

*Frédéric* Godet

# 1 CORINTHIENS

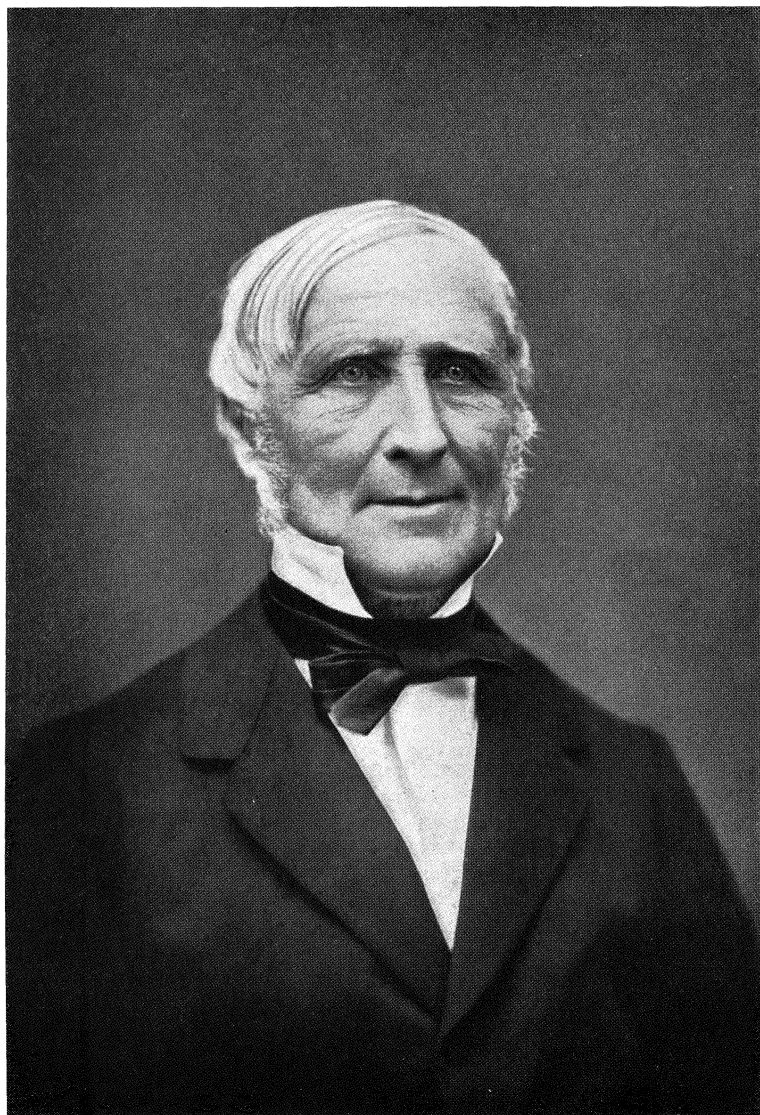
*Volume 2*

---

LES CLASSIQUES



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



FRÉDÉRIC CODET

## TABLE DES MATIÈRES DU TOME SECOND

VI.	L'USAGE DES VIANDES CONSACRÉES AUX IDOLES ET LA PARTICIPATION AUX REPAS DE SACRIFICES (VIII - X) . . . . .	1
	1. La question considérée au point de vue du salut du prochain (VIII, 1 - IX, 22) . . . . .	5
	a) La connaissance commune à tous (1-6) . . . . .	5
	b) La différence dans la connaissance, avec les obligations pratiques qui en résultent (7-13)	17
	c) L'exemple d'abnégation donné par Paul (IX, 1-22) . . . . .	26
	2. La question considérée au point de vue du salut des forts eux-mêmes (IX, 23 - X, 22) . . . . .	63
	a) L'exemple de l'apôtre (23-27) . . . . .	64
	b) L'exemple des Israélites (X, 1-11) . . . . .	71
	c) L'application de ces exemples à l'Eglise de Corinthe (12-22) . . . . .	87
	3. Règles à l'usage de ceux qui mangent des viandes sacrifiées (23 - XI, 1) . . . . .	110
VII.	LA TENUE DES FEMMES DANS LES ASSEMBLÉES DE CULTE (XI, 2-16) . . . . .	120
VIII.	LES DÉSORDRES DANS LA SAINTE CÈNE (XI, 17-34) . . . . .	148

IX.	SUR LES DONN SPIRITUELS (XII - XIV) . . .	184
	1. Coup d'œil général sur le domaine des dons spirituels (XII) . . . . .	188
	a) Les limites du domaine pneumatique chrétien (1-3) . . . . .	188
	b) L'unité des forces spirituelles dans leur diversité (4-13 <sup>a</sup> ) . . . . .	199
	c) La diversité des dons dans l'unité du corps (13b-31) . . . . .	218
	2. La voie par excellence (XIII) . . . . .	241
	3. Règles pratiques pour l'exercice des dons (XIV) . . . . .	268
	a) L'utilité comparée du don des langues et de la prophétie (1-25) . . . . .	268
	b) Règles pour l'exercice des dons (26-40) . . . . .	300
X.	LA RÉSURRECTION DES CORPS (XV). . . . .	323
	1. Avec le fait de la résurrection des corps tombe ou se relève le salut chrétien (1-34) . . . . .	326
	2. Le mode de la résurrection des corps (35-58) . . . . .	397
XI.	CONCLUSION (XVI) . . . . .	444
	1. La collecte (1-4) . . . . .	444
	2. Sa prochaine visite à Corinthe (5-9) . . . . .	450
	3. Visite de Timothée à Corinthe. - Apollos (10-12) . . . . .	453
	4. Dernières recommandations (13-18) . . . . .	456
	5. Salutations (19-24) . . . . .	460
	<i>CONCLUSIONS</i> . . . . .	467

## VI.

### L'USAGE DES VIANDES CONSACRÉES AUX IDOLES ET LA PARTICIPATION AUX REPAS DE SACRIFICES

(VIII - X)

L'apôtre passe à un nouveau sujet qui, comme le précédent, paraît lui être suggéré par la lettre des Corinthiens et appartient au domaine de la liberté chrétienne. Les fidèles de Corinthe et des autres villes grecques se trouvaient dans une position difficile à l'égard de la société païenne qui les entourait. D'un côté, ils ne pouvaient renoncer absolument à leurs relations de famille et d'amitié ; l'intérêt même de l'Évangile ne le leur permettait pas. D'autre part, ces relations étaient pour eux pleines de tentations et pouvaient aisément les entraîner à des infidélités qui feraient d'eux le scandale de l'Église et la risée des païens. Parmi les points les plus épineux dans cet ordre de questions se trouvaient les invitations à participer à des banquets idolâtres. Le centre des cultes anciens était le sacrifice ; c'était à cet acte religieux qu'aboutissaient tous les événements importants de la vie domestique et sociale. Aussi bien que dans le judaïsme (comp. Deut. XXVII, 7, les sacrifices de prospérité), ces sacrifices étaient suivis d'un banquet. Tout ce qui restait de la chair de la victime, après que les jambes, enveloppées dans la graisse, et les entrailles avaient été brûlées sur l'autel (voir *Edwards*) et que le prêtre avait reçu sa portion, revenait à la famille qui offrait le sacrifice, et ces viandes sacrées étaient mangées soit dans les appartements ou dans le bois sacré appartenant au temple, soit dans la maison de l'adorateur ; parfois aussi elles étaient

vendues au marché. Et comme le sacrifice avait lieu ordinairement à l'occasion de quelque circonstance réjouissante, on invitait à la fête des parents et des amis parmi lesquels pouvaient aisément se trouver des chrétiens. Il pouvait aussi arriver que, lorsque ces viandes étaient vendues sur le marché, un chrétien se trouvât dans le cas d'en manger soit chez lui, soit chez d'autres.

Or, différentes questions pouvaient s'élever à ce sujet. Et d'abord est-il permis à un chrétien d'assister à un banquet offert dans le temple de l'idole ? Les uns, au nom de la liberté chrétienne, répondaient « Oui ! » Ils se mettaient hardiment au bénéfice de l'adage : Toutes choses me sont permises (VI, 12 ; X, 23). Les autres disaient « Non ! » car sur un pareil terrain on s'expose à subir des influences malfaisantes et même diaboliques. Les scrupules des plus timorés allaient plus loin : Même dans une maison particulière, même dans sa propre maison, n'est-il pas dangereux de manger de cette viande qui a figuré sur l'autel de l'idole ? N'a-t-elle pas contracté une souillure qui peut contaminer celui qui en mange ? Nullement, répondaient les autres. Car les dieux des païens ne sont que des êtres d'imagination ; la viande offerte sur leur autel n'est ni plus ni moins qu'une viande ordinaire.

Ces derniers étaient certainement du nombre de ceux qui, à Corinthe, s'appelaient les disciples de Paul. Faut-il en conclure avec *Ewald* et d'autres que les premiers fussent uniquement les chrétiens d'origine juive qui se disaient disciples de Pierre ? Rien ne le prouve. Il est même assez difficile de soutenir, comme nous le verrons, en face de certains passages du ch. VIII, que ces craintifs fussent surtout des chrétiens d'origine juive. Plusieurs interprètes, en dernier lieu *Holsten*, envisagent plutôt, et avec raison, me paraît-il, ces chrétiens méticuleux comme

des croyants d'origine païenne, qui ne pouvaient se déga-ger tout à coup et complètement de l'idée dans laquelle ils avaient vécu depuis l'enfance, celle de la réalité et de la puissance des divinités qu'ils avaient adorées. Ils pou-vaient être confirmés dans cette pensée par l'opinion juive, dont on trouve encore plus tard des traces dans l'Eglise, que les idoles représentaient de mauvais esprits. Quant aux judéo-chrétiens, le passage Rom. XIV montre en tout cas que nous ne devons pas les exclure entière-ment. C'étaient des hommes que l'Évangile n'avait encore affranchis qu'à demi des préjugés nationaux, en particulier de celui d'après lequel les divinités païennes étaient autant de personnalités diaboliques.

La solution de ces questions était hérissée de difficultés. Les uns tenaient vivement à leur liberté, les autres non moins sérieusement à leurs scrupules. L'apôtre devait éviter de favoriser soit la superstition chez ceux-ci, soit le libertinisme chez ceux-là. Il avait besoin de toute sa sa-gesse pratique et de tout son amour pour tracer sur ce sujet une ligne de conduite claire et propre à réunir les cœurs, au lieu de les diviser.

On a demandé pourquoi il n'avait pas simplement appli-qué ici le décret de la conférence de Jérusalem (Act. XV), qui demandait aux croyants païens de Syrie et de Cilicie de renoncer à l'usage des viandes consacrées, par égard pour la répugnance des judéo-chrétiens. Et l'on a même été jusqu'à alléguer le silence de l'apôtre contre la réalité historique de ce décret. Mais 1° ce décret, par sa nature même, ne pouvait avoir qu'une valeur momentanée, et l'on reconnut bientôt à Antioche, à l'occasion du séjour de Pierre (Gal. II), quelles difficultés pratiques soulevait son application. 2° Au moment et dans les circonstances où Paul l'avait accepté, cet apôtre n'avait point encore

dans l'Eglise sa position normale. Son autorité apostolique venait à peine d'être reconnue par les apôtres. En Syrie et en Cilicie il n'était point encore sur son propre terrain, puisque ce n'était pas lui qui y avait fondé l'Eglise. Mais il en était tout autrement maintenant en Grèce ; et c'eût été déroger à sa position apostolique, aussi bien qu'à son spiritualisme évangélique, que de résoudre une question de vie chrétienne au moyen d'un décret extérieur semblable à un article de loi. C'est de l'esprit de l'Evangile qu'en vertu de son autorité et de sa sagesse apostoliques, il devait tirer la décision dont l'Eglise avait besoin. 3° Il importait d'autant plus à Paul d'en agir ainsi qu'il avait surtout à cœur de former la conscience des Corinthiens eux-mêmes et d'en faire jaillir spontanément l'intuition de la marche à suivre : « Je vous parle comme à des personnes intelligentes ; jugez vous-mêmes de ce que je dis » (X, 15). C'est précisément en vertu de cette méthode suivie par l'apôtre que la discussion renfermée dans ces trois chapitres peut encore nous être si utile, quoique se rapportant à des circonstances toutes différentes. Paul à cette occasion remonte aux principes premiers de la conduite chrétienne, et nous n'avons plus qu'à les recueillir pour les appliquer à nos propres circonstances. 4° Enfin, ce sujet présentait une foule de complications qui ne pouvaient se résoudre par le décret sommaire d'Act. XV et qui réclamaient un examen détaillé.

Voici la marche suivie par l'apôtre : Il traite d'abord la question ne se plaçant au point de vue de la charité. Un chrétien ne doit pas se demander : Qu'est-ce qui me convient le mieux ? mais : Qu'est-ce qui contribuera le plus sûrement au salut de mes frères ? (VIII, 1 - IX, 22.) Puis l'apôtre passe à une seconde considération, celle du salut de celui-là même qui est appelé à agir. Il faut en usant



de sa liberté prendre garde non seulement de ne pas perdre les autres, mais aussi de ne pas se perdre soi-même (IX, 23-X, 22). Enfin il conclut en récapitulant toute la discussion et en formulant quelques règles pratiques relatives aux divers cas particuliers qui pouvaient se présenter (v. 23-33).

## 1. LA QUESTION CONSIDÉRÉE AU POINT DE VUE DU SALUT DU PROCHAIN

(VIII, 1 - IX, 22)

L'apôtre prouve que s'il y a une connaissance que tous possèdent également (v. 1-6), il reste une différence de degré qui impose des devoirs aux uns vis-à-vis des autres (v. 7-13); puis il montre par son propre exemple comment on doit remplir de semblables obligations (IX, 1-22).

### a) La connaissance commune à tous (1-6)

V. 1-4. **A l'égard des viandes sacrifiées, nous savons que nous avons tous de la connaissance — la connaissance enflé, mais la charité édifie. 2 Si <sup>1</sup> quelqu'un a la prétention de connaître <sup>2</sup> quelque chose, il n'a pas encore <sup>3</sup> connu <sup>4</sup> comme il faut connaître. 3 Mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui — 4 à l'égard donc du manger des viandes sacrifiées nous savons qu'il n'y a pas de faux dieux existant**

<sup>1</sup>  $\aleph$  A B P omettent ici le  $\delta\epsilon$  (*mais* ou *or*) que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>2</sup> T. R. lit avec K L  $\epsilon\iota\delta\epsilon\nu\alpha\iota$  (*savoir*), au lieu de  $\epsilon\gamma\nu\omega\kappa\epsilon\nu\alpha\iota$  (*connaître*), que lisent tous les autres.

<sup>3</sup>  $\aleph$  A B P :  $\sigma\upsilon\lambda\omega$  (*encore*), au lieu de  $\sigma\upsilon\delta\epsilon\lambda\omega$  (*pas même encore*), que lit T. R. avec les autres.

<sup>4</sup> T. R. avec E K L :  $\epsilon\gamma\nu\omega\kappa\epsilon$ ; tous les autres :  $\epsilon\gamma\nu\omega$ . Ces derniers omettent  $\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu$  (*rien*) qu'ajoute T. R. avec les trois mêmes.

