

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 1 (1868)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BULLETIN

THÉOLOGIE.

P. HOFSTEDE DE GROOT. BASILIDE, ET SON TÉMOIGNAGE RELATIVEMENT A L'ÂGE ET A L'AUTORITÉ DES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT¹.

Ce petit ouvrage de 144 pages contient tous les matériaux essentiels d'une histoire du canon pendant les deux premiers siècles. Plusieurs de ces matériaux ont même été mis au jour ou employés pour la première fois par notre auteur. L'origine de l'écrit explique son titre un peu compliqué. M. de Groot a été frappé d'un passage des *Philosophumena*, ouvrage découvert en 1842 dans la bibliothèque du Mont-Athos et aujourd'hui généralement attribué à Hippolyte, évêque de Portus au commencement du III^e siècle. Après avoir tiré les conséquences de ce passage, il énumère et évalue dans une première partie toutes les données historiques que fournissent les écrits des Pères relatives aux écrits du Nouveau Testament en général; et dans la seconde partie il met en relief celles de ces données qui concernent l'évangile de Jean en particulier.

Le passage qui lui sert de point de départ rapporte que Basilide et son fils Isidore se disaient disciples personnels de l'apôtre Matthias, qui leur avait transmis des enseignements secrets qu'il avait reçus lui-même privément de la bouche du Sauveur. Pour que cette prétention possédât la vraisemblance historique dont elle ne pouvait raisonnablement être dénuée, Basilide doit avoir vécu déjà dans le premier siècle, ce qui concorde avec les données des Pères, d'après lesquelles il a terminé sa carrière vers 135, pendant la persécution de Barcochebas. S'il avait alors l'âge de 60 à 70 ans, cela nous conduit à l'an 70 de notre ère comme date approximative de sa naissance. On voit à quelle haute antiquité remontent les citations de

¹ *BASILIDES am Ausgange des apostolischen Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Auctorität neutestamentlicher Schriften, insbesondere des Johannesevangeliums, in Verbindung mit andern Zeugen bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts*, von P. Hofstede de Groot, Dr. u. Prof. der Theol. an der Univ. zu Gröningen. *Deutsche vermehrte Ausgabe*. Leipzig 1868. Un vol.

nos livres bibliques, renfermées dans les écrits de cet hérétique ; M. de Groot les énumère. Dans les quelques fragments qui nous ont été conservés de Basilide, par Hippolite surtout, se trouvent entremêlées avec plusieurs citations des livres de l'Ancien Testament (Genèse, Exode, Psaumes, Proverbes), onze citations de ceux du Nouveau (Luc et Jean, Romains, 1 et 2 Corinthiens, Ephésiens, 1 Pierre), avec des formules telles que celles-ci : *Comme il est dit ou écrit ; — l'Ecriture dit ; — ainsi qu'il est écrit dans les évangiles.* Il ressort de ces courts extraits que nous possédons, que les vingt-quatre livres de commentaires sur l'Evangile publiés par Basilide étaient, si l'on ose ainsi dire, saturés de citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que les écrits apostoliques étaient à ses yeux revêtus exactement de la même autorité que les écrits moïsïques et prophétiques. Un fait non moins remarquable, c'est que Basilide ne cite pas une seule fois un ouvrage philosophique ou apocryphe ; nos écrits bibliques constituent la seule autorité à laquelle cet hérétique ait recours, et cela à la fin du premier siècle et au commencement du second.

L'auteur étend ensuite son étude à une secte aussi et même plus ancienne que celle de Basilide, les *Ophites*. Ceux-ci faisaient procéder leur doctrine de Jacques, le frère du Seigneur, par l'intermédiaire d'une certaine Marianne. Pour émettre une telle prétention, ils devaient aussi remonter au premier siècle. Aussi Hippolyte les donne-t-il pour les plus *anciens prêtres de la doctrine gnostique*. On connaît leur idée fondamentale : le serpent (Gen. III) était pour eux le principe de la vraie sagesse. Nous pouvons constater qu'ils citaient, à côté d'Esaïe, des Psaumes, du Deutéronome, de la Genèse, les évangiles de Matthieu, de Luc et de Jean, les épîtres aux Romains, Corinthiens, Galates, Ephésiens. Ils emploient, de plus, un écrit apocryphe, l'évangile de Thomas. Paul est désigné par eux comme apôtre. Les formules de citation sont : *Il est écrit ou dit ; l'Ecriture dit.*

L'auteur s'arrête ensuite à Valentin. Ce chef de secte se disait également instruit par un homme apostolique, Théodade, disciple de Paul. Il mourut vieillard, en Chypre, vers 160. Il pouvait donc réellement avoir connu quelques-uns des hommes instruits par Paul. M. de Groot constate l'usage abondant que faisaient Valentin et toute son école des écrits du Nouveau Testament. Héracléon, le disciple le plus illustre de Valentin, son contemporain, composa le premier commentaire connu sur l'évangile de Jean. M. de Groot rappelle ici l'étrange bavure échappée à M. Volkmar. Dans son pamphlet contre M. Tischendorf, le critique a prétendu qu'Héracléon, n'étant point nommé par Irénée, devait nécessairement avoir vécu après ce Père, ce qui ôterait toute importance à son travail sur Jean, puisqu'il est constant qu'à cette époque le quatrième évangile était déjà universellement reçu. Mais M. Tischendorf fait tomber d'un mot cette démonstration qui en soi était déjà fort hasardée en tant que reposant sur le périlleux *argumentum e silentio*. Il a cité un passage d'Irénée dans lequel Héracléon est expressément nommé.

