

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 22 (1889)

**Artikel:** Essai sur Galates III, 15-29

**Autor:** Bois, Henri

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379449>

#### **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:** 12.01.2026

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

# ESSAI SUR GALATES III, 15-29

PAR

HENRI BOIS

---

Pour arriver au vrai sens de ce passage difficile entre tous, — même après les quelque quatre cents interprétations qui en ont déjà été proposées, — il importe, me semble-t-il, de rapprocher le verset 16, par lequel débute, et les versets 28-29, par lesquels finit la péricope. Dans cet exorde comme dans cette conclusion, il est également question : 1<sup>o</sup> du *σπέρμα Ἀβραάμ*, 2<sup>o</sup> de l'antithèse entre *εἰς* et *πολλοί* (*ἄπαντες ὑμεῖς* au v. 28). Dans les deux passages, c'est Christ qui est envisagé comme *l'unique σπέρμα Ἀβραάμ*; et c'est seulement parce que les croyants sont *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* qu'ils sont *εἰς*, et qu'ils sont *σπέρμα Ἀβραάμ*.<sup>1</sup>

Cela posé, est-il vraisemblable que les idées exprimées avec tant de netteté et d'insistance au début et à la fin de la péricope restent, pour ainsi dire, extérieures au corps de la péricope elle-même? Je ne réussis pas à me le persuader. Je suis porté à croire, en particulier, que si l'explication du fameux verset 20 doit être cherchée quelque part, c'est là, dans ce rapprochement des versets 16 et 28-29 entre eux et avec le

<sup>1</sup> C'est faute d'avoir saisi le sens profond de la pensée de Paul, faute d'avoir pénétré cette identification intime de Christ et des chrétiens dans une même substance, pour ainsi dire, que M. Reuss a pu écrire, à propos du verset 29, cette phrase vraiment étonnante : « Ici *σπέρμα* est collectif, et l'auteur ne paraît pas se rappeler que plus haut il a insisté sur ce même singulier, pour écarter la notion collective. » C'est M. Reuss qui ne paraît pas, lui, se rappeler, outre bon nombre de passages pauliniens, en particulier le verset 28, qu'il vient pourtant d'interpréter !

verset 20. On trouve, en effet, dans ce verset 20, les deux mots *ἐνός* et *εἰς*, qui se lisent aux versets 16 et 28; et, tout près du verset 20, le verset 19 contient lui aussi la mention de ce *σπέρμα* auquel les versets 16 et 28-29 appliquent la notion de *εἰς*.

Reprendons donc au verset 15.

Verset 15 : « Frères, dit Paul, je parle à la manière des hommes. Une disposition en bonne forme, bien que faite par un homme, personne ne l'annule ou n'y ajoute. »

Il semble que Paul va continuer :

B. Or la promesse est une disposition prise (non pas par un *homme*, mais) par Dieu.

C. Donc, a fortiori, la promesse ne peut-elle pas être annulée ou modifiée par quoi que ce soit.

Aussi, nombre d'exégètes ont-ils voulu trouver la proposition B dans le verset 16 et la proposition C dans le verset 17 : bien à tort, comme nous allons le voir.

Verset 16 : « Or, c'est à Abraham que les promesses ont été faites et à sa postérité. Il n'est pas dit : *καὶ τοῖς σπέρμασιν*, comme s'il s'agissait de plusieurs (*ώς ἐπὶ πολλῶν*), mais en tant qu'il s'agit d'un seul (*ώς ἐφ' ἐνός*) : *καὶ τῷ σπέρματι σου*, c'est-à-dire Christ. »

Il est clair que le verset 16 ne fournit nullement la mineure qu'on veut obtenir de lui : il ne renferme même pas le nom de Dieu ! Et toute l'intention de ce verset 16 porte manifestement sur les mots *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, ainsi que le montrent à la fois la place même de ces mots séparés à dessein de *τῷ θεῷ Αβραὰμ*, et la réflexion qui débute par *οὐ λέγει*. La façon même dont Paul introduit et présente la distinction subtile entre *σπέρμα* et *σπέρματα*, prouve que ce n'est pas là une sorte de glose, comme on l'a prétendu, une réflexion accidentelle, qui lui est échappée en passant et qu'il a émise sans y attacher d'importance. Il compte non seulement se servir de cette distinction, mais faire reposer sur elle toute son argumentation dans cette péricope. Et il faut nous attendre à ce que, dans les versets qui vont suivre, il raisonne sur ce principe ainsi formulé dès l'entrée.

Dans les versets 15-16, Paul pose donc les principes qui vont lui servir dans la discussion.

