

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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 24 (1891)

Artikel: La théologie paulinienne et la théologie juive

Autor: Faye, Eugène de

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379507>

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: 17.02.2026

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

LA THÉOLOGIE PAULINIENNE ET LA THÉOLOGIE JUIVE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

Pendant longtemps, on s'est borné à étudier la pensée de saint Paul prise en elle-même ou dans son développement interne. Depuis quelques années on pousse les recherches plus loin. On s'efforce de découvrir les origines mêmes de la théologie paulinienne. Dans le second volume de son grand ouvrage de dogmatique, *Ritschl* a soutenu, avec toutes les ressources de l'exégèse la plus ingénieuse, que c'est dans l'Ancien Testament, dans l'hébraïsme qu'il faut chercher les sources du paulinisme. A deux reprises, d'abord dans un gros volume sur le christianisme primitif, ensuite dans une édition refondue de son étude sur saint Paul, qui date de l'année dernière, M. *Pfleiderer* a combattu le thème de *Ritschl* et a émis l'idée que ce n'est pas dans l'hébraïsme de l'Ancien Testament que la pensée du grand apôtre plonge ses racines, mais dans la théologie juive. Il nous apprend lui-même que c'est en lisant le remarquable exposé que M. *Weber* a fait de cette théologie, qu'il a été frappé des analogies nombreuses qu'elle offre avec celle de Paul¹.

Nous estimons que M. *Pfleiderer* a ouvert à la critique une voie qui sera féconde. Les conceptions théologiques proprement juives ont exercé sur celles de la première génération chré-

¹ *Ritschl*, *Rechtfertigung und Versöhnung*. Tome II, seconde édition, 1882. — *Pfleiderer*, *Der Paulinismus*, 1890. — *Weber*, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 1880.

tienne une influence plus profonde qu'on ne l'accorde d'habitude. C'est de ce côté-là, pensons-nous, que nous viendra l'éclaircissement de plus d'un de ces problèmes que soulève l'histoire des origines du christianisme.

Au premier abord, on s'étonnera peut-être que nous fassions des rapprochements entre la théologie juive telle qu'elle se dégage des Targums, de la Mishna, du Talmud et celle de saint Paul. Tout récemment un jeune théologien, M. H. Bois, dans une thèse sur le judéo-alexandrénisme, déclare très catégoriquement qu'il ne peut être question d'une influence quelconque de cette théologie avant le deuxième ou le troisième siècle de notre ère puisque c'est à cette date qu'ont été rédigés ses premiers monuments. Les raisons ne manquent pas cependant, qui vous obligent, au contraire, à lui attribuer un rôle prépondérant dans tout le monde juif non seulement au premier siècle de notre ère mais aussi dans celui qui précède cette date. Mentionnons-en les trois principales. Ce sera l'introduction nécessaire de ce travail.

Remarquons, d'abord, que les Targums, les Midrashim, certains traités du Talmud ne font, en bonne partie, que reproduire un enseignement transmis et élaboré pendant des siècles. On y trouve une tradition théologique dont les origines remontent à l'exil. Est-ce une raison, parce que cette tradition n'a été recueillie et fixée dans des documents littéraires que deux ou trois siècles après la naissance du Christ, de ne lui accorder d'influence qu'à partir du moment où d'orale elle est devenue tradition écrite ? Ne doit-on pas, au contraire, supposer que c'est pendant sa période d'élaboration, c'est-à-dire, de croissance et de vie, qu'elle a le plus profondément influé sur les esprits ?

On constate, ensuite, que toute la littérature juive, qui a vu le jour pendant les deux ou trois siècles qui précèdent la ruine de Jérusalem, plus particulièrement celle qui n'a pas subi l'influence du judéo-alexandrénisme, présente une conformité frappante, dans les conceptions théologiques, avec les Targums et la Mishna. Elle atteste ainsi l'existence, pendant cette période, du grand courant de pensée qui devait plus tard se fixer

dans les documents issus des écoles rabbiniques. C'est au retour de l'exil, avons-nous déjà dit, qu'il a pris naissance. C'est dans les Chroniques, dans certains psaumes, dans certaines portions du Pentateuque, dans la littérature gnomique, qu'il faut chercher le germe de la théologie juive. Les trop rares documents, dont la date est encore à peine fixée, que nous rencontrons ensuite servent à nous avertir de sa présence et à marquer son développement en même temps que son influence. Voilà une constatation qui légitime notre point de vue et qui nous permet de voir dans la théologie juive celle du siècle de saint Paul.

Ajoutons, enfin, qu'alors même que nous n'aurions pas les raisons, que nous venons d'indiquer, de revendiquer pour la théologie rabbinique une influence bien antérieure à l'époque où elle fut rédigée, il nous suffirait de l'étudier pour nous convaincre qu'une construction aussi vaste suppose nécessairement plusieurs siècles d'élaboration. C'est un organisme qui s'est développé exclusivement sous la poussée d'une logique que rien n'arrêtait. Elle constitue un ensemble de déductions qui s'enchaînent avec une étonnante rigueur. L'histoire des idées nous montre que ces sortes de systèmes supposent toujours une longue durée et plusieurs générations de penseurs.

Nous avons insisté sur le rôle que la théologie juive a joué à l'époque des origines du Christianisme parce que, croyons-nous, on le laisse trop dans l'ombre. Les uns n'admettent que des antécédents bibliques à la pensée de Paul, les autres ne voient que l'hellénisme dans ces temps-là et en exagèrent peut-être la prépondérance dans les cercles juifs et chrétiens. La critique doit s'efforcer de rendre à chaque facteur historique la vraie part d'influence qui lui revient.

Notre examen ne portera que sur les notions du péché et de la chair, de la justification et de l'expiation. Nous caractériserons sur ces points-là la pensée de saint Paul sans essayer de refaire une étude détaillée que d'autres ont déjà faite avec supériorité. Puis nous remarquerons la part qui revient dans chacune de ces notions, d'une part, à la théologie juive, d'autre part, à l'esprit nouveau. En d'autres termes, tout ce travail

aura pour but de dégager, si possible plus nettement, l'originalité de la pensée du grand apôtre par l'analyse des deux principaux éléments qui la constituent.

I

Le péché.

Dans les épîtres, cette notion se montre sous deux aspects différents. Tantôt elle revêt un caractère tout juridique, tantôt elle est essentiellement religieuse.

On ne saurait douter que la loi juive n'ait exercé sur Saul de Tarse cet ascendant qui faisait qu'elle façonnait à son image les esprits. Saint Paul a repoussé le légalisme, celui-ci n'en projette pas moins son ombre sur sa pensée devenue chrétienne. Faut-il rappeler les passages où l'apôtre rehausse le caractère sacré de la Loi, où il la fait remonter à une institution divine, où il l'assimile à l'Ecriture elle-même, où, je devrais dire, il désigne la théocratie juive tout entière, religion et livres saints, par ce terme : la Loi ? Voilà un langage auquel les écrivains hébreux, du moins ceux qui sont antérieurs au retour de l'exil, ne nous avaient pas accoutumés. On sent que Saul de Tarse a vécu dans un milieu où l'idéal moral se confondait avec la loi mosaïque. C'est donc elle qu'il faut toujours entendre lorsque nous rencontrons dans les épîtres le terme de *loi*, *νόμος*. Paul ne désigne jamais par ce mot un grand idéal de justice et de sainteté, à la façon des prophètes. Il ne faut pas davantage chercher chez lui ces « lois non écrites, » dont parle le tragique grec. Cela est de toute évidence lorsqu'il s'écrie : « Ceux qui ont péché sans loi, périront aussi sans loi. » (Rom. II, 12.) Si l'on entend par « loi » la loi non écrite, la loi morale, alors que signifie cette parole ?

Paul suppose que même chez les païens la loi juive, dans ce qu'elle a de plus essentiel, est gravée dans leur cœur : lesquels, dit-il, montrent la substance de la loi, *ἐργον τοῦ νόμου*, gravée dans leurs cœurs (Rom. II, 15). Je n'insiste pas sur un point que d'autres ont déjà pleinement mis en lumière. Je me borne à faire remarquer qu'il importe beaucoup de ne pas oublier

qu'aux yeux de l'apôtre l'idéal moral se confondait absolument avec la loi juive. Inutile de relever, ici, les nuances diverses qu'il attachait à ce terme. Le point capital c'est qu'il entendait toujours par là un document positif. En cela, il est bien d'un temps où le légalisme triomphait. Nous le constaterons plus d'une fois: quelles que soient les transformations que sa pensée ait subies, elle a toujours conservé l'empreinte indélébile de ses origines. On ne se dépouille jamais complètement de ses premières habitudes intellectuelles.

