

R. C. TRENCH

**SYNONYMES
DU
NOUVEAU
TESTAMENT**



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

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages
PRÉFACE DU TRADUCTEUR	XI
INTRODUCTION SUR L'HELLÉNISME	XXV
§ I. Ἐκκλησία, συναγωγή, πανήγυρις	1
II. Θεϊότης, θεότης.	7
III. Ἱερόν, ναός	11
IV. Ἐπιτιμᾶω, ἐλέγχω (αἰτία, ἔλεγχος)	14
V. Ἀνάθημα, ἀνάθεμα	17
VI. Προφητεύω, μαντεύομαι	22
VII. Τιμωρία, κόλασις	26
VIII. Ἀληθής, ἀληθινός	29
IX. Θεράπων, δοῦλος, διάκονος, ὑπηρέτης.	33
X. Δειλία, φόβος, εὐλάβεια	38
XI. Κακία, πονηρία, κακοήθεια.	41
XII. Ἀγαπάω, φιλέω.	45
XIII. Θάλασσα, πέλαγος	51
XIV. Σκληρός, αὐστηρός	53
XV. Εἰκών, ὁμοίωσις, ὁμοίωμα.	56
XVI. Ἄσωτία, ἀσέλγεια	61
XVII. Θιγγάνω, ἄπτομαι, ψηλαφᾶω	66
XVIII. Παλιγενεσία, ἀνακαίνωσις.	69
XIX. Αἰσχύνη, αἰδώς.	75
XX. Αἰδώς, σωφροσύνη	78
XXI. Σύρω, ἐλκύω	81
XXII. Ὀλόκληρος, τέλειος.	84
XXIII. Στέφανος, διάδημα.	89

	Pages
§ XXIV. Πλεονεξία, φιλαργυρία	93
XXV. Βόσκω, ποιμαίνω	96
XXVI. Ζῆλος, φθόνος.	99
XXVII. Ζωή βίος.	104
XXVIII. Κύριος, δεσπότης	110
XXIX. Ἀλαζών, ὑπερήφανος, ὕβριστής	113
XXX. Ἀντίχριστος, ψευδόχριστος	121
XXXI. Μολύνω, μαιίνω	127
XXXII. Παιδεία, νουθεσία.	129
XXXIII. Ἄφρασις, πάρεσις	133
XXXIV. Μωρολογία, ἀσχρολογία, εὐτραπελία.	140
XXXV. Λατρεύω, λειτουργέω	146
XXXVI. Πένης, πτωχός	150
XXXVII. Θυμός, ὄργη, παροργισμός	153
XXXVIII. Ἐλαιον, μύρον (χρίω, ἀλείφω)	158
XXXIX. Ἑβραῖος, Ἰουδαῖος, Ἰσραηλῆτης	161
XL. Λιτέω, ἐρωτάω.	169
XLI. Ἀνάπαυσις, ἄνεσις.	171
XLII. Ταπεινοφροσύνη, πραότης	173
XLIII. Πραότης, ἐπιείκεια.	180
XLIV. Κλέπτης, ληστής	183
XLV. Πλύνω, νίπτω, λούω	184
XLVI. Φῶς, φέγγος, φωστήρ, λύχνος, λαμπάς	187
XLVII. Χάρις, ἔλεος	191
XLVIII. Θεοσεβής, εὐλεβής, εὐλαβής, θρησκός, δεισι- δαίμων.	195
XLIX. Κληῖμα, κλάδος	204
I.. Ἰμάτιον, χιτῶν, ἱματισμός, χλαμύς, στολή, ποδήρης.	204
LI. Εὐχὴ, προσευχή, δέησις, ἔντευξις, εὐχαρισ- τία, αἴτημα, ἐκετηρία	209

TABLE DES MATIÈRES.