Au verset 17, c'est cette discussion elle-même qui commence :

Verset 17-18 : « Or, voici ce que je dis : une disposition que Dieu a prise antérieurement, la loi survenue 430 ans plus tard ne l'annule pas, de manière à rendre vaine, à abolir la promesse. [Je dis cela ; car (d'après vous, l'héritage vient de la loi ; et, par suite), venant de la loi, il ne vient plus de la promesse. Mais Dieu, dans sa grâce, a fait don à Abraham de l'héritage par la promesse. (Si donc, comme vous vous laissez entraîner à le croire, l'héritage vient de la loi, la loi *abolit* la promesse. Eh bien ! cela n'est pas. Elle ne l'abolit pas.)] »

Les mots διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ font antithèse aux mots ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην du verset 15. Le verset 18 est une explication provoquée par les derniers mots du verset 17 : εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.

Dans les versets 17-18, Paul a donc affirmé : 1<sup>o</sup> que la loi n'abolit pas la promesse ; 2<sup>o</sup> que la loi ne procure pas l'héritage que la promesse doit procurer (car si la loi procurait cet héritage, elle abolirait la promesse). On pouvait dès lors demander : Si la loi n'abolit pas la promesse, qu'est-elle donc ? Si la loi ne procure pas l'héritage, que procure-t-elle donc ?

C'est à ces questions que Paul va s'attacher à répondre :

Verset 19 : « Pourquoi donc la loi ? (Qu'est-ce donc que la loi ?) C'est à cause des transgressions qu'elle a été ajoutée, » c'est-à-dire pour les faire naître en tant que *transgressions* (cf. Rom. IV, 15) et les multiplier, « jusqu'à ce que vînt le σπέρμα auquel la promesse a été faite, promulguée (c'est ce que vous dites pour rehausser la loi, et pour ma part je ne le nie pas) par les anges, au moyen d'un médiateur. »

L'argumentation de Paul peut être mise sous cette forme : Je dis que la loi n'abolit pas la promesse. En effet :

- 1<sup>o</sup> La loi a été donnée pour favoriser les transgressions ;
- 2<sup>o</sup> La loi, qui a été donnée 430 ans après Abraham, a été donnée *jusqu'à ce que vînt le σπέρμα Ἀβραὰμ* ;
- 3<sup>o</sup> La loi a été promulguée (par les anges) au moyen d'un médiateur.

Il est évident que si la loi a été donnée pour favoriser les transgressions, elle n'a rien à faire avec la promesse,

qui a pour but de procurer la justice, δικαιοσύνη. Il est évident aussi que si la loi a été donnée *après* Abraham et *avant* le σπέρμα (= Χριστός), *jusqu'à* la venue du σπέρμα, elle n'a rien à faire avec la promesse qui ne concerne qu'Abraham et le σπέρμα. Il est évident enfin que si la loi a été donnée aux Israélites (τὰ σπέρματα, ὡς ἐπὶ πολλῶν) par l'intermédiaire des anges (δι' ἀγγέλων) et l'entremise d'un médiateur, elle n'a rien à faire avec la promesse qui a été faite à Jésus-Christ (τὸ σπέρμα ὃ ἐπήγγελται) sans entremise de médiateur (ni d'anges).

Paul est ici d'une si extrême concision qu'il ne s'attache pas à développer et à faire ressortir la force de ses arguments ; il se borne à les indiquer d'un trait ; et c'est seulement lorsqu'il juge un mot d'explication absolument nécessaire, qu'il s'arrête pour le donner. Il emprunte à ses *adversaires* les mots διαταγεῖς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου, dont *ils* se servent pour exalter les mérites de la loi ; et il les leur emprunte, non pas pour révoquer en doute la doctrine qu'ils expriment, mais au contraire pour la leur opposer triomphalement et les réfuter par leurs propres discours. Il ne pouvait supposer que la portée attribuée par lui à ces mots qu'il recueille, pour ainsi dire, sur la bouche de ses opposants, serait saisie par eux : de là vient qu'il ajoute le verset 20.

Le verset 20 est donc une explication de l'argument contenu dans les derniers mots du verset 19 ; et dans sa hâte et sa brièveté, Paul n'expose même pas complètement cette explication. Il laisse de côté les mots δι' ἀγγέλων, et ne retient que les mots ἐν χειρὶ μεσίτου. Car les mots δι' ἀγγέλων s'interpréteraient de la même façon que les mots ἐν χειρὶ μεσίτου : il suffit donc d'interpréter l'une de ces deux locutions pour que les lecteurs (déjà instruits des doctrines de Paul) soient à même de comprendre l'autre.