**dans le monde et qu'il n'y a de Dieu <sup>1</sup> qu'un seul.** — On peut prendre la prépos. περί, *au sujet de*, avec son régime comme une espèce de titre : « En ce qui concerne les viandes consacrées... » Il faut sous-entendre en ce cas « Voici ce que j'ai à vous dire » (comp. VII, 1). Mais on peut aussi faire dépendre cette prépos. du verbe οἶδαμεν, *nous savons*, ou bien de l'expression γινῶσκω ἔχομεν, *nous avons de la connaissance* ; dans ce sens : « Nous savons qu'au sujet des viandes sacrifiées nous avons tous de la connaissance ». En soi ce dernier sens pourrait convenir ; mais au v. 4, où se trouve la reprise de la phrase (après une interruption), ces mots : *nous avons de la connaissance*, sont omis et le περί, *au sujet de*, ne peut être expliqué là, et par conséquent aussi au v. 1, que dans l'un des deux premiers sens. La première construction est également écartée par le v. 4 où le περί ne peut dépendre que du verbe qui le suit, οἶδαμεν, *nous savons*. Nous sommes ainsi forcément conduits à la seconde construction : « Au sujet des viandes... nous savons ». — Après un verbe tel que *nous savons*, il est plus naturel de donner à ὅτι le sens de *que*, que celui de *parce que*. Ce sens est confirmé par le v. 4 où il est évidemment le seul possible. — Plusieurs (Flatt, etc.) ont supposé que ces premiers mots : *Au sujet de... nous savons que...*, étaient tirés tels quels par l'apôtre de la lettre des Corinthiens. Les membres les plus avancés de l'Eglise se seraient exprimés ainsi : « Nous savons que chacun est suffisamment éclairé sur ce sujet, et par conséquent nous sommes parfaitement libres d'user de notre liberté en ce point ». Paul montrerait ensuite (v. 7) que cette affirmation est loin d'être exacte. Mais, s'il en était ainsi, il faudrait aussi attribuer aux Corinthiens les

<sup>1</sup> T. R. avec K L Syr. ajoute ici ετερος (d'autre Dieu).

v. 4-6 qui sont la continuation de la phrase commencée au v. 1 ; or il est évident que c'est Paul qui parle dans ces versets. Le sujet de *nous savons* est donc avant tout Paul et Sosthènes qui adressent cette lettre, mais en même temps les Corinthiens que les auteurs renferment avec eux dans la même catégorie. Peut-être les Corinthiens avaient-ils écrit quelque chose de semblable à ce commencement ; et Paul trouve bon de le relever comme sa propre affirmation : « Oui, sans doute, nous savons, comme vous aimez à le répéter, que... » (comp. la maxime semblable reproduite par Paul 2 Cor. V, 11). — Comme ce commencement de phrase est repris au v. 4, il faut nécessairement admettre qu'une parenthèse s'ouvre dès le v. 1 et continue jusqu'à la fin du v. 3. La question est seulement de savoir où commence cette parenthèse. *Luther, Bengel, Olshausen, Heinrichi, Edwards*, etc., pensent qu'elle s'ouvre avec la conj. ὅτι, à laquelle ils donnent ici le sens de *parce que*. Nous avons déjà écarté ce sens de ὅτι, et nous ajoutons que l'asyndeton suivant : « la connaissance enfle... » serait bien peu naturel sitôt après le commencement d'une parenthèse ; deux interruptions successives de la pensée ne sont pas admissibles. La parenthèse ne commence donc qu'à la seconde propos. du verset : « La connaissance enfle... » — *Tous* désigne dans la pensée de Paul tous ceux qui composaient l'Eglise. Ils avaient abjuré dans le baptême les erreurs du polythéisme et accepté ce que l'Eglise enseignait sur le seul vrai Dieu. Ils avaient donc tous une certaine mesure de connaissance. Comment *Edwards* peut-il s'égarer au point de voir dans ce πάντες, *tous*, une allusion aux autres apôtres et au décret du concile de Jérusalem ?

Mais, à ce mot de connaissance, tout à coup l'apôtre s'arrête ; et il se livre à une courte digression sur l'inutilité et le néant d'une certaine espèce de connaissance, ainsi

que sur la vraie nature de celle à laquelle doit être réservé ce beau nom. « De la connaissance, oui, chacun en a ; mais quand elle n'est que dans la tête et que le cœur est vide d'amour, la connaissance ne produit qu'une vaine *enflure*, présomption, vanité, légèreté. » — A cette idée d'enflure l'apôtre oppose celle d'*édification*, c'est-à-dire d'une construction solide et croissante ; c'est le plein, la réalité, en opposition au vide et à l'apparence. L'*amour* seul peut produire chez celui qui sait et, par lui, chez ses frères un progrès moral sérieux. L'amour seul puise en Dieu la connaissance réelle des choses divines et enseigne à celui qui la reçoit à l'adapter aux besoins de ses frères.

V. 2. L'asyndeton du v. 2 (le δέ du T. R. paraît devoir être retranché) n'indique point une nouvelle interruption. C'est l'asyndeton si fréquent qui annonce la réaffirmation plus accentuée de la pensée précédente : « Oui, cette connaissance dénuée d'amour et de force pour édifier, à y regarder de plus près, n'est pas même une vraie connaissance ». L'expression εἰ τις δοκεῖ, *si quelqu'un croit savoir*, indique une vaine prétention ; le savoir réel est désigné au contraire par les mots *comme il faut connaître*. — On doit certainement lire avec presque tous les Mjj. ἐγνωκέναι, au lieu du εἰδέναι du T. R. ; comme le dit *Edwards*, le second de ces termes signifie *savoir* un fait, tandis que le premier signifie *connaître à fond*, avoir pénétré la chose. Or ce second sens est le seul qui convienne ici.

Il importe peu de lire avec les alex. οὐπω, *pas encore*, ou avec les gréco-lat. et les byz. οὐδέπω, *pas du tout encore*. Quant au pron. οὐδέν, *rien*, du T. R., il doit certainement être supprimé (avec la majorité des Mjj.). Il affaiblit l'idée au lieu de la renforcer. Ce n'est pas la connaissance de ceci ou de cela que l'apôtre refuse à l'homme rempli de lui-même et vide d'amour ; c'est la possibilité de la con-

naissance elle-même. On ne connaît qu'en s'assimilant l'être à connaître et on ne se l'assimile qu'en renonçant à soi-même pour se donner à lui. Donc l'amour est la condition de toute véritable connaissance, et cela surtout quand il s'agit, comme ici, de Dieu, de sa pensée et de sa volonté (comp. 1 Jean IV, 8 : « Celui qui n'aime pas, n'a pas connu Dieu ; car Dieu est amour »).

Le v. 3 est l'antithèse du v. 2 : Sans amour, pas de connaissance (v. 2) ; avec l'amour, vraie connaissance (v. 3). Mais pourquoi, au lieu de « Celui-ci connaît Dieu », l'apôtre dit-il *Celui-ci est connu de Dieu* ? Pense-t-il à nier la première de ces deux idées ? Assurément pas. Mais il franchit en quelque sorte ce premier degré qui va de soi, pour s'élever d'un bond au degré supérieur qui le suppose et l'implique. Etre connu de Dieu dit plus que le connaître. C'est ce qui ressort de Gal. IV, 9 : « Mais maintenant ayant connu Dieu, bien plus, étant connus de lui ». Dans une résidence, chacun connaît le monarque ; mais chacun n'est pas connu de lui. Ce second degré de connaissance suppose l'intimité personnelle, en quelque sorte la familiarité ; caractère qui est étranger au premier. Il n'est donc pas nécessaire de chercher à donner à cette expression « être connu de Dieu » un sens exceptionnel, comme le faisaient *Erasme* : « Il est *reconnu* de Dieu comme son vrai disciple » ; et *Grotius* « Il est *approuvé* de lui ». *Bèze* allait même jusqu'à donner au passif ἔγνωσται, *est connu*, le sens d'un hophal hébreu : « Il *est* rendu connaissant, mis en possession de la connaissance de Dieu ». Le mot *connaître* est pris ici dans le même sens que Ps I, 6 : « L'Éternel connaît la voix des justes », passage que compare justement *Heinrici*. L'œil de Dieu peut pénétrer dans le cœur qui l'aime et sa lumière l'illuminer. Dans cette lumière une communion intime se forme entre lui et Dieu, et cette

communion est la condition de toute véritable connaissance, de celle de l'homme par Dieu comme de celle de Dieu par l'homme. — Le pronom οὗτος, *celui-ci*, ne se rapporte pas à Dieu, mais à l'homme ; il signifie « Celui-ci vraiment », en opposition à ces πάντες, *tous*, auxquels on attribuait si aisément à Corinthe le privilège de la connaissance (v. 1).

Après cette digression, qui n'était que trop motivée, l'apôtre revient à la pensée qu'il avait commencé à énoncer v. 1.

V. 4. Le οὗν, *donc*, indique, comme si souvent, la reprise de la phrase interrompue, mais avec cette différence qu'au *fait* de la connaissance (le γινῶσιν ἔχειν) Paul substitue, comme objet du *nous savons*, le *contenu* de cette connaissance. — Le terme de βρωσις, *l'acte de manger*, qu'il introduit ici (il ne se trouvait pas au v. 1), a quelque chose de dédaigneux ; il fait ressortir le caractère inférieur et matériel de l'acte dont il s'agit. — Le contenu de cette connaissance, que Paul attribue à tous les chrétiens, est la croyance monothéiste, telle qu'elle est résumée dans les deux propositions suivantes. Et d'abord le néant des idoles ; οὐδέν pourrait être adjectif : « *aucune* idole ». Il faudrait en ce cas appliquer le terme d'idole à la fausse divinité elle-même. Aucune de ces *divinités* adorées par les païens n'a une existence dans le cercle des êtres réels (*le monde*). Ainsi Meyer, de Wette, etc. Mais, dit Edwards, il est douteux que εἰδωλον, *l'idole*, puisse désigner le faux-dieu, sans l'image qui le représente ; les exemples cités ne le prouvent point. Il explique : Il n'y a pas dans la création d'image visible de Dieu ; la seule image réelle de Dieu est celle qui est dans le ciel, Christ (Col. I, 15 ; 2 Cor. IV, 4). Mais on sent aisément combien cette pensée est étrangère au contexte. Il s'agit pour le moment de Dieu ; plus tard seulement Paul en viendra à Jésus-Christ, comme

seul *Seigneur* (v. 6). Ce qui a engagé à faire de οὐδέν un adjectif, c'est le οὐδεὶς suivant qui signifie évidemment *aucun*. Mais pourquoi la construction des deux propositions devrait-elle être la même ? Le οὐδέν doit être pris comme attribut : « Qu'une idole *n'est rien* dans le monde ». Il faut se rappeler que la statue était censée chez les païens être la demeure et l'agent du dieu lui-même, de sorte que l'apôtre veut dire : Si dans le monde des êtres vous en cherchez un qui corresponde à la statue et à la personne de Jupiter, d'Apollon, etc., vous ne trouverez *rien*. — Dans la propos. suivante, il faut retrancher le mot ἕτερος, *autre* (que lit le texte reçu). — Il n'y avait certainement pas à Corinthe un seul chrétien qui n'eût signé ces deux propositions, et il est possible que l'apôtre les ait empruntées à la lettre même de l'Eglise. Lui-même les confirme en les expliquant, mais aussi en les complétant et en les limitant prudemment dans les deux versets suivants.

V. 5 et 6. **Car lors même qu'il y en a plusieurs qui sont nommés dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, comme il y a réellement plusieurs dieux et plusieurs Seigneurs, 6 néanmoins pour nous il y a un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et nous sommes pour lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par<sup>1</sup> lequel sont toutes choses, et nous sommes par lui<sup>2</sup>.** — Καὶ γὰρ, *et en effet*. Paul affirme, d'accord avec les Corinthiens, que, quelle que soit la multiplicité des dieux adorés par les païens, le chrétien ne reconnaît qu'un Dieu, celui dont il définit ici le caractère, et qu'un Seigneur, intermédiaire entre ce Dieu et les hommes. « L'imagination des Grecs,

<sup>1</sup> B seul lit δι' οὗ (à cause duquel), au lieu de δι' οὗ (par lequel).

<sup>2</sup> On trouve chez quelques Pères et Mm. cette addition : « Et un seul Esprit saint dans lequel sont toutes choses ».

dit *Beet*, remplissait de divinités les cieus visibles et invisibles et, sur terre, les montagnes, les forêts et les rivières. » Ce sont là les λεγόμενοι θεοί, les êtres désignés du nom de dieux et adorés comme tels, mais qui, comme le fait sentir cette épithète, n'ont que le *nom* de la divinité. Les deux propositions qui commencent, l'une par εἴπερ, *lors même que*, l'autre par ὡσπερ, *comme en effet*, ont été très diversement comprises, selon qu'on a entendu les deux verbes εἶσί, *sont*, qui se trouvent en tête de l'une et de l'autre, d'une existence logique ou d'une existence réelle. Aux yeux de *Rückert, Olshausen, Meyer, Kling, Hofmann*, il s'agit dans les deux cas d'une existence réelle, dans ce sens : « Si même (εἴπερ) les dieux de la mythologie existent réellement (supposition qui n'est pas absurde), conformément à ce que (ὡσπερ) il existe réellement des dieux et des seigneurs en abondance (les anges à leurs divers degrés énumérés par Paul Eph. I, 21 ; Col. I, 16 ; comp. Deut. X, 17 et Ps. CXXXVI, 2 et 3), si même de tels dieux existent réellement, il n'y a cependant pour nous, chrétiens, qu'un Dieu et qu'un Seigneur ». Mais on ne s'explique point clairement la relation entre ces deux existences réelles dont la première serait posée comme hypothétique, puis la seconde comme certaine, et qui pourtant se rapporteraient toutes deux à un seul et même sujet. D'autres, comme *Chrysostome, Calvin, Bèze, Néander, de Wette*, envisagent ces deux existences comme imaginaires. « Lors même que (εἴπερ) les païens adorent une multitude de dieux fictifs, comme on peut voir en effet (ὡσπερ) que, d'après eux, tout est rempli de dieux et de seigneurs... » Mais *de Wette* lui-même ne peut se cacher la tautologie oiseuse de ces deux propositions de sens réellement identique. Des troisièmes, tels que *Grotius, Billroth*, entendent le premier des deux εἶσί, *sont*, dans le sens d'une existence



réelle, le second dans celui d'une existence imaginaire : « Lors même qu'il existe réellement une foule d'êtres, comme le ciel, le soleil, la lune, la terre, l'océan, dont on fait des dieux, comme on peut voir en effet que chez les païens ce sont des divinités ». Mais dans quel but l'apôtre insisterait-il de la sorte sur la réalité des créatures que le paganisme avait divinisées ? Si, comme cela est exact, l'un des deux verbes doit désigner une existence réelle, l'autre une existence fictive, n'est-il pas bien plus naturel d'interpréter dans ce dernier sens celui des deux εἰσί (*sont*) qui est accompagné du partic. λεγόμενοι, *appelés* ? Car cette apposition ne force pas sans doute (comp. 2 Thess. II, 4) à attribuer un caractère imaginaire à ces dieux, mais elle le permet et y conduit. Voici dans ce cas le sens du verset : « Lors même qu'il y a en abondance des êtres appelés dieux et adorés comme tels, dont l'imagination des païens peuple et le ciel et la terre (Jupiter, Apollon, Mars, Cérès, Bacchus, les nymphes), comme en effet (ὄσπερ) il existe réellement — il ne faut point s'y tromper — plusieurs dieux et plusieurs seigneurs... » Par ces derniers mots, l'apôtre veut dire que, si les divinités mythologiques particulières ne sont que des fictions, derrière ces fictions il y a pourtant une réalité dont il faut tenir compte. X, 20, il déclare expressément que « ce que les Gentils sacrifient, ils le sacrifient aux démons » ; non assurément qu'il envisage le dieu Jupiter comme un démon et le dieu Apollon comme un autre démon ; mais dans le paganisme en général il reconnaît l'œuvre d'esprits malfaisants qui ont détourné l'homme de Dieu et ont rempli le vide ainsi formé dans les âmes par cette vaine et impure fantasmagorie. C'est dans le même sens qu'il désigne les démons Eph. VI, 12 comme « les dominateurs des ténèbres actuelles », qu'il appelle Satan, 2 Cor. IV, 4, le *Dieu de ce siècle* qui aveu-

gle les infidèles, et que Jésus lui-même le nomme le *Prince de ce monde* (Jean XII, 31 ; XIV, 30). Le terme *plusieurs dieux* se rapporte aux chefs de ce royaume ténébreux ; celui de *plusieurs seigneurs*, aux esprits inférieurs, les agents subordonnés (comp. dans notre épître XV, 24). — Si la critique, telle qu'elle se pratique à cette heure, avait le moindre intérêt à opposer notre épître à celle aux Romains, comme il lui serait aisé de soutenir, au moyen de ce passage, ou qu'elles proviennent de deux auteurs différents ou que les idées de l'apôtre s'étaient transformées entre l'une et l'autre ! En effet l'explication que donne Paul de l'origine du paganisme dans l'épître aux Romains (ch. I) est purement psychologique et fait entièrement abstraction de toute influence exercée par des êtres supérieurs. Mais les deux explications sont vraies simultanément et se complètent. L'apôtre relève dans chaque épître ce qui importe au sujet qu'il traite ; dans les Romains, où il veut faire ressortir la corruption de l'humanité, il montre l'origine *morale* de l'idolâtrie, comment ce grand péché collectif est sorti du cœur de l'homme ; dans notre épître, où il a en vue certaines règles pratiques à tracer pour la conduite des Corinthiens, il fait ressortir l'influence diabolique qui a concouru à produire le paganisme. N'y a-t-il pas une leçon de prudence et de sage réserve à tirer de ce fait pour tant d'autres cas analogues ?