L'idéal moral, ainsi conçu, ainsi confondu avec un code écrit, entraîne une notion toute juridique du péché. Celui-ci apparaît comme une infraction, une violation du code. Tout l'accent doit porter sur l'acte de transgression et de désobéissance.

Cette notion-là, pas plus que la conception générale dont elle est la conséquence, n'a pas entièrement disparu des épîtres de Paul. Rappelons, d'abord, les termes dont l'apôtre se sert, à tout instant, pour désigner le péché. Outre celui de *ἀμαρτία* qui a une portée générale, on trouve celui de *παράβασις* (transgression), *παρακοή* (désobéissance), *παραπτώμα* (chute, faute), *ἀνομία*. Aucun de ces vocables n'exprime soit la notion prophétique d'un abandon de l'alliance de Dieu soit celle de la souillure lévitique. Tous ils contiennent l'idée de l'infraction d'un code écrit, de la violation d'une loi positive. De là cet axiome bien juif : οὐ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Point de loi, point de transgression. Puis, dans tout le passage *Rom. V, 12-21*, l'auteur fait porter l'accent tout entier sur un acte de péché qui est la transgression d'un commandement précis. Dans le passage *Rom. II, 3-10* l'apôtre revient, presque à chaque phrase, aux *ἔργα*, aux œuvres; il y fait consister le péché dans les actes. Les énumérations de péchés que l'on trouve en maints endroits des épîtres (*Rom. I, 29-31*; *1 Cor. VI, 9*; *Gal. V, 19-21*) reposent également sur l'idée du péché conçu comme acte isolé.

C'est surtout quand il s'agit des peines et des récompenses que se montre chez Paul la conception juridique du péché qu'on lui avait inculquée à l'école des pharisiens. Veuillez peser les termes de ce passage des Romains que nous repro-

duissons (II, 3-10) : « Penses-tu, toi qui juges ceux qui font ces sortes de choses et qui en fais autant, que tu échapperas au jugement de Dieu ? Par ton endurcissement et ton impénitence tu t'amasses de la colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, lequel rendra à chacun selon ses œuvres ; à ceux qui, par leur persévérance dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, il donnera la vie éternelle, mais à ceux qui disputent et qui s'insurgent contre la vérité, s'abandonnant à l'injustice, sa colère et son courroux. La détresse et le désespoir attendent tout homme qui a fait le mal... mais la gloire, la paix seront pour quiconque fait le bien.... »

Dans tout ce passage ce n'est pas l'état moral du pécheur qui entraîne sa perte, ce sont les œuvres qu'il a faites qui reçoivent leur juste rétribution. C'est bien là la conception légaliste qui voit en Dieu le juge suprême qui décide du sort de l'homme selon ses actes. Si, ailleurs, Paul envisage d'une toute autre façon l'issue du drame humain, il ne faut pas, cependant, méconnaître qu'ici c'est la notion du droit strict qui détermine toute sa conception. Ces passages suffisent pour montrer que la notion juridique du péché est loin d'être étrangère à la pensée paulinienne. C'est là une première analogie avec la théologie juive qu'il faut maintenant préciser.

Dans celle-ci le péché est essentiellement conçu comme acte. Les péchés, ce sont autant d'infractions du commandement divin qui n'ont aucun lien organique entre elles. Cette notion de la faute découle logiquement du principe de cette théologie, de son culte pour la loi écrite.

M. Weber a réuni une foule d'exemples intéressants, tirés des Targums ou des Midraschim, qui illustrent la rigueur de logique avec laquelle on a, partout, appliqué la conception juridique du mal. Ainsi la théologie rabbinique fait consister la chute du premier homme en un acte, pur et simple, de désobéissance. Celui-ci est si peu l'indice d'un certain état moral que l'on déclare qu'un seul acte de repentir eût tout effacé. De même pendant la première enfance l'homme n'est point pécheur puisqu'il n'est pas encore maître de ses actes. Les

patriarches n'ont jamais désobéi à la Loi, donc ils sont sans péché. Les peines et les récompenses se mesurent strictement aux œuvres. « Tout l'accent, dit Weber, porte sur des actes de péché qui se laissent compter et peser. » C'est au même point de vue que l'on envisage toute l'histoire. On ne voit jamais dans une catastrophe la résultante de tout un état moral du peuple qu'elle atteint ; on lui cherche toujours une cause spéciale qui a dû être une transgression particulière. On s'ingénie à découvrir de quelle faute la ruine de Jérusalem est le châtiment. Enfin, nous le verrons en détail plus loin, c'est encore la notion tout extérieure et toute juridique du péché qui domine toute la sotériologie juive et la détermine.

Ces exemples montrent avec quelle vigueur de logique les théologiens juifs appliquaient leurs notions fondamentales. On conçoit toute la force que cela devait donner à leur enseignement. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la pensée de Saul de Tarse ait conservé, en ce qui regarde le péché du moins, une certaine teinte de la discipline première qu'elle avait subie. En tout cas ce n'est pas avec l'hébraïsme biblique qu'elle montre ici des affinités. Nulle part, ni chez les prophètes, ni même dans le Lévitique, du moins dans ses parties les plus anciennes, ne vois-je la notion juridique et extérieure du péché. Elle commence tout juste à poindre dans les parties de l'Ancien Testament qui datent du retour de l'exil. Ce n'est donc pas dans l'Ancien Testament que la pensée de saint Paul plonge ses racines, du moins par le côté de sa notion du péché que nous venons de mettre en lumière, mais dans la théologie juive.

Si la notion paulinienne du péché a, parfois, un caractère juridique c'est, plus souvent encore, sous un aspect religieux qu'elle se présente. J'ai choisi cette épithète de religieux pour qualifier ce côté-là de la notion, faute d'une autre qui exprime un sens aussi large et aussi profond.

En effet Paul emploie le terme de *ἀπότια* (péché), au singulier, dans un sens spécial. Il ne faut pas entendre par là une désignation collective qui, par une fiction du langage, résume en une notion générale la somme des péchés isolés. Paul est

plutôt réaliste dans ses conceptions. Cette abstraction, la *ἀμαρτία*, est, à ses yeux, une véritable puissance, une sorte de force aveugle qui se développe selon une loi qui lui est inhérente — *ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας*, dit-il (Rom. VIII, 2). — Elle a sa vie propre. C'est un élément destructeur qui a pour théâtre de ses exploits l'humanité elle-même.

Telle est la notion qui se dégage du passage classique *Rom. V, 12* : « C'est pourquoi, de même que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, qui s'est ainsi étendue à tous les hommes parce que tous ont péché, etc. » — C'est la même notion, encore accentuée, que l'on trouve dans le passage non moins classique *Rom. VII, 7-25*. Elle est saisissante cette peinture des ravages causés par cet élément aveugle auquel rien ne peut résister ! Certes ce n'est pas ainsi que l'on parle d'une pure abstraction et de son action sur les hommes. D'une manière générale, dans ces mémorables chapitres V-VIII des Romains, c'est le sens dynamique qu'il faut attacher au terme de *ἀμαρτία*. Autrement il est impossible de saisir la pensée de l'apôtre dans toute son ampleur. C'est, enfin, cette notion du péché ainsi définie qui constitue le nerf de toute la conception paulinienne de la mort et de la résurrection du Christ. La *ἀμαρτία* est donc bien une force mal-faisante, lâchée au sein de l'humanité. Sa domination l'embrasse tout entière. La preuve c'est que la mort, salaire du péché, s'étend à tous les hommes même avant l'apparition de la loi. (Rom. V, 14.) Cependant n'attribuons pas à la *ἀμαρτία* ainsi conçue le pouvoir de se transmettre par l'hérédité. Il est possible que Paul eût été jusque-là s'il avait connu cette idée. Mais nous pensons, avec Pfleiderer et d'autres, qu'elle ne se trouve pas dans les épîtres. A coup sûr, ce n'est pas dans le passage *Rom. V, 12*, *sq.* qu'elle est formulée. C'est vraiment solliciter les textes que de vouloir tirer l'idée d'hérédité d'expressions comme celle-ci : *κατεστάθησαν* : ils ont été constitués, ou de l'emploi de la préposition *διά* ou du datif : *διά τοῦ παραπτώματος*, *τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι*.