En réunissant toutes les citations du Nouveau Testament que nous rencontrons chez ces gnostiques, les Ophites, Basilide, Valentin et quelques autres, nous trouvons, abstraction faite des passages de Jean chez Héracléon, 167 citations des écrits du Nouveau Testament. En échange nous ne rencontrons que quelques paroles empruntées aux évangiles apocryphes de Thomas et des Egyptiens. M. de Groot est ainsi conduit aux conclusions suivantes :

1° Les gnostiques ont immédiatement succédé aux apôtres : c'est là un fait dont le Nouveau Testament, les épîtres pastorales et l'Apocalypse, contiennent déjà les preuves ;

2° Tout en se réclamant d'un enseignement apostolique secret, les gnostiques cherchaient surtout à s'appuyer sur les livres du Nouveau Testament comme documents reçus dans l'Eglise ;

3° Les nombreux écrits apocryphes cités par les Pères datent en général d'un temps bien postérieur aux premiers gnostiques. Notre auteur se pose ici cette question intéressante : D'où vient que l'emploi du Nouveau Testament ait été beaucoup plus abondant chez les gnostiques que chez les Pères eux-mêmes ? Et il démontre que, tandis que les gnostiques se faisaient une arme du Nouveau Testament, dont ils tordaient le sens par une exégèse allégorique et forcée, les Pères, au lieu d'opposer la vraie exégèse à la fausse, trouvaient plus commode et plus sûr de se renfermer dans la forteresse de la tradition orale dont l'épiscopat était le dépositaire au sein de toutes les Eglises. Il leur eût été, à cette époque, bien malaisé de lutter victorieusement contre les gnostiques sur le pur terrain exégétique.

M. de Groot examine ensuite d'une manière très approfondie l'objection soulevée par l'école de Tubingue, qui consiste à dire que les citations du Nouveau Testament qu'Irénée et Hippolyte attribuent à Basilide et Valentin, etc., ne sont pas de ces chefs eux-mêmes, mais de leurs disciples qui ont vécu longtemps après eux. Ces citations ne sauraient donc prouver l'âge reculé des écrits bibliques. Par l'analyse détaillée des extraits d'Hippolyte, M. de Groot prouve que, quant à Basilide, cette supposition n'est nullement soutenable, et que les citations sont bien de lui. Quant à Valentin, on doit l'admettre pour plusieurs sinon pour toutes. Un passage remarquable du livre pseudo-épigraphique le Testament des XII patriarches, puis un autre de Cerdon, le maître de Marcion, du même temps (fin du premier siècle ou commencement du second), achèvent de prouver l'emploi des évangiles et des Actes des Apôtres à cette époque. Bien plus, il résulte de ces passages que ces livres faisaient déjà partie de collections plus ou moins considérables d'écrits sacrés.

De cette discussion générale, l'auteur passe à l'étude spéciale des témoignages concernant l'évangile de Jean ; c'est le sujet de la seconde partie. Nous ne relèverons qu'un seul passage, relatif à Papias, ce Père dont on a si souvent exploité le silence contre l'authenticité du quatrième évangile. Dans un fragment d'une main inconnue, publié déjà en 1744 par Vesozzi, d'après un manuscrit du Vatican, il est dit : « L'évangile de Jean a été composé et donné

l'Eglise par Jean encore vivant; ainsi que Papias, qu'on appelle le Hiérapolitain, disciple bien-aimé de Jean, le raconte dans ses livres exotériques (exégétiques?), à la fin du cinquième livre.» Que serait-ce, si l'on retrouvait enfin l'ouvrage de Papias, qui existait encore au moyen âge, et que l'on vint à constater la vérité de ce témoignage? Que deviendraient toutes les pages écrites par la critique moderne sur le prétendu silence de Papias touchant l'évangile de Jean?

