

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1897)

Artikel: La notion biblique de la descente du Christ aux enfers. Partie 1
Autor: Bruston, C.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379617>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

LA
NOTION BIBLIQUE DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

PAR

C. BRUSTON

On lit dans un sermon publié récemment par un des pasteurs de l'Eglise réformée de Paris :

« De tout temps on s'est demandé ce qu'était devenu le Christ après sa mort, dans l'intervalle qui sépare sa sépulture de sa résurrection.... Où est-il allé? Pendant que son corps dormait dans le sépulcre, son âme où s'est-elle transportée?

» Le symbole des apôtres répond : « Il est descendu aux enfers ¹. »

Il est vrai que, d'après le texte amplifié du symbole apostolique ², Jésus-Christ est descendu aux enfers au moment de sa mort et en est remonté au moment de sa résurrection. Mais entre un document du quatrième ou du cinquième siècle et Jésus lui-même, qui dit au brigand converti : « En vérité, je te le dis : Aujourd'hui tu seras *avec moi dans le Paradis*, » et qui, en expirant, remet son esprit entre les mains du Père ³, il n'est pas vraisemblable qu'un chrétien réformé puisse hésiter un seul instant.

Il n'y a qu'un moyen de concilier ces textes avec le symbole apostolique : c'est d'admettre que le Paradis est situé aux

¹ A. Gout, *La descente du Christ aux enfers*, sermon, p. 8, 1894.

² Le texte primitif ne renfermait pas cet article.

³ Luc XXIII, 43, 46.

enfers ! Mais c'est là une échappatoire désespérée, en faveur de laquelle il est impossible d'alléguer la moindre apparence de preuve¹.

On a essayé d'obscurcir ces déclarations de Jésus par d'autres textes plus ou moins difficiles à comprendre. Ainsi, de ce que Jésus dit à Marie-Magdeleine au matin de la résurrection : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père²,... » on a conclu qu'il n'était pas allé au ciel (ou au Paradis) *entre sa mort et sa résurrection*. Mais il est clair que cette parole ne se rapporte pas à ce moment-là, mais uniquement à celui qui a *suivi la résurrection* : Jésus déclare seulement que *depuis sa résurrection* il n'est pas encore monté vers son Père, mais qu'il va monter vers lui, et c'est pour cela que Marie-Magdeleine ne doit pas essayer de le toucher ou de le retenir. Il est tout à fait arbitraire d'appliquer cette parole à l'intervalle qui s'est écoulé entre la mort et la résurrection de Jésus.

On allègue aussi quelquefois le texte du Psaume XVI, appliqué par Pierre à Jésus : « Tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès. » (Act. II, 27.) Mais comment une telle parole pourrait-elle prouver que l'âme de Jésus descendit dans l'Hadès ? Ne pas abandonner une chose à quelqu'un ne signifie pas nécessairement, ni même naturellement, la lui enlever après qu'il s'en est emparé, mais *ne pas permettre qu'il s'en empare*. Et tel est certainement le sens du texte du Psaume. A supposer que la traduction grecque (*εις ᾗδης*) puisse être entendue dans le premier sens, en tout cas le texte hébreu ne comporte que le second : **לְשֵׁאֵל** au *Sheôl* correspond à un *datif*,

¹ Voir *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, p. 6 sq. — Origène nous apprend que la promesse de Jésus au bon brigand avait troublé quelques chrétiens au point qu'ils supposaient qu'elle avait été interpolée ! Quant à lui, il donne à choisir entre deux explications différentes : ou bien, selon l'interprétation littérale, Jésus, avant d'aller dans *le cœur de la terre*, plaça peut-être le bon brigand dans le Paradis de Dieu ; ou, selon l'interprétation spirituelle, *aujourd'hui* dans l'Écriture signifie l'époque actuelle en général !

Voir Huidekoper, *The belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the Underworld*, 2^e édit. New-York, 1876. La 1^{re} est de 1854.

² Jean XX, 17.

et nullement à un *locatif*. Si le poète avait voulu dire que Dieu ne laisserait pas son âme *dans le Sheôl*, il aurait écrit **בְּשֵׂאוֹל**, et non **לְשֵׂאוֹל**. Mais personnifiant le Sheôl, à peu près comme le prophète Esaïe (V, 14), il a exprimé l'espoir que Dieu n'abandonnerait pas son âme, ou plutôt *sa vie*, au Sheôl, c'est-à-dire ne permettrait pas que le Sheôl s'en emparât. Ne comprenant pas cette personnification poétique et prenant le Sheôl ou Hadès dans son sens local ordinaire, le traducteur grec a écrit *εἰς ᾗδην*, au lieu du datif. Mais le sens demeure essentiellement le même : *εἰς* indiquant un mouvement vers un lieu, la traduction grecque signifie : Tu n'abandonneras pas mon âme (en sorte qu'elle aille) dans l'Hadès. Ce qui est moins poétique, mais ne diffère pas beaucoup du sens du texte original.

Malgré les déclarations si claires et si formelles de Jésus mourant, la croyance se répandit cependant de bonne heure dans l'Eglise chrétienne que son âme était descendue dans l'Hadès au moment de sa mort et n'en était remontée qu'au moment de sa résurrection, et que pendant ce temps il avait vaincu les puissances de l'enfer, prêché l'évangile aux morts et fait sortir des régions souterraines les justes de l'ancienne Alliance. C'est ce qu'enseignent à partir du second siècle Justin Martyr, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, etc ¹.