Enfin tout en conservant au terme de *ἀμαρτία* le sens dynamique que Paul lui prête, il ne faut pas oublier que lui-même

marque la limite du pouvoir du péché. Je veux bien que cette limite est constamment dépassée, qu'elle est plutôt virtuelle qu'effective; il n'en reste pas moins que saint Paul l'a posée. Le fameux : *εφ' ὃ πάντες ἤμαρτον* de Rom. V, 12, n'aura jamais d'autre sens que celui-ci : parce que tous ont péché. La volonté humaine c'est la seule barrière qui s'élève contre les empiétements de la *ἀμαρτία*. Sans doute, partout elle plie et cède. Elle n'en existe pas moins. Notre acquiescement aux séductions de la *ἀμαρτία* c'est la condition même de son empire, de même que la *πίστις* est la condition du pouvoir non moins étendu de la grâce, cette autre force.

Avant de montrer que, même envisagée sous son aspect le plus profond, la notion paulinienne du péché porte l'empreinte de son origine juive, il est nécessaire de rappeler comment l'apôtre conçoit le développement du péché.

Ici encore on se trouve en présence de deux courants de pensées qui, au premier abord, se concilient difficilement. Dans une première série de textes (Rom. V, 12, sq.; 2 Cor. XI, 2, 3) Paul affirme que c'est grâce à un acte de désobéissance à un commandement formel que le péché pénètre au sein de l'humanité. La conséquence, c'est une sentence de condamnation (*κατάκριμα*) que Dieu prononce sur l'humanité tout entière. C'est nous dire quelle a été l'occasion de l'éclosion du péché, ce n'est pas nous montrer celle-ci dans sa cause profonde. Voilà tout ce que l'on peut tirer de ce texte lorsqu'on l'envisage tel qu'il est, sans y sous-entendre des idées qui ne s'y trouvent pas. De même dans 2 Cor. XI, 3 : « Je crains que, comme le serpent, dans son astuce, a séduit Eve, etc... » nous n'avons encore qu'une circonstance, capitale sans doute, mais que l'on ne peut qualifier de cause, parmi celles qui marquent la chute. N'y a-t-il pas, dans cette première série de textes, une tendance générale à considérer cette grande crise par ses côtés extérieurs ? Ne nous attardons pas à montrer que la façon dont Paul semble envisager ici la chute a des analogies marquées avec les conceptions et le langage de la théologie juive sur ce point. Ce n'est pas le récit tout seul de la Genèse qui a inspiré l'apôtre, c'est ce récit interprété par les idées de l'école.

Nous n'en sommes pas réduits aux textes que nous avons cités, pour savoir comment Paul concevait l'origine du péché. Dans *Rom. VII, 7-25* il montre l'éclosion et le développement du mal chez l'individu. De tout temps, on a admiré la profondeur psychologique de cette peinture. Marquons-en les moments successifs.

Il est un temps où le péché, la *ἀμαρτία*, ne s'est pas encore affirmé. Disons qu'il n'existe encore qu'à l'état de virtualité : *ἀμαρτία νεκρά*. Survient une crise. C'est la loi divine qui la provoque. Elle force l'homme à prendre conscience de lui-même et du même coup le mal apparaît ; il jaillit du choc de la conscience et de la Loi ; il s'éveille ; il prend vie : *ἀνέγησεν*. A partir de ce moment, le péché se développe rapidement. La *ἀμαρτία* devient *καθ' ὑπερ βολὴν ἀμαρτωλὸς*, pécheresse à l'excès ; elle réduit l'homme à l'impuissance malgré les protestations de la nature supérieure : « Je fais le mal que je ne veux pas. » Son action déletière finit pas se manifester à la façon d'une loi immuable : « Me faisant esclave de la loi du péché. »

En combinant les données de ces deux séries de textes, on peut arriver à construire une conception ou un dogme paulien de l'origine première du mal. La tentative est d'un grand intérêt. Mais comme Paul préoccupé d'un tout autre ordre de questions, n'a fait, en somme, qu'effleurer ce problème sans en donner une solution nette, nous n'irons pas au delà des limites qu'il n'a pas songé à franchir lui-même.

Jusqu'ici nous avons constaté que, par son côté extérieur, la pensée de l'apôtre touche partout aux conceptions de la théologie juive et, par là, trahit son origine. Peut-on en dire autant pour les vues plus profondes de Paul sur le péché, son éclosion et son développement ? Nous le pensons. Disons-le d'avance, cela est exceptionnel, et mérite d'autant plus notre attention.

La scolastique juive, comme toute scolastique, était condamnée à rester à la surface des choses. Cependant elle a eu parfois des vues plus profondes. Plus d'un théologien juif a senti la gravité de ce grand problème du péché et finalement on n'a pas pu se contenter des seules notions qui se déduisaient du principe légaliste.

La théologie juive attribue à l'homme une inclination naturelle qu'elle désigne par le terme de **יְצֵרָה רָעָה**, inclination mauvaise. A l'origine ce penchant n'est pas mauvais en soi. Il est nécessaire à la propagation de la vie. Dans le traité *Bere-shith rabba* (c. 4.) il est dit que si le **יְצֵרָה** n'était pas inhérent à l'homme, celui-ci ne construirait point de maison, ne prendrait point de femme, n'aurait point d'enfants, ne se livrerait à aucune occupation. A l'origine cette inclination était dans l'homme, mais à l'état de repos, de virtualité. « Tu dis, lisons-nous dans le traité *Tanchuma, bereshith* (c. 7), le **יְצֵרָה** est mauvais. » Le Saint répond : « C'est toi qui le rends mauvais. » Pourquoi ? Un enfant de six à neuf ans n'est pas encore pécheur, mais à partir de dix ans le penchant mauvais se développe. » Ainsi donc, selon la théologie juive, il est un âge, une période de la vie où le *yécer* n'a point encore d'action sur l'homme, ne l'incite pas au mal.

Comment ne pas reconnaître déjà ici la parenté qui existe entre cette notion et celle que Paul a exposée dans le septième aux Romains ? Le **יְצֵרָה** c'est la *ἀμαρτία* dont l'apôtre constate la présence chez l'homme à l'état de virtualité, la *ἀμαρτία* qui ne le rend pas encore pécheur, *ἀμαρτία νεκρά*.

Poursuivons cette comparaison. La chute a eu lieu. Inutile de dire que l'idée qu'elle résulte du choc entre la conscience et la loi n'appartient qu'à Paul. C'est dans les conséquences qu'on en tire que les deux théologies se rapprochent. D'après les théologiens juifs le résultat de la chute c'est un grand changement dans l'être humain. Le *yécer* se réveille enfin ; sa force s'accroît ; il devient promptement l'ardent aiguillon de tous les désirs mauvais. Dans plusieurs traités (*Bammidbar rabba*, c. 15, *Nedarim* 326) on affirme que le *yécer* devient maître de l'homme ; on ne lui résiste qu'avec une extrême difficulté ; on l'appelle le roi.

De virtualité devenu une redoutable réalité, le *yécer* ne cesse de grandir et de se développer. Tout sert, en quelque sorte, à l'éperonner. Les sensations, Satan, les bénédictions divines elles-mêmes, tout contribue à augmenter encore la force du

penchant funeste. Il devient, selon l'expression de Paul, qui s'applique exactement ici, *ὑπερλίαν ἀμαρτωλός*.

La théologie juive en vient à affirmer l'universalité — jamais l'hérité — du péché. Si elle reconnaît que le *yécer* exerce son pouvoir sur tous les hommes, elle admet cependant des exceptions. Il en sera question tout à l'heure. Mais, en règle générale, elle affirme la domination universelle du *yécer*. Il y a même des passages remarquables, cités par Weber (p. 225), où l'on déclare qu'il n'y a personne tout à fait exempt de péché. « Il est impossible, lisons-nous dans *Wayyikra rabba* (c. 14) que les hommes les plus pieux ne pèchent pas par quelque côté. » (Cf. *Schemoth rabba*, c. 31.) Pourachever de caractériser le *yécer* et ses effets, remarquons que, d'après la théologie juive, ce penchant a pour fruits ces deux péchés principaux : le libertinage et l'idolâtrie. Le monde païen en arrive à ces excès parce que là le *yécer* domine sans restriction aucune. Comment cette vue générale du monde des gentils ne rappellerait-elle pas le tableau du premier chapitre des Romains ?

Relevons un dernier point par où les deux théologies trahissent leur communauté d'origine. Dans le système rabbinique, on postule toujours la liberté humaine. Il est évident, cependant, que celle-ci se réduirait à peu de chose pour peu que l'on accentuât la notion du *yécer*. La théologie juive ne l'a pas fait au même degré que Paul. Le *ἐφ' ω πάντες ἡμαρτον*, qui implique la liberté humaine, subsiste dans les deux systèmes, avec cette nuance que dans le système légaliste on insiste davantage sur la liberté.