On comprendra plus tard dans quel but l'apôtre relève simultanément ici ces deux aspects de la vérité : d'un côté, le néant des divinités païennes, et, de l'autre, la réalité diabolique qui se cache sous cette vaine fantasmagorie. Le premier point de vue justifiera la liberté concédée à l'égard du manger des *vian*des sacrifiées ; le second, la défense absolue de participer aux *banquets* idolâtres.

V. 6. A ces dieux et seigneurs fictifs et pourtant réels

en un certain sens, Paul oppose énergiquement par l'adverbe ἀλλά, *mais*, et par le pronom ἡμῖν, *pour nous*, mis en tête, le seul Dieu et le seul Seigneur que reconnaisse la conscience chrétienne. Le titre *le Père*, ajouté au mot *Dieu*, est pris dans le sens absolu dans lequel il comprend sa paternité et par rapport à Christ et par rapport à nous. L'apôtre ajoute ici deux notions : celle de la provenance des choses de Dieu seul (ἐξ οὗ, *de qui*) et celle de la consécration morale des fidèles à lui seul (εἰς αὐτόν, *pour lui*). Dans un tel contexte il ne peut avoir l'intention de décrire par là sa grandeur et sa perfection ; mais il veut dire que rien de ce qui fait partie de l'univers créé par un tel Etre (les viandes sacrifiées en particulier) ne saurait souiller le croyant (X, 25-26). Comment ce qui est fait par Dieu pourrait-il l'empêcher d'être et de rester pour Dieu ce qu'il doit être ? (voir *Hofmann*).

Comme Dieu, le Père, est opposé aux divinités païennes principales, *Christ, le Seigneur*, l'est aux divinités secondaires, qui servaient d'intermédiaires entre les grands dieux et le monde. Ce que Paul veut dire, c'est que, comme le monde est *de* Dieu et l'Eglise *pour* Dieu, ainsi le monde est *par* Christ et l'Eglise aussi *par* lui.

La première des deux propos. relatives à Christ, *par lequel sont toutes choses*, ne peut, comme le reconnaissent tous les interprètes actuels, *de Wette, Heinrici, Reuss, Meyer*, et même *Pfleiderer* et *Holtzmann*, s'appliquer qu'à l'œuvre de la création. *Baur* pense que le διά peut se rapporter dans la première propos., aussi bien que dans la seconde, à l'œuvre de la rédemption. Mais le ἡμεῖς, *nous*, de la seconde propos. oppose clairement les chrétiens, comme objets de la rédemption, à τὰ πάντα, *toutes choses*, comme objets d'une autre œuvre qui, ainsi que le montre la propos. précédente, ne peut être que la création. *Hol-*

*sten* seul ne peut se résoudre à cet aveu. Il ne trouve dans ces mots : *toutes choses par lui*, que l'idée du gouvernement de toutes choses par le Christ glorifié. Mais le *par lui* répond au *de lui* (ἐξ αὐτοῦ) de la propos. précédente et ne peut par conséquent s'appliquer qu'à la même œuvre, celle de la création, dont Dieu est l'auteur et Christ l'agent. C'est la même pensée que Col. I, 15-17, où le *év* répond à notre *διά*, et que Jean I, 3, où le *δι' αὐτοῦ* exprime la création de toutes choses *par* le Logos. L'idée que *Holsten* trouve dans cette propos. serait d'ailleurs hors de toute relation avec le but de Paul, qui est de faire comprendre qu'un aliment divinement créé ne peut séparer l'homme de Dieu. Le *Vaticanus*, au lieu de *δι' οὗ*, lit *δι' οὗν*, à cause de *qui* ; c'est évidemment là une faute de copiste. — Dans la seconde propos. le mot *ἡμεῖς*, *nous*, opposé à *toutes choses*, montre qu'il s'agit de la création spirituelle accomplie par Christ, de l'œuvre du salut. Ces mots ont leur commentaire dans Col. I, 18-22, comme les précédents dans Col. I, 15-17. Ils forment le pendant de la seconde proposition précédente relative à Dieu. Dans l'ordre physique, nous sommes *de* Dieu et *par* Christ ; dans l'ordre spirituel, nous sommes *par* Christ et *pour* Dieu.

Nous avons déjà fait observer plus d'une fois combien, malgré la diversité des formes, les intuitions de Paul se rencontrent avec celles de Jean. Nous venons de le voir à l'occasion du régime *δι' οὗ* qui rappelle si vivement le *δι' αὐτοῦ* de Jean I, 3. Cette relation est également frappante si nous comparons au point de vue christologique cette parole de Paul avec Jean XVII, 3. Dans les deux passages, la distinction personnelle entre Dieu et Christ est fortement accentuée, lors même que la communauté de nature entre tous les deux ressort de cette distinction même et de tout le reste des livres où ces paroles sont renfermées.

*Reuss* prétend qu'il y a là, dans l'évangile de Jean, deux théories opposées marchant côte à côte ; mais il faudrait dans ce cas en dire autant des écrits de l'apôtre Paul dont personne cependant ne conteste la rigoureuse logique. En fait il n'y a contradiction ni chez l'un ni chez l'autre ; car tous deux accentuent avec la pleine conscience de ce qu'ils affirment, la subordination du Fils dans l'unité de la vie divine (voir à III, 23).

C'est ici l'un des passages qui établissent la complète unité de la christologie de l'apôtre dans ses premières lettres et dans celles de la captivité (Col., Eph., Philip.). « Que l'on cesse donc, dit avec raison *Gess* (*Apost. Zeugn.*, II, p. 295), de déclarer la christologie des épîtres postérieures contraire à celle de Paul d'après laquelle Christ ne serait rien de plus que l'homme idéal ou l'homme céleste, et cela lors même qu'on est forcé de reconnaître que notre passage fait de lui le médiateur de la création de l'univers ! »

Jusqu'ici, veut dire saint Paul, nous sommes tous d'accord, mais voici maintenant le point où commence la différence, et cette différence impose au chrétien qui aime, des égards et des sacrifices envers ceux dont le sentiment diffère du sien.

### **b) La différence dans la connaissance, avec les obligations pratiques qui en résultent (7-13)**

**V. 7. Mais la connaissance n'est pas en tous. Quelques-uns, par l'habitude<sup>1</sup> qu'ils ont jusqu'à présent<sup>2</sup> de [croire à] l'idole, mangent la viande comme**

<sup>1</sup>  $\aleph$  A B P Cop. Cyr. lisent *συνηθεια* (*l'habitude*), tandis que le T. R. avec D E F G 4 Mnn. It. Syr<sup>sch</sup> Vg. lisent *συνειδησει* (*la conscience*).

<sup>2</sup> Les deux mots *εως αρτι* (*jusqu'à présent*) sont placés par le T. R. avec A L P après *του ειδωλου*, tandis que  $\aleph$  B D E F G It. Syr<sup>sch</sup> Cop. les placent avant.

**sacrifiée à l'idole, et leur conscience qui est faible en est souillée.** — La forte opposition indiquée par le ἀλλ' οὐκ, *mais non pas*, et par la place donnée en tête de la phrase au ἐν πᾶσιν, *en tous* (opposé à ἡμῖν, à *nous*, v. 6), peut se paraphraser comme suit : « Mais cette connaissance monothéiste possédée par nous tous n'a pas encore déployé dans la conscience de tous toutes ses conséquences ». Au premier coup d'œil les premiers mots de ce verset semblent contredire l'assertion du v. 1 (« nous savons que nous avons tous de la connaissance »), et c'est la prévision de cette contradiction qui avait envisagé plusieurs interprètes à ne rapporter ces mots du v. 1 qu'aux chrétiens éclairés de Corinthe (*Bèze, Flatt*, etc.) ou à ceux-ci en leur adjoignant l'apôtre (*Meyer*). Le v. 7 se rapporterait dans ce cas aux chrétiens faibles seulement et s'accorderait sans peine avec le v. 1. Mais en échappant ainsi à une contradiction, on tombe dans une autre. Comment expliquer dans ce sens le πάντες, *tous*, du v. 1, en face du οὐκ ἐν πᾶσιν, *pas en tous*, du v. 7 ? Le *tous* du v. 1 aurait dû nécessairement être limité par une restriction. Il y a plus : comme l'observe *de Wette*, l'apôtre vient de déployer au v. 6 le contenu de la connaissance, et il l'a fait comme parlant non au nom de quelques-uns, mais au nom de *tous* les chrétiens (*nous*, en opposition aux païens). La contradiction apparente entre le v. 1 et le v. 7 doit donc se résoudre différemment. Il faut tenir compte de deux différences d'expressions. Au v. 1, *tous nous avons* ; ici, *en tous n'est pas* ; au v. 1, *de la connaissance*, une certaine connaissance (γνώσις sans article) ; au v. 7, *la connaissance* (γνώσις avec l'article) : « Tous ont la connaissance monothéiste en général (une certaine connaissance, v. 1) ; mais *la* connaissance précise dont il s'agit ici (c'est que les divinités païennes n'existent pas et par conséquent ne peu-

vent contaminer ni les viandes qui leur sont offertes ni ceux qui les mangent), cette connaissance n'est pas *en tous*, n'est pas arrivée encore au vif de la conscience de tous, de manière à les affranchir tous de tout scrupule ». Combien de vérités nous possédons, pour avoir appris notre catéchisme, dont nous sommes loin d'avoir tiré encore les conclusions pratiques ! Combien de gens se moquent de la croyance aux revenants, que la peur des esprits épouvante quand ils se trouvent seuls la nuit ! Elles sont nombreuses les superstitions idolâtres qui exercent encore leur action sur notre chrétienté monothéiste. — Les *forts* d'entre les Corinthiens ne faisaient pas cette distinction entre la connaissance théorétique et son application pratique ; et voilà pourquoi ils se croyaient dispensés de tout égard envers les faibles : « La liberté de manger des viandes sacrifiées résulte logiquement du principe monothéiste, commun à tous ; tant pis pour ceux d'entre nous qui manquent de logique ! Nous n'avons pas à nous gêner pour un frère qui raisonne mal ». C'était fort de logique, mais faible d'*ἀγάπη* (*d'amour*). Et voilà pourquoi l'apôtre avait introduit au commencement de ce chapitre la petite digression sur la vanité de la connaissance sans l'amour.

Il y a lieu d'hésiter entre la leçon du T. R. : τῆ συνειδήσει, *par la conscience*, d'après les byz. et les gréco-lat., l'*Itala* et la *Peschito*, et celle des alex. et d'une traduction syriaque postérieure : τῆ συνηθείᾳ, *par l'habitude*. Meyer, *Heinrici*, *Holsten* sont revenus, contrairement à l'autorité de *Tischendorf* (8<sup>e</sup> édition), à la leçon reçue. Ils allèguent sa difficulté. Mais n'est-il pas très improbable que le mot συνήθεια, si rare dans le N. T. (il n'y reparait que deux fois), ait été substitué au terme de συνείδησις qui se retrouve dans ce même verset et deux fois encore dans ce chapitre (v. 10 et 12) ? Quant au sens, συνείδησις, *la cons-*

*cience*, désignerait la conviction intime de la *réalité* de l'idole, qui chez ces personnes-là a survécu à leur conversion. Celui de συνήθεια désigne *l'habitude* qu'elles ont d'envisager l'idole comme un être réel. Les mots ἕως ἄρτι, *jusqu'à maintenant*, surtout placés, comme ils le sont dans la plupart des Mji., avant τοῦ εἰδώλου, portent naturellement, non sur le verbe, mais sur le subst. qui précède et conviennent parfaitement à la notion d'habitude : une habitude (qui dure) jusqu'à maintenant, après même que la croyance nouvelle aurait dû y mettre fin. Si cette leçon est la vraie, il faut presque nécessairement en conclure que les personnes dont il s'agit étaient d'origine païenne. Le vieux préjugé sous l'empire duquel elles avaient vécu, résistait à la logique. Elles ne pouvaient s'imaginer que ces puissances qu'elles avaient si longtemps révérees sous les noms de Zeus, de Mars, de Minerve, etc., n'eussent pas quelque réalité. Dès lors la viande offerte sur leur autel ne pouvait plus être de la simple viande ; elle devait avoir pris quelque chose du caractère malfaisant de ces êtres eux-mêmes. Donc le chrétien qui la mange en cette qualité (ὡς εἰδωλόθυτον, *comme sacrifiée*), est souillée par le fait même. — Que veut dire l'apôtre par l'expression de *conscience faible* ? Le terme de συνείδησις, *conscience*, désigne proprement la *connaissance* que le moi a de lui-même, de lui-même comme voulant et faisant le bien ou le mal (conscience morale), et de lui-même dans ce qu'il pense et connaît (conscience théorique<sup>1</sup>). Il s'agit ici de la conscience morale. Elle est faible parce qu'un scrupule religieux dont l'Évangile aurait dû l'affranchir, la lie encore à des êtres qui n'existent pas et l'empêche de fonctionner normalement. Probablement ces anciens païens, tout en adhérant à la croyance en un seul

<sup>1</sup> Voir le développement de ce sujet chez Holsten, *Evangelium des Paulus*, t. I, p. 311.



Dieu, envisageaient encore leurs divinités d'autrefois, sinon comme des dieux, du moins comme des puissances redoutables. L'apôtre ajoute que cette conscience sera *souillée*, si la personne mange de cette viande dans cet état. En effet, cet acte demeure sur elle comme une tache qui sépare du Dieu saint celui qui l'a commis en se désapprouvant lui-même.

V. 8 et 9. **Or un aliment ne nous rend pas présentable<sup>1</sup> à Dieu ; car<sup>2</sup> ni<sup>3</sup>, si nous en mangeons, nous n'avons quelque chose de plus, ni<sup>3</sup>, si nous n'en mangeons pas, nous ne manquons de quelque chose. 9 Mais prenez garde que votre liberté ne tourne en scandale aux faibles<sup>4</sup>.** — La transition entre ce v. et le précédent est celle-ci : En mangeant une telle viande tu peux donc conduire le faible à se souiller (v. 8) ; mais pour toi-même tu n'as rien à gagner, pas plus que tu n'as quelque chose à perdre, en n'en mangeant pas. La conclusion saute aux yeux. — Le verbe *παριστάναι*, *présenter*, s'emploie souvent de la présentation des offrandes à Dieu (comp. Rom. XII, 1 ; VI, 13, etc.) ; et si on lit le verbe au présent avec le T. R., c'est le sens le plus naturel : « Il n'est pas en la puissance d'un aliment de rien ajouter ou de rien retrancher au prix qu'a pour Dieu notre consécration à son service ». Si on lit le futur avec les alex., il faut, comme *Holsten* et d'autres, appliquer ce verbe au moment du jugement (comp. 2 Cor. IV, 14 ; Rom. XIV, 10 : « Un aliment ne nous fera pas subsister devant Dieu à ce moment-là »). Ce sens est beaucoup plus étranger au contexte ; car la

<sup>1</sup> T. R. avec DELP lit *παριστησι* (*présente*), tandis que *⳨ A B* Cop. lisent *παραστησει* (*présentera*).

<sup>2</sup> *⳨ A B* omettent *γαρ* (*car*).

<sup>3</sup> Nous avons suivi dans l'ordre de ces deux propositions la leçon d'*⳨ D E F G L P* It. Syr. ; l'ordre inverse est suivi par *A B*.

<sup>4</sup> T. R. avec *L* : *ασθενουσιν* ; tous les autres : *ασθενεσιν*.

menace ne viendra que plus tard (v. 11 et 12). Les parallèles cités en sa faveur ne prouvent rien, le verbe *présenter* étant employé là dans une relation toute différente. C'est ici une maxime générale, à laquelle convient le présent. — *Bengel, Meyer, Hofmann*, afin d'expliquer plus aisément le rapport de cette propos. avec les deux alternatives suivantes, donnent à ce verbe un sens moralement indifférent : « Un aliment ne détermine ni en bien, ni en mal (*neque ad placendum, neque ad displicendum*, *Bengel*) notre relation avec Dieu ». Ce sens serait plus naturel dans le style philosophique que dans la langue biblique. Le sens que nous avons donné peut convenir en vue des deux propos. suivantes ; la privation de ce qui ne rapporte rien, ne fait rien perdre. — L'ordre des deux propositions suivantes dans A B (voir note critique) est condamné par les autres Mj. et par les anciennes versions. — *Calvin, Molsheim* et d'autres ont vu dans ce v. une objection des Corinthiens : « Un aliment ne pouvant nous faire ni accueillir, ni condamner, nous pouvons par conséquent agir à volonté ». Paul répondrait au v. 9. Mais cette argumentation serait plutôt opposée que favorable à la conduite des forts. Car si cet aliment ne peut rien leur faire gagner ni perdre, mais peut par eux faire pécher leur frère (v. 7), il est évident qu'ils doivent s'en abstenir dans les cas où ce dernier effet peut se produire. Le résultat du v. 8 est donc qu'il n'y a en soi aucune importance à attacher à cet aliment. De là le v. 9 : mais il y a de l'importance à ne pas faire, au moyen de cet aliment, pécher son frère.