ix

	Pages
LII. Ἀσύνθετος, ἄσπονδος	215
LIII. Μακροθυμία, ὑπομονή, ἀνοχή.	218
LIV. Στρηγιάω, τρυφάω, σπαταλάω	224
LV. Θλίψις, στενοχωρία	226
LVI. Ἀπλοῦς, ἀκέραιος, ἄκακος, ἄδολος.	228
LVII. Χρόνος, καιρός.	234
LVIII. Φέρω, φορέω	238
LIX. Κοσμός, αἰών	239
IX. Νέος, καινός	244
LXI. Μέθη, πότος, οἶνοφλυγία, κῶμος, κραυπή.	250
LXII. Καπηλεύω, δολώω.	252
LXIII. Ἀγαθωσύνη, χρηστότης	256
LXIV. Δίκτυον, ἀμφίβληστρον, σαγήνη	261
LXV. Λυπέομαι, πενθέω, θρηνέω, κόπτω	263
LXVI. Ἄμαρτια, ἀμάρτημα, παρακοή, ἀνομία, παρα- νομία, παράβασις, παράπτωμα, ἀγνοήμα, ἥττημα.	266
LXVII. Ἀρχαῖος, παλαιός.	277
LXVIII. Βωμός, θυσιαστήριον	282
LXIX. Μετανοέω, μεταμέλομαι	284
LXX. Μορφή, σχῆμα, ἰδέα	291
LXXI. Ψυχικός, σαρκικός	298
LXXII. Σαρκικός, σάρκινος	303
LXXIII. Πινόη, πνεῦμα, ἄνεμος.	305
LXXIV. Δοκιμάζω, πειράζω	308
LXXV. Σοφία, φρόνησις, γνῶσις, ἐπίγνωσις	312
LXXVI. Λαλέω, λέγω, (λαλιά, λόγος).	317
LXXVII. Ἀπολύτρωσις, καταλλαγή, ἰλασμός	321
LXXVIII. Ψαλμός, ὕμνος, ψῆδῆ	328
LXXIX. Ἀγράμματος, ἰδιώτης.	335
LXXX. Δοκέω, φαίνομαι	339

	Pages
§ LXXXI. Ζῶον, θηρίον.	343
LXXXII. Ὑπέρ, ἀντί	347
LXXXIII. Φονεύς, ἀνθρωποκτόνος, σικάριος	350
LXXXIV. Πονηρός, φαῦλος	352
LXXXV. Ἐλικρινής, καθαρός	355
LXXXVI. Πόλεμος, μάχη	358
LXXXVII. Πάθος, ἐπιθυμία, ὀρμή, ὄρεξις	360
LXXXVIII. Ἱερός, ὅσιος, ἅγιος, ἀγνός	363
LXXXIX. Φωνή, λόγος	370
XC. Λόγος, μῦθος.	374
XCI. Τέρας, σημεῖον, δύναμις, ἔνδοξον, παράδοξον, θαυμάσιον.	377
XCII. Ἐλπίς, πίστις	383
Πρεσβύτης, γέρων	384
Σχίσμα, ἀρσεις.	<i>Ib.</i>
Καλός, ὠραῖος	<i>Ib.</i>
Μακροθυμία, πραότης	385
Φόρος, τέλος	<i>Ib.</i>
Τύπος, ἀλληγορούμενον	<i>Ib.</i>
Λοιδορέω, βλασφημέω	<i>Ib.</i>
Ὄφειλει, δεῖ.	386
Πραῦς, ἡσύχιος	<i>Ib.</i>
Τεθεμελιωμένος, ἐδραῖος.	<i>Ib.</i>
Θνητός, νεκρός	<i>Ib.</i>
Ἔλεος, οἰκτιρισμός	387
Ψιθυριστής, κατάλαλος	<i>Ib.</i>
Ἄχρηστος, ἀχρεῖος	<i>Ib.</i>
INDEX DES SYNONYMES	389
INDEX DES AUTRES MOTS	395

SYNONYMES

DU

NOUVEAU TESTAMENT



§ I. — Ἐκκλησία, συναγωγή, πανήγυρις.