Je crois pouvoir conclure, pour ce qui concerne la notion du péché dans les épîtres de Paul, que, de quelque côté qu'on l'envisage, elle plonge ses racines dans les conceptions courantes de la théologie juive. Si l'on examine cette notion à sa surface, cela est frappant. Si l'on va au fond, si on la considère par son côté intime, si je puis ainsi m'exprimer, ici encore on retrouve des affinités que l'on ne peut pas méconnaître avec la pensée théologique juive dans ce qu'elle avait de plus profond.

Et cependant la différence entre les deux théologies est

grande. D'autant plus évidente que l'on marque mieux les ressemblances et la parenté. La nouveauté, l'originalité de la pensée paulinienne gît tout entière dans la direction qu'elle a prise. Tandis que la conception juridique, extérieure, formaliste du péché prédomine, de plus en plus, dans la théologie juive, c'est avec quelque peine qu'on la retrouve chez Paul. Elle y est plutôt à l'état de débris, qui attestent encore ce que fut cette pensée à l'origine et qui aident à comprendre ce qu'elle est devenue au souffle d'une inspiration nouvelle. D'autre part, tandis que la conception plus profonde du péché, entrevue parfois par les théologiens juifs, apparaît, en somme, comme une anomalie dans leur système, tandis que ces vues si justes n'ont pas fructifié au sein de la scolastique juive, ne sont là que pour témoigner d'une sorte de conscience vague de la pauvreté religieuse des conceptions dominantes et y subsistent peut-être comme les pierres d'attente sur lesquelles reposera un jour un autre système religieux et théologique, ces mêmes vues ont pris une ampleur extraordinaire dans la pensée de saint Paul. Il les a précisées, approfondies et frappées à son effigie pour toujours. Nous ne craignons pas de l'affirmer, ce sont elles qui constituent le vrai fond de sa pensée. C'est ainsi qu'il a fait fructifier les semences divines qui se stérilisaient dans la poussière des écoles pharisaïques. Elles ont servi de point de départ aux conceptions admirables des chapitres VI, VII et VIII des Romains, à cette vue saisissante des ravages du péché et au sentiment tragique qui s'y exprime. Sorties du même lit, les deux pensées, après avoir mêlé, en certains points, leurs eaux, se séparent et s'élancent en des directions opposées.

II

La $\sigma\alpha\rho\xi$, la chair.

La notion paulinienne de la chair nous semble, aussi bien que celle du péché, ne s'éclairer tout à fait que par la comparaison avec les notions analogues de la théologie juive. Voyons, d'abord, celles-ci :

On parle beaucoup du monisme de l'Ancien Testament. On

a raison. Pas de trace d'un dualisme métaphysique dans la pensée hébraïque. Il n'en est pas tout à fait de même dans la pensée juive postérieure au retour de l'exil. Elle est arrivée, dans le domaine de l'anthropologie, à un dualisme incontestable. Chez un peuple d'esprit plus philosophique, il eût servi de point de départ à des spéculations métaphysiques. Le dualisme de la théologie juive reste étranger à celles-ci. C'est ce qui lui donne un caractère très curieux et très particulier que nous ne pouvons étudier ici.

D'après les théologiens juifs, l'âme n'a pas la même origine que le corps. Elle préexiste à celui-ci. Jusqu'au moment de son entrée dans le corps elle est pure. « Cette âme, lisons-nous dans *Koheleth Rabba* (83 a), que je t'ai donnée est pure. Si tu me la rends telle que je te l'ai donnée, cela ira bien pour toi ! sinon je la consumerai. » Dans la prière du matin, on disait : « Mon Dieu, l'âme que tu m'as donnée est pure ; tu l'as créée, formée, tu me l'as insufflée. »

Le corps est d'autre nature. S'il n'est pas mauvais en soi, il appartient cependant au domaine des choses corruptibles. En cela, il est inférieur à l'âme.

Ce qui le vicié, ce qui fait de la chair un élément corrompu et corrupteur, c'est le יְאֵר *hér* qui lui est inhérent. Sans doute, je le rappelle, à l'origine le *yécer* c'est un penchant naturel qui n'a rien de mauvais en soi. Mais dès qu'il éclate dans le domaine de la conscience, il devient le principe même du mal. C'est donc lui qui fait de la chair ce qu'elle est, une chair impure et mauvaise.

Si la théologie, au fond, distingue toujours entre le *yécer* et la matière animée elle-même, elle les confond souvent dans ses formules. En fait, il est un point par où ils se touchent et se confondent. Le *yécer* a son siège originel dans la chair. Il est inhérent à l'organisme même. Cela est si bien le point de vue de la théologie juive qu'il est dit, dans un remarquable passage du traité *Bereschith rabba*, que, tandis que l'âme ne s'unit au corps qu'après la naissance, le *yécer* se trouve déjà dans l'embryon et se développe avec lui. C'est ainsi que la chair participe à la réprobation dont le *yécer* est l'objet.

Si le yécer se confond, à son origine, avec la chair, il ne faudrait pas croire cependant que, d'après les théologiens juifs, il s'identifie avec elle et que la chair constitue, en quelque sorte, la limite du rayonnement du principe mauvais, originellement charnel. Il perd bientôt sa première forme. Il revêt tous les aspects du mal. Il s'étend de bas en haut à travers l'être tout entier, tant physique que moral. C'est à son influence que remontent les aberrations de l'intelligence comme la perversion de tous les sentiments. A ce stade dans son développement, il est susceptible de recevoir les appellations les plus générales, par lesquelles nous désignons le péché. Il suffit de ne point oublier ses origines premières.

Dans ces conditions, il doit y avoir lutte entre ces deux éléments opposés, l'âme et le corps. Cette lutte est dépeinte dans plusieurs passages cités par Weber (p. 222). Dans *Wayyikra rabba* (c. 4), il est dit que le corps, étant formé de poussière, doit être comparé à l'habitant de la campagne qui ignore les lois du royaume, tandis que l'âme, venue d'en haut, c'est l'habitant de la capitale qui connaît ces lois. « Aussi, est-il dit ailleurs, l'âme répugne à tel point à cohabiter avec le corps que, pendant le sommeil, elle remonte au ciel et revient au matin.» Comment, soit dit en passant, ne pas songer au langage de Paul dans 2 Cor. 12 ? Enfin, ailleurs encore, il est dit que c'est l'âme qui observe, étudie, scrute la loi et prend plaisir à être en communion avec Dieu. Pour résister au principe qui lui est contraire, elle a été douée à l'origine d'un יִצְרָר הַטּוֹב, d'un penchant au bien. C'est le νοῦς du VII^e des Romains. Voilà le seul moyen qu'elle possède pour se défendre et pour lutter. Aussi, ça et là, on rencontre l'aveu de la difficulté de vaincre, de l'impuissance de l'âme, du νοῦς, quoiqu'il prenne plaisir à la loi de Dieu. Ces passages sont rares. Jamais l'accent n'est déchirant comme celui de l'apôtre ; mais enfin, c'est la même note.

Sans essayer de donner une classification complète des différents sens que revêt le terme de σάρξ dans la langue de Paul, marquons-en les principaux. Dans aucun cas, quelle que soit l'extension que ce terme reçoive, ne perd-il complètement le

sens primitif, philologique de *chair*, de matière animée ; voilà le principe qu'il convient de ne pas perdre de vue, sous aucun prétexte.

Dans la plupart des textes, il ne peut y avoir d'hésitation sur ce que Paul entend habituellement par $\sigma\alpha\rho\xi$. Dans Rom. 8 : 13, « si vous vivez *selon la chair*, vous mourrez, mais si, par l'esprit, vous faites mourir les *actions du corps*, vous vivrez, » la synonymie de $\sigma\alpha\rho\xi$ et de $\sigma\omega\mu\alpha$ ne peut pas être écartée et indique que $\sigma\alpha\rho\xi$ conserve ici le sens matériel. Dans 2 Cor. IV, 10, 11, on trouve $\sigma\alpha\rho\xi$ et $\sigma\omega\mu\alpha$ employés également de manière à être synonymes. On sait que Paul désigne la descendance naturelle, notamment celle du Christ, par l'expression : $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\alpha\rho\kappa\alpha$. (Rom. I, 3 ; IX, 3, 5, 8). C'est $\mathring{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\iota$, dans la chair, que la circoncision juive est pratiquée (Rom. II, 28 ; Gal. IV, 29). La maladie, c'est une $\mathring{\alpha}\sigma\theta\acute{e}\nu\epsilon\iota\tau\eta\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}s$ (Gal. IV, 13) ou un $\sigma\kappa\acute{o}\lambda\omega\psi\tau\eta\sigma\alpha\rho\kappa\iota$ (II Cor. XII, 7). Enfin dans tout le passage Rom. VII, 17-25, l'expression $\mathring{\epsilon}\nu\tau\eta\sigma\alpha\rho\kappa\iota$, dans la chair, est synonyme de celle-ci : $\mathring{\epsilon}\nu\tau\eta\mathring{\iota}\sigma\mu\acute{e}\lambda\sigma\iota\omega$, dans les membres. Celle-ci fixe le sens de la première et ne laisse subsister aucune obscurité.