V. 9. Le *δέ* est adversatif : *mais*. Le terme *βλέπετε, considérez bien*, est opposé à la légèreté avec laquelle ces Corinthiens usaient de leur droit. — Dans le mot *ἐξουσία, pouvoir, droit*, ici *liberté*, il y a allusion à la formule favorite des forts à Corinthe : « Toutes choses me sont per-

mises ». Il faut observer la relation entre ἐξουσία et ἔξειστι.  
— Le pronom αὕτη, *cette liberté-là*, fait contraster fortement cette faculté, qui en elle-même est un avantage, avec les effets malfaisants qu'on peut lui faire produire en l'exerçant imprudemment. — Et maintenant de ces considérations générales l'apôtre en vient à l'application.

V. 10 et 11. **Car si quelqu'un te<sup>1</sup> voit, toi qui as de la connaissance, assis à table dans un temple d'idole, sa conscience, à lui qui est faible, ne sera-t-elle pas édiflée au point de manger des viandes sacrifiées !** 11 **Et<sup>2</sup> ton frère<sup>3</sup> qui est faible périf<sup>4</sup> ainsi par<sup>5</sup> ta<sup>6</sup> connaissance, lui pour qui Jésus-Christ est mort.** — Le *car* indique que c'est ici le danger que Paul avait en vue quand il disait : *Prenez garde !* au v. 9. Ce *quelqu'un* est l'un des *quelques-uns* du v. 7. — Il est évident qu'il faut préférer la leçon *σέ, te*, à celle des Mjj. qui omettent ce pronom. — Le terme de εἰδωλεῖον, l'emplacement où l'idole est dressée, n'est pas usité dans le grec classique ; il n'est pas même mentionné dans le grand dictionnaire de Passow. Il a été formé par les écrivains juifs (1 Macc. I, 47 ; X, 83), sur le modèle des mots βακχεῖον, ποσειδωνεῖον, temple de Bacchus, de Neptune, etc. ; l'apôtre l'emploie sans doute pour éviter de se servir du mot ναός (*Edwards*). — Il est peu probable qu'un ancien Juif se fût trouvé dans l'en-

<sup>1</sup> B F G omettent σε (*te*).

<sup>2</sup> T. R. avec D E F G L Syr. lit και (*et*) ; M B : γαρ (*car*) ; A P : ουν.

<sup>3</sup> T. R. avec L P place le mot αδελφος (*frère*) après ασθενων (*faible*), tandis que les autres lisent ο αδελφος (*le frère*) et placent ces mots après γνωσει (*connaissance*).

<sup>4</sup> T. R. avec E F G L Syr. lit απολειται (*périra*) ; M B D P : απολυται (*périt*).

<sup>5</sup> T. R. avec L lit επι (*sur*) ; les autres εν (*dans, par*).

<sup>6</sup> B omet ση (*ta*).

ceinte d'un temple idolâtre, et encore bien moins que la vue d'un chrétien participant à un tel banquet eût pu lui inspirer le désir de manger des viandes sacrifiées ; ce spectacle lui aurait au contraire causé de l'horreur. Le faible est donc plutôt, comme nous l'avons dit, un ancien païen. — Le terme οὐκ οἰκοδομηθήσεται, *sera édifiée*, est employé avec une ironie évidente. Il suffit de se rappeler que le croyant plus avancé aurait dû par sa connaissance supérieure édifier l'autre en éclairant sa conscience et en l'affranchissant de ses faux scrupules, tandis que par son imprudence il l'entraîne à fouler aux pieds sa conscience et substitue ainsi la fausse édification à la vraie : il l'éclaire et le fortifie à sa perte ! Une belle édification ! Il peut paraître étonnant que Paul laisse passer ici la conduite du chrétien fort sans le rendre attentif au mal qu'il peut se faire à lui-même, en assistant à un pareil banquet dans un lieu semblable. Mais l'apôtre ne s'écarte jamais de son sujet. Ce sujet est ici l'abnégation commandée par la charité envers le prochain. Il traitera plus tard (X, 15-21) l'autre côté de la question, celui qui concerne le danger auquel s'expose le fort lui-même.

V. 11. Si on lit *car* avec les deux plus anciens Mjj., cette particule porte sur le terme ironique de *sera édifié* : « Edifié, *car* il en périt ! » Mais il me paraît plus naturel de lire simplement avec tous les autres Mjj. et la Peschito καί, dans le sens de *et ainsi*. Quant au temps du verbe, le présent *périt*, chez les alex., doit être préféré au futur *périra* du T. R. L'apôtre pense à l'effet immédiat : « Il est dès ce moment en voie de perdition ». Une infidélité, si petite qu'elle paraisse, sépare le fidèle de son Seigneur : en s'interposant entre le sarment et le cep, elle interrompt la communication de vie qui devait avoir lieu de l'un à l'autre. Dès ce moment la mort spirituelle commence, et

si cet état continue et s'aggrave, comme cela est inévitable en pareil cas, c'est la perte éternelle qui en est le terme (comp. Rom. XIV, 15). Chacun des mots de ce verset a une force particulière : *faire périr*, quel succès ! un *faible*, quelle magnanimité ! par la *connaissance*, qui devait être employée à son avancement ; quelle fidélité dans l'emploi de la grâce reçue ! un *frère* sur lequel il fallait veiller comme sur la prunelle de ton œil, quelle charité ! un homme pour l'amour duquel *Christ* a consenti à mourir, quelle reconnaissance ! — C'est ce dernier trait, le péché envers Christ, que l'apôtre fait plus particulièrement ressortir, comme le plus grave de tous, dans le v. suivant.

V. 12 et 13. **Or en péchant ainsi contre les frères et en froissant leur conscience qui est faible, c'est contre Christ que vous péchez. 13 C'est pourquoi, si un aliment scandalise mon<sup>1</sup> frère, je ne mangerai plus jamais de chair, afin de ne pas scandaliser mon frère.** — Toute atteinte portée à la conscience d'un frère, lors même qu'on ne l'entraînerait pas par là à commettre une infidélité, est un péché commis contre Christ dont nous compromettons l'œuvre si douloureusement accomplie. Il y a encore ici une énergie particulière dans chaque terme : *τύπτειν*, proprement *frapper* ; *συνείδησις*, une *conscience*, ce qu'il y a de plus sacré ; *ἀσθενοῦσα*, *faible*, faiblissante, réclamant par conséquent les plus grands égards ; *εἰς Χριστόν*, *contre Christ* ; le crime suprême.

V. 13. Cette pensée du v. 12 réagit si vivement sur le cœur de l'apôtre qu'elle lui inspire une sorte de vœu par lequel il est prêt à engager sa vie entière. Le *διόπερ*, *c'est pourquoi*, résume tous les motifs précédemment indiqués, en particulier celui du v. 12 : *contre Christ*. — Au lieu

<sup>1</sup> D F G It. omettent μου (*mon*).

d'un aliment, il faudrait logiquement : *cet* aliment ou une *viande*. Mais l'apôtre généralise l'idée, quoique dans la seconde partie du v. il revienne par l'expression *la chair*, au cas particulier. Il emploie la première personne parce qu'il s'agit ici d'un sacrifice que l'on peut bien s'imposer à soi-même, mais qu'on n'a pas le droit d'imposer à d'autres. Il s'abstiendrait plutôt de viande toute sa vie que de causer une seule fois par cet aliment une chute à l'un de ses frères. — *Holsten* résume bien l'idée de ce chapitre en disant : Les forts avaient cherché la solution de la question dans le point de vue de la connaissance et de ses droits ; l'apôtre la trouve dans le point de vue de l'amour et de ses obligations.

Les derniers mots de ce chapitre sont évidemment la transition au passage suivant dans lequel Paul continue à présenter aux Corinthiens son propre exemple, en leur rappelant le grand et constant sacrifice volontaire dont il accompagne l'exercice de son apostolat. Comme l'observe parfaitement *Calvin* (et c'est là la vraie transition du ch. VIII au ch. IX) : « *Quia in futurum pollicendo non omnibus fecisset fidem, quid jam fecerit, allegat* ». Au sacrifice éventuel du v. 13 il ajoute, comme exemple plus convaincant encore, le sacrifice qu'il a déjà fait et qu'il renouvelle chaque jour, le renoncement à tout salaire de la part des Eglises fondées par lui.

### **c) L'exemple d'abnégation donné par Paul (IX, 1-22)**

On comprend sans peine par ce que nous venons de dire le lien qui unit le passage suivant à la question traitée par l'apôtre. Il n'en reste pas moins vrai que le sujet dont il va s'occuper reçoit un développement si considérable que l'on peut difficilement se refuser à l'idée qu'il

avait des raisons particulières pour l'exposer ici avec tant de détails. Cette supposition est confirmée par les allusions à une sourde hostilité contre son apostolat, qui se trouvent en abondance dans les trois premiers versets du chapitre, et plus clairement encore par un passage de la seconde épître où les accusations odieuses de ses adversaires, au sujet de cette conduite désintéressée de l'apôtre, sont tirées au plein jour. Nous voyons en effet par 2 Cor. XII, 11-18, qu'au lieu d'admirer l'abnégation de saint Paul, ses ennemis à Corinthe s'en faisaient une arme contre lui, en prétendant que, s'il ne se faisait pas entretenir par ses Eglises, c'est qu'il ne se sentait pas l'égal des véritables apôtres, et que, du reste, il trouvait bien le moyen de se dédommager d'une autre manière des renoncements qu'il paraissait s'imposer. Notre première aux Corinthiens suppose déjà tout cela ; mais par prudence Paul ne fait encore que l'effleurer. Dans les v. 1-3, il établit la réalité de son apostolat ; puis il en déduit (v. 4-14) son droit apostolique de se faire entretenir. Il explique ensuite (v. 15-18) le vrai motif pour lequel il s'est refusé l'usage de ce droit ; enfin dans les v. 19-22 il montre comment le principe d'abnégation qu'il vient de professer s'étend à sa manière d'agir tout entière dans l'exercice de son ministère.

## IX, 1-3

**V. 1. Ne suis-je pas libre <sup>1</sup> ! Ne suis-je pas apôtre !  
N'est-il pas vrai que j'ai vu Jésus <sup>2</sup>, notre Seigneur !  
N'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur !** — Ces questions accumulées trahissent l'émotion qui s'empare de

<sup>1</sup> T. R. avec D E F G K L It. etc. place ces deux questions dans l'ordre inverse ; nous avons suivi l'ordre de  $\aleph$  A B P plusieurs Mm. Syr<sup>sch</sup> Cop.

<sup>2</sup> T. R. avec D E K L P Syr. Cop. lit. Ἰησοῦν Χριστόν.

l'apôtre à mesure qu'il aborde ce sujet délicat. Avant de montrer comment il a renoncé à ses droits, il doit prouver que ces droits existent, et, pour cela, qu'il est vraiment apôtre. Si avec le T. R. on commence par cette question : *Ne suis-je pas apôtre ?* elle ne peut signifier que : « Ne suis-je pas libre d'user des droits que me confère cette charge ? » Mais cette question arriverait d'une manière bien brusque à la suite du v. précédent, et les deux dernières questions du v. se rattachent bien plus directement à l'idée de l'apostolat qu'à celle de la liberté. C'est par conséquent par celle-ci qu'il faut commencer avec les alex. : *Ne suis-je pas libre ?* Cette question est aussi en relation plus naturelle avec la dernière idée du chapitre précédent. Nous verrons que l'apôtre finira (v. 19-22) par cette idée de la liberté chrétienne par laquelle il avait commencé. Cette liberté de Paul est celle de manger de la viande sacrifiée et en général de s'affranchir totalement, lorsqu'il le trouve bon, des usages juifs (v. 19 et 20). — De sa liberté, comme chrétien, Paul passe, dans la seconde question, à sa dignité d'apôtre et aux droits qu'il possède comme tel. Le verbe οὐκ εἶμι, *ne suis-je pas*, est placé avant l'attribut dans les deux questions, parce que c'est sur l'idée *d'être* qu'est l'accent : « Ne suis-je pas *réellement* ? » Un *apôtre* est un envoyé immédiat du Seigneur qui seul peut conférer un tel mandat. Mais l'appel à l'apostolat implique une rencontre personnelle avec Christ, et voilà ce qui amène la troisième question : *N'ai-je pas vu... ?* Quand, à Jérusalem, on voulut élire un apôtre pour remplacer Judas, on choisit les deux candidats parmi ceux qui avaient accompagné Jésus « du baptême de Jean à l'ascension, afin qu'ils fussent témoins de sa résurrection » (Act. I, 22). Si Paul eût seulement entendu la bonne nouvelle, comme tous les autres croyants, de la bouche des



Douze, quels qu'eussent été ses dons, il n'eût jamais pu prétendre au titre d'apôtre. C'est pourquoi le terme *ἴδον*, dans ce contexte, ne peut se rapporter ni à quelque circonstance dans laquelle Paul aurait vu Jésus à Jérusalem pendant son ministère terrestre, ni non plus à une simple vision que le Seigneur lui aurait accordée. Ce terme ne peut désigner que le fait historique, positif, de l'apparition de Jésus sur le chemin de Damas. Jamais on n'a cru dans l'Eglise primitive qu'une rencontre accidentelle avec Jésus ou une vision, comme celle d'Etienne mourant, pût donner droit au titre d'apôtre (comp. XV, 8 et Act. XXII, 14). — Les alex. retranchent le mot *Christ* pour ne conserver que le nom *Jésus*, et avec raison ; car il s'agit ici du personnage historique apparu à Paul, de celui qui lui a dit : « Je suis Jésus que tu persécutes ». Le titre de *notre Seigneur* désigne ce Jésus comme le souverain de l'Eglise qui seul a le droit de conférer l'apostolat (comp. Gal. I, 1 et Act. I, 24-26). — Mais l'apparition du Seigneur à Paul était connue surtout, sinon uniquement, par son propre récit ; pour la nier, ses adversaires n'avaient donc qu'à mettre en doute son sens rassis ou sa bonne foi. C'est pourquoi l'apôtre ajoute une nouvelle preuve de son apostolat, empruntée à l'expérience même des Corinthiens, la fondation de leur Eglise par lui, Paul ; c'est le sujet de la quatrième question. La force de cet argument est moins dans le fait même de la fondation de l'Eglise que dans la coopération du Seigneur puissamment manifestée dans le cours de cette œuvre. Les mots ἐν κυρίῳ, *dans le Seigneur*, portent sur la question tout entière et non pas seulement sur les mots ἔργον μου, *mon œuvre* ; ils sont le vrai point d'appui de la conclusion à tirer. Nous savons par le passage II, 1-5 combien l'apôtre se sentait faible, désarmé, tremblant, lorsqu'il fonda cette Eglise. Aussi

cette œuvre ne pouvait-elle être attribuée qu'à la puissance de Christ agissant dans sa faiblesse et touchant elle-même les cœurs. C'est à cette expérience de la coopération de Christ au travail de son serviteur que Paul en appelle dans les deux versets suivants qui se rattachent spécialement à cette dernière question et en énoncent la conclusion.

V. 2 et 3. **Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous ; car le sceau de mon apostolat<sup>1</sup>, c'est vous qui l'êtes dans le Seigneur ; c'est là ma défense auprès de ceux qui font des enquêtes sur moi.** — Les datifs *pour d'autres* et *pour vous* ne sont pas seulement des datifs d'appréciation (au jugement de), mais aussi des datifs de relation, comme l'observe *Rückert*. Quand Paul n'aurait été en relation d'apôtre avec aucune autre Eglise, aussi vrai que l'Eglise de Corinthe était une Eglise fondée par lui, il possédait dans son rapport avec elle ce titre d'apôtre. Elle était le *sceau* officiellement apposé par le Seigneur lui-même à sa mission apostolique, et il eût été un peu étrange que ceux qui étaient eux-mêmes la preuve vivante de son apostolat missent Paul dans le cas de le leur prouver.