Il est des mots dont il est particulièrement intéressant d'étudier l'histoire, à cause du sens plus profond et de la nouvelle consécration qu'ils acquièrent dans l'Église chrétienne. Cette Église, alors même qu'elle n'a pas inventé de mots, en a pourtant pris à son service, et les a employés dans un sens infiniment plus élevé que celui que le monde leur avait donné auparavant. Le mot lui-même qui sert à désigner l'Église en est un exemple, et l'on ne pourrait guère en trouver de plus illustre pour prouver cette exaltation progressive d'un terme : car nous avons *ἐκκλησία* parcourant trois degrés distincts de signification — la signification païenne, la juive et la chrétienne. Quant au premier sens, tout le monde sait qu'*ἐκκλησία* désignait l'assemblée légale, dans une ville libre de la Grèce, de tous ceux qui possédaient les droits civils et qui se réunissaient dans le but de s'occuper des affaires publiques. La dernière partie du mot

exprime le fait qu'on les *sommait*, et la première qu'on les *sommait d'entre* la population : c'était une assemblée choisie, excluant la populace, les étrangers et ceux qui avaient perdu leurs droits civils. Il faut se rappeler tant l'*appel* que l'appel *en dehors* de la population, quand on prend le mot dans le sens plus élevé et chrétien, car, en ces deux points, gît son adaptation spéciale à ses usages plus nobles ¹. Il est intéressant d'observer comment, dans une occasion, le N. T. revient, dans l'emploi du mot, à son sens primitif (Act. xix, 32, 39, 41).

Ἐκκλησία ne passa point, comme d'autres mots, immédiatement et d'un seul bond, du monde païen dans l'Église de Christ ; ici, comme cela arrive si souvent, la Version des Septante fournit le trait d'union entre ces deux mondes, et leur sert de transition, car le mot y est préparé pour atteindre son sens le plus élevé. Quand les traducteurs d'Alexandrie entreprirent de rendre en grec le texte hébreu des Écritures, ils trouvèrent dans l'original deux mots qui revenaient constamment :

¹ Flacius Illyricus établit bien ces deux points dans sa *Clavis Scripturæ*, s. v. Ecclesia : « Quia Ecclesia a verbo καλεῖν venit, hoc observetur primum : ideo conversionem hominum vocationem vocari, non tantum quia Deus eos per se suumque Verbum, quasi clamore, vocat, sed etiam quia sicut herus ex turbâ famulorum certos aliquos ad aliqua singularia munia evocat, sic Deus quoque tum totum populum suum vocat ad cultum suum (Hos. xi, 1), tum etiam singulos homines ad certas singularesque functiones (Act. xiii, 2). Quoniam autem non tantum vocatur populus Dei ad cultum Dei, sed, etiam vocatur ex reliquâ turba aut confusione generis humani, ideo dicitur Ecclesia, quasi dicas, evocata divinitus ex reliquâ impiorum colluvie, ad cultum celebrationemque Dei, et æternam felicitatem. » — *Comp. Witsius, In Symb., pp. 394-397.*

עֲרָה et קָהָל. Pour les traduire, ils se servirent généralement de συναγωγή et d'ἐκκλησία, comme étant leurs équivalents grecs. Ils semblent s'être prescrit cette règle : rendre ערה par συναγωγή dans la plupart des cas (Exod. xii, 3 ; Lévit. iv, 13 ; Nomb. i, 2 ; en tout plus de cent fois), et, quelles que soient les autres manières qu'on adoptera pour traduire le vocable, de ne le traduire dans aucun cas par ἐκκλησία. Il serait à désirer qu'ils se fussent montrés aussi conséquents par rapport à קהל, mais ils ne l'ont pas été ; car, tandis qu'ἐκκλησία est leur mot habituel pour rendre קהל (Deut. xviii, 16 ; Jug. xx, 2 ; 1 Rois viii, 14 ; en tout environ soixante-dix fois), ils traduisent aussi trop souvent קהל par συναγωγή (Lévit. iv, 13 ; Nomb. x, 3 ; Deut. v, 22 ; en tout quelque vingt-cinq fois), détruisant ainsi pour le lecteur grec la distinction qui sans doute existe entre les deux mots.

