avoir ainsi un certain degré de ressemblance. Il n'est donc besoin, pour nous rendre compte de ce passage, ni de l'hypothèse d'*Hofmann*, d'après laquelle il y aurait eu à Corinthe des gens qui se seraient glorifiés d'avoir reçu à Jérusalem le baptême de la propre main de Pierre — Paul se féliciterait de n'avoir pas donné lieu à une semblable superstition — ni de celle de *Keim* et de *Heinrici*, qui attribuent une superstition analogue au parti d'Apollon (voir plus haut, p. 59). — Le régime τῷ θεῷ, à Dieu, omis par le *Sinait.* et le *Vatic.*, n'est pas nécessaire : il a plutôt été interpolé que retranché. — Crispus, le chef de la synagogue au moment de l'arrivée de Paul, avait été l'un des premiers convertis (Act. XVIII, 8) ; Gaïus, son hôte dans un des séjours qui suivirent (Rom. XVI, 23), fut aussi probablement l'un des premiers croyants. C'est probablement ce qui explique pourquoi Paul les avait baptisés lui-même ; ses deux aides, Silas et Timothée, n'étaient pas encore arrivés de Macédoine, quand ils furent reçus dans l'Eglise. On ne saurait admettre avec *Beet* que Paul ait fait volontairement une exception dans ces deux cas, à cause de leur importance : cette idée contredirait la tendance même de tout ce passage. Peu importe que dans le récit des Actes l'ordre des faits ne soit pas conforme à ce que nous disons ici.

V. 15. Le ἵνα, afin que, se rapporte à l'intention de Dieu qui a ainsi dirigé la marche des choses. — On peut défendre les deux leçons, celle des alex. et celle du T. R. La première : vous avez été baptisés, pourrait être tirée du

v. 15, ou avoir eu pour but d'éviter la monotone répétition du mot ἐβάπτισα, *j'ai baptisé*. D'autre part, comme l'observe *Edwards*, Paul craignait moins qu'on ne lui attribuât personnellement un mauvais motif, que de ce que l'on comprît mal le sens réel du baptême lui-même ; dans ce sens, la leçon alex. convient mieux.

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

V. 17. **Car Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour évangéliser¹ ; et cela non avec une sagesse de parole, afin que la croix de Christ ne soit pas rendue vide.** — Entre les versets 16 et 17, la liaison logique est celle-ci : « Si j'ai baptisé, ce n'a été qu'exceptionnellement ; car cette fonction n'était pas l'objet de mon mandat ». La différence essentielle entre l'acte de baptiser et celui d'*évangéliser* est que le second de ces actes est une œuvre toute spirituelle, appartenant au travail supérieur de la production de la foi et de l'enfantement des âmes ; tandis que le premier rentre dans le domaine inférieur de l'organisation terrestre de l'Eglise. *Évangéliser*, c'est jeter le filet ; c'est l'œuvre apostolique. *Baptiser*, c'est recueillir le poisson déjà pris et le mettre dans les vases. Le prédicateur conquiert les âmes sur le monde ; le baptiseur en mettant

¹ B lit εὐαγγελισασθαι, au lieu de εὐαγγελιζεσθαι.

la main sur elles, agit comme simple assistant du premier, le vrai chef de la mission. C'est ainsi que Jésus lui-même employait les apôtres à baptiser (Jean IV, 1 et 2) ; Pierre en agissait de même avec ses aides (comp. Act. X, 48). Paul ne veut pas dire assurément qu'il lui fût interdit de baptiser ; mais les termes de son mandat apostolique n'avaient pas même mentionné cette fonction secondaire (Act. IX, 15 et XXII, 14-15). Quoiqu'il pût s'en charger occasionnellement, le but de sa mission était autre. A l'aoriste εὐαγγελισασθαι, que lit le *Vatic.*, il faut préférer le présent εὐαγγελιζεσθαι qui convient mieux à la fonction habituelle.

On ne saisit pas du premier coup d'œil la relation de la dernière propos. du v. 17 avec ce qui précède. Mais l'étude du morceau suivant montre que c'est ici la transition au développement nouveau qui va commencer. Cette transition est faite avec beaucoup de finesse : elle rappelle celle de Rom. I, 16, par laquelle l'apôtre passe du préambule à l'exposé du sujet. Il pouvait y avoir un moyen plus subtil de s'appropriier les âmes que celui de les baptiser en son nom, c'était de prêcher de manière à attirer sur soi-même leur admiration en détournant leur attention de l'objet même de la prédication : Christ et sa croix ; or c'est là ce qu'exclut le terme d'*évangéliser*, pris dans son vrai sens. Paul veut dire : « Je suis resté fidèle à mon mandat, non seulement en évangélisant sans baptiser, mais encore en me bornant à évangéliser dans le sens propre de ce mot, c'est-à-dire en délivrant mon message sans y ajouter rien du mien ». Le terme *évangéliser* signifie en effet : annoncer une bonne nouvelle ; il désigne donc le mode le plus simple de prédication. C'est l'énoncé du *fait*, à l'exclusion de toute élaboration rationnelle ou amplification oratoire ; de sorte que la détermination négative : *sans sagesse de parole*, bien loin d'être une détermination étrangère et

accidentelle ajoutée au terme d'évangéliser, est tirée de la nature même de l'acte indiqué par ce verbe. Ainsi Paul n'est pas seulement demeuré dans sa fonction d'évangéliste ; il est en même temps resté fidèle à l'esprit de cette fonction. Il n'a donc absolument rien fait qui ait pu provoquer la formation d'un parti de Paul à Corinthe. — La négation objective οὐ est employée parce que le régime porte, non pas sur ἀπέστειλε, *m'a envoyé* (dans ce cas la négation dépendrait de l'intention divine de cet envoi, et il faudrait la négation subjective μή) mais sur εὐαγγελίζεσθαι, qui désigne le fait même de la prédication.