C'est ce qu'on voit aussi dans le fragment de l'évangile apocryphe de Pierre récemment découvert et publié. Au moment de la résurrection de Jésus-Christ, une voix crie du haut des

¹ Voir Huidekoper, *Christ's Mission to the Underworld*, p. 8 sq. Justin (*Dial.* 72) et Irénée s'appuient sur un prétendu texte de Jérémie : « Le Seigneur Dieu s'est souvenu de ses morts... et est descendu vers eux pour leur annoncer son salut. »

Tertullien, *De anima*, 55 : « Christus... apud inferos,... nec ante ascendit in sublimiora cœlorum quam descendit in inferiora terrarum (allusion à Eph. IV, 9), ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. »

Irénée IV, 27, 2 : « ...et propter hoc Dominum in ea quae sunt sub terra descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum,... justi et prophetae et patriarchae quibus similiter ut nobis remisit peccata... »

cieux : « Tu as prêché à ceux qui dorment. » Et une autre voix, venant de la croix qui suit Jésus et les deux anges qui le soutiennent, répond : Γυμναί ! c'est-à-dire, nues ou dépouillées¹ (sont les puissances de l'enfer).

Hermas et Clément d'Alexandrie attribuent aux apôtres et aux prédicateurs de l'Évangile ce que la plupart des autres écrivains ecclésiastiques attribuent à Jésus-Christ. D'après le premier, les apôtres morts seraient descendus dans les enfers uniquement pour baptiser les justes de l'ancienne Alliance² !...

La plupart des Pères pensaient, en effet, que la descente du Christ (ou des apôtres) aux enfers avait eu pour but d'en faire sortir les patriarches et les prophètes. Mais les Alexandrins, Clément et Origène, étendaient à tous les morts, païens aussi bien qu'Israélites, le bénéfice de cette prédication souterraine : « Tous ceux, dit Origène, qui voulurent le suivre, d'entre les captifs de la mort, purent le faire. » « Les patriarches et les prophètes et tous attendaient la venue du Seigneur Jésus-Christ, » dit-il ailleurs³.

Bien que, sous la forme qu'elle a revêtue chez les auteurs ecclésiastiques, cette croyance soit en contradiction avec les évangiles canoniques, elle n'est pourtant pas dépourvue, comme on l'a souvent affirmé, de toute base biblique.

Deux passages, en effet, l'un de saint Paul, l'autre de saint

tribus diebus conversatus est ubi erant mortui, quemadmodum propheta ait de eo : Commemoratus est Dominus sanctorum mortuorum suorum, etc. »

Irénée cite encore Mat. XII, 40 ; Eph. IV, 9 ; Ps. LXXXVI, 13 ; Jean XX, 17. Puis il ajoute : « Si ergo Dominus legem mortuorum servavit... et commoratus usque in tertium diem in inferioribus terrae, post deinde surgens in carne..., sic ascendit ad Patrem, quomodo non confundantur qui dicunt, etc. » V, 31, 1 et 2.

¹ Versets 41 et 42. Voir mon explication de ce texte dans la *Revue de théologie* (Montauban), 1893, p. 376-380. Cf. *L'évangile et l'apocalypse de Pierre*, publiés etc., par Ad. Lods, 1893.

² Κοιμηθέντες... ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγίδα τοῦ κηρύγματος (c'est-à-dire le baptême)... Ἐν δικαιοσύνη γὰρ ἐκοιμήθησαν καὶ ἐν μεγάλῃ ἀγνείᾳ μόνον δὲ τὴν σφραγίδα ταύτην οὐκ εἶχον. Hermas, *Simil.* IX, 16, 5-7.

³ Huidekoper, *ouv. cit.*, p. 16. Cf. Pédézert, *Le témoignage des Pères*, p. 306 ss. F. Bonifas, *Histoire des dogmes*, I, p. 351 ss. Gieseler, *Histoire des dogmes*, trad. Bruch et Flobert (1863), p. 175, etc.

Pierre, parlent clairement d'une descente de Jésus aux enfers, mais dans un sens très différent de celui que les Pères de l'Eglise et le symbole apostolique (texte amplifié) donnent à cette expression. Ce sont Ephésiens IV, 8 et 1 Pierre III, 19.

La différence porte sur deux points principaux :

1^o Tandis que, d'après les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles et d'après le symbole apostolique, cette descente eut lieu immédiatement après la mort du Sauveur et fut suivie de la résurrection, elle eut lieu, d'après les deux apôtres, *à la suite de la résurrection* et de l'exaltation de Jésus dans le ciel.

2^o Tandis que, d'après la plupart des Pères, elle eut pour but de faire sortir de l'Hadès les justes de l'ancienne Alliance, elle eut pour but, d'après saint Paul, de faire des captifs, c'est-à-dire de vaincre et de réduire à l'impuissance les pouvoirs des ténèbres, et, d'après saint Pierre, d'annoncer la bonne nouvelle du salut *aux esprits les plus coupables* et les plus sévèrement châtiés.

C'est ce que nous allons essayer de démontrer.

I

Explication d'Ephésiens IV, 8-10.

« C'est pourquoi [l'Écriture] dit : *Etant monté en haut, il a fait des captifs, il a donné des dons aux hommes. Or il est monté* qu'est-ce, sinon qu'il est aussi descendu ¹ dans les parties inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté ² au-dessus de tous les cieux, afin qu'il remplit tout. »

Dans ce texte du Psaume LXVIII, — d'ailleurs très librement rendu, — l'apôtre voit la preuve, non seulement que Jésus-Christ *est monté en haut* (ce qui est dit explicitement, dans la supposition que ce passage se rapporte au Messie),

¹ Quelques manuscrits ajoutent *πρῶτον*, *d'abord* ; mais la plupart et les meilleurs ne portent pas ce mot, dont l'inauthenticité est généralement reconnue aujourd'hui.