Tous ces passages prouvent que Paul avait un sentiment très juste du sens primitif, usuel de $\sigma\alpha\rho\xi$ dans la langue grecque.

En outre $\sigma\alpha\rho\xi$, ce n'est pas seulement la chair animée, c'est la chair, avant tout, envisagée par son aspect périssable. L'idée de corruptibilité est inséparable de $\sigma\alpha\rho\xi$ dans le langage de Paul. En cela $\sigma\alpha\rho\xi$ se distingue nettement de $\sigma\omega\mu\alpha$. Il y aura, dans l'autre existence, des $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha\mathring{\epsilon}\pi\sigma\omega\rho\acute{a}\nu\iota\alpha$ des corps célestes. Il n'y aura point de $\sigma\alpha\rho\xi$. La chair et le sang, $\sigma\alpha\rho\xi\kappa\alpha\iota\alpha\iota\mu\alpha$, ne peuvent pas hériter du royaume de Dieu (1 Cor. XV, 50).

Je n'ai réuni et rappelé ces textes, qui établissent si clairement l'usage courant du sens usuel de $\sigma\alpha\rho\xi$ dans les épîtres de Paul, que pour faire sentir combien il serait arbitraire, après cela, de s'ingénier à éliminer de la notion paulinienne de $\sigma\alpha\rho\xi$ le sens primitif philologique de ce terme. Par quel abus de langage l'écrivain qui conserve presque partout à ce mot de $\sigma\alpha\rho\xi$ son vrai sens, l'aurait-il complètement oublié dans les autres applications plus rares qu'il en a faites ? Je conçois qu'il

ait étendu et élargi le sens primitif, je n'imagine pas qu'il l'ait remplacé par un autre qui lui est étranger. Aussi je ne puis admettre cette définition de *σάρξ* que j'ai trouvée dans un article du regretté M. Bois : « *σάρξ*, la chair, c'est une détermination mauvaise de l'homme actuel. » On ne peut pas perdre plus complètement de vue l'élément matériel qui est à la base de toute cette notion de *σάρξ*. Sans doute saint Paul en a singulièrement élargi le sens primordial jusqu'à appliquer ce terme de *σάρξ* à l'homme tout entier. Cela se conçoit chez un esprit qui n'avait pas les habitudes d'analyse d'un platonicien et aux yeux duquel, par conséquent, les frontières du monde physique et du monde moral restaient indécises. D'ailleurs Paul aimait les termes compréhensifs dans lesquels il pouvait grouper un ensemble d'idées connexes. Cette notion ainsi composée, désignée d'un seul mot, se prêtait aux antithèses qu'il affectionnait.

Quel est donc le sens le plus étendu que Paul donne au terme de *σάρξ*? Ce vocable désigne non seulement les éléments physiques qui doivent périr, il désigne encore un certain nombre de sentiments, un certain ordre de faits moraux qui, dans la pensée de l'apôtre, ont ceci de commun avec la chair, c'est qu'ils ne peuvent durer, c'est qu'ils portent le sceau de la mortalité. De là des expressions comme celles-ci : *φρόνημα τῆς σαρκός*, tendance, affection de la chair (Rom. VIII, 7) ; — *έπιθυμία σαρκός*, désir de la chair (Gal. V, 16, puis dans Eph. II, 3 ; Col. II, 5-18, *θέλημα, νοῦσ τῆς σαρκός*.) Ailleurs il parle d'une *σοφία σαρκική*. Les phrases : *εἰναι ἐν τῇ σαρκὶ*, être dans la chair, *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι*, combattre selon la chair, désignent toutes certaines façons de vivre, d'agir, de sentir, de parler. Paul leur applique le terme énergique de *σάρξ* pour rappeler qu'elles ont, sinon la même origine, du moins la même fin que la nature physique. C'est ainsi que *σάρξ* est le symbole saisissant de tout ce qui n'est que contingent, périssable, frappé de mort, dans notre être tout entier.

Ceci nous conduit à considérer les rapports de la chair et du péché.

Il est incontestable que ces deux termes, *σάρξ* et *ἀμαρτία*, sont

étroitement associés dans le langage de Paul. C'est à tel point qu'on a pu les considérer, à tort, comme synonymes. La vérité c'est que la *ἀμαρτία* est inhérente à la *σάρξ* et s'en distingue. Le point essentiel qu'il s'agit d'élucider est celui-ci : la *σάρξ*, siège du péché, conserve-t-elle toujours le sens physique, qui, nous venons de l'affirmer, ne se sépare pas de la notion de chair ? Essayons de montrer que la *σάρξ* ne perd jamais, surtout ici, son sens primitif, tout en revêtant une signification plus générale, qui donne finalement à ce terme un aspect à la fois physique et moral.

En effet, nous pensons qu'il faut renoncer à rien comprendre au langage de Paul dans Rom. VII, 7-25, si l'on ne reconnaît pas que, dans sa pensée, la *ἀμαρτία* est inhérente, non pas à un *moi charnel* opposé à un *moi spirituel* comme on l'a dit, mais positivement à la matière animée de notre corps. Je ne vois pas d'autre sens au verset 18 : « car je sais que le bien ne demeure pas en moi, je veux dire dans ma chair. » Les expressions du verset 23 sont encore plus explicites : « la loi du péché qui est dans mes membres, ἐν τοῖς μέλεσιν. » Les termes : ἐν τοῖς μέλεσιν μου ne laissent subsister aucun doute sur ce que l'apôtre entend par les termes parallèles de : ἐν τῇ σαρκὶ μου. Dans tout le passage Rom. VIII, 1-14, on trouve encore *σάρξ* et *ἀμαρτία* étroitement associés. Pourquoi l'emploi persistant du terme de *σάρξ*, pour désigner le siège du péché, si Paul n'entendait pas marquer par là, je ne dis pas l'origine, mais au moins les affinités physiques du péché ? Si sa pensée avait été autre, s'il avait voulu désigner le moi, la volonté, la sphère intérieure, comme le siège primitif du péché, pourquoi répéter sans cesse le mot de *σάρξ* ? Ne craignait-il donc pas les confusions ?

Dans le passage capital Gal. V, 16-24, c'est encore de la *σάρξ* que l'apôtre fait dériver le péché sous toutes ses formes. Une observation qui confirme notre point de vue c'est que, dans l'énumération des péchés qu'enfante la *σάρξ* qui se trouve dans ce passage, Paul commence par les péchés qui se rapportent aux sens : *πορνεία*, *ἀκαθαρσία*, *ἀσελγεία*, le libertinage, l'impureté, la débauche. Enfin, la destruction, l'élimination de la *σάρξ*, en tant

que chair animée, périssable et pécheresse, ne joue-t-elle pas un rôle capital dans le drame de la mort et de la résurrection, d'abord du Christ, ensuite du croyant, tel que saint Paul le dépeint soit dans I Cor. XV, soit ailleurs. « Dieu, dit-il, ayant envoyé son Fils dans une ressemblance de chair pécheresse... a condamné le péché dans la chair. » La chair, voilà donc le théâtre où se consomme la mort du péché (Rom. VIII, 3). C'est donc dans notre nature physique que saint Paul nous montre, je ne dis pas l'origine première, question qu'il n'a nulle part élucidée, mais l'origine actuelle, présente, observable du péché.

Cela ne veut pas dire qu'il confond la chair et le péché, on l'a souvent démontré d'une manière irréfutable. Partout Paul distingue entre la *ἀμαρτία* qui a son siège dans la chair, *ἢ οἰκοῦσα ἐν σαρκὶ, ἐν μέλεσιν*, et la *σάρξ* elle-même. La *ἀμαρτία* c'est le mal, proprement dit, sous toutes ses formes. Lorsque saint Paul désigne la *ἀμαρτία* par *σάρξ* et semble tenir ces termes pour synonymes, c'est qu'il entend parler, pour des raisons spéciales, du péché envisagé dans ses affinités primitives avec la *σάρξ*. Cela est très frappant dans le passage Gal. V, 17-24.