L'asyndeton entre les v. 2 et 3 annonce une réaffirmation émue de l'idée du v. 2. L'émotion s'explique par les derniers mots : *ceux qui font enquête*. L'apostolat de Paul est à Corinthe l'objet d'une enquête ! A Corinthe on discute sur la nature de l'apparition par laquelle Christ lui a conféré l'apostolat ! On va peut-être jusqu'à le présenter, ainsi qu'en Galatie, comme un disciple des apôtres révolté contre ses maîtres ! Il est permis de supposer que cette parole ne s'applique pas aux membres mêmes de l'Eglise, à ceux dont Paul vient de dire qu'ils sont sa vi-

<sup>1</sup> T. R. lit avec D E F G K L τῆς ἐμῆς ; ἄ B P : μου τῆς.

vante apologie, mais aux émissaires étrangers arrivés à Corinthe. (Comp. Gal. I où Paul répond à des accusations semblables.) — Le pronom αὐτή relève vivement cette idée d'apologie : « *Cette apologie-là, c'est vous-mêmes, vous l'œuvre du Seigneur par moi* ». Après avoir ainsi établi la réalité de son apostolat, du moins par rapport à cette Eglise, il en tire la conséquence : son droit est d'être entretenu par l'Eglise de Corinthe et par les autres qu'il a fondées.

## V. 4-14

V. 4-6. **N'avons-nous pas le droit de manger et de boire** <sup>1</sup> ! **5 N'avons-nous pas le droit de conduire avec nous une femme sœur, comme les autres apôtres et les frères du Seigneur et Céphas ?** **6 Ou moi seul et Barnabas n'avons-nous pas le pouvoir de ne pas** <sup>2</sup> **travailler ?** — Paul emploie le pluriel (*nous avons*), parce qu'il pense aussi à Barnabas qui agissait sur ce point de la même manière que lui (v. 6) ; peut-être veut-il aussi parler de Silas et de Timothée qui avaient travaillé avec lui à la fondation de l'Eglise de Corinthe en s'associant à cette manière d'agir (comp. v. 11 : « *Si nous avons semé* parmi vous des choses spirituelles... ») Les termes *manger* et *boire* reçoivent du contexte ce sens spécial : manger et boire aux frais de l'Eglise. Il ne s'agit plus ici du manger des viandes sacrifiées. L'interrogation par μή suppose comme évidente la réponse négative : « Il n'est *pourtant pas* (μή) possible que nous n'ayons *pas* (οὐκ) le droit... ? »

V. 5. Le droit de Paul et de Barnabas, en tant qu'apôtres du Seigneur, est démontré jusqu'au v. 14 par une série d'arguments dont le premier, v. 5 et 6, est tiré de

<sup>1</sup> T. R. avec A E K L P : πειν (*boire*) ; B : πειν ; N D F G : πιν.

<sup>2</sup> T. R. avec E K L lit του devant μη εργαζεσθαι, qu'omettent tous les autres. — Vulg. Tert. Hil. Ambros. omettent μη (*d'agir ainsi*).

l'exemple des *autres apôtres* et des *frères du Seigneur*. Non seulement ceux-ci se faisaient entretenir personnellement par les Eglises qu'ils visitaient, mais chacun d'eux conduisait avec lui sa femme qui participait à cet avantage. Le texte grec signifie « une sœur comme femme ». La *Vulgate* traduit « une femme comme sœur » ; on comprend dans quel intérêt. *Clément d'Alexandrie*, à la fin du II<sup>e</sup> s., ne fait aucune difficulté de reconnaître le fait que tous les apôtres étaient mariés (*Strom.* III, p. 448), et *Ambrosiaster* (probablement le diacre romain Hilaire au IV<sup>e</sup> s.) déclare (2 Cor. XI, 2) « que tous les apôtres, excepté Jean et Paul, ont eu des femmes » (voir *Heinrici*, p. 240). — Le terme *περιάγειν*, *conduire à l'entour*, ne peut s'appliquer qu'à des voyages missionnaires habituels. Ce petit mot dissipe en quelque mesure l'obscurité dans laquelle les livres des Actes laisse la carrière du plus grand nombre des Douze. Il nous fait comprendre aussi quel rôle important ont joué les frères de Jésus dans la propagation primitive du christianisme. Ils doivent avoir occupé le premier rang parmi les évangélistes qui venaient immédiatement après les apôtres (Eph. IV, 11). Ces frères de Jésus étaient, d'après les évangiles, au nombre de quatre : Jacques, Joses, Simon et Jude (Matth. XIII, 55 et parall.). Une antique tradition fait d'eux des frères aînés de Jésus, issus d'un premier mariage de Joseph. Plus tard on a cherché à identifier deux ou même trois d'entre eux avec les apôtres de même nom ; ils auraient été cousins de Jésus, fils d'un frère de Joseph, nommé Alphée. Après sa mort, Joseph et Marie les auraient pris dans leur maison pour les élever avec Jésus ; c'est là ce qui faisait qu'on les appelait ses frères. L'aîné, Jacques, serait l'apôtre Jacques, fils d'Alphée (Matth. X, 3) ; Simon, l'avant-dernier, serait l'apôtre Simon le Zélote (Matth. X, 4 ; Luc VI, 15)

et le cadet, Jude, serait l'apôtre Jude Lebbée ou Thaddée (Matth. X, 3 ; Luc VI, 16). Cette ingénieuse combinaison se heurte aux deux paroles Jean VII, 5, où, quelques mois avant la Passion, il est dit des frères de Jésus « qu'ils ne croyaient pas en lui » — ils n'étaient donc pas du nombre des Douze — et Act. I, 13 et 14, où, même après l'ascension, ils sont encore placés en dehors du cercle des apôtres. On s'est aussi appuyé, pour les identifier avec les Douze, sur notre passage même. Car, a-t-on dit, puisque Pierre est mentionné à côté des apôtres, quoiqu'il fût l'un d'entre eux, il peut fort bien en être de même des frères de Jésus. Mais il n'est pas nécessaire de donner aux deux *καί*, *et*, dans notre verset, un sens identique. On peut interpréter : « les autres apôtres, *ainsi que* (premier *καί*) les frères de Jésus, *et spécialement* (second *καί*) Céphas ». Il n'y a donc, quant aux frères de Jésus, que deux suppositions possibles : ou qu'ils étaient, selon une tradition déjà rappelée, des frères de père de Jésus, ou qu'ils étaient ses frères puînés. On sait quel ascendant donna dans l'Eglise à l'aîné d'entre eux, Jacques, cette qualité de frère du Seigneur (comp. Gal. I, 19 et II, 1-10 ; Act. XV). — Les évangiles nous apprennent positivement que Pierre était marié (Matth. VIII, 14). La tradition nomme sa femme tantôt Concordia, tantôt Perpetua. Pierre est nommément mentionné, parce qu'il occupait le premier rang parmi les apôtres et les évangélistes ; c'était l'exemple par excellence.

V. 6. La conj. ἢ, *ou*, a ici le sens qu'elle a si fréquemment chez Paul : « *Ou bien* dans le cas contraire arriverait-il que ?... » — Sans doute Barnabas n'avait pas été appelé à l'apostolat par le Seigneur dans le même sens que Paul (v. 1) ; mais par sa collaboration à l'œuvre de l'apôtre des Gentils, il était comme compris dans son apostolat. Cependant il reste une différence importante entre

lui et Paul, différence qui ressort d'une manière caractéristique par l'application de l'adjectif *μόνος*, *seul*, uniquement à Paul. C'est exactement la même relation que suppose Gal. II (en comparant surtout les v. 8 et 9). — Le terme *travailler* reçoit du contexte un sens déterminé : gagner sa vie par son travail. Quelques autorités latines omettent la négation *μή* et traduisent *de faire ainsi*, c'est-à-dire de vivre à vos frais. Ce sens du mot *ἐργάζεσθαι* est impossible.

A cet argument historique tiré de l'*exemple* des apôtres, Paul en ajoute un second emprunté au *droit commun*.

**V. 7. Qui fait la guerre à ses propres frais ! Qui cultive une vigne et n'en mange pas le fruit <sup>1</sup> ! Ou <sup>2</sup> qui paît un troupeau et ne se nourrit pas du lait du troupeau !** — L'Évangile est profondément humain ; il accueille tout ce qui est conforme à la nature normale. Ainsi Paul s'approprie sans hésiter le principe renfermé dans les trois exemples cités qu'il tire de la vie ordinaire. Ce principe est celui-ci : Celui qui consacre son travail à une œuvre, doit pouvoir vivre de cette œuvre. Le militaire quitte son métier pour la guerre : son entretien lui est dû par celui au service duquel il combat ; *ὄψωνια*, *solde*, proprement les aliments cuits que l'on ajoute au pain ; de là : la solde en nature, puis aussi en argent. — Le vigneron met toute sa vie au soin de la vigne de celui qui le prend à son service (Matth. XX, 1-7) ; il doit participer à son fruit. La leçon du T. R. : *de son fruit* (*ἐκ τοῦ καρποῦ*), est plus exacte pour le sens ; mais c'est probablement une correction de l'autre leçon mieux appuyée, *τὸν*

<sup>1</sup> T. R. avec E K L Syr. Cop. lit *ἐκ τοῦ καρποῦ* (*de son fruit*) ; les 8 autres Mj. : *τὸν καρπὸν* (*le fruit*).

<sup>2</sup> B D E F G Sah. omettent *η* (*ou*).

καρπὸν, *son fruit*, expression qui ne signifie pas nécessairement que ce fruit lui revienne tout entier, comme s'il était propriétaire. Les trois exemples du soldat, du vigneron et du berger se présentent d'autant plus naturellement à l'esprit de l'apôtre que le peuple de Dieu est souvent dépeint chez les prophètes comme une armée, comme une vigne, comme un troupeau. — Puis Paul corrobore cet argument tiré du droit commun par un troisième qu'il emprunte au *droit divin*.

V. 8 et 9. **Dis<sup>1</sup>-je cela selon l'homme, ou la loi aussi n'ordonne-t-elle pas cela<sup>2</sup> ? 9 Car dans la loi de Moïse il est écrit : Tu n'emmuselleras<sup>3</sup> pas le bœuf qui foule le blé. Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ?** — Dieu avait ordonné aux Juifs (Deut. XXV, 4) que, lorsque arrivait la moisson, le bœuf, tout en foulant le blé qu'il avait contribué à produire par le travail pénible du labour, ne fût pas emmuselé et empêché par là de jouir aussi, conjointement avec l'homme, du fruit de sa peine. Chez les païens on ne se faisait aucun scrupule d'en agir différemment, et c'est pourquoi Dieu interdit expressément cet usage à son peuple. Le but de Dieu, en agissant de la sorte, était évidemment de cultiver dans le cœur de son peuple des sentiments de justice et d'équité. Ce but moral ressort non seulement de la défense en elle-même, mais encore de toutes les autres prescriptions qui accompagnent celle-là dans les chap. XXIV et XXV du Deutéronome : celle de rendre au pauvre son vêtement pris en gage, aussitôt après le coucher du soleil (XXIV, 10-13) ; celle de payer à l'ou-

<sup>1</sup> D E F G It. Vulg. lisent λεγω, au lieu de λαλω que lit T. R. avec tous les autres.

<sup>2</sup> T. R. avec A L P lit η ουχι και ο νομος ταυτα λεγει. κ A B C D E Cop. : η και ο νομος ταυτα ου λεγει. F G : ηει και ο νομος ταυτα λεγει.

<sup>3</sup> T. R. avec κ A C E K L P : φιμωσεις. B D F G : κημωσεις.

vrier pauvre son salaire le soir même (v. 14-15) ; celle de ne pas faire mourir l'enfant avec le père coupable (v. 16-18) ; celle de laisser toujours, en faisant les récoltes, un grappillage pour les veuves et les étrangers (v. 19-22) ; celle de ne pas faire appliquer au criminel plus de quarante coups (XXV, 1-3), etc. Tout ce contexte ne montre-t-il pas assez clairement quel était le but de la défense citée ici ? Ce n'était pas par sollicitude pour les bœufs que Dieu faisait cette défense ; il y avait d'autres moyens de pourvoir à la nourriture de ces animaux. En réclamant des Israélites l'exercice de la mansuétude et de la reconnaissance, même envers un pauvre animal, il est clair que Dieu se proposait d'obtenir, à plus forte raison, des Israélites la même manière d'agir envers les ouvriers humains dont ils réclamaient le secours dans leur travail. Ce sont les devoirs des *êtres moraux* les uns envers les autres que Dieu voulait inculquer par ce précepte. — L'expression *selon l'homme* est opposée à la loi, qui possède une autorité divine. Ici l'apôtre emploie le terme λέγω, *déclarer, ordonner*, tandis qu'en parlant de son propre dire il avait employé simplement le mot λαλῶ, *énoncer*.

V. 9. Il faut probablement préférer la leçon du *Vaticanus*, κημῶσεις, à celle du T. R., φημῶσεις. Le sens est le même, mais la seconde leçon est sans doute venue des LXX. Le verbe κημοῦν signifie plus spécialement fermer la bouche *par une muselière*, tandis que φημοῦν signifie fermer la bouche en général, par un moyen quelconque. — On foule le blé en Orient en faisant passer sur les épis étendus dans l'aire des chevaux ou des bœufs, ou bien aussi un petit chariot traîné par ces animaux et sur lequel le conducteur se tient debout. — Quand Paul demande si Dieu *s'inquiète des bœufs*, il est bien clair qu'il ne parle pas de Dieu comme créateur, mais de Dieu comme don-



nant la loi (v. 8), *in ferendâ lege*, comme dit Calvin ; car dans le domaine de la création et de la Providence « il ne néglige pas même le plus petit passereau » (Calvin). Comme nous l'avons vu, c'était au cœur de l'Israélite qu'il visait en faisant cette défense.

V. 10. **Ou n'est-ce pas absolument à cause de nous qu'il déclare cela ! Car c'est bien à cause de nous qu'il a été écrit que celui qui laboure doit labourer avec espérance et que celui qui foule doit participer à l'objet espéré**<sup>1</sup>. — Le sens du ἦ, *ou*, est celui-ci : « Ou, si ce ne peut être pour les bœufs que Dieu a parlé ainsi, n'est-ce pas absolument pour nous, c'est-à-dire en vue du cœur de l'homme à former aux sentiments généreux ? » Le πάντως peut signifier *entièrement, absolument* (pas du tout à cause des bœufs) ; mais il pourrait aussi, comme Luc IV, 23, avoir le sens de *certainement*. — La suite montre que la réponse sous-entendue est fortement affirmative : « Oui absolument ; pour nous ! car c'est bien pour nous qu'il a été écrit que... » Le δι' ἡμᾶς, *pour nous*, signifie qu'en légiférant de la sorte, c'était le bien moral de l'homme, non la satisfaction des bœufs que Dieu avait en vue. On a rapporté parfois le ἡμᾶς, *nous*, aux ministres de l'Évangile. Rien ne justifie cette application restreinte. Il eût fallu dans ce cas ὑπὲρ ἡμῶν, *en notre faveur*. L'opposé des bœufs, ce sont les hommes, et non pas les apôtres. Paul ne supprime donc nullement le sens historique et naturel du précepte, comme le pensent *de Wette*,

<sup>1</sup> Il y a trois leçons : 1° L'occidentale ou des gréco-latins DFG It. : της ελπίδος αυτού μετεχειν (*participer à son espérance*). 2° L'alexandrine dans A B C P Syr. Sah. Cop. : ἐπ' ἐλπίδι του μετεχειν (*dans l'espoir de participer*). 3° La byzantine dans T. R. avec E L K : της ελπίδος αυτού μετεχειν ἐπ' ἐλπίδι (*avec l'espoir de participer à son espérance*).