Après avoir énuméré et apprécié les témoignages tirés des documents de l'Asie Mineure vers la fin du premier siècle, des écrits apocryphes d'Esdras et de Baruch, et du Testament des Douze patriarches, des livres des anciens gnostiques, Basilide, Ophites, Péates, Valentin, Ptolémée, Héracléon, Théodore, de ceux des plus anciens Pères, Barnabas, Ignace, Hermas, Papias, Polycarpe, Justin le Martyr, Tatien, l'épître à Diognète, de ceux de quelques sectes, les Montanistes, les Judéo-chrétiens, des Clémentines, enfin des écrits des adversaires eux-mêmes, ceux du quatrième évangile, les Aloges, et celui du christianisme en général, Celse, — l'auteur nous place à Rome, vers le milieu du second siècle. Là se rencontrent, dit M. le Groot, presque tous ces témoins, arrivés de toutes les contrées, Valentin d'Alexandrie, Ptolémée d'Arsinoé, Héracléon probablement aussi d'Egypte, Cerdon de Syrie, Marcion de Sinope dans le fond, Justin de Flavia Neapolis en Palestine, Tatien d'Assyrie; tous ces hommes d'opinions diverses réunis dans cette capitale à cette époque s'accordent à reconnaître le quatrième évangile, cet écrit qui gênait à tant d'égards la plupart d'entre eux, comme un écrit authentique. Cela serait-il possible, s'ils n'avaient connu ce livre original, si différent des autres écrits évangéliques, dans leur propre patrie? Bien plus: Polycarpe, le disciple de Jean, paraît aussi au milieu d'eux, à Rome, vers 160. Il ramène à l'église orthodoxe un certain nombre de Marcionites et de Valentiniens. Ces derniers appuient leurs hérésies sur l'évangile de Jean, les premiers se moquent de ce livre. Entre Polycarpe et l'évêque de Rome, un jour, ce livre ne manque pas non plus de jouer un rôle, puisque un jour y a recours. Que fût-il infailliblement arrivé si l'opinion que l'on avait si universellement à Rome de cet évangile, n'eût pas été sondée? N'eût-elle pas succombé immédiatement, du moins chez les catholiques, devant le témoignage opposé d'un homme tel que Polycarpe qui avait connu personnellement l'apôtre Jean? Mais la conviction de tous demeure la même, dans le camp catholique aussi bien que chez les hérétiques. Cela est inconcevable, si Polycarpe n'a pas reconnu cet écrit comme provenant de son maître.

« Ainsi, dit en terminant l'auteur, la question des évangiles n'a rien à redouter de l'investigation, de la réflexion, de la science; elle ne peut que gagner à l'usage de tous ces moyens. L'inimitié contre le christianisme est étrangère à l'étude sérieuse, à la vraie science. Elle réside dans les présuppositions arbitraires, dans les réjugés. Chaque nouvelle découverte apporte de nouveaux témoignages en faveur de l'Evangile éternel, et en particulier de son monument le plus magnifique, le récit du disciple qui a reposé sur

le sein de Jésus et qui a parlé de la manière la plus élevée du Fils unique de Dieu et de la gloire qu'il avait dans le sein du Père avant la fondation du monde^{4.} »

F. GODET.

A. PHILIPPI. COMMENTAIRE SUR L'ÉPITRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS^{2.}

L'orthodoxie luthérienne n'a pas de représentant plus décidé que M. le professeur *Philippi*, de Rostock. Il l'a défendue avec vigueur contre M. *Hofmann*, qui, dans son livre *Schriftbeweis*, s'écartait du dogme traditionnel de la *satisfactio vicaria*^{5.} Quelques années après, en 1859, il a entrepris de soutenir dans une dogmatique complète^{4.} l'édifice entier de la doctrine ecclésiastique. Son *commentaire sur l'épître aux Romains*⁵ a le même caractère. M. *Philippi*, en effet, ne s'est pas borné à établir le sens grammatical du texte: il n'a pas cru pouvoir écarter la discussion des questions dogmatiques que soulève l'exposition de l'apôtre.

Un travail exégétique n'a guère d'intérêt que par les détails. Il faudrait prendre chapitre après chapitre, verset après verset, presque mot après mot. Cela nous est malheureusement impossible ici. Nous nous bornerons à présenter l'interprétation, donnée par l'auteur, de quelques-uns des principaux passages de l'épître aux Romains.

(I, 3-4). — « *Au sujet de son Fils, né, selon la chair, de la postérité de David, établi Fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sainteté, par la résurrection des morts, Jésus-Christ, notre Seigneur.* » L'expression οἰος Σεως n'est pas seulement un titre messianique; elle désigne toujours chez Paul une relation métaphysique entre le Christ et le Père (Comp. VIII, 32: οἰος ἴδιος). — Conformément aux prophéties, le Fils de Dieu est né fils de David, et ce n'est que sous ce dernier rapport qu'il est un γενόμενος, un être né dans le temps; en tant que Fils de Dieu, il existe de toute éternité. Cependant il n'est pas devenu un fils de David par une transformation de son immuable divinité (ce n'est que dans le panthéisme que l'infini devient fini), mais en acceptant l'humanité dans l'unité de sa personne divine. Puis, par sa résurrection d'entre les morts, il a été établi (aux yeux des hommes) *Fils de Dieu en puissance* (*Filius Dei potens*), selon l'esprit de sainteté. — Si la σάρξ

¹ Cette citation est un extrait des dernières pages du livre.

² *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, 3^{te} verbesserte und vermehrte Aufl. Gr. 8°, XVIII et 712 p.

³ Voir l'avant-propos de la seconde édition du Comm. sur l'ép. aux Rom., et l'écrit intitulé: *Hr. Dr. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre*. Frankf. 1856 — M. *Hofmann* répondit par ses *Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren*. Nœrdl. 1856.

⁴ *Philippi, Kirchliche Glaubenslehre*. Stuttg., 1859, 3 vol.

⁵ La première édition a paru en 1848, la seconde en 1856 et la troisième en 1866.

(v. 3) désigne la nature humaine de Christ, le *πνεῦμα* doit être le principe supérieur, divin en lui, non le Saint-Esprit. L'essence spirituelle est attribuée au Fils de Dieu, et sans doute sa nature divine est appelée ici *esprit de sainteté*, parce que le mot *chair* pouvait éveiller l'idée de faillibilité, de peccabilité. Le Christ a vécu *en forme de chair de péché*; cependant il est demeuré *Fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sainteté*, et il a été manifesté comme tel par *sa résurrection d'entre les morts*.