² Ou plutôt : *qui était monté*.

mais aussi qu'il est descendu dans les parties inférieures de la terre.

Comment cela ? La pensée de l'apôtre n'est pas, me semble-t-il, très difficile à saisir.

Après être monté en haut (*ἀναβάς*, participe aoriste), Jésus-Christ, d'après ce texte, a fait deux choses : 1° il a fait des captifs ; 2° il a donné des dons aux hommes. Or cette seconde action ne s'est pas accomplie dans le ciel, mais sur la terre. Le texte prouve donc que le Christ glorifié est redescendu (spirituellement) sur la terre.

Seulement, Paul ne dit pas qu'il est descendu sur la terre, mais *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*¹. Pourquoi cela ? Le second membre de phrase ne pouvant en aucune façon justifier cette expression, elle ne peut trouver son explication que dans le premier : « Il a fait des captifs. » Ces captifs ne sont donc pas ceux que Jésus-Christ a faits sur terre, — comme Paul lui-même et tant d'autres, — mais ceux qu'il a faits dans les régions inférieures de la terre ou dans les enfers, c'est-à-dire les anges rebelles, les démons, qu'il a vaincus, enchaînés, rendus impuissants².

¹ Pour le sens de cette locution cf. Psaume LXIII, 10 (LXX) et *Acta Andr. et Mat.* 21 : τὰ κατώτερα μέρη τῆς πόλεως. (éd. Tischendorf, p. 152). — Cela ne peut se rapporter ni à la venue sur terre du Christ (préexistant), ni à sa sépulture.

² Cf. Apoc. XII, 7-11. Là aussi la défaite de Satan et de ses anges a lieu après l'ascension de Jésus-Christ (v. 5). Cf. aussi XX, 1-3. — Il est vrai que « les Pères entendaient généralement par ces captifs ceux que Christ avait retirés de leur emprisonnement dans le monde inférieur. » (Huidekoper, *ouv. cit.*, p. 23) ; mais, outre que leur exégèse est loin d'être infaillible, la même expression est aussi appliquée au diable : Per secundum hominem (Deus) alligavit fortem et diripuit ejus vasa (allusion à Mat. XII, 29) et evacuavit mortem... Unde et juste a Deo recaptivatus qui hominem captivum duxerat. (Irénée III, 23, 1.) Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis quibus alligavit hominem ut homo solutus revertatur ad suum Dominum... Illius enim colligatio solutio facta est hominis, quoniam non potest aliquis introire in domum fortis et vasa ejus diripere, nisi primum ipsum fortem alligaverit. (V, 21, 3.) Eum qui adversus homines fortis erat... devicit, etc. (VI, 33, 4.)

On voit le grand rôle que ce texte de l'Évangile (Mat. XII, 29), interprété allégoriquement, a joué dans la question.

Cf. aussi les discours d'Eusèbe d'Emèse sur la descente de Jean-Baptiste et de

Ce texte concorde fort bien avec celui de l'épître aux Philippiens qui exprime l'idée que l'élévation suprême (*ὑπερύψωσεν*) du Christ a pour but (*ἵνα*) « qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, des êtres célestes, terrestres et *infernaux* » (II, 13). Ici encore la soumission des êtres de ces trois régions est *postérieure* à l'élévation de Jésus-Christ.

Ces deux passages excluent donc positivement la doctrine ecclésiastique de la descente de Jésus aux enfers entre sa mort et sa résurrection ; mais ils enseignent non moins expressément soit une action (Philip.) du Christ glorifié dans les enfers, soit même une descente positive, accompagnée d'une action semblable (Eph.) à la suite de son élévation.

Ainsi compris, ces deux textes s'expliquent et se confirment l'un l'autre.

Mais quand l'idée eut pénétré dans l'Eglise que Jésus-Christ était descendu aux enfers immédiatement après sa mort, certains copistes, interprétant le texte de l'épître aux Ephésiens conformément à l'idée courante, crurent bien faire d'ajouter *πρῶτον* à *κατέβη*. Ils s'imaginaient évidemment rendre le texte plus clair et faire une chose utile aux lecteurs. En réalité, ils rendaient ce passage inintelligible et absurde.

En effet, comment le fait que Jésus est monté en haut pourrait-il prouver qu'il était *auparavant* descendu, non seulement sur terre, mais même dans les parties inférieures de la terre ? Pour pouvoir monter au ciel il faut assurément *être sur terre* ; mais il n'est nullement besoin d'y être descendu, comme le montrent l'ascension d'Hénoch et celle d'Elie. A plus forte raison n'est-il pas nécessaire d'être d'abord descendu dans les régions infernales ! Heureusement que les critiques sont d'accord pour reconnaître dans *πρῶτον* une addition postérieure.