*Rückert, Meyer, Reuss, Edwards* et tant d'autres. Il le reconnaît pleinement, et c'est précisément en partant de ce sens qu'il s'élève à une application supérieure. Dans la conduite que Dieu prescrit à l'homme envers cet animal, qui lui sert d'ouvrier fidèle, Paul trouve la preuve de la conduite que l'homme doit tenir à plus forte raison envers ses serviteurs humains, et à plus forte raison encore l'Eglise envers ses ministres. Toute gradation s'écroulerait à l'instant où l'on supprimerait le plus bas degré de l'échelle, celui auquel pensait directement Moïse ; c'est là ce que l'apôtre comprenait aussi bien que ceux qui le critiquent. Bien loin d'allégoriser arbitrairement, il applique, par un *a fortiori* bien fondé, à une relation supérieure ce que Dieu avait prescrit par rapport à une relation inférieure. — Le *car* porte, comme si souvent, sur la réponse affirmative sous-entendue. Et le raisonnement est celui-ci : « Le précepte n'a tout son sens qu'appliqué à un être raisonnable. Car ce ne sont pas les bœufs que la prévision de la jouissance au jour de la moisson peut encourager durant les peines du labour. L'ouvrier humain, au contraire, peut calculer d'avance la participation au résultat de son travail qui lui sera accordée, et être soutenu par cet espoir. Voilà ce que Dieu a voulu faire comprendre à son peuple en lui interdisant de priver le bœuf de jouir du résultat de son travail au jour heureux de la moisson. » — On peut, comme le font plusieurs, expliquer le ὅτι dans le sens de *parce que* : « Cela a été écrit, parce que voici comment il est juste que la chose se passe dans toutes les relations » ; ou bien on peut traduire par le simple *que*, ce qui fait de la phrase suivante le sujet de ἐγράφη, *il a été écrit*. Paul envisagerait dans ce sens la phrase dépendante de ὅτι comme la simple paraphrase du mot : *Tu n'emmuselleras*

*point...*, dans le Deutéronome ; mais ce v. 10 renferme une idée toute nouvelle. En tout cas, il serait très forcé de donner à ce *וְכִי* le sens de : « pour démontrer que... », que propose *Edwards*.

Cette paraphrase apostolique du commandement mosaïque est généralement bien mal comprise, et cela parce qu'on envisage les deux actes de *labourer* et de *fouler* comme deux exemples parallèles ; ce seraient deux travaux dont Paul déclarerait qu'ils doivent se faire l'un et l'autre avec l'attente de la récompense. Avec cette idée-là, il n'est plus possible de rien comprendre à la parole et au raisonnement de l'apôtre. Conformément à une intuition générale dans les Ecritures, l'acte du labour est un travail dur et pénible, et celui qui s'y livre a par conséquent besoin d'un encouragement. Cet encouragement, c'est l'espérance de pouvoir participer un jour au produit de la récolte. L'acte de fouler au contraire n'a rien de pénible ; il appartient au jour de la moisson, par conséquent à l'heure de la joie, à la fête par laquelle le laboureur est récompensé de sa peine. Sur tout cet ordre d'idées, comp. Ps. CXXVI, 5 et 6 : « Ceux qui sèment avec larmes, moissonnent avec chants de triomphe. Celui qui porte la semence pour la mettre en terre, ira en pleurant ; il reviendra avec des cris de joie quand il rapportera ses gerbes ». Et si cela est vrai à l'égard de l'homme, cela doit l'être aussi à l'égard de l'être d'ordre inférieur qui partage son travail et ses peines. Mais il ne peut en être ainsi pour le bœuf, qui a labouré avec lui, qu'à la condition qu'une muselière ne vienne pas le priver de sa portion au moment de la fête, en l'empêchant de savourer le fruit qu'il a contribué à produire.

Bien loin donc que les deux actes de labourer et de fouler soient dans le rapport de deux exemples juxtaposés,

comme on ne cesse de les envisager, le premier seul est considéré comme un travail ; le second est la récompense légitimement attendue par l'ouvrier qui a accompli le premier. Il suffit de comprendre cela pour reconnaître que la leçon conservée par les Mjj. gréco-latins est la seule qui corresponde à la pensée de l'apôtre : « Celui qui laboure doit labourer avec espérance (c'est ce qui le soutient dans ce travail pénible), et (quand le jour de la moisson est arrivé) au moment où il foule, il ne doit pas être frustré du bien espéré (comme ce serait le cas si on l'emmuselait en ce jour-là) ». Ayant été à la peine, il doit aussi être à la récompense, en jouissant de la récolte. Les copistes alexandrins ayant compris, ainsi que les commentateurs en général, ces deux actes de labourer et de fouler comme deux travaux également pénibles qui ont tous deux droit à la récompense attendue, ont cru devoir appliquer aussi à l'acte de fouler cette notion d'espérance qui ne s'appliquait qu'au labour ; de là leur leçon : « Et celui qui foule, [doit fouler] *avec l'espérance de participer* ». Les byzantins, après avoir bien commencé comme les occidentaux, se sont laissés égarer par le texte alexandrin déjà faussé et ont ajouté, comme eux, à la fin de la seconde propos., les mots : ἐπ' ἐλπίδι, *dans l'espérance*, qui, comme nous l'avons vu, n'ont pas de sens appliqué à celui qui foule. L'application à la relation entre l'apôtre et l'Eglise qu'il a fondée, est ainsi parfaitement claire. Le moment arrive où l'apôtre, après avoir labouré et semé péniblement, a le droit de participer à la récolte en recevant de la communauté une fois formée ce qui est nécessaire à son entretien. Lui refuser ce fruit de son pénible labeur à ce moment-là, ce serait agir contre l'esprit du précepte mosaïque, changer pour l'ouvrier fidèle une légitime attente en déception.

Ce passage bien compris est on ne peut plus instructif. Comment ne pas sourire en entendant les déclamations de nos modernes contre la manie allégorisante de l'apôtre Paul ; ou en voyant un *Edwards* lui-même se figurer que celui qui laboure, c'est l'ouvrier qui fonde une Eglise, et celui qui foule, ce sont les ouvriers subséquents qui l'édifient ! Paul n'allégorise nullement, ni dans le sens d'*Edwards*, ni d'aucune autre manière. Du sens littéral et naturel du précepte il dégage une profonde vérité morale, une loi d'humanité et d'équité, et tirant de son enveloppe temporaire cette leçon permanente, il l'applique avec une admirable justesse au cas donné. — De plus nous avons à recueillir de l'étude de ce passage un enseignement très important quant à la conservation du texte. Tous nos grands critiques modernes, *Lachmann*, *Tischendorf*, *Trégelles*, *Westcott* et *Hort* croient devoir donner dans la règle la préférence aux leçons des anciens Mjj. alex., et l'on paraît jouer le rôle d'un arriéré si on ne les suit pas docilement sur cette voie. Or voici un cas où l'altération du texte dans ces documents est patente, et où l'on discerne sans peine l'idée fausse qui a produit cette altération. L'exégèse devra-t-elle, comme l'exigeraient *Westcott* et *Hort*, fermer les yeux à la lumière et maintenir un texte décidément altéré, parce qu'il a pour lui le *Vaticanus* et le *Sinaiticus* ? Il n'est pas permis à l'interprète des saintes Ecritures de subordonner son bon sens à l'arbitraire, à l'inintelligence ou à la négligence des anciens copistes.

Les deux v. suivants renferment moins des arguments nouveaux en faveur du droit apostolique qu'établit Paul, que des réflexions subsidiaires, destinées à faire mieux comprendre combien le précepte, fondé sur les analogies humaines (v. 7) et sur le droit biblique (8-10), s'applique

plus rigoureusement encore à l'apôtre et à ses compagnons d'œuvre qu'il ne le semblerait à première vue.

V. 11. **Si nous avons semé chez vous ce qui est de l'Esprit, est-ce une grande chose que nous moissons<sup>1</sup> ce qui est de la chair !** — Quand le vigneron et le berger participent au fruit de leur travail, quand le bœuf mange le blé tout en le foulant, la part ainsi concédée à l'ouvrier est prise sur le produit même de son travail et par conséquent sa part est de la même nature que ce produit. Il n'en est pas ainsi du salaire du prédicateur. Ce qu'il reçoit est d'une valeur bien inférieure à ce qu'il a donné. Il en résulte que son droit à être entretenu est bien plus incontestable encore qu'il ne le paraissait en s'en tenant aux exemples précédents. — Le pluriel *nous avons semé* ne peut se rapporter qu'aux trois fondateurs de l'Eglise de Corinthe, Paul, Silas et Timothée (2 Cor. I, 19). — Le datif ὑμῖν, *pour vous*, est le datif de faveur ; ils sont le sol qui a bénéficié de la semence répandue avec tant de labeur. A ce datif correspond le génitif ὑμῶν, *de vous*, de votre part, qui indique l'origine du salaire. — Il nous paraît qu'il faut lire avec les alex. le conj. θερίσωμεν, plutôt que l'indic. θερίσομεν. Les gréco-lat. ont substitué le second au premier à cause du *ei, si*, qui ne semblait pas convenir au mode conjonctif. Mais c'est précisément le contraire qui est vrai, car la récolte dont il s'agit n'existe qu'en pensée, d'après Paul, et il ne demande nullement qu'elle se réalise. — A ce premier *a fortiori*, l'apôtre en ajoute un second.

V. 12. **Si d'autres ont part à ce droit sur vous, n'y participons-nous pas encore bien plutôt nous-mêmes !**

<sup>1</sup> T. R. avec  $\kappa$  A B K : θερίσομεν ; C D E F G L P It. : θερίσωμεν.

**Mais nous n'avons point usé de ce droit ; nous supportons tout, afin de ne pas mettre obstacle <sup>1</sup> à l'évangile de Christ.** — Ce droit d'entretien, les Corinthiens l'ont accordé à d'autres, depuis que Paul les a quittés ; comment le déniaient-ils à celui et à ceux (*nous*) qui leur ont les premiers apporté le salut ? — L'apôtre fait allusion à des ouvriers venus après coup, et lorsque l'Eglise était déjà fondée. Ce sont soit des docteurs corinthiens, soit aussi les intrus judaïsants. Le passage 2 Cor. XI, 20 ne laisse aucun doute sur la manière dont ces derniers exploitaient leur ministère dans cette Eglise : « Si quelqu'un vous assujettit, si quelqu'un vous dévore, si quelqu'un vous prend votre avoir..., vous le supportez ». Ces étrangers taillaient donc les Corinthiens à merci, et Paul et ses compagnons n'auraient pas possédé le droit dont ils renonçaient à faire usage ! *Hofmann* établit ainsi le contraste, plutôt, il est vrai, d'après la pensée que d'après les termes de l'apôtre : « Nous avons le droit et nous n'en usons pas ; eux, ils n'ont pas le droit et ils en usent ». — L'expression τῆς ἐξουσίας ὑμῶν a été diversement comprise. Quelques-uns ont donné à ce mot le sens de οὐσία, *l'avoir*, les biens : « Si d'autres ont part à *votre avoir* ». Mais ce terme n'a jamais ce sens dans le N. T., et il en a un tout autre dans la seconde partie de ce même v. *Ewald* et *Holsten* arrivent au même sens, mais par un autre chemin : ils entendent par ἐξουσία ὑμῶν la pleine liberté avec laquelle les Corinthiens disposent de leurs biens terrestres. Ce sens est également inapplicable dans la seconde partie du v. Il faut simplement, avec *de Wette* et *Meyer*, faire de ὑμῶν le génitif de l'objet (comme Matth. X, 1) : « le droit *sur vous* » ; c'est-à-dire le droit de se faire entretenir par vous. *Oléarius* avait conjecturé

<sup>1</sup> **DL** : ἐκκοπη ; tous les autres : ἐγκοπη.

la leçon ἡμῶν : « *notre* droit sur vous ». *Rückert* était assez disposé à accepter cette correction. Mais elle n'est point nécessaire, et XI, 10 montre avec quelle liberté Paul use de ce terme d'ἑξουσία. — La seconde partie du v. est proprement une anticipation ; car Paul n'a pas encore terminé l'exposé des raisons sur lesquelles repose son droit apostolique (voir v. 13 et 14) ; et ce n'est qu'au v. 15 qu'il développe l'idée, énoncée ici par avance, de son renoncement à ce droit. Mais il semble que ce soit l'empressement de ses adversaires à se faire payer leur ministère, qui l'engage à faire contraster immédiatement avec leur amour du bien-être, son propre désintéressement. — L'apôtre, par suite de son renoncement à tout salaire, avait à souffrir, non pas seulement toute espèce de privations (nudité, faim, soif), mais aussi toutes sortes de travaux et de veilles ; voir le tableau 2 Cor. XI, 24-27, où il oppose son genre de vie à celui des émissaires judaïsants. Le verbe στέγω, proprement *couvrir*, et cela de manière à recevoir les coups destinés à un autre, signifie par conséquent aussi *supporter*. *Holsten* bien : « Je supporte tous les labeurs de la vie sans avoir recours à votre aide ». *Heinrici* donne à ce mot le sens de *se retenir*, se taire patiemment ; mais ce sens nous paraît moins naturel que le précédent. — Des deux leçons ἐκκοπή (mutilation, retranchement) et ἐγκοπή (entaille, empêchement) la seconde est préférable ; le premier terme serait trop fort. En parlant d'obstacle à écarter, Paul pense sans doute aux faux jugements que pouvait provoquer, surtout en Grèce, une prédication de l'Évangile qui, comme l'enseignement des philosophes et des rhéteurs ambulants, aurait été rétribuée par un salaire sous une forme quelconque. Il lui importait de relever la dignité de son message en le rendant gratuit. — Le terme εὐαγγέλιον a ici, comme le plus sou-



vent dans le N. T., le sens verbal : l'*acte* de la prédication. — Après cette anticipation, provoquée par le contraste avec ses adversaires, il reprend la démonstration commencée et la termine par les deux arguments les plus décisifs.

V. 13. **Ne savez-vous pas que ceux qui vaquent aux choses saintes vivent du sanctuaire, que ceux qui servent<sup>1</sup> à l'autel partagent avec l'autel !** — Dans le culte païen, aussi bien que dans le culte juif, il était d'usage que ceux qui s'employaient aux cérémonies sacrées, vécussent du produit de ces rites. C'était une chose tellement reçue que *Rückert* a cru pouvoir appliquer les deux termes employés v. 13 (*vaquer, servir à*) à ces cultes païens et juifs, et qu'*Hilaire* (Ambrosiaster) a rapporté le premier aux cultes païens et le second au culte juif. Mais par l'expression *Ne savez-vous pas ?* Paul paraît faire appel à une autorité divine ; il ne veut donc parler probablement que du culte juif. Le terme *le sanctuaire* ne peut guère non plus se rapporter à un autre édifice que celui qui seul aux yeux de Paul méritait ce nom, le temple de Jérusalem ; voir à VIII, 10. Enfin dans ce sens l'expression *de même aussi*, v. 14, deviendrait en quelque mesure inconvenante ; car l'apôtre ne saurait mettre sur la même ligne l'autorité des usages païens et celle du Seigneur. C'est donc avec raison que la plupart des interprètes rapportent ces deux exemples au culte juif, seulement avec cette différence que, selon *Meyer* et d'autres, les deux propos. se rapportent aux sacrificateurs, tandis que, selon d'autres, *Chrysostome*, par exemple, la première se rapporte aux lévites, la seconde aux sacrificateurs ; ou bien, enfin, selon des troisièmes, la première désigne l'ordre lévitique tout entier (lévites et sacrificateurs réunis), et la seconde, les

<sup>1</sup> T. R. avec A L : προσεδρευοντες ; les 9 autres : παρεδρευοντες.

seuls sacrificateurs. Ce dernier sens me paraît le seul admissible. *Vaquer aux choses sacrées*, dans la première propos., est un terme très général qui comprend tous les actes et tous les individus voués au service du sanctuaire, tandis que *servir à l'autel* ne s'applique qu'aux sacrificateurs qui seuls offraient les victimes sur l'autel. On sait que les lévites vivaient de leur emploi au moyen des dîmes et des offrandes payées par le peuple, et que de même les sacrificateurs vivaient de l'autel, d'abord au moyen de la dîme que leur payaient les lévites, puis spécialement par la portion des victimes qui leur était réservée. C'est ce dernier usage qui explique le terme de *συμμερίζεσθαι*, *partager avec* l'autel. — Enfin l'apôtre arrive à l'argument sans réplique, l'ordre positif du Seigneur lui-même.