La divinité de J.-C. est encore plus clairement exprimée dans IX, v. 5:... « ἐξ ὧν (πατέρων) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὡν ἐπὶ πάντων « Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας... desquels (pères), *en ce qui regarde la chair, (est sorti) le Christ, qui est Dieu au-dessus de toutes choses, bénii éternellement.* — L'interprétation qui rapporte cette doxologie (ὁ ὡν etc.) à Christ est non-seulement la plus naturelle, mais la seule possible: car τὸ κατὰ σάρκα ne peut être que le premier terme d'une opposition, et les mots suivants doivent être pris pour le second terme, si, comme c'est le cas dans ce passage, ils forment une antithèse naturelle. Cela est d'autant plus nécessaire ici que τὸ κατὰ σάρκα n'est mentionné qu'en vue de ce qui suit. Si l'apôtre n'avait pas eu l'intention de relever la divinité de Christ, il aurait écrit simplement: ἐξ ὧν ὁ Χριστός. — On objecte que nulle part l'apôtre ne donne à J.-C. le titre de *Dieu*, et que, s'il l'avait fait une fois, il l'aurait fait souvent. — Mais on oublie que presque partout il le désigne indirectement comme Dieu. Il lui attribue des perfections divines, comme l'éternité (Col. I, 15-17), et la toute-présence (Eph. I, 23), des œuvres divines, comme la création et la conservation du monde (Col. I, 16-17), le jugement (Rom. XIV, 10), etc. Enfin les titres qu'il lui donne: *υἱός, εἰκὼν Θεοῦ, πρωτότοκος, κύριος* (trad. de *יהוָה* dans les LXX), ont la même valeur que celui de *Θεός*. Si donc Paul a considéré Christ comme Dieu, il pouvait l'appeler Dieu, et notre passage montre qu'il l'a fait. Il ne l'aurait fait nulle part ailleurs, que cela ne prouverait pas qu'il ne l'ait pas fait ici. Mais plusieurs fois, dans les épîtres de Paul, Jésus-Christ reçoit le titre de Dieu. Eph. V, 5; Tite, II, 13, etc.

Notre interprétation a été généralement admise dans l'Eglise. On cherche à y échapper, en plaçant un point après *πάντων*, ou préférablement après *σάρκα*, pour obtenir une doxologie de Dieu, le Père, non de Jésus-Christ. Mais cette ponctuation est inacceptable, car il n'y aurait plus rien qui fit opposition à τὸ κατὰ σάρκα, et de plus, si la doxologie, ὁ ὡν etc., était indépendante de ce qui précède, il faudrait, d'après l'usage constant de l'hébreu, des LXX, des apocryphes et du N. T., que *εὐλογητός* fût en tête de la phrase ou que le verbe (*ἐστω*) ne fût pas sous-entendu.

Après la salutation (I, 1-7) vient l'introduction qui se termine dans les v. 16 et 17 par l'indication du sujet de l'épître: « *La justice de Dieu se révèle en lui* (c'est-à-dire dans l'évangile) *de la foi pour la foi, selon qu'il est écrit: Le juste vivra par la foi.* » — L'évangile est une puissance salutaire, parce qu'il révèle la *justice de Dieu*, non la justice que Dieu possède, mais celle qui vient de Dieu, ou plus exactement encore, la *justice valable devant Dieu*,

celle que Dieu tient pour telle. L'évangile fait connaître que cette justice vient *de la foi sur la foi*. La foi est la condition de la justice, comme aussi l'organe qui la reçoit, et la justice vient *sur la foi*, c'est-à-dire sur les croyants (Comp. III, 22). Ce grand principe de la justification par la foi est confirmé par une citation de l'A. T. : « *Le juste vivra par la foi* » (Hab. II, 4). La traduction : « Le juste par la foi, vivra, » n'est pas autorisée par le texte hébreu.

Pourquoi la foi seule donne-t-elle la justice ? Parce que tous les hommes sont pécheurs. Ils n'ont donc par leurs œuvres aucun droit devant Dieu, et ne peuvent que chercher un refuge dans la grâce divine par la foi. Dans I, 18 — III, 20, l'apôtre montre que tous les hommes sont pécheurs ; puis dans III, 21-31, il présente la foi à l'évangile comme l'unique moyen de justification : « *Mais, maintenant sans la loi la justice de Dieu a été manifestée (la loi et les prophètes lui rendant témoignage), la justice de Dieu par le moyen de la foi en J.-C., pour tous ceux et sur tous ceux qui croient. Car il n'y a point de différence, puisque tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen du rachat qui est en J.-C., que Dieu a manifesté comme propitiatoire par le moyen de la foi, par son sang, pour montrer sa justice, parce qu'il avait passé par dessus les péchés qui précédèrent pendant le support de Dieu, pour montrer (dis-je) sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit juste et justifiant celui qui est de la foi.* » La justice de Dieu se révèle *sans la loi*. La loi en effet n'y concourt d'aucune manière, car elle révèle le péché, l'évangile la justice. La loi dit : Juste et heureux qui m'observe ! L'évangile de Jésus-Christ : Juste et heureux qui croit en moi ! La loi exige sans donner, l'évangile donne sans exiger. Comme personne n'observe ni ne peut observer la loi, ce sont les dons seuls de l'évangile, sans les exigences de la loi, qui nous révèlent la justice valable devant Dieu. Tous les hommes sont *privés de gloire devant Dieu* ; car d'une part ils ont péché, d'autre part ils sont justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, *par le moyen du rachat qui est en J.-C.* La grâce de Dieu est la cause première, la rédemption est le moyen de la justification de l'homme. Il faut conserver au mot ἀπολύτρωσις l'idée d'un rachat, du payement d'une rançon (I Cor. VI, 20 ; Gal. III, 13, etc.). Le prix du rachat est le sang de Christ (Eph. I, 7).