Remarquons aussi combien le verset 10 du texte de l'épître

Jésus-Christ dans l'Hadès (Augusti, *Eusebii Emeseni opuscula gr.*, 1829), où le diable dit à l'Hadès : J'ai craint qu'il (Jésus) ne nous fît *captifs* (*αἰχμαλώτους*), p. 7. — Il est descendu pour *lier* la révolte, p. 26. — Alors le Seigneur *ayant pris* le Diable, le *lia*, etc., p. 28.

aux Ephésiens offre un sens meilleur dans cette supposition que dans la supposition contraire : « Celui qui *est descendu* est le même que celui qui *était monté* au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. » Quelle bonté ! Après être monté au-dessus de tous les cieux, afin de pouvoir (de là) remplir toutes choses (par la toute-puissance qu'il avait reçue du Père), il en est redescendu (spirituellement) pour vaincre dans les régions souterraines les puissances des ténèbres et pour donner à son Eglise des apôtres, des prophètes, etc. Ainsi compris, ces versets se relieut admirablement aux suivants. Ils ne se rattachent pas moins bien aux précédents, qui exhortent les chrétiens à l'*humilité*, à la *bonté* (v. 2) et parlent aussi du *don* de Christ (v. 7).

Supposez, au contraire, que l'ascension ait eu lieu *après* la descente (aux enfers) et traduisez en conséquence : « Celui qui *était descendu* est le même qui *est monté* (ensuite) au-dessus de tous les cieux... » Alors on ne voit plus la portée d'une telle observation dans un tel contexte, puisque, au lieu de parler de la *bonté* de Christ, comme ce qui précède et ce qui suit, le verset 10 parlerait de la *gloire* qui a succédé à son abaissement (et en a été sans doute la conséquence).

Non seulement une telle idée (que l'élévation de Jésus-Christ ait été la suite de sa descente aux enfers) ne serait guère compatible avec celle que saint Paul exprime ailleurs : qu'elle a été la conséquence, la récompense (*διώ*) de son obéissance et de sa mort sanglante (Philip. II, 9), mais elle ne rentre en aucune façon dans un contexte où il n'est question que de la *bonté* de Christ¹.

Au reste, d'après ce texte, la descente du Christ glorifié aux

¹ L'ordre même des termes : *ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς...* suppose que la descente est *postérieure* à la montée. Il est, en effet, beaucoup plus naturel de dire : Celui qui a fait ceci est le même que celui qui avait *précédemment* fait telle autre chose, que de dire : Celui qui a fait ceci est le même que celui qui a *plus tard* fait telle autre chose. *Καταβάς* est donc postérieur, et non antérieur, à *ἀναβάς*. — Le second participe aoriste exprime nécessairement une action *antérieure* à celle du premier. Pour exprimer une action postérieure, il faudrait le participe *futur* (celui qui est descendu est le même que *celui qui devait monter*).

enfers a essentiellement le même caractère, la même nature que sa descente sur la terre au milieu de son Eglise : c'est une descente spirituelle, qui ne l'empêche pas d'être en même temps dans le ciel, où il règne à la droite de Dieu et d'où il remplit tout l'univers, en vertu de la toute-puissance qui lui a été donnée de Dieu.

On pourrait être tenté de rapprocher des deux textes que nous venons de discuter celui de l'épître aux Colossiens où il est dit que Dieu « a dépouillé les autorités et les puissances » (II, 15), en entendant par là les puissances de l'enfer. Mais à la réflexion, cette interprétation ne paraît pas compatible avec le contexte. L'apôtre, en cet endroit, exhorte les chrétiens de Colosses à ne pas se laisser dominer par des *hommes*, qui, au nom de la philosophie ou d'une tradition humaine (v. 8), veulent leur imposer certaines pratiques relatives aux aliments, à des jours de fêtes et de *sabbats* (v. 16), une humilité affectée et le culte des anges (v. 18), ainsi que l'abstention de certains plaisirs naturels, légitimes en soi et qui ne deviennent blâmables que par l'abus (v. 21). Ce sont là, dit-il, des commandements et des enseignements *humains* (v. 22), et le chrétien en est affranchi, car Dieu a détruit, a cloué à la croix la signature apposée, pour ainsi dire, par les Juifs *aux préceptes* de l'ancienne Alliance¹.

Dans un tel contexte, « les autorités et les puissances que Dieu a dépouillées et livrées à l'opprobre » ne peuvent être que celles qui ont établi ces lois ou qui veulent les imposer : ce ne sont donc pas les puissances infernales.

Ces autorités (*ἀρχαί*) sont des personnes (*ἀνθρώπους*) et sont sans doute identiques aux princes (*ἀρχόντων*) de ce siècle qui *vont être détruits* et qui ont crucifié le Seigneur de gloire (1 Cor. II, 6-8). Il est vrai que quelques exégètes récents entendent par là des anges. Comme si c'étaient des anges qui crucifièrent Jésus-Christ !... Au reste, ce qui précède le passage de la première épître aux Corinthiens montre clairement que ces princes sont tout simplement les grands, les puissants de ce monde

¹ Allusion à Exode XXIV.

(soit juifs, soit païens) : « Dieu a choisi les choses folles de ce monde pour confondre les sages, les choses faibles pour confondre les fortes, les choses méprisées et dédaignées, celles qui ne sont pas, *pour détruire celles qui sont*, afin qu'aucune chair ne se glorifie devant Dieu. » (I, 27-29.) Comment en présence d'un pareil texte, dont le rapport avec celui qui suit (II, 6-8) est évident, peut-on soutenir que les princes de ce siècle sont des anges ?

Les autorités et les puissances du passage parallèle de l'épître aux Colossiens sont donc aussi des autorités et des puissances humaines. Dieu les a dépouillées de leur pouvoir (v. 15). Que *personne donc* (v. 16-18) ne se permette de juger les chrétiens ou de leur imposer quoi que ce soit, dans le vain orgueil de son esprit charnel. Le lien logique qui rattache ces versets à ce qui précède devrait-il permettre un seul instant de s'arrêter à la supposition que les ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι dépouillées de leur puissance au verset 15 sont des êtres surhumains¹ ?