Nous arrivons ainsi au fameux verset 20. Occupons-nous d'abord de la première partie : ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν.

Qu'on construise ὁ δὲ οὐκ ἔστιν μεσίτης ἐνός — ou bien ὁ δὲ μεσίτης οὐκ ἔστιν ἐνός scil. μεσίτης — ou enfin qu'on fasse de ὁ (δὲ) μεσίτης ἐνός l'attribut, et qu'on suppose le *sujet* de ἔστιν sous-entendu, et à suppléer au moyen du dernier mot du verset 19, le sens de

ces mots demeure à peu près le même. Le sujet de *οὐκ ἔστιν*, c'est toujours le *μεσίτης*, le même *μεσίτης* que celui dont il est parlé au verset 19, Moïse.

Et le sens est :

« Vous dites que la loi a été donnée par l'intermédiaire d'un médiateur. Eh bien ! moi, je ne dis pas le contraire ; mais observez que cela même prouve que la loi n'a rien à démêler avec la promesse. Pourquoi ? parce que le médiateur n'a pas apporté la loi à *un seul* individu, il n'a pas été le médiateur d'*un seul*, *pour un seul* ; il a transmis la loi à une masse d'individus israélites (ώς ἐπὶ πολλῶν) ; ce qu'il a apporté, il ne l'a donc pas apporté à Jésus-Christ, au *σπέρμα*, puisque la promesse est pour le *σπέρμα* *seul*. La loi et la promesse sont donc choses tout à fait distinctes et différentes. »

Il semble toutefois que si l'on traduit : « le médiateur n'est pas médiateur d'un seul, » le sens est forcément : « il est absurde de parler d'un médiateur là où il n'y a qu'une seule partie ; il faut au moins deux individus entre lesquels exercer la médiation ; on ne peut pas être médiateur entre un seul et..... rien ! » Or, ce sens, sur lequel bien des exégètes sont venus échouer, n'a rien à voir avec notre texte et notre contexte. D'autre part, on ne peut guère tirer grammaticalement de la construction ὁ δὲ μεσίτης οὐχ ἔστιν μεσίτης ἐνός le sens que je donne à la première partie du verset 20. Il faudrait que Paul eût écrit : ὁ δὲ μεσίτης οὐχ ὑπὲρ ἐνός μεσίτης ἔστι τοῦ νόμου. — Je crois donc qu'il faut tout simplement interpréter, comme l'ont fait plusieurs auteurs : le médiateur n'appartient pas à un seul, n'est pas d'un seul, à un seul, relatif à un seul. Il ne me paraît pas que la place de la négation s'oppose absolument à cette traduction, et que Paul eût nécessairement dû écrire *οὐχ ἐνός ἔστιν* ou bien *οὐκ ἔστιν* *ἐνός* plutôt que *ἐνός οὐκ ἔστιν*<sup>1</sup>. D'ailleurs nous verrons tout à l'heure la conclusion qu'il y a à tirer de la place de la négation.

Je prends les mots ὁ δὲ μεσίτης ἐνός οὐκ ἔστιν au sens *réel*, et

<sup>1</sup> On trouve dans 2 Pierre I, 20 une construction analogue à celle que j'adopte ici, après plusieurs écrivains : πᾶσα προφητεία γραφῆς ιδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.

non *logique* (le médiateur en général, tout médiateur, la notion de médiateur, etc....) Le présent *εστι* ne constitue pas une objection, puisqu'on lit plus haut le présent *ἀνυπότι*<sup>1</sup> et que, dans l'emploi de ce temps, on ne trouve rien qui empêche de voir dans la *loi* la loi mosaïque.

Il faut d'ailleurs se garder de faire raisonner Paul de telle façon qu'il nie radicalement que Jésus-Christ soit et puisse être appelé un médiateur. Sans doute, dans notre péricope, le terme *μεσίτης* désigne Moïse et non Jésus-Christ. Seulement, il faut avoir soin de ne pas l'appliquer à Moïse de telle sorte que si ailleurs Paul eût voulu l'appliquer à Jésus-Christ, il n'eût pu le faire sans contredire ce qu'il dit ici. Or, si on voulait que Paul ait conclu *de la notion même* de médiateur, que la loi n'a rien à faire avec la promesse, puisque la promesse ne peut logiquement s'accommoder d'un médiateur, on ne se bornerait pas à soutenir que dans ce contexte *μεσίτης* ne désigne pas Jésus-Christ, on affirmerait qu'en thèse absolue, d'après Paul, Jésus-Christ n'a pas été et ne pouvait pas être un médiateur.