Nous sommes rachetés de la coulpe du péché, puis de la punition du péché (colère de Dieu et mort), enfin de la domination du péché et de Satan. Au v. 22, l'apôtre a dit que la justice de Dieu nous est communiquée *par le moyen de la foi en J.-C.*, et maintenant (v. 24) c'est *par le rachat qui est en J.-C.* Cela ne peut se concilier qu'en considérant la foi comme le moyen *subjectif*, le rachat, comme le moyen *objectif* de la justification. En effet, Dieu a établi J.-C. comme *propitiatoire*¹. De même que, sous l'ancienne alliance,

¹ M. Philippi (p. 104-108) maintient la traduction ordinaire de ἵλαστήριον et repousse le sens de *sacrifice expiatoire*, adopté par un grand nombre d'exégètes modernes.

le propitiatoire recouvraila loi et par la vertu du sang expiatoire dont il était arrosé suspendait la condamnation prononcée, de même Christ par son sang nous a rachetés de la malédiction de la loi. Dieu l'a établi comme propitiatoire par le moyen de la foi, « *par son sang, pour montrer sa justice*, non sa bonté, sa fidélité, mais sa justice, au sens juridique du mot. Il montre cette justice en ce qu'il exige pour la justification de l'homme le sang de la victime expiatoire. Jésus-Christ a par son sacrifice apaisé la colère de Dieu contre le péché. C'est là, sans doute, une manifestation de l'amour divin; mais la *nécessité* du sacrifice repose toujours sur la justice de Dieu, qui réclamait une satisfaction. Dieu a montré sa justice, « afin d'être juste (c'est-à-dire reconnu pour tel) et *justifiant celui qui est de la foi en Jésus*.

Les versets 24-26 nous présentent le sommaire de la doctrine évangélique de la justification par la foi. Ils nous montrent la *χάρις* et la *δικαιοσύνη* de Dieu, que le péché de l'homme avait séparées, réunies de nouveau et comme réconciliées par l'*ἀπολύτρωσις εν τῷ αἵματι Χριστοῦ*. Cette rédemption assure la *δικαιωσίς*, qui consiste dans le pardon des péchés, et le moyen pour l'homme de se l'approprier, c'est la *πίστις*. La foi, l'élément subjectif de la justification, est plus qu'une simple adhésion de l'esprit au dogme de l'expiation, elle est une confiance du cœur dans la promesse de la grâce de Dieu en J.-C. Cette foi justifiante n'est pas une œuvre de la nature, mais déjà un effet de la grâce de Dieu. Elle n'est que le résultat de « l'attraction du Père vers le Fils par l'Esprit. » Si la foi venait en quelque mesure de nous, notre justification serait en partie notre œuvre et tout sujet de nous glorifier devant Dieu ne serait pas exclu. La foi n'est autre chose que le renoncement à toute œuvre propre et à tout mérite, en faveur de l'œuvre et des mérites de Christ. En d'autres termes, elle n'est que l'organe par lequel l'homme injuste saisit la justice de Christ. La foi ne nous justifie pas par sa valeur morale, par son excellence, ni par l'amour et les bonnes œuvres qu'elle produit, mais uniquement par son objet, par son contenu, par la justice de Christ qu'elle embrasse. C'est bien là l'idée de Paul; car la question qu'il se pose: « De-
meurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde? » (VI, 1) ne s'expliqueraient pas si, dans la foi justifiante, il avait déjà compris le renouvellement du cœur. Ainsi se trouve confirmée par l'Ecriture la doctrine protestante de l'*imputatio justitiae Christi*, de la *justificatio solā fide, non propter fidem, sed per fidem*. La foi n'a de valeur dans l'acte de la justification, que par le sang de Christ qu'elle saisit (V, 1) et par la grâce de Dieu sur laquelle elle s'appuie (III, 24). La doctrine protestante est la seule dans laquelle ces trois éléments (*χάρις, αἷμα* et *πίστις*) qui concourent à la justification, rendent un accord harmonieux. Dans toute autre combinaison, ils produisent une dissonance criante.