Ces deux exposés, celui de la notion juive et celui de la notion paulinienne de la chair, ne frappent-ils pas par leur conformité ?

Nous avons essayé de le démontrer, la *ἀμαρτία* paulinienne n'est autre que le **ינְצָר הַרְעָה** de la théologie juive. Comme celui-ci, la *ἀμαρτία* paulinienne a son siège dans la chair et, comme lui aussi, elle a un rayonnement qui enveloppe l'être tout entier. Comme le désir mauvais de la théologie juive, c'est la *ἀμαρτία* qui finalement rend impure et mauvaise la chair. Impossible de se soustraire à l'impression que, dans la pensée de Paul, la chair n'est point indifférente en soi. L'apôtre, encore comme les théologiens juifs, emploie souvent le terme de *σάρξ* pour celui de *ἀμαρτία*. Cependant, pas plus que ceux-ci, il ne les confond. Voilà des points assez nombreux et assez importants par où les deux notions se touchent, pour qu'on leur attribue une commune origine. La différence c'est que Paul a accentué la gravité et la tragique grandeur du péché comme

ne l'ont jamais fait les scolastiques juifs. Cela est conforme aux expériences bien plus profondes de sa conscience renouvelée par l'Esprit de Christ.

Pour compléter ce parallèle entre les deux notions ajoutons que, de même que la théologie juive attribuait à l'âme un penchant contraire à celui de la chair, un יְצֵר הַתּוֹב, de même aussi Paul distingue chez l'homme un penchant inné au bien, qu'il place expressément dans le *νοῦς* et non dans la chair. « Ainsi donc, dit-il, je suis esclave dans mon *νοῦς* à la loi divine, mais, dans ma chair, à la loi du péché. » (Rom. VII, 25.) Seulement, ce penchant au bien, dont parle Paul, est aussi impuissant que le *yécer hattōb*, le bon penchant de la théologie juive. D'après Paul, il est plus impuissant encore.

III

Après les notions du péché et de la chair, il nous reste à étudier dans la théologie juive et dans celle de Paul les notions parallèles de *justification* et d'*expiation*.

Commençons par celles des théologiens juifs et exposons-les dans leur ensemble, de manière à en saisir l'esprit aussi bien qu'à en déterminer la forme.

Nullé part plus que dans cet ordre d'idées, dans la sotériologie, comme il est convenu de l'appeler, la théologie juive n'a montré autant de rigueur de logique. Ici l'esprit légiste qui lui est inhérent s'empare de toutes les idées et les marque de son sceau. Ailleurs, dans les notions de Dieu, de la création, du péché même, on a pu relever d'heureuses inconséquences qui trahissent un sentiment plus profond et plus religieux. Ici rien de pareil. La logique et le formalisme dominent et triomphent.

Aussi conçoit-on, dans cette théologie, la justification du pécheur, uniquement et exclusivement, à un point de vue juridique. Elle résulte d'une déclaration de la part du Juge suprême. **תִּבְגּוֹת**, *justificare, justum pronuntiare*, voilà le terme consacré. Cette sentence divine a lieu selon les formes du droit strict. La Loi, ce recueil de préceptes qui embrassent toute la

vie, et que Dieu lui-même est censé méditer plusieurs heures par jour, voilà la norme sans appel de tous les jugements divins. L'obéissance au code sacré ou sa violation constitue la justice ou le péché. On a poussé, dans certaines traditions rabbiniques, cette conception toute juridique tellement loin qu'on y représente Dieu assisté d'un véritable tribunal, entendant des plaidoyers et des réquisitoires pour ou contre celui qui comparaît devant lui.

D'après ce système, le but de toute piété et de toute morale c'est d'être déclaré, reconnu juste, δικαιωθῆναι. Le צַדִּיק, le juste c'est celui qui a accompli tous les מצוות, les commandements et qui n'en a enfreint aucun. En droit strict il est le seul homme qui soit assuré d'une sentence favorable. La moindre infraction du code entraîne la mort (*Sanhedrin* 111 a). On ne pouvait, cependant, admettre ce principe dans toute sa rigueur. Aussi, comme dans tous les systèmes à tendance légaliste, on eut recours à la casuistique. On lui demanda de concilier la faiblesse humaine et les exigences de la logique. On admit un adoucissement du principe qui voulait la condamnation du pécheur pour une seule infraction de la loi. On supposa que la sentence divine serait favorable pourvu que les cas d'obéissance l'emportassent, en nombre et en importance, sur les cas de violation de la loi. Ce n'était plus la justice absolue que l'on réclamait de l'individu, c'était une justice relative. Une fois ce principe admis, la casuistique juive ne tarda pas à prendre son essor. Elle se développa rapidement en une sorte de végétation touffue. Qu'il nous suffise d'y relever deux notions qui ont reçu droit de bourgeoisie dans la théologie biblique du Nouveau Testament.

C'est d'abord l'idée d'*imputation*. On avait beau biaiser avec le droit et la logique. On ne parvenait pas à se faire un manteau de justice dont on fût bien sûr. On supposa donc que, dans certains cas, le juge suprême impute à tel acte la valeur juridique de tel autre. Une action peut ainsi acquérir un prix qui ne lui appartient pas en propre. A propos du verset 23^{me} du XLIV^e Psaume : « C'est à cause de toi qu'on nous égorgé tout le jour, » nous lisons dans le traité *Sifré* (73 a) : « Un homme

peut-il être égorgé tout le jour ? Non, mais Dieu l'impute aux justes comme s'ils étaient égorgés tout le jour. »

C'est, ensuite, l'idée de *substitution*. Tout Israël doit finalement avoir part au salut. C'était là un principe admis. Mais que faire de tant de gens dont la justice était manifestement insuffisante ? On supposa qu'à la leur venait s'ajouter celle des justes, des patriarches, des pères. Dans le traité *Schir rabba* (5 c) nous lisons : « Je suis noir par mes propres œuvres, mais agréable, bien venu à cause des œuvres de mes pères. » Dans les apocalypses, aussi bien que dans la théologie rabbinique, on suppose que les œuvres des grands saints sont conservées devant Dieu et constituent un trésor dont tout Israélite bénéficie. (Exemples dans Weber, p. 282, 285.)

C'est dans tout ce qui touche aux peines et aux récompenses que l'on remarque les dernières conséquences du principe juridique qui domine tout le système. Dans tout ce qui arrive à l'homme, bonheur ou malheur, joie ou souffrance, on ne voit que l'application pure et simple du droit absolu qui est censé régler toutes les dispensations de Dieu. Rien n'est laissé à la grâce. « Maître, qui a péché, celui-ci ou ses parents, pour qu'il soit avengé ? » Toute l'histoire du peuple élu, que dis-je, la création elle-même, sont expliquées par des raisons tirées du mérite ou du démerite des hommes. Dieu crée l'univers, nous est-il dit (*Pesicta* 200 b) à cause d'Abraham. Voyez une foule de passages cités par Weber, p. 297.

Même intrépidité de logique dans la conception juive de l'*expiation*. Celle-ci diffère profondément de la notion hébraïque de l'expiation. Dans l'Ancien Testament les termes de כְּפָר, expier et de כְּפָרָה, expiation, doivent être entendus essentiellement dans le sens de couvrir, cacher. Le sacrifice sert à cacher les péchés, à les voiler de manière à ce qu'ils n'offendent pas les regards, purs et saints, de Jahvé. Notion fondamentalement religieuse. Dans la théologie juive, ce n'est pas la sainteté de Dieu que l'on apprend au pécheur à craindre ; ce qu'on lui enseigne ne peut que lui inspirer le désir d'être en règle avec le juge qui applique la sanction de la loi. Il tremble qu'il n'y ait, à son passif, un excédent de transgressions de la loi. Il

s'agit donc d'effacer celles-ci à tout prix, de les faire rayer du grand livre où ses actes sont enregistrés. Le moyen c'est l'expiation. On le voit, celle-ci ne peut être que tout extérieure. Le pécheur lui-même ne se transforme pas. Rien de moral dans cette façon de raturer les péchés. Tout se passe en dehors de la conscience. C'est affaire de comptabilité et d'un coup d'éponge.