L'interprétation que Hofmann donne de ces mots *au sens logique* est séduisante au premier abord. « Là où en face de Dieu, il n'y a qu'un seul individu, dit-il en substance, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de médiateur : à quoi bon ? Dieu s'adresse directement à lui. — Pour qu'il y ait médiateur, il faut qu'il y ait une pluralité d'individus, auxquels Dieu veuille faire parvenir une communication : dans ce cas, il a évidemment besoin d'un médiateur. » Il suivrait de là que la *notion même* de médiateur est étrangère à l'économie de la grâce, de la promesse. Et en combinant ces remarques avec mon interprétation des derniers mots du verset 19, on obtiendrait ce sens : « Vous dites : *ἐν χειρὶ μεσίτοις*, s'écrierait Paul. Eh bien ! cela seul qu'il y a eu un médiateur prouve l'absolue distinction et l'absolue différence de la promesse et de la loi. »

Mais une telle exégèse est plus ingénieuse que satisfaisante. Pourquoi entre Dieu et *un* individu, n'y aurait-il pas un médiateur ? La logique ne le dit pas. L'histoire du peuple d'Israël montre au contraire que, dans bien des cas, tel ou tel prophète

<sup>1</sup> On peut, de ces présents, rapprocher le *parfait* *κατέπισται*.

s'est trouvé servir de médiateur entre Dieu et *un* individu. Et si Christ est médiateur entre Dieu et les hommes, il est aussi médiateur entre Dieu et *chaque individu* chrétien. D'autre part, rien, a priori, n'empêche que Dieu communique sans médiateur aucun avec une pluralité d'individus, si considérable soit-elle.

Non, ce que Paul dit ici, c'est qu'il n'y a pas eu de médiateur *entre Dieu et Jésus-Christ* et qu'il n'y en a pas eu *en fait* : au contraire, *en fait*, dans l'économie de la loi, il y a eu un médiateur entre Dieu et les nombreux Israélites.

Nous nous en tenons donc au sens *réel*, tout en faisant remarquer que si Paul emploie le présent, c'est parce que, dans son argumentation.... *logique* sur le *fait*, le point de vue spécialement *historique* n'est pas celui où il se place. Et, encore une fois, le verset 17 avec *ἀκύροι* est absolument dans le même cas que notre verset 20 avec *ἐστι*.

On observera que le *διαταγεῖς* du verset 19 rappelle le *ἐπιδιατάσσεται* du verset 15. Ces mots (*οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται*) n'ont pas été, eux non plus, écrits à la légère. Paul a déjà tiré parti du *οὐδεὶς ἀθετεῖ*. Quant à *οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται*, c'est dans les versets 19-20 qu'il trouve son application. Si la loi avait été promulguée par Dieu pour le *σπέρμα*, alors Dieu aurait *ajouté* à sa disposition. Sans doute, Dieu est l'auteur de la loi (le texte dit *διαταγεῖς δι' ἀγγέλων* et non pas *ὑπ' ἀγγέλων*, et jamais il n'est entré dans l'esprit de Paul de dire que la loi ne venait pas de Dieu et de trouver là une différence avec la promesse qui viendrait, elle, de Dieu), mais Dieu n'a pas destiné la loi au *σπέρμα*, au *εἰς* qui est Jésus-Christ ; il l'a destinée aux *σπέρματα*, aux *πολλοῖ* qui sont les Israélites — jusqu'à Jésus-Christ.

Restent les mots *οὐδὲ θεὸς εἰς ἐστόν*. Ce sont eux qui constituent la véritable difficulté du texte.

Notons en premier lieu qu'il n'y a dans le verset 20 aucun des deux syllogismes contraires qu'on a voulu y trouver. D'après les uns, Paul dirait : « Le médiateur n'est pas d'un seul, or Dieu est un seul, donc le médiateur n'est pas de Dieu. » D'après les autres il dirait : « Le médiateur n'est pas d'un seul (c'est-à-dire est de deux ou de plusieurs), or Dieu n'est qu'un seul, donc le médiateur n'est pas seulement de Dieu. » Dans le

premier cas, on attribue à Paul une énormité: comme si la loi mosaïque ne venait pas de Dieu! Dans le second cas, on le fait se mettre en frais pour aboutir à une assertion qui n'en valait certes pas la peine! En vérité

Il ne fallait pas se mettre en dépense

pour ne nous donner... qu'un truisme: et encore *donner* est trop dire, car ce truisme auquel Paul se serait infligé tant de mal pour arriver, il le... sous-entendrait, par honte sans doute de n'être parvenu en fin de compte qu'à un si maigre résultat! — Mais de part et d'autre la conclusion indiquée ne ressort nullement des prémisses. Comment le fait que Dieu est un seul et que le médiateur est médiateur non d'un seul (mais de plusieurs), prouverait-il que Dieu *n'est pas* un de ces « plusieurs »? Et comment ce même fait prouverait-il que Dieu *est* un de ces plusieurs? Le texte et le contexte ne postulent ni l'une ni l'autre de ces conclusions.