¹ Cf. I, 16, II, 10 ; Tite III, 1 ; Rom. VIII, 38 ; XIII, 1 sq. ; Eph. I, 21 ; 1 Cor. XV, 24 ; Daniel VII, 27. — La phrase commence à χαρισάμενος ἡμῖν (v. 13) et va jusqu'à la fin du verset 15. Il faut mettre une virgule après ἐδειγμάτισεν. — Le chrétien est affranchi du péché (v. 13 fin), de la loi (v. 14) et des puissances de ce monde (v. 15). Que personne donc ne le juge, etc. (v. 16-18).

Dieu a dépouillé les autorités et les puissances. De quoi ? De leur autorité et de leur puissance. Il les a livrés à l'ignominie. Comment ? C'est ce qui est expliqué par le membre de phrase suivant : ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. La παρρησία (franchise, liberté dans la parole ou dans l'action) ne peut être attribuée à Dieu : il va trop sans dire que Dieu agit toujours avec παρρησία. C'est une des raisons pour lesquelles ἐν παρρησίᾳ doit être détaché d'ἐδειγμάτισεν. Mais la même difficulté ne se présente-t-elle pas avec θριαμβεύσας ? Assurément, si l'on traduit « ayant triomphé d'eux en lui » (en Christ), car il est trop clair que Dieu ne peut triompher qu'avec παρρησία. Mais il se rencontre heureusement que dans le seul texte du Nouveau Testament où ce verbe se retrouve (2 Cor. II, 14), il signifie, non *triumpher*, mais *faire triompher*. Nous sommes donc autorisés à traduire : « les ayant fait triompher avec liberté en lui » (en Christ). Et alors ἐν παρρησίᾳ se rapporte, non à Dieu, mais aux puissants de ce monde auxquels il a permis de triompher de Christ, qu'il a laissés crucifier le Seigneur de gloire et qu'il a ainsi avilis, livrés à une ignominie éternelle (ἐδειγμάτισεν), aux yeux des hommes, en tout cas des chrétiens (cf. 1 Cor. I, 19-29 ἐμώρανεν, — ἵνα κατασχύνῃ...), par conséquent privés de toute autorité, au moins pour les chrétiens. ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας κτλ. explique ἐδειγμάτισεν comme au verset précédent

Ce texte n'a donc rien de commun avec la descente de Jésus-Christ aux enfers, quoiqu'il ait pu être entendu dans ce sens par les auteurs ecclésiastiques postérieurs ¹.

II

Explication de 1 Pierre III, 14-22.

Saint Pierre exprime essentiellement la même idée que saint Paul dans un passage de son épître qui offre de nombreuses difficultés de détail, mais dont le sens général est en somme assez clair (III, 18-20). Il exhorte les chrétiens persécutés à se souvenir de leur Maître, qui a souffert, lui aussi, juste pour des injustes, et qui même « après avoir été vivifié quant à l'esprit, » c'est-à-dire évidemment *après*, et non avant, *sa résurrection* » est allé annoncer (quoi ? sans doute le salut par la repentance et la foi) aux esprits en prison qui jadis furent rebelles, du temps de Noé. »

Telle est l'idée générale qui se dégage, à première vue, du texte, quand on le lit sans parti-pris.

Impossible d'admettre qu'il s'agisse là d'une prédication que l'esprit du Christ (préexistant) aurait adressée par le moyen de Noé à la génération du déluge, comme le voulaient Augustin, Théodore de Bèze, un grand nombre théologiens réformés et même encore M. Bovon, quoiqu'il ne se dissimule pas les difficultés d'une telle interprétation ².

Impossible également de placer cette descente aux enfers entre la mort et la résurrection de Jésus, comme le fait la doctrine ecclésiastique, puisque c'est après avoir été « vivifié quand

προσηλώσας κτλ. explique *αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου*, ou comme dans Philip II, 7 et 8 *μορφῆν δούλου λαβὼν* explique *ἐαυτὸν ἐκένωσεν*, et *γενόμενος ὑπήκοος* explique *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*, etc.

Ἐν αὐτῷ se rapporte à Jésus-Christ, et non à la croix, comme on l'a cru souvent.

¹ Ils ont, en tout cas, entendu ainsi le passage parallèle de la première aux Corinthiens. V. Huidekoper, o. c. p. 78.

² *Théologie du Nouveau Testament*, p. 470. Voir aussi M. de Grenier-Fajal, *Une erreur du symbole des apôtres*, 1894, p. 25 et suiv.

à l'*esprit* » que Christ va, comme esprit, prêcher aux *esprits* en prison (*πνεύματι, ἐν ᾧ...*).

On voit combien l'idée de Pierre se rapproche de celle de Paul.

Mais à côté de cette idée générale se présentent plusieurs difficultés de détail, que nous devons chercher à élucider :

1° Qui sont ces esprits en prison ?

2° Pourquoi sont-ils seuls mentionnés comme ayant eu le privilège d'entendre la prédication de Jésus-Christ ?

3° Pourquoi est-il dit qu'ils furent jadis rebelles « quand la patience de Dieu attendait ? » et pourquoi est-il ajouté que « peu de personnes furent sauvées dans l'arche à travers l'eau » ? Quel est le but de ces deux observations ?