V. 14. **De même aussi le Seigneur a ordonné que ceux qui annoncent l'Évangile, vivent de l'Évangile.** — *Rückert* ne pense pas que ce soit ici un argument nouveau ; ce ne serait selon lui que l'application à l'Église chrétienne de ce qui se passait chez les Juifs et les païens (v. 13). Mais il est impossible que l'apôtre eût présenté la conséquence d'un usage juif ou païen comme un ordre positif du Seigneur. Il faut donc entendre le οὕτω καί dans le sens de *Et ainsi encore*. C'est ici le dernier fait qui achève de prouver le droit des apôtres. En disant *a ordonné*, Paul pense à une parole de Jésus ; c'est celle de Matth. X, 10 et Luc X, 7. Il la connaissait par la tradition apostolique, comme celle qu'il a déjà citée VII, 10. Il est assez remarquable que dans 1 Tim. V, 18 cet ordre de Jésus soit réuni, comme dans notre passage, avec celui du Deutéronome rappelé v. 10. — Par le datif τοῖς καταγγέλλουσιν, à ceux qui annoncent, Paul ne veut pas dire que ce soit aux prédicateurs que l'ordre soit donné ; c'est le datif

de faveur : *pour eux*. — L'expression *vivre de l'Évangile*, peut s'appliquer, selon les lieux ou selon les temps, à des dons libres ou à un traitement régulier. Le principe importe seul. — D'après saint Paul, le Seigneur a donc établi dans son Église une classe de membres occupant une position particulière. Tandis que les autres croyants réalisent la vie nouvelle dans l'exercice d'une profession terrestre qui les fait vivre, ceux-ci renoncent à toute occupation temporelle pour consacrer tout leur temps et toutes leurs forces au développement de la vie spirituelle chez les autres hommes ; et c'est par conséquent l'Église, à laquelle ils consacrent ainsi leur vie, qui a le devoir de pourvoir à leur entretien matériel, comme Jésus a pourvu à la subsistance de ses disciples dès le jour où il leur a ordonné de laisser leurs filets et leur a dit : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes ». C'est là le fondement de l'institution du ministère chrétien. La pensée de Jésus en l'établissant n'a point été d'instituer un nouveau sacerdoce, une médiation humaine entre Dieu et l'Église ; mais il n'a pas voulu non plus abandonner au zèle spontané des fidèles le développement de son œuvre. Il a évité ces deux écueils opposés et s'est borné à instituer un *ministère* de prédication et de cure d'âmes, dont les membres vivent *pour* l'Évangile et doivent par conséquent aussi vivre *de* l'Évangile. Mais malheur à celui qui prétendrait vivre *de* l'Évangile sans vivre en même temps *pour* l'Évangile ! — Paul a rappelé qu'il était réellement apôtre (v. 1-3), puis démontré par cinq arguments de valeur croissante le droit qui résulte de là pour lui et ses collaborateurs (v. 4-14). Il arrive maintenant à l'idée qu'il avait en vue dès le commencement : celle du sacrifice volontaire qu'il a fait de ce droit (v. 15-17). — Il énonce au v. 15 le fait même du sacrifice ; dans les v. 16-18, la raison qui le pousse à en agir ainsi.

## V. 15-18

V. 15. **Mais je n'ai usé<sup>1</sup> d'aucune de ces choses : et je ne vous écris pas cela, afin qu'il en soit ainsi à mon égard ; car je préférerais mourir plutôt que de ce que quelqu'un<sup>2</sup> annule<sup>3</sup> mon sujet de gloire.** — Paul oppose le sacrifice qu'il a fait de son droit, et par conséquent de son bien-être et de ses aises, à l'égoïsme de ceux des Corinthiens qui usaient sans ménagement de leur liberté à l'égard des viandes sacrifiées. — L'aoriste ἐχρησάμην dans le T. R. se rapporterait à l'acte initial du renoncement ; le parfait κέχρημαι, dans presque tous les Mjj., désigne l'état permanent de privation fondé sur cet acte. Cette leçon est préférable. — L'expression *ces choses* peut se rapporter aux *droits* multiples que comprend celui d'être entretenu (comp. v. 4 et 5) ou bien à toutes les nombreuses *raisons* alléguées depuis le v. 4 pour justifier ce droit. « Je n'en ai pas usé » signifie dans le second cas : « Je ne les ai pas fait valoir ». Après une telle énumération, ce second sens est plus naturel. — Il est remarquable que Paul, après avoir parlé à la première du pluriel, v. 4-6, passe ici à la première du singulier. C'est que dans ce qui suit il s'agira, comme nous le verrons, d'un fait absolument personnel et dont les conséquences ne concernent les autres que comme ses collaborateurs dans l'œuvre de l'apostolat chez les Gentils. — Cependant Paul n'entend pas que l'on croie qu'il a écrit toute cette longue démonstration afin qu'à l'avenir on en agisse envers lui autrement que cela n'a eu

<sup>1</sup> T. R. avec K : ἐχρησάμην ; tous les autres : κέχρημαι.

<sup>2</sup> T. R. avec CKLP lit *iva τις* (*afin que quelqu'un*) ; FG : τις (*quelqu'un*) ; ⚭BD : ουδεις (*personne*).

<sup>3</sup> T. R. avec K : κενωση (*annule*) ; tous les autres : κενώσει (*annulera*).

lieu jusqu'à présent. Le mot οὐτω, *ainsi*, signifie dans ce contexte : « *comme j'aurais le droit de l'exiger*, et comme en effet cela se fait pour d'autres » (comp. les οὐτω elliptiques tout semblables VII, 26 et 40). Le ἐν ἐμοί signifie ici, comme souvent, à *mon égard* (Matth. XVII, 12). C'est si peu le désir de l'apôtre d'amener un changement de la part de l'Eglise sur ce point, qu'il aimerait mieux être privé de son ministère par la mort que de l'accomplir à une autre condition que celle de la gratuité. La leçon du T. R est simple, pourvu que l'on admette une inversion très ordinaire à l'égard des mots τὸ καύχημά μου, qui appartiennent à la propos. de ἵνα (comp. III, 5 et 2 Cor. II, 4). Ainsi le sens est : « Que de ce que, mon sujet de gloire, quelqu'un me l'annule ». Ce *sujet de gloire* est certainement le fait de prêcher gratuitement l'Evangile. « J'aimerais mieux être enlevé à mon œuvre par la mort que de l'accomplir sans avoir ce sujet de gloire. » Mais il existe deux leçons différentes de celle-là ; et d'abord celle des deux anciens alex. (*Vatic.* et *Sinaït.*) et du *Cantabr.* ; voir la note critique. Ceux qui se lient aux leçons de ces Mnn. sont fort embarrassés par un pareil texte. *Meyer*, dans sa seconde édition, expliquait le ἦ dans le sens de *que* et admettait une apo-siopèse : « Que de ce que, mon sujet de gloire..., non ! personne ne l'annulera ». Cette construction est excessivement forcée. *Edwards*, sans vouloir la justifier, l'accepte cependant, faute d'avoir rien de mieux à proposer. *Meyer* lui-même, depuis sa quatrième édition, donne au ἦ, non plus le sens de *que*, mais celui de *ou bien*, et il explique ainsi : « Il est plus avantageux pour moi de mourir (que d'évangéliser sans avoir ce sujet de me glorifier) ; *ou bien*, si je dois vivre encore, personne n'annulera mon sujet de me glorifier (en m'empêchant de continuer à agir comme je l'ai fait jusqu'ici) ». On sent combien ce sens est alam-

biqué en comparaison de celui si simple qu'exprime la leçon reçue ; et en tout cas après le comparatif μᾶλλον, *plutôt*, il n'est pas naturel de donner à la conjonct. ἢ un autre sens que celui de *que*. L'autre leçon divergente de celle du T. R. est celle des deux gréco-lat. F G : « Ou bien, mon sujet de me glorifier, qui pourra l'annuler ? » Mais cette question ne convient logiquement ni à la phrase précédente, ni à la suivante ; puis l'ordre des mots serait peu naturel dans ce sens ; enfin le ἢ doit après μᾶλλον signifier *que*, plutôt que *ou*. *Lachmann* ponctue après ἀποθανεῖν, comme le faisait déjà *Ambrosiaster* : ...*magis mori. Nemo gloriam meam evacuabit*. Puis, sentant lui-même l'impossibilité de cette interprétation, il propose de lire νή, au lieu de ἢ, dans le sens d'une affirmation sacramentelle : « De par mon sujet de me glorifier, personne ne l'annulera », sens plus impossible encore. *Holsten*, après avoir émis quelques conjectures (κενῶσαι ou ἐξουθενῶσαι), désespère du rétablissement du texte authentique. *Rückert* conclut également son excellente discussion en disant : « Mon résultat est donc que nous ne savons pas ce que Paul lui-même a écrit, mais que de tout ce qui nous est présenté, ce qu'il y a de mieux est la leçon reçue ». *Klostermann* (*Probleme im Aposteltexte*, 1883) en revient au sens du texte de F G, mais en mettant le v. suivant dans la bouche de celui qui essaierait d'annuler le sujet de gloire de l'apôtre en prétendant qu'il prêche, non par des motifs moraux, mais par contrainte. De telles interprétations ne se discutent pas. A mes yeux, c'étaient évidemment les documents gréco-lat. qui, au v. 10, avaient conservé la vraie leçon, et il n'est pas moins clair que ce sont ici les byzantins (appuyés dans ce cas par le Cod. d'*Ephrem* et par la *Peschito*) que nous devons suivre. L'inversion à admettre n'a rien d'impossible. Seulement il vaut mieux lire le futur

κηνώσει, *annulera*, que le conjunct. κενώσει. Les copistes trouvant que l'indicatif ne convenait pas au ἵνα auront remplacé cette conjonction ou par le pronom. interr. τίς (F G) ou par le pron. οὐδείς (alex.). D'autres (les byz.) auront transformé l'indic. en conjunctif. Quant au ἵνα, *afin que*, il ne perd point sa signification de but à atteindre. Ce but, c'est celui d'annuler le sujet de gloire de Paul, but qu'il attribue à l'homme qui voudrait l'engager à lui faire accepter un salaire.

Et pourquoi l'apôtre aimerait-il mieux ne plus prêcher du tout, et même *mourir*, que d'exercer une évangélisation rétribuée ? C'est que l'acte d'évangéliser en lui-même ne renferme rien qui lui fournisse un moyen de se glorifier. Car accomplir cet office est pour lui une affaire de nécessité ; c'est un « Il faut ! »

V. 16. **Car si j'évangélise, ce n'est pas pour moi un sujet de me glorifier<sup>1</sup> ; car la nécessité m'en est imposée, car<sup>2</sup> malheur à moi si je n'évangélise pas !** — Plusieurs ont vu dans la première propos. une maxime générale. Paul dirait qu'en soi l'acte de prêcher n'est point pour l'évangéliste, quel qu'il soit, un sujet de gloire. Mais pourquoi non, s'il s'acquitte de cette tâche de bon cœur et par amour pour son Seigneur ? Car nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut entendre dans le sens de Paul par sujet de gloire. D'ailleurs, dans un passage d'un caractère aussi personnel que celui-ci, la première pers. du sing. ne peut désigner que Paul lui-même. Si pour lui personnellement l'acte d'évangéliser n'est point un sujet de se glorifier, c'est que

<sup>1</sup> N D E F G lisent χάρις (*grâce*), au lieu de κωνχημα (*sujet de se glorifier*) que lit T. R. avec A B C K L P Syr. Cop.

<sup>2</sup> T. R. lit δε (*or*) avec K L Syr., au lieu de γαρ (*car*) que lisent tous les autres.

c'est là une tâche dont il est *forcé* de s'acquitter. En effet, s'il ne la remplit pas, la menace d'une épouvantable condamnation plane sur sa tête. En dictant ces mots : « Malheur à moi si je ne... », l'apôtre pense sans doute à cette menace du Seigneur : « Il te serait dur (il te coûterait cher) de regimber contre les aiguillons » (Act. IX, 5). Quelle différence donc entre un apostolat ainsi conféré et celui des Douze qui s'étaient attachés à Christ par un acte de libre foi ! Leur appel, ainsi préparé et motivé, et le ministère qui l'a suivi, étaient œuvre de franche volonté, tandis que lui, Paul, avait été comme saisi de vive force sur la voie d'une incrédulité opiniâtre et contraint par la menace d'obéir à l'appel. Un tel apostolat en lui-même n'offre au cœur de celui qui en est revêtu rien de satisfaisant. Par *καύχημα*, *sujet de se glorifier*, il ne faut pas entendre ici un sujet de se vanter ; cette pensée serait un démenti donné à toute la conception évangélique de l'apôtre. Ce mot est très bien expliqué par *Heinrici* : « le sentiment réjouissant de la valeur morale de sa propre action ». Ce n'est point là l'orgueil pharisaïque du *mérite* de l'œuvre. C'est le cœur reconnaissant qui a besoin de sentir qu'il fait quelque chose *librement* pour répondre à l'amour dont il a été l'objet. La leçon *γάρις*, *faveur*, chez les gréco-lat. et le *Sinait.*, n'aurait de sens que si on entendait ce terme dans le même sens que Luc VI, 32-33 : un *titre* à la faveur divine. Mais la relation étroite de ce v. avec le précédent parle pour la leçon reçue et réclame le terme de *καύχημα*. — Lors même que le δέ après οὐαί (« *mais* malheur... ») peut se défendre logiquement, le γάρ, *car*, étant mieux appuyé et présentant une liaison logique plus simple, doit être préféré : « Pas de sujet de me glorifier, car il y a contrainte ; et il y a contrainte, *car* la damnation est là qui m'attend, si je me soustrais à la tâche ».



V. 17. **Car si je fais cela de mon plein gré, j'ai un salaire ; mais si je le fais par contrainte, c'est une charge qui m'est confiée.** — Le γὰρ, *car*, signifie que la seconde partie du v. 16 prouve réellement l'affirmation énoncée dans la première, à savoir qu'il n'y a pas pour Paul sujet de gloire dans l'acte d'évangéliser, s'il s'en acquitte par contrainte. — La première des deux propos. renferme une simple supposition, énoncée en passant pour faire contraste avec la seconde qui seule exprime le fait réel. Comme le dit bien *Heinrici* : « Si j'évangélise volontairement — *ce qui n'est pas* — j'ai une récompense ». La seconde propos. signifie au contraire : « Mais si je le fais par contrainte — *comme cela est réellement* — c'est une charge... » L'apôtre eût pu dans la première propos. employer l'optatif πρόσσομι ἔν : *Si je le faisais* de mon plein gré... Il a préféré l'indicatif πρόσσω, *si je le fais*, probablement parce qu'il sait que ce cas, nié pour lui, se réalise en effet pour d'autres : « Si, comme ceux qui sont devenus librement prédicateurs (les Douze, v. 5), j'évangélise de mon plein gré ». Les mots μισθὸν ἔχω signifient « J'ai droit dans ce cas à une récompense ». Ce terme de *récompense*, μισθός, est corrélatif de celui de καύχημα, sujet de se glorifier. Le second désigne l'action de Paul, par laquelle il peut donner à son œuvre un caractère de liberté ; l'autre, l'avantage qui en doit résulter pour lui. Nous verrons au v. 18 quel est cet avantage. — Les deux termes ἐκὼν et ἄκων (*volontaire* et *contraint*) ne se rapportent pas, comme quelques-uns l'ont cru, à la disposition subjective avec laquelle l'apôtre remplit ordinairement ce ministère : « Si je prêche avec empressement... ou si je prêche à contre-cœur ». Ainsi comprises, les deux propos. de ce v. ne rentreraient pas dans le contexte où il s'agit de la gratuité de la prédication. Paul parle de la manière

en laquelle il a été *chargé* de l'apostolat. Comme le terme ἐκὼν fait allusion à un apostolat librement accepté, le terme ἄκων se rapporte à la contrainte qui a caractérisé l'origine du sien, ἡ ἀνάγκη du v. 16.

Les derniers mots οἰκονομίαν πεπίστευμαι, littér. *c'est une intendance dont je suis chargé*, signifient « Il faut bien que je la remplisse ». La construction est la même que Rom. III, 2. Ces mots opposent la situation d'un esclave à celle de l'homme libre. Chez les anciens, les intendants appartenaient à la classe des esclaves (Luc XII, 42-43). Or un esclave, après avoir rempli sa tâche, n'a aucune récompense à attendre ; il serait seulement puni dans le cas où il ne l'aurait pas remplie. Le sens est donc : « Je fais office d'esclave, rien de plus ». C'était là la position faite à Paul par le mode de sa vocation à l'apostolat ; et elle resterait ce qu'elle est, servile, s'il se contentait d'évangéliser comme les autres apôtres. Mais c'est précisément cette position-là dont il ne veut pas et à laquelle il préférerait la mort même. Il veut se sentir avec son Seigneur dans la relation, non d'un esclave, mais d'un homme libre, d'un ami ; et voilà pourquoi cet élément de franche volonté qui avait manqué à l'origine de son apostolat, il l'y fait entrer après coup ; comment ? C'est ce qu'explique le v. 18.

**V. 18. Quelle est<sup>1</sup> donc ma<sup>2</sup> récompense ? [C'est] qu'en évangélisant je rende gratuite la prédication de l'Évangile<sup>3</sup>, en n'usant pas du droit qui m'appartient dans cette prédication.** — Selon Meyer, la réponse sous-entendue à la question « Quelle est ma récompense ? » serait négative : « Elle est nulle ; je ne reçois aucun salaire ».