Vitringa nous a laissé une intéressante discussion (*De Synag. Vet.*, pp. 77-89) sur la différence entre ces deux synonymes hébreux ; en voici le résumé : « Notat proprie קהל universam alicujus populi multitudinem, vinculis societatis unitam et rempublicam sive civitatem quandam constituentem, cum vocabulum ערה ex indole et vi significationis suæ tantum dicat quemcunque hominum cœtum et conventum, sive minorem sive majorem. » (p. 80.) Et encore : « Συναγωγή, ut et ערה, semper significat cœtum conjunctum et congregatum, etiamsi nullo forte vinculo ligatum, sed ἡ ἐκκλησία [= קהל] designat multitudinem aliquam quæ populum constituit, per leges et vincula inter se junctam, etsi sæpe fiat non sit coacta vel cogi possit. » (p. 88.)

Acceptons cette distinction, nous rappelant aussi le rapport probable d'étymologie qui existe entre $\lambda\eta\rho$ et $\kappa\alpha\lambda\epsilon\tilde{\iota}\nu$, et ainsi la relation de $\lambda\eta\rho$ (qui n'a subi qu'une seule modification) avec $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ (comme aussi avec le vieux mot latin « calare » et l'anglais « to call »), et nous verrons que ce n'est pas sans une bonne raison que notre Seigneur (Matt. xvi, 18 ; xviii, 17) et ses apôtres ont revendiqué l'usage d' $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ comme étant le plus noble des deux mots et le mieux adapté à désigner la nouvelle société dont il était le fondateur, — société dont les membres sont liés entre eux par les liens spirituels les plus étroits et tout à fait indépendants de l'espace.

Et cependant avec tout cela, nous ne trouvons point que l'Écriture refuse entièrement le titre d' $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ à l'assemblée juive : celle-ci s'appelait aussi « l'Église dans le désert » (Act. vii, 38) ; car l'Église juive et l'Église chrétienne ne différaient qu'en degré et non en nature. L'Église n'abandonna pas non plus tout à fait l'usage de $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$; la dernière mention honorable que le N. T. fasse du mot (à vrai dire le seul endroit où il l'emploie dans le sens chrétien) se rencontre sous la plume de cet apôtre auquel il fut donné de maintenir, sans les rompre, jusqu'au dernier moment, les liens extérieurs qui reliaient la Synagogue et l'Église (Jacq. ii, 2). Occasionnellement aussi nous trouvons chez les Pères des premiers siècles, chez Ignace, par exemple (*Ep. ad Polyc.* 4), le vocable $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ encore employé dans un sens respectable pour désigner l'Église ou ses lieux de réunion. Cependant il y avait des causes à l'œuvre, qui ne pouvaient que porter les chrétiens à éprouver

toujours plus de malaise à se servir de ce mot, et qui, à la fin, les portèrent à l'abandonner tout à fait à ceux que le Seigneur, dans le dernier livre du Canon, caractérise (vu leur terrible opposition à la vérité) comme étant de « la synagogue de Satan ». (Apoc. III, 9.) De là l'emploi d'ἐκκλησία comme désignant quelque chose de plus convenable et de plus noble. Ajoutez à cela que l'Église enfonçait ses racines toujours plus avant dans le sol du monde païen et qu'elle se détachait de plus en plus de son tronc judaïque. Ce fait à lui seul devait pousser les fidèles à laisser tomber le vocable συναγωγή, que le grec classique n'employait que rarement et qui d'ailleurs était constamment associé au culte des juifs, et à s'appropriier toujours plus exclusivement ἐκκλησία, déjà si connu et sonnait si bien à des oreilles grecques.