Cette seconde partie du v. renferme le thème de tout le développement qui va suivre. La formation des partis à Corinthe reposait évidemment sur une fausse conception de l'Évangile, d'après laquelle on en faisait une sagesse d'école. Paul rétablit la vraie notion du christianisme, d'après laquelle cette religion est avant tout un fait et sa prédication le simple témoignage rendu à ce fait : l'annonce de l'heureuse nouvelle du salut (εὐαγγελίζεσθαι). On comprend ainsi comment la seconde partie du v. se rattache logiquement à la première, l'idée de *sagesse de parole* étant exclue par le sens même du terme *évangéliser*. — La locution σοφία λόγου, *sagesse de parole*, n'est pas synonyme de σοφία τοῦ λέγειν, *l'art de bien parler*. L'accent est plutôt sur le mot *sagesse* que sur le mot *parole*. Le premier terme s'applique au fond du discours ; il désigne un système bien conçu, une philosophie religieuse dans laquelle la religion nouvelle serait présentée comme fournissant une explication satisfaisante de Dieu, de l'homme et de l'univers. Le second porte sur la forme et désigne l'exposition logique ou brillante d'un tel système. La plupart pensent que par cette expression Paul veut faire allusion « à l'enseignement à la fois profond et plein d'apprêt d'Apollos ». « L'orateur

préféré à Paul, dit *Reuss*, n'était autre que son ami et successeur Apollos. » Nous connaissons peu d'interprètes qui aient su, comme *Hilgenfeld*, s'affranchir de ce préjugé devenu en quelque sorte conventionnel. Quant à moi, cette application me paraît directement contraire à tout ce que Paul lui-même dira plus tard d'Apollos, et à la manière dont son enseignement est décrit dans les Actes. Paul dans notre épître même atteste (III, 4-8) la relation la plus étroite entre son propre travail et celui d'Apollos. Bien loin qu'il y ait eu conflit entre les deux œuvres, celle de Paul est représentée (III, 6) sous l'image de *planter* et celle d'Apollos sous celle d'*arroser*. Paul ajoute (v. 8) : « Celui qui plante et celui qui arrose *sont un* ». L'apôtre caractérise en échange dans les v. suivants le mode d'enseignement qu'il veut combattre ici, comme appartenant à cette *sagesse du monde* (v. 20) que l'Évangile vient anéantir ; il lui applique (III, 20) cette parole d'un psaume : « Les pensées des sages ne sont que vanité » ; il l'accuse « de détruire le temple de Dieu » et menace ses propagateurs « d'être détruits » à leur tour « par Dieu » même (III, 17-18) ; et ce serait de l'enseignement de son ami et disciple Apollos qu'il voudrait parler ! D'après Actes XVIII, 27 et 28, toute la prédication d'Apollos était fondée *sur les Ecritures*, et nullement sur une spéculation humaine qu'il aurait apportée à Alexandrie, comme le prétendent ceux qui font de lui un disciple de Philon. Il est même dit que « *par la grâce* divine il fut *fort utile* à ceux qui avaient cru ». La personne d'Apollos doit donc être mise ici hors de cause : il n'est pas même possible de supposer que tout ce qui va suivre s'applique à ses partisans. Nous avons beaucoup plus de raisons de penser qu'il s'agit ici de ces docteurs qui, sous le nom de *Ceux de Christ*, propageaient à Corinthe des doctrines étranges sur la personne de Christ

et que Paul accuse (2 Cor. XI, 2-4) « de détourner les esprits de la simplicité qui est en Christ » et de les séduire « comme le serpent séduisit Eve ».

L'exposé systématique et brillant du fait de la croix aurait pour effet, selon l'expression de Paul, de le *κενοῦν*, littér. *vider*. Ceux qui, comme *Meyer* et tant d'autres, appliquent les expressions précédentes à Apollos, atténuent, autant que possible, le sens de ce terme ; selon eux il signifierait seulement qu'en conséquence de cette manière de prêcher, les effets salutaires de la prédication seront attribués plutôt aux qualités brillantes de l'orateur qu'au contenu même de l'enseignement, la croix. Mais ce sens reste évidemment au-dessous de l'idée exprimée par le mot *κενοῦν*, *rendre vide*. *Kling* se rapproche davantage de l'énergie de cette expression quand il rappelle qu'une prédication dialectique et oratoire peut bien produire un effet intellectuel ou esthétique, mais non transformer le *moi* égoïste. Cependant si Paul n'avait voulu dire que cela, il eût plutôt employé le mot qui lui est familier, *καταργεῖν*, priver d'efficacité. Le terme *κενοῦν* désigne un acte qui atteint l'objet lui-même et le prive de son essence et de sa vertu. Le salut par la croix est un acte divin que la conscience doit s'approprier tel quel. Si on commence par le présenter à l'intelligence sous la forme d'une série d'idées bien liées, comme résultat d'une théorie sur l'homme et sur Dieu, il peut bien arriver que l'esprit en fasse son aliment, mais comme d'une sagesse, et non comme d'un salut. C'est comme si l'on substituait une théorie sur la gravitation à la gravitation elle-même (*Edwards*). Le fait s'évapore en idées et n'agit plus sur la conscience avec la puissante réalité qui détermine la conversion. — La suite sera précisément le développement de cette pensée.