Commençons par la seconde de ces difficultés. Elle est exprimée en ces termes par M. Bovon : « Il est impossible de saisir pourquoi ce privilège n'est accordé qu'à la génération du déluge... La restriction formellement établie par l'auteur (!) demeure inexplicable. » Mais où voit-on que « les esprits en prison » entendirent *seuls* la prédication du Christ glorifié ? Le contraire est exprimé aussi clairement que possible : c'est *même* à eux (*καὶ τοῖς...*) que la bonne nouvelle fut annoncée ; ce qui signifie manifestement qu'elle le fut aussi aux autres habitants de l'enfer et que ceux-là en étaient *les plus coupables*, comme l'indique d'ailleurs le fait qu'ils étaient, non seulement en enfer comme les autres, mais « dans une prison ¹. »

¹ On voit ce qu'il faut penser de l'opinion que « les enfers où Jésus est descendu ne sont point l'enfer, » mais des « régions qui ne sont pas le ciel, qui ne sont pas l'enfer, et où des millions de créatures attendent l'heure du jugement dernier. » (!) A. Gout, *La descente du Christ aux enfers*, p. 9. Où est-il question d'un tel séjour dans l'Écriture ? Si l'on répond par le *Sheôl* des Hébreux, nous ferons observer 1° que, dans l'opinion des anciens Hébreux, les âmes étaient au *Sheôl* pour toujours et non pour y attendre le jour de la résurrection et du jugement dernier, dont ils n'avaient aucune idée ; 2° qu'il ne faut pas attribuer aux contemporains de l'ère chrétienne des idées antiques, abandonnées par la grande majorité d'entre eux et maintenues encore par les seuls sadducéens.

Quant à l'*Hadès*, on voit ce que c'était pour Jésus-Christ et ses contemporains dans la parabole de Lazare et du mauvais riche et ailleurs.

Cf. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, p. 6 et suiv.

Mais pourquoi ces contemporains de Noé étaient-ils donc les plus coupables et les plus sévèrement châtiés des habitants de l'enfer ? Les habitants de Sodome, par exemple, n'étaient-ils pas encore plus coupables qu'eux ? Evidemment non, puisque ces contemporains du déluge sont mentionnés comme les plus coupables de tous, les plus irrémédiablement enfermés dans l'abîme. Et pourtant comment soutenir que la corruption des villes de la plaine, punie par le feu du ciel, n'était pas au moins égale à celle des contemporains de Noé ? En réalité, d'après le récit biblique, elle était plus grande. Pourquoi donc Sodome et Gomorrhe ne sont-elles pas mentionnées aussi comme dans l'épître de Jude (v. 7) et dans la seconde de Pierre (II, 6) ?

Il n'y a qu'une réponse possible à cette question : c'est que les esprits en prison ne sont pas *les hommes* contemporains de Noé, mais *les anges rebelles* qui, à la même époque, d'après la Genèse (ch. VI, 1-4) et d'après le livre d'Hénoch (ch. VI-XVI)¹, descendirent sur la terre, séduits par la beauté des filles des hommes. Leur culpabilité fut plus grande que celle de tous les hommes, quels qu'ils soient, parce que c'étaient des esprits célestes et immortels : *corruptio optimi pessima*.

Aussi furent-ils, d'après le livre d'Hénoch², *liés* et mis *dans une prison* (δεσμωτήριον = φυλακή), dans un lieu plus épouvantable que tous les autres, profond jusqu'à l'abîme, plein de colonnes de feu immenses en épaisseur et en hauteur, où ils seront tourmentés *éternellement* (XXI, 7-10), tandis que les âmes des hommes coupables sont placées dans trois lieux différents, ténébreux aussi, mais moins terribles, où elles sont punies à des degrés divers suivant leur culpabilité, mais *moins sévère-*

¹ Cf. aussi Jude 6 ; 2 Pierre II, 4.

² Ch. VI-XVI, passim (en particulier IX, 4 ; XIV, 5 ; XVI, 3), XVIII, 14 : δεσμωτήριον τοῦτο.... XIX, 1 : ἐνθάδε οἱ μιγέντες ἄγγελοι ταῖς γυναιξί στήσονται... μέχρι τῆς μεγάλης κρίσεως, ἐν ἧ κριθήσονται εἰς ἀποτελείωσιν. XXI, 10 : οὗτος ὁ τόπος δεσμωτήριον ἄγγελων ὧδε συσχεθήσονται μέχρι ἐνὸς εἰς τὸν αἰῶνα.

Cette idée paraît avoir été empruntée par l'auteur (ou les auteurs) du livre d'Hénoch à Esaïe XXIV, 22. — Cf. aussi Hermas, *Simil.* IX, 28, 7 : Confessez que vous avez un Seigneur, de peur que le reniant vous ne soyez livrés εἰς δεσμωτήριον.

ment et seulement jusqu'à un certain temps. (Ch. XXII)¹.

Nous avons ainsi répondu aux deux premières questions.

Ce que nous venons de dire renferme déjà implicitement la solution de la dernière difficulté : « Pourquoi la mention de la *patience de Dieu* et du *petit nombre des personnes qui échappèrent* au déluge ? » (v. 20.) Ces deux membres de phrase ont pour but, — comme *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι*, — de relever deux circonstances *aggravantes* de la désobéissance des anges rebelles :

1^o Elle eut lieu précisément au moment où Dieu, dans sa bonté, attendait pour voir si les hommes ne se convertiraient pas ! Au lieu d'entrer dans ses vues de miséricorde, ils en profitèrent pour rendre la corruption plus grande encore !