D'après ce que nous venons de dire, on verra que, par une bonne fortune à laquelle Augustin n'était presque pas en droit de s'attendre, ce Père n'avait qu'à moitié tort, quand, transportant ses étymologies latines dans le domaine grec et hébreu, et ne s'arrêtant pas pour se demander si elles s'y maintiendraient (comme c'était d'avance assez improbable), il trouva la raison pour attribuer συναγωγή à l'Église juive et ἐκκλησία à l'Église chrétienne, dans le fait que « convocatio » (= ἐκκλησία) est un terme plus noble que « congregatio » (= συναγωγή), le premier étant proprement l'action d'appeler ensemble des *hommes*, le second, celle de rassembler (« congregatio » de « congreco », et ce dernier de « grex ») le *bétail* ¹.

¹ *Enarr. in Ps. LXXXI, 1* : « In synagogâ populum Israël

Πανήγυρις diffère d'ἐκκλησία en ce que, dans ἐκκλησία, comme on l'a déjà fait voir, se trouve toujours l'idée d'une assemblée qui se réunit pour s'occuper d'affaires. Πανήγυρις, par contre, désigne l'assemblée solennelle, qui se réunit dans le but de se réjouir, de célébrer une fête; c'est pour cette raison que Philon joint continuellement ce mot à ἑορτή (*Vit. Mos.* II, 7; *Ezech.* XLVI, 44; cf. *Os.* II, 44; IX, 5; et *Esai.* LXVI, 40, où πανηγυρίζειν = ἑορτάζειν). Πανήγυρις nous a donné « panégyrique » qui signifie proprement un discours d'apparat que l'on prononçait dans un de ces grands rassemblements de la Grèce, un jour de fête. L'idée de s'occuper d'affaires a pu surgir du fait qu'on était réuni en grand nombre, et que plusieurs personnes, pour différentes raisons, seraient heureuses de profiter d'une telle occasion; mais cette idée ne s'est fait jour que comme le mot anglais « fair » (foire), qui a surgi de « feria » jour férié. Strabon (X, 5) attire l'attention sur l'aspect affairé que revêtaient les πανηγύρεις (ἡ τε πανήγυρις ἐμπορικόν τι πρᾶγμα; cf. Pausanias, X, 32, 9), aspect qui les caractérisait à un tel degré que les Romains traduisaient πανήγυρις par « mercatus », et cela alors même qu'on avait en vue les jeux

accipimus, quia et ipsorum proprie synagoga dici solet, quamvis et Ecclesia dicta sit. Nostri vero Ecclesiam nunquam synagogam dixerunt, sed semper Ecclesiam: sive discernendi causâ, sive quod inter congregationem, unde synagoga, et convocationem, unde Ecclesia nomen accepit, distet aliquid; quod scilicet congregari et pecora solent, atque ipsa proprie, quorum et greges proprie dicimus; convocari autem magis est utentium ratione, sicut sunt homines. » — *Voy.* aussi l'auteur d'un commentaire sur le Livre des Proverbes autrefois attribué à Jérôme (*Opp.*, vol. V, p. 533).

olympiques (Cicero, *Tusc.* v, 3; Justin, xiii, 5). Ces fêtes, avec les autres jeux solennels, étaient éminemment (mais non exclusivement) les πανηγύρεις de la nation grecque (Thucyd., i, 25; Isoc., *Paneg.* i). Si donc nous conservons dans notre esprit ce caractère de fête à la πανήγυρις, nous trouverons un à-propos remarquable dans l'emploi de ce mot dans Hébr. (xii, 23), la seule fois où il se trouve dans le N. T. L'apôtre décrit, en cet endroit, la communion de l'Église militante sur la terre avec l'Église triomphante dans le ciel, — de l'Église travaillant et souffrant ici-bas avec l'Église qui ne connaît plus ni travail ni fatigue (Apoc. xxi, 4); or comment pouvait-il mieux représenter ce dernier état qu'en le comparant à une πανήγυρις, à une assemblée céleste où règne la joie et qui est une fête continue? Delitzsch écrit excellemment : « Πανήγυρις ist die vollzählige zahlreiche und insbesondere festliche, festlich fröhliche und die ergötzende Versammlung. Man denkt bei πανήγυρις an Festgesang, Festreigen und Festspiele, und das Leben vor Gottes Angesicht ist ja wirklich eine unaufhörliche Festfeier. »

§ II. — Θειότης, Θεότης.