Ecartons aussi l'interprétation bizarre d'après laquelle Paul, pour différencier la loi et la promesse, aurait assuré que dans la loi, il n'y a pas une seule partie: *Dieu*, mais deux parties: *Dieu* et *l'homme*, tandis que dans la promesse il n'y a qu'une partie: *Dieu seul*. Voilà qui ne laisse pas d'être plaisant! Comme si dans toute promesse il n'y avait pas deux parties: celle qui promet et celle à qui l'on promet! Et Abraham? et le *σπέρμα*? qu'en faites-vous? — Mais, réplique-t-on, dans la promesse il n'y a qu'une partie... *active*, *contractante*... Le malheur, c'est que le texte ne souffle pas un traître mot de partie contractante, active!

Nous ne pouvons songer à critiquer toutes les interprétations proposées au sujet de ce verset: il y faudrait un volume. Essayons plutôt d'exposer nous-même les résultats auxquels nous sommes arrivé.

Remontons aux versets qui précèdent le verset 20. Paul a affirmé au verset 17 que la loi n'abolit pas la promesse. Il était utile, pour continuer et éprouver la preuve, de comparer la loi et la promesse au triple point de vue:

1<sup>o</sup> de leur but;

2<sup>o</sup> de leur auteur (ou de leurs auteurs) ;  
 3<sup>o</sup> de leur destinataire (ou de leurs destinataires).

1<sup>o</sup> Au point de vue du but, la différence est complète : la loi a pour but de produire les transgressions, la promesse a pour but de produire la justice.

2<sup>o</sup> Au point de vue des destinataires, la loi survenue 430 ans après la promesse faite à Abraham en faveur du *σπέρμα*, n'est en vigueur que jusqu'à la venue du *σπέρμα*. La loi ne s'adresse donc ni à Abraham ni au *σπέρμα*, seuls destinataires de la promesse.

3<sup>o</sup> Au point de vue de l'auteur, Paul ne nie pas que la loi vienne de Dieu. Il y a donc, sans doute, entre la loi et la promesse ce point de ressemblance que la loi et la promesse viennent toutes deux de Dieu. Mais il y a une grande différence. En effet, la loi vient de Dieu, mais elle n'est arrivée à sa destination, elle n'est parvenue aux Israélites postérieurs à Abraham et antérieurs à Jésus-Christ qu'en passant à travers les anges d'abord, puis le médiateur. Il n'en est pas de même pour la promesse. Celle-ci a été faite immédiatement par Dieu à Abraham et au *σπέρμα* et est accomplie immédiatement par Dieu dans le *σπέρμα*, sans entremise de n'importe qui. Pour la loi, les *auteurs*, ce sont (Dieu), les anges, le médiateur. Pour la promesse, l'*auteur*, c'est Dieu *seul*.

Il reste à montrer que ce sens est bien fourni par les derniers mots du verset 19 et par le verset 20.

Paul s'empare des remarques par lesquelles ses opposants relèvent la valeur de la loi. Et il leur réplique : « Oui, sans doute, la loi a été promulguée par le moyen des anges, par l'entremise d'un médiateur. Mais (ni les anges ni) le médiateur n'appartiennent à un seul, ne sont du parti d'un seul, ne sont relatifs à un seul. (Donc le médiateur n'appartient pas, ne se rapporte pas au *σπέρμα*, à Christ). Celui qui est d'un seul (qui, par conséquent, se rapporte au *σπέρμα*), celui qui appartient à un seul (au *ἐνός* auquel le médiateur, lui, n'appartient pas), c'est Dieu et Dieu seul. »

En d'autres termes, dans la disposition qui a trait à un seul individu, *εἰς*, il n'y a que Dieu qui entre en relations avec ce

seul individu, avec ce *εἰς*; c'est Dieu seul qui appartient à un seul: ce n'est pas Dieu, plus un médiateur (plus des anges), c'est Dieu tout seul.

Je construis en effet: ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν ἐνός.