C'est là le sens qu'expriment les termes courants qui désignent l'acte d'expiation. C'est **תְּקִנְתָּה** **תְּקִוָּה**, *restituere, reparare*. C'est le rétablissement du pécheur dans la même condition qu'avant la transgression. C'est **רְפָאָה** qui a le même sens. Grâce à la fiction de l'expiation, le pécheur est censé n'avoir point péché. En somme, l'expiation ainsi conçue complète la notion de la justification qui vient d'être exposée. Pendant que celle-ci, soit par l'imputation soit par la substitution, confère au pécheur une justice qui comble les lacunes de la sienne propre, l'expiation fait disparaître les péchés qui sont à sa charge. Ce sont là, je le répète, des compromis qui ont pour but de concilier le droit absolu et le fait du péché. Ils relèvent bien plutôt du domaine juridique que de la morale et de la religion.

Les moyens d'expiation sont divers. Leur nombre et leur diversité prouvent qu'au fond la conscience juive ne parvenait pas à se rassurer. Résultat immanquable d'une expiation qu'il n'a rien d'interne et de moral.

Ainsi la pénitence, le jour des expiations, la souffrance, le martyre sont autant de moyens d'expiation. Nous ne relèverons que les deux seuls qui entrent comme facteurs dans la notion paulinienne. D'abord la mort en elle-même expie le péché. Quoique la théologie juive admette des exceptions, en fait elle suppose que la mort efface la plupart des fautes. De là ce principe général qu'elle formule en ces termes : « tous les morts sont justifiés par la mort » : **כָּל־הַמְתִים בְּמִתָּה מִתְפִּרְבִּים** (Paul, Rom. VI, 7). Ce sont les paroles mêmes de Paul : « celui qui est mort est justifié du péché » (*οὐ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαιώται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας*, Rom. VI, 7). Dans le traité *Sanhedrin* (44) on raconte qu'un condamné à mort s'écria : « Si j'ai vraiment commis le crime pour lequel

on m'a condamné, que ma mort ne soit pas l'expiation de tous mes péchés. » (Weber, p. 311, 312.)

Le moyen d'expiation sur lequel la théologie juive insiste le plus peut-être c'est la mort des justes. Dans *Sehemoth rabba* il est dit que les justes sont les garants de l'acquittement des autres Israélites. On retrouve cette affirmation dans d'autres traités (*Tanchuma*, *Wayictal*). Les justes, dit *Wayyikra rabba* (c. 2) éloignent le châtiment de la tête des coupables. Dans *Pesicta* (154) on lit : Tous les égarements et tous les mensonges dont Israël se rend coupable sont expiés par notre père Abraham. Dans *Tanchuma Mezira* (c. 7) il est dit expressément : la mort des justes expie. Ailleurs on appelle Isaac un **לְאֵלָה**, un libérateur à cause de son sacrifice.

Telle est la *sotériologie* juive. Il nous reste à montrer que, d'une part, on en retrouve les linéaments essentiels dans celle de Paul, mais que, d'autre part, la pensée du grand apôtre, ici encore, déborde, de tous les côtés, la pensée juive.

En effet, nous retrouvons dans cette partie de la théologie paulinienne le dualisme que nous avons déjà remarqué dans la notion du péché. D'une part, la justification et l'expiation revêtent dans les grandes épîtres un sens nettement juridique, objectif, extérieur. D'autre part, ces mêmes conceptions ont une signification plus profonde, plus religieuse, plus morale. Désignons chacune de ces deux faces des notions dont il va être question par leur vrai titre qui est celui de leur origine respective. Nous éviterons ainsi, d'emblée, toute confusion sur notre pensée. La première dérive de la théologie juive. L'autre porte l'empreinte de l'esprit nouveau, de l'esprit chrétien.

Oserons-nous risquer une appréciation générale des remarquables travaux que l'exégèse a fournis dans ce domaine depuis quelques années ? Il nous semble que l'on accentue presque toujours, trop exclusivement, les uns le caractère juridique, les autres le caractère religieux des deux notions dont il s'agit. Nous estimons qu'il faut laisser subsister les deux faces de la pensée du grand apôtre. Nous pensons qu'on peut les concilier. C'est là une tentative intéressante, mais toujours un peu con-

jecturale. Nous nous bornerons au rôle d'exégète, aussi consciencieux que cela nous est possible.

La justification. — On a relevé avec force et justesse, le sens purement juridique que Paul attribue dans un grand nombre de passages aux termes de δικαιωθήναι et de δικαιοσύνη. La justice dont il y est question c'est celle que, par un acte judiciaire, Dieu impute au pécheur. Celui-ci est déclaré, reconnu juste. La justice lui vient du dehors, δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ. C'est le *justum pronuntiare*, le **תְּבִנָה** de la théologie juive.

Citons quelques passages suffisamment clairs pour exclure toute incertitude sur la pensée de Paul.

Dans Rom. VIII, 33, il est dit : qui accusera, ἐγκαλέσει, les élus de Dieu ? C'est Dieu qui les justifie : ὁ δικαιῶν. Tous les termes sont empruntés à la langue judiciaire.

Dans II, 13, on lit : Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique qui seront tenus pour justes, δικαιωθήσονται. Le parallélisme des deux membres de phrase indique que le sens de δικαιωθήσονται c'est celui de : δικαιοι παρὰ τῷ θεῷ.

Dans IV, 5 et 11, nous trouvons l'expression : être imputé à justice, λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην. C'est l'imputation d'une justice qui vient du dehors. C'est la sentence qui déclare le pécheur juste. Un théologien juif ne s'exprimait pas autrement.

Dans tout le passage Rom. V, 16-21, la notion juridique prédomine comme l'indiquent les termes de *κριμα*, jugement, *κατάκριμα*, condamnation, δικαιώμα, acte de justice, δικαιοι κατασταθήσονται, ont été constitués, rendus justes.

De même dans Rom. III, 21-26, en dépit des efforts et de l'ingéniosité de Ritschl, les exégètes les plus autorisés reconnaissent que le seul sens qu'il convient d'attribuer aux termes de δικαιοσύνη et δικαιούμενοι et à l'expression δικαιον καὶ δικαιοῦντα, juste et justifiant, appartient au domaine du droit pur.

Dans tous ces passages, l'idée d'imputation est supposée, sous-entendue. De même que le théologien juif affirmait que Dieu impute la justice des patriarches aux autres Israélites, de même Paul déclare que Dieu impute aux croyants celle du Christ. Dans 1 Cor. I, 30, cela est dit en propres termes : Jésus-

Christ qui a été fait pour nous, de la part de Dieu, sagesse, justice, etc. L'analogie des deux notions est frappante.

Enfin, nous l'avons déjà vu, c'est dans les notions des peines et des récompenses que Paul se montre, si j'ose le dire, le plus foncièrement juif. Nous avons déjà, à propos du péché, relevé le passage capital: Rom. II, 2-11. Je n'y insiste pas.

Ailleurs je remarque que l'apôtre, comme les théologiens juifs, parle du tribunal de Dieu: *βῆμα τοῦ θεοῦ*. Dans 2 Cor. V, 10, il dit: car tous nous devons paraître tels que nous sommes devant le tribunal du Christ afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps. Voyez encore: 1 Cor. III, 13; IV, 5; XI, 32. Ailleurs aussi Paul parle, à la façon des théologiens juifs, du livre de vie: *βιβλος τῆς ζωῆς*, Philip. IV, 3.

Mais saint Paul ne s'en est pas tenu au sens juridique de la *δικαιοσύνη*. Son expérience de chrétien lui faisait sentir que la justice ne résulte pas d'une simple déclaration ou sentence divine et qu'il ne suffit pas d'une fiction judiciaire pour qu'elle soit imputée au pécheur. Celui qui est juste et justifié devant Dieu a subi une transformation intérieure, morale. Pour obtenir la vraie justice, le pécheur, qui s'est identifié au Christ par la foi, traverse une crise en tout analogue à la mort et à la résurrection de celui-ci. Il ne peut être qualifié de juste que lorsque le péché a été éliminé de son être tout entier. Nous touchons déjà à l'un des côtés de l'expiation. Nous y reviendrons dans un instant.

Eh bien, je le demande, n'est-ce pas là le fond même des pensées développées dans Rom. VI? Que l'on veuille bien peser des expressions comme celles-ci: étant affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice (VI, 18). Comment expliquer ici le terme de *δικαιοσύνη*, si ce n'est en y voyant un état moral d'où le péché a été éliminé? Dans le verset suivant ce sens de *δικαιοσύνη* est fixé par l'adjonction des mots: en vue de la sanctification, *δουλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἀγιασμόν*. Dans VIII, 10 il est dit: l'esprit est vivant, est vie, à cause de la justice. Cela se conçoit-il si la *δικαιοσύνη* ne signifie pas un état d'âme particulier? Dans Philip. I, 11 on lit cette phrase: étant arrivé à la

pleine possession du fruit de justice. Autant de termes qui impliquent l'idée d'un développement moral, d'une progression intérieure. Je pourrais encore citer Rom. X, 4-11; 1 Cor. VI, 11; 2 Cor. V, 21; Phil. III, 9.