2^o Cette corruption devint par leur faute si profonde et si universelle, que huit personnes seulement — la famille de Noé — échappèrent au déluge. Toutes les autres demeurèrent insensibles aux appels de Noé (Cf. 2 Pierre II, 5). D'après la Genèse, en effet, et surtout d'après le livre d'Hénoch, — que l'apôtre connaissait évidemment, aussi bien que Jude, — les anges rebelles enseignèrent aux hommes toute sorte d'arts mauvais² qui amenèrent une corruption sans précédent et, comme conséquence, le déluge.

¹ Le texte n'est pas très clair ; il paraît signifier que dans le premier se trouvent les pécheurs (criminels) qui n'ont pas reçu leur châtement sur terre : ils souffrent de grands tourments jusqu'au grand jour du jugement ; après quoi (Dieu) les liera pour toujours (mais ils auront cessé de souffrir). Dans le second se trouvent les esprits de ceux qui ont été tués et qui demandent justice. Il n'est pas dit quel est leur sort. Enfin, le troisième est pour les esprits des hommes qui, sans avoir été saints, n'ont pas été pécheurs au même degré que les premiers : τὰ δὲ πνεύματα αὐτῶν οὐ τιμωρηθήσονται ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως οὐδὲ μὴ μετεγερθῶσιν ἐντεῦθεν. (Les mots *ὅτι οἱ ἐνθαδε θλιβεντες ἐλαττον κολαζονται* doivent être une note passée de la marge dans le texte.) — Le texte grec du livre d'Hénoch récemment découvert a été publié par Bouriart (*Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, tome IX, 1893), Ad. Lods, *Le livre d'Hénoch*, etc., 1892, Charles, *The Book of Enoch*, 1895, Dillmann (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, LI, LIII, 1892.)

² Ch. VIII et IX : ἐδίδαξε τοὺς ἀνθρώπους Ἀζαήλ μαχαίρας ποιεῖν καὶ ὄπλα κτλ. Καὶ ἐγένετο ἀσεβεία πολλὴ καὶ ἐπόρνευσαν κτλ. Les anges fidèles disent à Dieu : « Tu vois tout ce qu'a fait Azaël, qui a enseigné toutes les iniquités sur la

Il nous reste à montrer le rapport qui existe entre ces versets (18-20), ainsi compris, et les précédents. Ce rapport doit être intime, car ὅτι (parce que) du verset 18, annonce clairement un *motif* pour les chrétiens de se conformer à l'exhortation que l'apôtre vient de leur adresser.

Quelle est cette exhortation? C'est de se considérer comme heureux s'il leur arrive de souffrir pour la cause de la justice (v. 14 a), de ne pas craindre leurs ennemis (v. 14 b), d'être toujours prêts à rendre compte de leur foi à quiconque leur demande de le faire, mais avec douceur et respect, ayant une bonne conscience (15-16 a), afin que leurs calomniateurs soient confondus (16 b), car il vaut mieux souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal (v. 17).

Il est clair que l'exemple du Christ, tel qu'il est exposé ensuite (v. 18-20) et tel que nous venons de l'expliquer, est bien de nature à affermir dans de tels sentiments les chrétiens persécutés : lui aussi a souffert ou est mort (les meilleurs manuscrits se partagent entre ces deux leçons), mais c'était *en faisant le bien*, puisqu'il souffrait, « lui juste, pour des injustes, afin de nous amener à Dieu » (v. 18). Ce n'est pas tout : après sa mort et sa résurrection, il est allé en esprit (en tant qu'esprit) annoncer (la bonne nouvelle qu'il était venu apporter au monde) *même aux esprits les plus coupables*, les plus justement et les plus sévèrement châtiés, par conséquent, *à tous les habitants des régions infernales* (v. 19 et 20). Quel encouragement pour les chrétiens persécutés à ne pas se décourager, à rendre compte de leur foi à *quiconque* le leur demande (cf. v. 15), *même* aux plus vils, *aux plus coupables*, aux plus acharnés de leurs calomniateurs! En agissant ainsi, ils suivront l'exemple de leur Maître glorifié (aussi bien que de leur Maître vivant sur terre), car, devenu esprit, il a continué sa même œuvre de salut dans le monde des esprits.

Le rapport entre l'exhortation et le motif donné n'est-il pas frappant et intime? Il faut admettre seulement que le motif (v. 18-20) ne se rapporte pas seulement au verset précédent,

terre, etc., et Semiaza... : ils sont allés vers les filles des hommes, ... καὶ ἐδήλωσαν αὐταῖς πάσας τὰς ἀμαρτίας κτλ.

mais à l'ensemble de l'exhortation (v. 14-17), ce qui ne saurait constituer une difficulté.

Au reste, nous avons une autre raison de croire qu'il en est ainsi : c'est qu'il y a aussi un rapport intime et patent entre la *bonne conscience* du v. 16 et celle du v. 21, — ce qui est tout naturel si le motif indiqué auparavant (v. 18-20) se rapporte au v. 15, comme nous venons de le montrer, — mais ce qui serait inexplicable, si ce motif ne se rapportait qu'au v. 17.

Le rapport verbal qui existe entre ces deux versets (16 et 21) me paraît indiquer, en effet, que, — de même que les v. 18-20 renferment un motif à l'appui de l'exhortation précédente, — de même les v. 21 et 22 en expriment un aussi, destiné à appuyer tout spécialement la recommandation d'*avoir une bonne conscience*.

Quoique ceci ne rentre plus dans notre sujet spécial, le texte est si obscur et généralement si mal expliqué, — du moins il me le semble, — qu'il vaut la peine d'essayer de l'expliquer mieux, en suivant le fil conducteur que nous venons d'indiquer.