L'omission de *ἐνός* par Paul n'a rien qui doive surprendre, puisque *ἐνός* se trouve écrit en toutes lettres dans le précédent membre de phrase. On a de tout temps remarqué qu'il devait y avoir une opposition, une antithèse entre les deux parties du verset 20. Mais on a aussi observé, avec non moins de raison, que si ὁ δὲ *μεσίτης* et ὁ δὲ *θεός* pouvaient effectivement être constitués en antithèse, il n'y avait pas opposition, symétrie entre *ἐνός* *οὐκ ἔστιν* et *εἰς ἔστιν*. On a dit, et non sans justesse, qu'il faudrait *dans les deux cas* ou bien *ἐνός* ou bien *εἰς*, c'est-à-dire ou bien

ἐνός οὐκ ἔστιν	ἐνός ἔστιν
ou bien	
εἰς οὐκ ἔστιν	εἰς ἔστιν.

On s'est pareillement étonné de la place de la négation *οὐκ*, qui est faite pour surprendre à la vérité. Dans l'interprétation que je propose ici, l'antithèse devient des plus faciles à établir et des plus nettes. L'opposition porte sur *οὐκ ἔστιν* d'un côté et *ἔστιν* de l'autre: de là, la place de la négation. *Ἐστίν.... quoi?* Cela est indiqué dans le premier membre, et n'avait par conséquent nul besoin d'être répété dans le second: *ἔστιν* *ἐνός*.

L'antithèse est donc :

ὁ δὲ μεσίτης	ὁ δὲ θεός εἰς
οὐκ ἔστιν	ἔστιν
ἐνός	(ἐνός)

Il ne faut pas alléguer que l'apôtre aurait dû, dans ce cas, écrire *τοῦ ἐνός*; car je ne traduis pas: *du* seul Christ, ou *du* seul *σπέρμα*, mais bien *d'un* seul, d'un seul individu, — tout en admettant, bien entendu, que l'apôtre avait Jésus-Christ dans l'esprit quand il écrivait ce *ἐνός*, de même qu'il pensait à Christ lorsqu'il écrivait au verset 16 *ἐφ' ἐνός*.

Objectera-t-on que l'interprétation proposée donne à *εἰς* un sens qu'il ne peut avoir, celui de *seul*, *solus*, *μόνος*, tandis que le vrai sens de *εἰς* est: *un seul*, *unus*? Le dictionnaire de Grimm

répond à l'objection, en citant des passages où *εἰς* est employé dans l'acception de *solus*. Ainsi, dans Marc II, 7, on lit : *τοῖς δύναται ἀφιέναι ἀμαρτίας εἰ μὴ εἰς ὁ θεός* ; et dans le passage parallèle de Luc (V, 21), on lit *εἰ μὴ μόνος ὁ θεός* (Cf. Luc XVIII, 19 ; Marc X, 18.)

Mais la réponse donnée à cette objection provoque aussitôt de nouveaux scrupules. C'est bien, peut-on dire. Au verset 20 du chap. III des Galates, *ἐνός* est pris dans le sens de *un seul*, *unus*, et *εἰς* dans celui de *seul*, *μόνος*. La grammaire ni le dictionnaire ne s'y opposent. Pourtant cela est-il bien possible ? Est-il permis d'octroyer au même mot, *εἰς*, deux acceptions différentes à si peu d'intervalle, dans le même verset, et dans un verset où le mot *εἰς* est mis à ce point en évidence et joue un rôle si proéminent ? L'objection est forte. Pour s'en débarrasser, il suffit néanmoins de modifier un peu notre traduction et d'interpréter :

« Le médiateur, lui, n'est pas d'un seul. Mais Dieu, *un seul*, l'est. » C'est-à-dire : celui qui est (d'un seul), c'est Dieu, à savoir *un seul*. *Un seul* se rapporte à *un seul* (*εἰς ἐνός*). Et ce « *un seul* » qui se rapporte à « *un seul* », c'est Dieu.

En d'autres termes, il faut interpréter comme si on lisait, de même qu'au verset 16 : *ὁ δὲ θεὸς, ὡς εἰς, ἐστιν* (*ἐνός*), ou mieux encore : *ὁ δὲ θεὸς, ὃς ἐστιν εἰς, ἐστιν ἐνός*, c'est-à-dire qu'on ponctuera mentalement : *ὁ δὲ θεὸς (εἰς) ἐστιν*, ou : *ὁ δὲ θεὸς, εἰς, ἐστιν*.

Ce n'est pas le seul endroit du Nouveau Testament où *ὅς* *ἐστιν* soit ainsi supprimé. Cette espèce d'*asyndeton* se retrouve par exemple dans Colossiens I, 18 : *αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας*, tandis qu'au verset 24 du même chapitre de la même épître on lit : *τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστιν ἡ ἐκκλησία*. On peut aussi comparer Jacques IV, 1 : « D'où viennent les luttes, et d'où viennent les querelles parmi vous ? οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν κτλ. »

La vraie traduction de notre verset 20b sera donc : Dieu, (*c'est-à-dire*) un seul, l'est (*c'est-à-dire* est d'un seul).