L'expiation. Nous n'examinerons pas, en détail, les textes pauliniens qui contiennent l'idée d'une expiation toute juridique. Il nous semble que sur ce point le débat est clos. Ritschl qui a essayé d'éliminer toute expiation, dans le sens juif du terme, des passages les plus clairs nous paraît avoir faussé la pensée de l'apôtre. MM. Ménégoz et Pfleiderer ont, à notre sens, pleinement réfuté ses arguments.

Dans Gal. III, 13 : Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, étant devenu malédiction à notre place, *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, pas plus que dans 2 Cor. V, 15 : si un est mort à la place de tous, tous donc ont subi la mort ; nous ne pouvons expliquer les mots : *ὑπὲρ ἡμῶν* que par l'idée de substitution. Dans le passage des Corinthiens que nous venons de citer, tout autre sens attribué à ces mots non seulement émousserait la pointe de l'argumentation de Paul, mais rendrait absurde son langage. Il s'agit, sans aucun doute, dans ces passages, de cette substitution d'un juste à un injuste qui est familière à la théologie juive. La mort des pères, des justes expie le châtiment dû par les autres Israélites. Dans cette phrase de Rom. III, 25 : C'est lui que Dieu a destiné à être une victime propitiatoire (*ἱλαστήριον*), moyennant la foi, par son sang, afin de montrer sa justice, le mot *ἱλαστήριον* ne s'explique que par la notion toute juive d'une expiation qui efface, biffe, rature les fautes qui sont à la charge du pécheur. Après cela, le juge n'a plus à tenir compte des péchés de l'accusé, *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα ἡμῶν*, dit Paul lui-même (2 Cor. V, 19).

Notons encore que les termes mêmes dont Paul se sert pour formuler sa notion de l'expiation sont précisément ceux qui étaient courants dans les écoles juives. Le *ἱλιγόρασεν* de Gal. III, 13; IV, 5; 1 Cor. VI, 20; VII, 23 c'est le **פָּרָן** argent de rachat. L'*ἱλαστήριον* c'est la **בָּרָנָה**, la victime d'expiation. L'*ἀπολύτρωσις* c'est la **אַלְמָנָה**, la délivrance. On le voit, la terminologie paulinienne, pour ce qui touche au moins à l'expiation, n'est que

la traduction des termes d'école en usage chez les rabbins. Ritschl lui-même n'a pas prouvé qu'elle dérive de l'Ancien Testament.

Il reste donc que Paul, élève des écoles pharisaïques, s'est expliqué la mort du Christ selon les catégories de la pensée juive. Il avait à concilier ces deux faits contradictoires : d'une part, la mort ignominieuse de Jésus, et, d'autre part, sa gloire présente, dont lui Paul avait été le témoin. C'est l'idée, essentiellement rabbinique, point du tout biblique, d'une expiation des péchés d'Israël au moyen des souffrances et de la mort des justes, qui lui a fourni le principal élément de cette conciliation.

Mais j'estime que l'on a tort d'affirmer que Paul n'a attaché aucun autre sens, je ne dis pas aux termes usuels qui désignaient la notion de l'expiation, mais à cette idée elle-même. J'ose croire que sur ce point M. Pfleiderer lui-même abonde trop dans son sens et qu'à son tour il a montré plus d'ingéniosité exégétique que de justesse d'appréciation dans son interprétation de Rom. VI à VIII. Essayons d'exposer, en peu de mots, le point de vue qui nous paraît le plus vrai.

Que l'on veuille, d'abord, peser quelques-unes des expressions qui reviennent, à tout instant, dans les chapitres VI, VII, VIII des Romains, par exemple au verset 6 : afin que le corps du péché soit *anéanti καταργηθῆ* ; au verset 18 : ayant été *affranchis* du péché, *ἐλευθερωθέντες δε ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας* ; VII, 4 : vous êtes devenus *morts* à l'égard de la Loi, grâce au corps du Christ, *θανατώθητε τῷ νόμῳ* ; surtout VIII, 3, il a prononcé la sentence de mort du péché dans la chair même, *κατέκρινε τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ*. (Cf. Gal. VI, 14 ; Philip. III, 10.)

Ces expressions ne sont-elles pas trop fortes pour exprimer uniquement l'idée d'un effacement des péchés qui résulterait d'une expiation tout extérieure, accomplie absolument en dehors de l'humanité ? On dit que cette expiation a son côté moral en ce que elle a beau avoir eu lieu, elle reste sans efficacité tant que le pécheur ne l'accepte pas par la foi. Sans doute, mais est-ce tout ? N'y a-t-il pas dans ces expressions, disons mieux, n'y a-t-il pas au fond de ces admirables chapitres, une

autre idée, celle non seulement de l'effacement du péché, mais celle de sa destruction positive ? Au fait, cette idée-là n'est-elle pas la seule qui soit en harmonie avec la notion du péché dans les épîtres, telle que M. Pfleiderer lui-même la développe si bien ailleurs ? Pour tout dire, Paul conçoit le péché, puissance active et vivante, comme étant éliminé du corps même de l'humanité nouvelle, grâce à la mort du Christ. En sa personne crucifiée, comme en un creuset sublime, le péché est consumé, détruit, anéanti dans sa substance même. Voilà au fond comment Paul se représentait l'expiation. Dieu ne se contente pas de raturer du registre de vie le péché des hommes, il le condamne à mort, il le dissout, il le désagrège dans le corps même de Christ, *κατέκρινεν ἀμαρτίαν ἐν τῷ σαρκὶ*. On le voit, dans la pensée de l'apôtre, l'expiation n'est pas seulement un acte juridique, accompli en dehors de nous, c'est, en même temps, et peut-être plus encore, une transformation substantielle qui s'effectue dans les entrailles mêmes de l'humanité. Saint Paul nous en dépeint le premier acte, tout intérieur et invisible, dans les chapitres VI à VIII des Romains ; il nous en préfigure et trace, dans ses grandes lignes, l'acte suprême et dernier, achèvement du premier, dans le XV^e de la 1^{re} aux Corinthiens. C'est ainsi que l'apôtre en arrive, poussé par la logique de l'esprit chrétien, à une notion essentiellement morale et religieuse. A cette profondeur, il a dépassé les théologiens juifs et il a retrouvé les prophètes et le vieil hébraïsme.

Conclusion.

Il est temps de conclure. Nous avons cru discerner partout dans la pensée de Paul un dualisme. Il faudrait dire plutôt qu'on y constate deux courants de pensées, l'un est à la surface, l'autre c'est celui du fond, qui, en réalité, entraîne celui qui lui est superposé. J'espère avoir réussi à montrer que les origines du premier sont incontestablement juives et qu'il y a, dans les notions pauliniennes du péché, de la justification, de l'expiation des éléments qui ont une évidente analogie avec les conceptions correspondantes de la théologie rabbinique. Si

Paul n'avait pas connu ni étudié cette discipline aurait-il seulement conçu le grand drame de la rédemption selon les catégories de la justification et de l'expiation ? Il reste encore, dans sa pensée, assez des conceptions juives, dans leur suite et dans leur enchaînement, pour qu'on ait pu construire un dogme paulinien de l'expiation juridique.

Le plus original, cependant, c'est l'autre courant, celui du fond. On y sent distinctement la puissante inspiration de l'esprit nouveau. Lorsque l'apôtre, oubliant toute discussion de principes, traite des réalités de la vie quotidienne du chrétien, c'est le côté intérieur, moral, religieux de sa pensée qui apparaît. C'est d'elle qu'il tire ses fécondes applications. Le souvenir même du théologien juif disparaît lorsque Paul aborde les problèmes de la vie pratique. Les notions qui expriment cette face-là de sa pensée ont une logique moins formelle que les premières. Mais si la logique est moins apparente, elle n'en est que plus interne, organique, saisissante. C'est encore là un signe que ces notions constituent bien le dernier fond de la pensée de l'apôtre.

Pour dire tout notre sentiment, les notions dont nous avons cru reconnaître le caractère judaïque nous paraissent un peu étrangères au courant général des sentiments et des méditations de Paul. Qu'on les écarte, et l'on arrive, avec l'apôtre, à cette profondeur religieuse, où l'on sent les grands souffles qui annoncent le voisinage de Dieu. Ό Θεός τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

19 mai 1891.