Au chap. IV, Paul confirme par l'exemple d'Abraham la doctrine de la justification par la foi; « *Car que dit l'Ecriture? — Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice* » (Rom. IV, 3). Cette citation est tirée de Gen. XV, 5, 6, où nous voyons que Dieu avait

promis à Abraham un fils, puis une postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Comment la foi d'Abraham en cette promesse a-t-elle pu le justifier? Ce n'est pas seulement parce qu'il crut à la naissance d'Isaac et à sa postérité selon la chair; car il n'y aurait alors de commun entre une pareille foi et la foi chrétienne, que la disposition du cœur, la confiance; or nous venons de voir que, d'après Paul, la foi qui justifie n'est pas la foi subjective, mais la foi objective, le contenu de la foi. Il faut donc que la foi d'Abraham ait eu le même objet que la nôtre; sinon l'apôtre, en citant l'exemple du patriarche, renverserait lui-même la théorie de la justification, qu'il vient d'établir. Abraham attendait le Messie. S'il crut d'une foi si ferme à la promesse d'une postérité selon la chair, c'est qu'il croyait avec non moins de fermeté à la promesse d'une postérité spirituelle. Sa foi, quoiqu'elle fût sans doute moins claire, moins précise, moins constante, avait donc en réalité le même contenu que la foi chrétienne; elle se rapportait au même objet, elle pouvait par conséquent être imputée à justice. « L'objet de la foi justifiante d'Abraham se composait, selon l'apôtre, de trois éléments: le *pardon des péchés* (v. 3 et 5), la *postérité spirituelle* (v. 16 et 17) et l'*héritage éternel*¹ (v. 13); mais le lien qui réunit ces trois éléments de la foi du patriarche, qui leur sert de centre et de fondement, c'est Christ, sans lequel il n'y a point de pardon des péchés, car lui seul nous l'a fait obtenir, point de communauté des croyants, car lui seul l'a formée par son Esprit, point d'héritage éternel, car lui seul nous l'a acquis. Si dans ce qui suit (v. 18-22) la foi justifiante d'Abraham se rapporte cependant à la naissance d'Isaac, c'est seulement en tant que la foi par laquelle Abraham embrassait la promesse d'une postérité manifestait, en même temps, qu'il attendait avec confiance le Messie (dont la naissance avait pour condition celle d'Isaac), ainsi que le pardon des péchés, la postérité spirituelle et l'héritage céleste, dont Christ était le seul fondement et le seul dispensateur. »

Dans V, 12-14, c'est encore l'interprétation traditionnelle qu'il faut suivre: « *De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous péchèrent,* » etc. — Par un seul homme le péché est entré dans le monde, le péché comme acte et comme penchant tout ensemble, et par le péché la mort, mort physique, mort spirituelle, mort éternelle, et, par suite, la mort a passé sur tous les hommes, ἐφ' ὃ πάντες ἤμαρτον, *parce que tous péchèrent.* — Le verbe ἤμαρτάνει signifie commettre un *acte* de péché, non être ou devenir pécheur. Le sens apparent de la phrase serait donc que la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont imité par leurs actes le péché d'Adam. Mais cette interprétation ne tient aucun compte de ce fait, que dans tout ce passage (voir en particulier le v. 19) l'apôtre établit une relation réelle entre le

¹ Κληρονόμος κοσμοῦ. — Le κόσμος est ici le monde glorifié, les nouveaux ciels et la nouvelle terre (2 Pierre III, 13), la création affranchie de la vanité et de la corruption (Rom. VIII, 18, etc.).

péché de l'humanité et celui du premier homme. En outre, il n'y aurait plus un parallélisme exact entre le premier et le second Adam. Christ est l'auteur de la justice et de la vie ; Adam, pour être, par antithèse, un type de Christ, doit donc être l'auteur du péché et de la mort. Or, il ne serait que l'auteur de la mort, si ses descendants n'avaient aucune part à son péché, et s'ils ne mourraient que pour avoir, chacun à leur tour, librement imité la chute de leur premier père. La pensée de Paul, comme le montrent les versets suivants, est plutôt celle-ci : *La mort est venue sur tous les hommes, parce que tous péchèrent*, etc., ↗ Αδάμ, *Adamo peccante* (Bengel), *ipso actu quo peccavit Adamus* (Koppe), ce qui revient, pour le fond, à l'interprétation d'Augustin : « *in quo omnes peccaverunt.* » C'est la volonté générale de l'humanité qui, en Adam, a transgressé la loi de Dieu. Dès lors le péché est nécessaire, car il n'est qu'une conséquence de la chute ; mais il est libre, parce que cette direction funeste, prise une fois pour toutes par l'humanité, l'a été librement, et que chaque homme, usant de sa liberté pour appliquer à ses actes individuels le péché du genre humain, se détermine personnellement dans le même sens qu'il s'est déjà déterminé génériquement.

L'apôtre avait à plusieurs reprises, dans les six premiers chapitres, insisté sur l'impuissance de la loi à donner la justice, la sanctification et la vie. Il avait dit que la loi produit la colère (IV, 15), qu'elle est survenue afin que l'offense se multiplie (V, 20). Il était temps de montrer que malgré cela la loi est sainte et qu'elle remplit un office important dans l'œuvre de la régénération. C'est ce que fait l'apôtre, en répondant à cette objection : *La loi est-elle péché ?* (VII, 7-25). — La première partie de cette péricope (v. 7-13) nous dépeint l'état de l'homme irrégénéré, d'abord la fausse sécurité dans laquelle il vit en l'absence de loi, puis le trouble que produit la connaissance de la loi. Quant à la seconde partie (v. 14-25), les avis sont partagés. L'exégèse traditionnelle, depuis Augustin, entend ce passage de l'homme régénéré, tandis que la plupart des interprètes modernes y voient un tableau de l'homme irrégénéré. La première opinion est seule admissible. On sent, à l'émotion de Paul, qu'il parle par expérience, que la lutte morale qu'il décrit, il la soutient encore. Puis, dirait-il de l'homme irrégénéré qu'il se soumet à la loi de Dieu, quant à l'entendement (v. 25), qu'il y prend plaisir selon l'homme intérieur (v. 22) ? Celui auquel de telles expressions peuvent être appliquées, n'est plus carnal seulement ; il est déjà, quant à son moi véritable, sous l'influence de l'esprit. Au reste, il ne faut pas oublier que nous n'avons ici qu'une des faces de la vie spirituelle du chrétien, la lutte contre le vieil homme. Pour compléter le tableau, il faut y joindre les onze premiers versets du chapitre suivant, qui nous montrent l'homme régénéré affranchi de la loi du péché et de la mort par la loi de l'esprit de vie qui est en Jésus-Christ (VIII, 2).