Ni l'un ni l'autre de ces mots ne sont employés plus d'une fois dans le N. T.; θειότης se trouve seulement dans Rom. i, 20; θεότης dans Col. ii, 9. On a traduit les deux termes par Divinité; il ne faut cependant pas les considérer comme identiques dans leur sens, ni même comme deux formes différentes du même mot, qui, avec le temps, se seraient séparées l'une de l'autre et qui

auraient acquis différentes nuances de signification. Au contraire, il existe une distinction réelle entre ces mots; elle se fonde sur leurs dérivations qui sont différentes; θεότης venant de Θεός, et θειότης, non de τὸ θεῖον qu'on pourrait dire être la même chose que Θεός, mais de l'adjectif θεῖος.

Comparant les deux passages où se trouvent ces vocables, nous nous apercevrons aussitôt de la convenance de leur position respective. Dans le premier endroit (Rom. 1, 20), S. Paul montre quelle connaissance on peut avoir de Dieu d'après la révélation qu'il a faite de Lui-même dans la nature, révélation que tout homme trouve dans le monde, s'il en veut suivre les traces. Ces manifestations divines ne nous feront pas pourtant connaître le Dieu personnel : ce Dieu ne peut être connu que par la révélation de Lui-même en son Fils; la nature ne dévoile que ses divins attributs, sa majesté et sa gloire. Théophylacte le sent bien quand il donne ici μεγαλειότης comme l'équivalent de θειότης, et il n'y a pas de doute que S. Paul n'emploie ce mot plus vague, plus abstrait et moins personnel, précisément parce qu'il veut affirmer que les hommes peuvent connaître la puissance et la majesté de Dieu par ses œuvres; mais l'apôtre ne veut pas impliquer par là qu'ils peuvent le connaître Lui-même par ces œuvres-là ou par quoi que ce soit au-dessous de la révélation de son éternelle Parole¹. Les mêmes motifs l'induisent à se servir de τὸ θεῖον plutôt que de ὁ θεός dans son

¹ Cicéron (*Tusc.* 1, 13) : « Multi de Diis prava sentiunt; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. »

allocution aux Athéniens du haut de l'Aréopage (Act. xvii, 29).

Dans le second passage (Col. ii, 9) que nous avons indiqué, Paul déclare que « dans le Fils habite toute la plénitude de la Divinité » : ce n'étaient point de simples rayons qui, pour un temps, éclairaient son front ou sa personne et qui l'illuminaient d'une splendeur qui n'était pas la sienne, mais il était et il est Dieu absolument parfait ; aussi l'apôtre emploie-t-il *θεότης* pour exprimer cette divinité essentielle et personnelle du Fils. Théodore de Bèze distingue avec raison : « Non dicit : τὴν θεϊότητα, i. e. divinitatem, sed τὴν θεότητα, i. e. deitatem, ut magis etiam expresse loquatur ; . . . ἡ θεϊότης attributa videtur potius quam naturam ipsam declarare. » Et Bengel : « Non modo divinæ virtutes, sed ipsa divina natura. » De Wette a essayé d'exprimer cette distinction, dans sa traduction allemande, en rendant *θεότης* par « Göttlichkeit » et *θεότης* par « Gottheit ».