<sup>1</sup> D F G It. : εἶται (*sera*), au lieu de ἐστὶ (*est*).

<sup>2</sup> T. R. avec B D F G L P It. lit. : μοι ; N A C K : μου.

<sup>3</sup> T. R. avec F G K L P Syr. ajoute ici του Χριστου (*du Christ*).

Et la suite signifierait : « Et cela est ainsi voulu de Dieu, afin que je rende gratuite la prédication de l'Évangile, ce qui seul peut me procurer une véritable récompense ». Idée et construction, tout est forcé dans cette explication. Celle d'*Hofmann* n'est pas moins recherchée. Tout ce que j'ai compris dans son explication, c'est qu'il prolonge la question jusqu'à la fin du v. : « Quel est le salaire qui pourrait m'engager à rendre gratuite la prédication de l'Évangile ? » Mais le sens qu'il donne à cette question m'est resté insaisissable. La question de Paul a un sens très simple après ce qui précède : « Si l'apostolat en lui-même ne me donne aucun sujet de me glorifier parce qu'il est forcé, et si par conséquent il ne m'assure aucune récompense, que ferai-je pour obtenir pourtant cette récompense sans l'espoir de laquelle il me serait impossible de travailler ? » La réponse suit : « Le moyen qui s'offre à moi, c'est de rendre gratuite la prédication de l'Évangile. Par là je fais au moins quelque chose qui ne m'a pas été imposé ; j'introduis dans mon apostolat cet élément de liberté qui a fait défaut à son origine, et je rétablis ainsi, autant qu'il est en moi, une sorte d'égalité entre moi et les apôtres qui se sont attachés librement à Christ. » Il y a là un sentiment d'exquise délicatesse et, si l'on ose dire, de pudeur transcendante, qui est loin d'avoir toujours été compris. *Baur*, surtout, a cru retrouver ici l'idée du mérite des œuvres dans laquelle Paul avait vécu au temps de son ancien pharisaïsme. L'apôtre s'imaginerait pouvoir faire plus que son obligation stricte et par là se procurer devant Dieu un mérite surrogatoire. Mais Paul veut simplement sortir de la position « du serviteur inutile qui ne fait que ce qu'il est obligé de faire » (Luc XVII, 10). Il veut à tout prix passer de l'état servile à celui d'un homme libre et reconnaissant. L'apôtre ne suppose nullement, en parlant ainsi, que

l'amour dépasse l'obligation morale bien comprise, mais seulement que l'amour est plus que l'accomplissement légal et purement extérieur du devoir. Celui-ci met à l'abri du châtement ; mais il n'introduit pas le serviteur dans l'intimité du maître. Il est étrange que l'on accuse l'apôtre de revenir à son ancien point de vue pharisaïque dans le passage même où il exprime avec le plus de force l'insuffisance de l'œuvre extérieure et l'impérieux besoin d'une relation spirituelle avec son Dieu. La propos. commençant par le *ἵνα*, *afin que*, est le sujet grammatical de la propos. sous-entendue renfermant la réponse à la question « Quelle est donc ma récompense ? » — « C'est *que je rende gratuite...* » Ce *ἵνα*, *afin que*, n'est pas tout à fait équivalent à un simple *ὅτι*, *que* ; il indique le but comme devant être atteint toujours à nouveau. — Le mot *μισθός*, *récompense*, désigne, comme le montre la fin du v., l'avantage que Paul procure à la prédication évangélique par la gratuité avec laquelle il l'exerce. Ce résultat utile pour le règne de Christ est la *récompense* qui correspond au sentiment intérieur d'élévation (*καύχημα*) que lui donne à lui-même sa position, ainsi acquise, de serviteur libre. — La forme *εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι*, *pour ne pas user...*, équivaut presque à un gérondif latin : en n'usant pas. Il ne faut pas plus ici que dans le passage VII, 31, donner à *καταχρησθαι* le sens d'*abuser*. Le *κατά* renforce simplement la notion d'*user* : user jusqu'au bout. Paul veut qu'il reste de son droit une portion inexploitée, afin que ce reste, à l'usage duquel il renonce, imprime à son ministère le caractère de franche volonté qui lui manque de nature (par le mode de son origine).

Il n'y a peut-être pas de passage dans les épîtres de l'apôtre où se révèle d'une manière plus admirable tout à la fois la noblesse, la délicatesse, l'humilité profonde, la

dignité, la légitime fierté de son caractère chrétien. Servir Christ ne peut le réjouir qu'autant qu'il a la conscience de le faire dans une condition de liberté. Et cette condition, il doit la conquérir en s'imposant un mode d'apostolat plus laborieux pour lui-même, mais plus favorable à la propagation de l'Évangile, que celui dont usent les autres apôtres auxquels la charge de prédicateur n'a pas été imposée. Mais par là même nous comprenons aussi combien était personnel et exceptionnel ce renoncement que pratiquait l'apôtre, et qu'il serait injuste de le donner pour modèle aux prédicateurs ordinaires de l'Évangile. Rappelons-nous enfin qu'il ne s'agit point ici d'un renoncement arbitraire que Paul se serait imposé dans le but de s'infliger une souffrance méritoire et en quelque sorte expiatoire. Paul avait reconnu combien ce mode de faire était utile et même indispensable à l'honneur de l'Évangile, surtout en Grèce. C'était le seul moyen de distinguer la prédication du salut de cette éloquence et de cette sagesse vénales dont vivaient les rhéteurs.

Avec le v. 18, Paul a terminé la digression relative au salaire apostolique. Mais son abnégation ne se borne pas à cela ; elle s'étend à sa conduite tout entière dans son ministère. A tous égards il agit d'après ce principe : abdiquer sa liberté vis-à-vis des autres, dans la mesure où cela peut contribuer à les sauver.

#### V. 19-22

**V. 19. Car étant libre à l'égard de tout, je me suis assujéti moi-même à tous afin de gagner le plus grand nombre.** — Paul formule le principe général d'où procède le renoncement particulier dont il vient de parler et qui règle toute sa conduite. Ainsi s'explique naturellement

le *car*. Par ce terme : *libre*, Paul revient à la question du v. premier, thème de tout le morceau. — La plupart des interprètes prennent aujourd'hui πάντων dans le sens masculin : *de tous*. Mais la prép. ἐκ, *hors de*, ne convient pas bien dans ce sens ; il faudrait plutôt ἀπό. Ἐκ suppose un domaine d'où l'on sort. Paul pense donc à toutes les prescriptions légales relatives aux aliments, aux jours, aux attouchements interdits, et en général à tout ce qui dans la religion et dans la morale n'appartient qu'à la forme extérieure. Quant à lui-même, il ne se sentait plus assujéti à aucune astringtion de ce genre. Cependant il consentait à se plier aux préjugés de tout homme, riche ou pauvre, grand ou petit, qui tenait à quelqu'une de ces observances, et cela précisément parce qu'à ses yeux elles étaient indifférentes ; il craignait infiniment moins de sacrifier sa liberté que d'en user de manière à compromettre le salut de l'un de ses frères. Il faut donc prendre πᾶσιν, à *tous*, dans le sens masculin aussi certainement que πάντων dans le sens neutre (voir au v. 22). — Le pron. ἑμαυτόν, *moi-même*, indique l'action de l'apôtre sur lui-même, nécessaire pour accomplir cet assujétissement réfléchi. — Les mots τοὺς πλείονας, *le plus grand nombre*, ont été expliqués de diverses manières. Rückert : aussi nombreux que possible ; Néander, Edwards : plus que je n'en aurais gagné sans cela ; de Wette, Meyer, Holsten : le plus grand nombre de ceux à qui je prêche ; Heinrici : plus que ceux que j'avais gagnés en agissant autrement ; Hofmann, Alford : en plus grand nombre que ceux qui ont été convertis par d'autres. Le sens le plus naturel me paraît être : afin de *les* gagner (ces πάντες) *en plus grand nombre* que je ne l'eusse fait en agissant autrement. On se rend ainsi compte et de l'article et du comparatif. — Le mot *gagner* ne doit pas se prendre dans le sens devenu

en quelque sorte technique dans lequel nous disons : gagner quelqu'un à la foi ou à l'Évangile. Ce terme est pris dans son sens tout à fait naturel. L'apôtre envisage comme un gain qu'il fait pour lui-même le salut d'une âme convertie par lui ; car il identifie son avoir avec celui de Christ. Ce qu'il gagne pour Christ, c'est une partie de son μισθός, de sa récompense. — Les v. suivants sont le développement du mot ἐδούλωσα, *je me suis assujéti*.

V. 20-22. **Et je me suis fait pour les Juifs comme<sup>1</sup> Juif afin de gagner des Juifs ; pour ceux qui sont sous la loi comme étant sous la loi, quoique n'étant pas moi-même sous la loi<sup>2</sup>, afin de gagner ceux qui sont sous la loi ; 21 pour ceux qui sont sans loi, comme étant sans loi, quoique je ne sois pas sans loi quant à Dieu, mais dans la loi par Christ<sup>3</sup>, afin de gagner ceux<sup>4</sup> qui sont sans loi ; 22 je me suis fait faible<sup>5</sup> pour les faibles, afin de gagner les faibles ; je suis devenu tout<sup>6</sup> à tous afin d'en sauver de toutes manières quelques-uns<sup>7</sup>.**

On pourrait envisager *les Juifs* et *ceux qui sont sous la loi* comme ne formant qu'une seule classe de personnes, présentée sous deux aspects différents, d'abord sous le rapport national, puis sous le rapport religieux. Le premier terme se rapporterait à la langue, au costume, etc. ; le

<sup>1</sup> FG omettent ως.

<sup>2</sup> Ce membre de phrase est omis par T. R. avec DK la plupart des Mnn. Syr<sup>sch</sup>. Il se trouve dans  $\aleph$  ABCDEFGP It. Vg. Sah.

<sup>3</sup> T. R. avec DKL : θεω, χριστω (*par rapport à Dieu, à Christ*) ;  $\aleph$  ABCDFGP It. : θεου, χριστου (*de Dieu, de Christ*).

<sup>4</sup> T. R. omet τους avec FGKL.

<sup>5</sup> T. R. avec CDEFGKL Syr. omet ως (*comme*) que lisent devant ασθενής  $\aleph$  AB.

<sup>6</sup> T. R. avec EKL P lit τα devant παντα.

<sup>7</sup> Au lieu de παντως τινας, DEFG It. lisent παντας.

second à la dépendance de la loi. Cependant cette distinction est un peu recherchée. Ne vaut-il pas mieux entendre par le premier terme ceux qui sont Juifs d'origine et renfermer dans le second, avec ces mêmes Juifs, tous les prosélytes d'origine païenne qui acceptaient le joug de la loi mosaïque ? — Autant l'apôtre se refusait inflexiblement à toute concession en faveur de la loi, à laquelle aurait pu s'attacher le caractère d'une obligation (Gal. II, 3-5), autant il était coulant et accommodant vis-à-vis de toute personne que pouvait froisser une entière indépendance à l'égard des observances légales. C'est là ce qui explique la circoncision de Timothée (Act. XVI, 3), le vœu de Cenchrées (XVIII, 18) et la docilité de l'apôtre à l'égard de la demande de Jacques relative au vœu de naziréat à Jérusalem (XXI, 26). L'absence d'article devant Ἰουδαίους vient de ce que Paul veut désigner non les individus, mais la catégorie : *des Juifs*. Le mot νόμος, *loi*, est sans article, parce que c'est ici, comme dit *Holsten*, la notion du genre. L'omission des mots *quoique n'étant pas sans loi*, dans les byz., provient probablement de l'erreur d'un copiste dont le regard a passé du second ὑπὸ νόμον au troisième. Les prosélytes auxquels se rapporte, aussi bien qu'aux chrétiens juifs, la seconde partie du v., forment la transition aux païens, les ἄνομοι, *sans loi* (v. 21).

V. 21. Le terme *ceux qui sont sans loi*, n'est pas pris dans le sens : rebelles à la loi, comme 2 Thess. II, 8. Son sens est simplement privatif : ceux qui ne se trouvent pas soumis à une loi. Paul s'est rendu semblable à eux en acceptant d'être affranchi par Christ de toutes les observances légales qui ne rentrent pas dans la loi morale permanente. Mais, tout en affirmant cela, il se déclare soumis, quant à sa vie intime, à la véritable loi, la volonté divine qui est devenue en Christ sa volonté personnelle.



Le T. R. lit avec K L les datifs θεῷ et Χριστῷ, tandis que les alex. et gréco-lat. lisent les gén. θεοῦ et Χριστοῦ. Avec le datif, Paul dit qu'il n'est pas sans loi *par rapport à* Dieu, en vertu de la loi intérieure dans laquelle il vit par le fait de son union avec Christ. Le génit. indique plutôt une relation de propriété qui dans ce cas ne peut guère s'appliquer qu'à la loi elle-même. « N'étant pas sans me sentir lié par une *loi de Dieu*, vu qu'au contraire je porte, comme propriété de Christ, la loi en moi. » Il faut avouer que le sens de la première leçon est bien plus simple et normal. On pourrait cependant pour expliquer les deux leçons en conjecturer une intermédiaire : θεοῦ dans le premier membre, Χριστῷ dans le second. En tout cas Paul distingue trois états moraux : une vie *sans* loi, c'est celle du païen ; une vie *sous* la loi, c'est celle du Juif (Rom. VII) ; et une vie *dans* la loi, c'est celle du croyant (Rom. VIII). Dans le premier état la volonté est livrée à ses penchants naturels ; dans le second elle est soumise à une règle qui la domine du dehors et à laquelle elle n'obéit que par contrainte ; dans le troisième, la volonté humaine est identifiée par l'Esprit de Christ avec la loi divine (comp. Jér. XXXI, 33). — Pour l'absence d'article (si on retranche τοῦς avec T. R.), voir au v. 20.

V. 22. Je pense avec la plupart que *les faibles* dans ce v. désignent les chrétiens encore peu affermis, tels que ceux dont il était parlé au ch. VIII. Sans doute le terme de *gagner* ne s'applique pas à eux dans le même sens qu'aux Juifs et aux païens dont Paul vient de parler ; mais la conséquence de leur faiblesse, si on venait à les scandaliser, pourrait pourtant être de les *perdre*, en les faisant retourner à leur vie païenne ou juive, comme le montrent bien des passages des épîtres aux Corinthiens et aux Hébreux. Paul ne les envisageait comme gagnés que

lorsqu'ils seraient à l'abri de pareilles rechutes. *Edwards* remarque avec raison que nous avons précisément ici les trois catégories de personnes que Paul mentionne en terminant cette partie, X, 32 : « les Juifs, les Grecs et l'Eglise de Dieu ». — Le ὡς, *comme*, devant ἀσθενής, est probablement une adjonction. L'apôtre peut bien dire qu'il se faisait faible quand il adoptait une ligne de conduite dépendante de scrupules qu'il ne partageait pas.

Les derniers mots du v. résument le passage tout entier ; ils correspondent aux premiers du v. 19. Ne pouvant citer tous les sujets particuliers d'accommodation, Paul les réunit tous dans une expression générale : τὰ πάντα, *toutes choses*. C'est très certainement ici le neutre employé à côté du masculin τοῖς πᾶσιν, à *tous* ; ce qui confirme notre interprétation du πάντων, v. 19. Les mots πάντως τινάς, *absolument quelques-uns*, signifient « en tout cas quelques-uns au moins sur la masse », c'est-à-dire sur cette multitude d'incrédules ou d'indifférents qu'il rencontrait dans les capitales du monde païen où il annonçait l'Evangile. Aucune observance ne lui paraissait trop fastidieuse, aucune exigence trop lourde, aucun préjugé trop absurde pour qu'il ne crût pas devoir les ménager dans le but de sauver. — Ce mot *sauver*, par lequel il remplace ici celui de *gagner*, montre bien ce qu'il entendait par ce gain ; le salut de ses frères, voilà sa richesse !

Ainsi la conduite de Paul était aussi éloignée de la licence ou de l'outréissance des libéraux de Corinthe que de la servilité timorée des chrétiens faibles. Lui, libre à l'égard de tout, il se faisait esclave de tous par la charité. Quelle fermeté de principes à la fois et quelle délicatesse de conduite, quelle réunion de force et de douceur, d'élévation et d'humilité ! Comme ce fier coursier avait été dompté, et bien dressé par son habile cavalier ! Tout en