Dans les chap. IX-XI, où est exposé le plan de Dieu par rapport à Israël, M. Philippi s'attache à repousser la théorie de la prédestination absolue. L'exclusion des Juifs du salut messianique paraît-

sait en contradiction avec la parole divine. Pour donner à cette parole son vrai sens, Paul remonte jusqu'aux origines du peuple et montre qu'Isaac a été préféré à Ismaël, Jacob à Esaü, sans aucun égard au droit de naissance ou au mérite des œuvres (IX, 6-13). L'élection divine n'est donc fondée sur aucune circonstance extérieure, elle dépend uniquement de la volonté de celui qui appelle. Mais il ne suit pas de là que cette libre détermination de Dieu soit arbitraire. La volonté de Dieu peut fort bien s'être liée elle-même à une règle qui sera, par exemple, la sagesse, la justice et l'amour. Cela n'est pas dit expressément dans notre passage, c'est pourquoi la prédestination absolue peut en apparence s'y appuyer ; mais le contraire n'est pas dit non plus. L'explication dans le sens de la prédestination absolue n'est donc que possible, elle n'est pas nécessaire. Ce qu'il y a de dur dans la théorie de la prédestination absolue, ce n'est pas qu'elle attribue à Dieu le droit, qu'il possède sans doute, de condamner et de sauver *absoluto decreto* ; mais c'est de prétendre que Dieu fait réellement usage de ce droit. On porte ainsi le trouble dans l'harmonie des perfections divines, on absorbe la sagesse, l'amour et la justice dans l'idée abstraite de la puissance, au lieu de considérer la puissance comme dirigée par les autres perfections de Dieu. L'arbitraire absolu n'est pas la vraie liberté, il en est plutôt le contraire.

Israël n'est pas parvenu à la justice, parce qu'il a cherché à l'obtenir par les œuvres de la loi, non par la foi. Dieu a-t-il donc rejeté son peuple (XI, 1) ? Non ; car l'apôtre lui-même et un certain nombre de ses compatriotes ont accepté la grâce de Dieu en Jésus-Christ. De plus, l'infidélité des Juifs n'est que temporaire. Si leur défection et la *perte* (*ζητημα*) qu'ils ont ainsi fait éprouver au royaume de Dieu sont la richesse des nations, combien plus le sera leur *complément* (*πληρωμα*), c'est-à-dire le complément qu'ils apporteront pour réparer cette perte, en rentrant eux-mêmes dans le royaume de Dieu ! Le péché des Juifs a produit comme une lacune dans le royaume de Dieu, leur conversion viendra la combler (XI, 14-15). Mais auparavant, il faut que les païens aussi apportent leur complément au royaume de Dieu (XI, 25-26). — Ce complément des nations, qui entre dans le royaume de Dieu à la place des Juifs incrédules, peut être plus ou moins considérable ; mais, quand il sera entré, l'endurcissement du peuple élu cessera, *tout Israël sera sauvé*, c'est-à-dire rentrera dans la théocratie, pour en faire partie au même titre que les autres nations. Chacun des Israélites pourra profiter des moyens de salut individuel mis ainsi à sa portée. Tous le feront-ils ? L'amour de Paul et son ardent espoir ne connaissent point d'exception. — L'apôtre ne détermine rien de précis sur l'époque de la conversion d'Israël. Il dit seulement que le complément nécessaire des Gentils doit entrer dans le royaume de Dieu, avant que le peuple juif y entre à son tour, et que cet événement produira parmi les nations encore étrangères à l'alliance de grâce un grand réveil, comme une « *résurrection d'entre les morts* » (v. 15). Après cela Jésus-Christ lui-même reviendra. — Dans un appendice ajouté au chap. XI, dans la troisième édition, M. Philippi

modifie sensiblement l'opinion qu'il a émise sur la conversion d'Israël dans son commentaire. Paul n'annoncerait pas qu'Israël tout entier ou une grande multitude des Juifs se convertiront simultanément dans les derniers temps ; il dirait seulement que jusqu'à la fin du monde la conversion *successive* des Israélites se poursuivra et qu'un grand nombre d'entre eux parviendront à la foi et au salut éternel. La principale raison qui a engagé l'auteur à changer ses vues précédentes et à se joindre à la majorité des théologiens luthériens et à Luther lui-même, c'est que l'idée d'une conversion subite et universelle du peuple d'Israël nous ramènerait à la doctrine de la prédestination et au particularisme juif que Paul n'a cessé de combattre dans son épître. Le sens des versets 25 et 26 devient donc celui-ci : *Jusqu'à ce que le complément des nations soit entré, un endurcissement partiel demeure sur Israël, et de cette manière* (c'est-à-dire parce que cet endurcissement n'étant pas partiel, un grand nombre de Juifs se convertiront successivement), *tout Israël sera sauvé*, par où il faut entendre l'Israël qui ne l'est pas selon la chair seulement, mais selon l'esprit, le *λεῖμπα κατ' ἐκλογὴν*.