Il n'a pas manqué de philologues qui ont nié que toute distinction semblable fût dans la pensée de S. Paul, et qui ont prétendu qu'on ne peut découvrir aucune véritable différence entre les deux mots. Mais, quand on ne pourrait établir cette différence à l'aide des classiques grecs, cela ne déciderait rien dans cette matière : l'Évangile de Christ a pu communiquer de nouvelles forces aux mots, et en tirer également ; il a pu faire jaillir des distinctions latentes dont ceux qui jusque-là avaient employé ces mots ont pu n'avoir pas senti le besoin, mais qui leur étaient devenues nécessaires. Comme preuve que cette distinction entre « déité » et « divinité » (si je puis me servir de ces mots pour représenter

séparément θεότης et θειότης) en est une dont on devait grandement éprouver le besoin et qui, par conséquent, chercherait à se faire jour dans la théologie chrétienne, nous avons le fait remarquable que les écrivains de l'Église chrétienne ne furent point satisfaits de « divinitas » qu'ils avaient sous la main dans les écrits de Cicéron et dans d'autres, mais qu'ils forgèrent eux-mêmes, « deitas », comme étant le seul équivalent du grec θεότης. A l'appui d'un tel fait, nous en appellerons au témoignage formel d'Augustin (*De Civ. Dei*, VII, 4) : « Hanc *divinitatem*, vel ut sic dixerim *deitatem*; nam et hoc verbo uti jam nostros non piget ut de græco expressius transferant id quod illi θεότητα appellant, etc. » (Cf. x, 4, 2). Mais, sans insister sur ce point, ni sur les diverses étymologies des deux mots qui accusent pourtant si clairement cette différence dans leurs significations, nous avons des autorités (autant qu'on peut les présenter) qui viennent à l'appui de la distinction. Les deux vocables θεότης et θειότης, comme en général les mots abstraits dans toutes les langues, sont de formation récente, et l'un d'eux, θεότης, est extrêmement rare; à la vérité, on n'a pu encore en fournir qu'un seul exemple tiré du grec classique (Lucien, *Icarom.* 9); θεότης y exprime cependant, d'accord avec ce qu'on vient d'affirmer, la Divinité dans le sens absolu, ou, en tous cas, dans un sens aussi absolu que les païens pouvaient le concevoir. θειότης est un mot bien plus commun, et tous les cas où il est employé, et que je connais, justifient la distinction que nous venons d'établir. θειότης exprime toujours une manifestation du divin, et suppose sans cesse des attributs divins dans l'objet auquel on l'applique,

mais jamais l'absolue et essentielle déité. Ainsi Lucien (*De Cal.* 17) attribue θεϊότης à Héphestion, qu'à sa mort Alexandre voulait élever au rang d'un dieu; et Plutarque parle de la θεϊότης τῆς ψυχῆς (*De Plac. Phil.* v, 1; cf. *De Is. et Os.* 2; *Sull.* 6, avec plusieurs autres passages au même effet).

Que S. Paul ait eu cette distinction en vue (comme j'en suis pleinement convaincu) ou non, elle poussa de profondes racines dans le langage théologique postérieur, puisque les Pères grecs n'emploient jamais θεϊότης, mais toujours θεότης, comme étant le seul vocable qui puisse exprimer d'une manière complète la Divinité essentielle de chacune des trois personnes de la sainte Trinité.

§ III. — Ἱερόν, ναός.

On a rendu ces deux mots par « temple », et il n'est pas très facile de découvrir de quelle manière on aurait pu reproduire la distinction qui les sépare, distinction bien réelle pourtant, et qui, si on l'observait, ajouterait beaucoup à la clarté et à la précision du récit sacré. Ἱερόν (= templum), c'est toute l'étendue de l'enceinte sacrée, le τέμενος, comprenant les parvis extérieurs, les porches, les portiques, et autres bâtiments dépendants du temple lui-même. Mais ναός (= aedes), de ναῶ, habito, considéré comme l'*habitation* même de Dieu (Act. vii, 48; xvii, 24; 1 Cor. vi, 19), Ἰῶκος τοῦ Θεοῦ (Matt. xii, 4; cf. Exod. xxiii, 19), c'est le temple lui-même, ainsi appelé, par un droit spécial, comme étant le centre de tout l'édifice; le Lieu saint, le Saint