Dira-t-on que pourtant, dans cette interprétation, le *εἰς* en vient toujours à être expliqué d'une autre façon que les divers *εἰς* et *ἐνός* de la périphrase ? Il ne me semble pas qu'on puisse tirer

de là une objection sérieuse : car c'est l'application de *εἰς*, non le *sens* qui diffère. C'est dans un cas l'unité de l'auteur de la dispensation, dans l'autre cas l'unité du destinataire de la dispensation. Mais on reste toujours dans le même ordre d'idées. Ces deux espèces d'unité<sup>1</sup> sont toutes deux alléguées pour prouver la même thèse : l'indépendance de la promesse à l'égard de la loi. Paul a assez l'habitude, d'ailleurs, de mentionner ensemble l'unité de Dieu et l'unité de Christ. Et ici, l'idée de l'unité du *σπέρμα* est contenue dans le verset 20, et Paul se sert d'elle dans son argumentation, même à l'endroit où il s'appuie sur l'unité de l'auteur de la dispensation.

La comparaison de la loi et de la promesse au triple point de vue du but, de l'auteur, du destinataire, aboutit donc à cette conclusion :

Dans la loi, plusieurs s'adressent à plusieurs : dans la promesse, un seul à un seul (*εἰς ἑνός*). La loi produit le péché : la promesse, la justice. Donc la loi et la promesse sont totalement différentes.

Mais est-ce bien là la seule conclusion que contiennent les prémisses ? Après ce que Paul a dit, ne devrait-il pas aller plus loin et affirmer que la loi et les promesses sont choses non seulement distinctes et différentes, mais contraires et opposées ? C'est la question que pose le verset 21 auquel nous voilà ainsi ramené.

Ce qui provoque cette question, c'est surtout ce que Paul a été conduit à dire pour marquer la différence des buts de la loi et de la promesse : *τῶν παραβάσεων χάριν*.

« La loi est-elle donc contre les promesses ? » se demande Paul. Et il répond : « Loin de là ! Car (supposez que la loi, au lieu de produire les transgressions, produise la justice, c'est alors que la loi serait contre les promesses ! Puisque la loi fournirait ce que les promesses sont destinées à fournir, elle ruinerait par là même les promesses. Elle les accomplirait, si l'on veut ; mais précisément en les accomplissant elle les détruirait). S'il eût été donné une loi qui pût procurer la vie, la

<sup>1</sup> Ce serait peut-être plutôt *unicité* qu'il faudrait dire ici.

justice viendrait réellement de la loi. (Mais il n'en est pas ainsi. La loi a été donnée  $\tauῶν παραβάσεων χάριν$ .) Bien plus<sup>1</sup>, l'Ecriture (= Dieu)<sup>2</sup> a renfermé tout sous le péché, afin que, par la foi en Jésus-Christ, la promesse soit appliquée à ceux qui croient. »

Tz  $\piάντα$  désigne à la fois les païens et les juifs, l'universalité de la race humaine. Paul veut montrer que cette dispensation d'après laquelle la loi a été donnée  $\tauῶν παραβάσεων χάριν$ , n'est pas quelque chose d'isolé, de fragmentaire, dans le plan de Dieu. Il est vrai que Dieu a donné la loi aux juifs pour faire naître et multiplier chez eux les  $παραβάσεις$ , mais il n'est pas moins vrai que Dieu a renfermé aussi les païens, toute l'humanité (non pas  $\άπο τάς παραβάσεις$ , mais)  $\άπο άμαρτιαν$ .

A propos des versets dont nous venons de parler, M. Sabatier écrit : « La loi, multipliant les transgressions, met les juifs sous le péché aussi bien que les païens ; elle les constitue pécheurs comme les païens<sup>3</sup>. » Si c'était vraiment là « son office en attendant le Rédempteur, » ne faudrait-il pas avouer que son office a été... d'enfoncer une porte ouverte ? La loi n'a pas fait naître en Israël le péché, qui y existait avant elle, elle n'y a fait naître que la transgression. Et la loi n'a pas borné son action à constituer les juifs pécheurs *comme* les païens, mais au contraire elle les a rendus pécheurs *plus* que les païens<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Pour ce sens de  $\άλλα$  (= quin imo), cf. 2 Cor. I, 9 ; Jean XVI, 2, etc.

<sup>2</sup> Cf. Rom. XI, 32. — Ce serait une erreur que de voir dans  $γραφή$  un synonyme de  $νόμος$ .