Fréd. RAMBERT.

ALB. REVEL. ÉPITRE DE SAINT JACQUES¹.

Voici le premier essai original d'exégèse biblique qui ait paru en Italie depuis la fondation de la mission actuelle. L'auteur est professeur de langue grecque au collège vaudois de Torre-Pellice.

Ce travail se divise en deux parties : 1^o Une nouvelle traduction du texte de Jaques, accompagnée de nombreux renvois ; 2^o Une exposition historico-dogmatique de l'épître.

La traduction se recommande par quelques expressions et tournures heureuses qui la rendent plus exacte que celle de Diodati, et par les renvois qui se divisent en deux groupes distincts : les parallèles des mots et les parallèles des idées. Cette version est une étude conscientieuse, non-seulement du texte de Jaques, mais l'une portion notable du langage biblique. Aussi peut-elle être fort utile même aux plus avancés.

Dans l'exposé historico-dogmatique, l'auteur traite des points suivants : 1^o le caractère de l'écrivain sacré ; 2^o la personne de Jaques ; 3^o les lecteurs de l'épître ; 4^o sa doctrine.

Relativement au premier point, l'auteur signale la ressemblance de Jaques avec les prophètes, qui se montre à la fois dans la puissance de la pensée et dans la richesse de l'imagination.

En ce qui concerne la personne de Jaques, l'auteur, après avoir dressé un tableau de tous les homonymes et de leurs marques dis-

¹ *Epistola di San Jacopo*, Nuovamente tradotta sul testo, e corredata li copiosi raffronti, con una Esposizione storico-dogmatica, per Alberto Revel. Firenze. Tipog. Claudiana, 1868.

tinctives, se range à l'opinion qui attribue notre épître à Jaques, frère du Seigneur, et chef de l'église de Jérusalem.

Quant aux lecteurs de l'épître, l'auteur les voit dans les *Judéo-Chrétiens*, au moment de la transition entre la synagogue et l'église, ce qui explique leur peu de vie et d'homogénéité sous le triple rapport social, moral et religieux. A ce dernier point de vue, M. Revel caractérise nettement leur tendance en la nommant un *déisme pratique*.

Enfin pour exposer la doctrine de Jaques, l'auteur examine dans six discours les sujets suivants: La loi parfaite; — Dieu, le Père; — Jésus-Christ; — Le salut; — La justification; — La perfection.

Sans entrer dans chacun de ces sujets, notons seulement la manière dont notre exégète résout la grande difficulté de cette épître, l'apparente contradiction entre Paul et Jaques, relativement à la justification. La solution de la question est implicitement contenue dans ce que l'auteur dit de la tendance déiste des lecteurs de l'épître.

M. Bonnet avait déjà déclaré d'après Gerlach: « Il n'y a pas dans cette épître un mot, une syllabe qui puisse donner lieu de penser que la doctrine de la justification par la foi régnait dans l'esprit des lecteurs, de manière à ce qu'ils en eussent abusé pour tomber dans l'antinomianisme; ils sont précisément à l'extrême opposé dans leur judaïsme, si peu pénétré encore de l'évangile. » Dans le même sentiment, M. Revel distingue entre les deux sens du mot *foi*: la *foi-confiance* de Paul et la *foi-croyance* de Jaques; — entre les deux sens du mot *justification*: le sens paulinien d'*imputation gratuite de justice devant Dieu pour le salut*, et le sens pratique de *déclaration de justice par les œuvres devant les hommes*; — et enfin entre les deux sens du mot *œuvres*: les œuvres *légales* et les œuvres *pratiques*. Il en conclut qu'il n'y a pas contradiction entre les deux écrivains sacrés. Mais il va plus loin. Rattachant cette polémique à la situation des lecteurs, il en fait l'antithèse et la condamnation du déisme. — Quant à l'ensemble de l'épître, l'auteur en relie tous les sujets à l'idée de la *sagesse*, dans laquelle il voit, avec Schneckenburger, le lien d'unité et le résumé de l'épître entière. Voici le plan ou la division que M. Revel propose: 1^o épreuve et tentation (I, 2-15); — 2^o la parole de vérité ou la loi parfaite de la liberté (I, 16-27); — 3^o organisme de la loi de la liberté (II, 1-13); — 4^o foi et œuvres, déisme et obéissance (II, 14-26); — 5^o docto-romanerie (III); — 6^o orgueil de la vie, amour du monde (IV, V, 6); — 7^o longanimité (V, 7-11); — 8^o préceptes détachés (V, 12-20). — L'idée de la *sagesse* traverse et domine tous ces sujets.

La brochure de M. Revel se termine par un index alphabétique de l'épître, qui à lui seul est toute une étude, et qui peut être d'un grand secours soit pour l'étude du texte, soit pour celle de la doctrine.

O. CORDA.