<sup>3</sup> *L'Apôtre Paul*, 2<sup>de</sup> édit. p. 128.

<sup>4</sup> Avoir réfuté cette assertion de M. Sabatier, n'est-ce pas avoir réfuté son interprétation du verset 20 ? M. Sabatier admet l'existence au verset 20 de l'un de ces syllogismes dont nous avons démontré l'impossibilité. Il pense que « la médiation que doit accomplir la loi n'a rien à faire avec Dieu ! » Et il allègue, pour le prouver, que « Dieu étant toujours dans une unité absolue, n'a besoin en lui-même d'aucune médiation ! » Mais qui donc (à part certains exégètes modernes) a jamais eu l'idée bizarre de soutenir qu'il en a besoin ? Et pourquoi une médiation ne pourrait-elle pas s'accomplir entre le Dieu *un* et les hommes ? En quoi « l'unité absolue » de Dieu s'y opposerait-elle ? Elle s'y oppose si peu... que c'est justement ce qui est arrivé ! Rappelez-vous... le christianisme ! — Quant aux juifs et aux païens, rien ne me paraît indiquer qu'il faille trouver cette distinc-

Pour nous, dans notre façon de raisonner, abstraction faite de l'argumentation de Paul, nous dirions : Dieu a renfermé tous les hommes sous le péché (pour faire grâce à tous). *Bien plus*, il a donné aux juifs, déjà pécheurs et renfermés sous le péché, la loi pour provoquer spécialement chez eux les transgressions, *ἴνα (ἡ ἁμαρτία) φανῇ ἁμαρτία, ίνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς* (Rom. VII, 13.)

Mais la ligne d'argumentation de Paul exigeait un renversement de ces termes. Paul est parti de *la loi*. C'est de la loi et de son rôle qu'il a à traiter, et cela non pas par choix, mais par nécessité. Les circonstances lui imposent impérieusement ce thème. Paul indique donc quel est l'objet de la loi : *τῶν παραβάτων χάριν προστέθη*. Cette affirmation provoque aussitôt la question du verset 21 : la loi est-elle contraire aux promesses ? Non. Elle ne l'est pas. Et le verset 21b en donne une première raison.

Le verset 22 en donne une seconde raison ; c'est que la loi n'est pas quelque chose d'arbitraire, d'accidentel. Dieu a renfermé *tout* sous le péché. La loi ne fait donc que donner en un point spécial une intensité spéciale à la dispensation générale de Dieu à l'égard de l'humanité entière. Et cette dispensation générale elle-même n'est pas capricieuse et fantaisiste. Car, sans s'arrêter à expliquer et à développer sa pensée, Paul fait comprendre en quelques mots le but de cette dispensation : *ίνα ἡ ἐπαγγελία δοθῇ....*

Ainsi, si la loi n'est pas identique à la promesse, si la loi n'est ni l'anéantissement ni l'exécution de la promesse, la loi est une dispensation destinée à préparer, à favoriser, à aider l'accomplissement de la promesse. La loi a pour but la promesse, bien loin que ce soit la promesse qui ait la loi pour but.

tion dans le verset 20 : il n'y est question ni de leur dualité, ni de leur union par médiation ou autrement. En fait la loi n'a absolument pas servi de médiateur entre les juifs et les païens. Elle n'a nullement travaillé à réaliser l'unité de tous les hommes, même « d'une manière négative, » attendu que *tous* les hommes étaient « également dans la malédiction » avant elle et sans elle. Et comment la loi aurait-elle « constitué pécheurs » les païens qui ont ignoré toute leur vie qu'elle existât seulement ?

Mais Paul, après ce coup d'œil rapide sur l'ensemble du plan de Dieu, revient à ses lecteurs. Il n'a parlé de l'humanité entière, dans le verset 22, que pour répondre à une objection. Une fois la difficulté écartée, il revient aux juifs (et aux prosélytes juifs) et à la loi.

« Avant que la foi vint, c'est sous la loi que nous, nous étions enfermés et gardés en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi la loi a été notre *παιδαγωγός* jusqu'à Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce pédagogue. Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Christ Jésus. Car vous tous qui avez été baptisés en Christ, *vous avez revêtu Christ.* »

Et après cette application spéciale à ses lecteurs, Paul revient à son point de départ : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car vous êtes tous un en Christ Jésus. »

Et sa conclusion toute naturelle est : « Si vous êtes à Christ, de Christ, vous êtes donc la postérité d'Abraham, le *σπέρμα ὃ ἐπήγειται*, et vous êtes héritiers selon la promesse. »

---