La mention du déluge, lors duquel un si petit nombre de personnes furent sauvées en se réfugiant dans l'arche à *travers l'eau* qui commençait à tomber (v. 20), fait naître dans l'esprit de l'apôtre une nouvelle pensée, un *second motif* à l'appui de son exhortation précédente. Le premier était emprunté à l'exemple du Christ (terrestre et glorifié); le second est emprunté à *la nature du baptême*.

Le baptême, en effet, n'est pas (ne consiste pas dans) une purification de la chair, mais il est une demande adressée à Dieu par *une bonne conscience* (v. 21) : on voit donc aisément combien il est important de conserver cette bonne conscience, recommandée au v. 16, puisqu'elle est la première des conditions du salut.

C'est dire que ce verset et le suivant forment une phrase tout à fait indépendante de la précédente.

On considère généralement le relatif *ὅ* comme se rapportant à l'antécédent *eau* (*δι' ὕδατος*), et l'on traduit :

« Laquelle (eau), antitype (de celle du déluge), vous sauve maintenant, (à savoir) le baptême, non un dépouillement de

souillure de chair, mais une demande adressée à Dieu par une bonne conscience » (génitif du sujet) ou « la demande d'une bonne conscience (génitif de l'objet) adressée à Dieu. »

Mais 1^o il est facile de voir combien cette construction est embarrassée, lourde et forcée.

2^o Si *βάπτισμα* était ainsi une apposition explicative, il devrait avoir l'article.

3^o Il est difficile de comprendre comment l'eau du baptême, qui *sauve les chrétiens*, pourrait être l'antitype de celle du déluge, qui *fit périr tous les hommes*, excepté la famille de Noé, c'est-à-dire les fidèles de ce temps-là.

Enfin il est impossible, avec une telle construction, d'apercevoir la portée de ce membre de phrase ni son rapport avec quoi que ce soit de ce qui précède.

Le relatif *ὃ* ne pouvant se rapporter au substantif neutre qui précède, parce que cela ne donne aucun sens intelligible, se rapporte nécessairement, par inversion, au substantif neutre suivant, qui, alors, n'a pas besoin d'article, parce qu'il est suffisamment déterminé par le membre de phrase relatif qui précède¹.

Et ce substantif neutre n'est pas *ἀντίτυπον*, qui est l'accusatif du substantif masculin *ἀντίτυπος*, mais *βάπτισμα*.

Que ferons-nous donc d'*ἀντίτυπον*? Puisque c'est un accusatif, il n'y a qu'à le considérer comme une apposition à l'accusatif précédent (*ὕμᾱς*), ce qui, grammaticalement, est bien plus facile sans doute que d'en faire une apposition au relatif *ὃ* et d'inventer pour cela un substantif (ou adjectif) neutre *ἀντίτυπον*, qui n'existe pas.

Nous traduisons en conséquence :

« Le baptême qui vous sauve maintenant, vous aussi, anti-type (de ceux qui furent sauvés lors du déluge), n'est pas un dépouillement de souillure accompli par la chair, mais une demande adressée à Dieu par une bonne conscience, par la résurrection de Jésus-Christ, qui est à la droite de Dieu, etc.

Reste à voir si, traduite de cette manière, la phrase donne un sens clair et qui cadre avec le contexte.

¹ D'après la règle *ὃν εἶδες ἀνδρα*, l'homme que tu a vu.

Nous avons déjà montré qu'il en est ainsi pour l'idée générale. Puisque le baptême qui sauve consiste, non dans une cérémonie extérieure, qui a pour effet de laver le corps, mais 1° à avoir une bonne conscience, 2° à demander le salut à Dieu, 3° à le demander par la résurrection de Jésus-Christ, il est clair qu'il faut à tout prix conserver cette bonne conscience recommandée plus haut et qui est la condition primordiale du salut, celle sans laquelle les deux autres sont impossibles.

Quant à la désignation des chrétiens comme étant un antitype des personnes sauvées lors du déluge, elle n'offre, me semble-t-il, aucune difficulté, surtout quand on se souvient que, d'après saint Paul, les Israélites traversant la mer Rouge sont le type des chrétiens baptisés (1 Cor. X, 1-6), ce qui revient à dire que les chrétiens sont l'antitype des Israélites qui furent sauvés en traversant les eaux de la mer Rouge. Pourquoi donc ne seraient-ils pas aussi l'antitype des personnes qui échappèrent au déluge en passant *à travers l'eau* ? La ressemblance est la même dans les deux cas : les chrétiens et les Israélites, les chrétiens et la famille de Noé furent (ou sont) sauvés à travers l'eau. Mais il y a encore, dans le second cas, une ressemblance qui n'existe pas dans le premier : c'est que les premiers chrétiens, à qui s'adresse saint Pierre, étaient *peu nombreux*, comme ceux qui échappèrent au déluge, par rapport à la masse des païens au milieu desquels ils vivaient.

L'accusatif ἀντίτυπον s'explique aussi bien comme apposition à ὑμᾶς qu'il est incorrect et inintelligible comme apposition au nominatif neutre ὅ.

III

Explication de 1 Pierre IV, 6.

Le second passage de l'épître de Pierre qui parle d'une prédication de la bonne nouvelle aux morts, ou plutôt à des morts, νεκροῖς (IV, 6), n'a certainement pas le même sens que celui du chapitre III, que nous venons de discuter.

Ce n'est pas, en effet, après leur mort, mais *avant*, que les morts dont il s'agit ici ont entendu l'annonce de la bonne

nouvelle du salut. C'est ce qui résulte clairement des termes du texte : « Car aussi c'est pour ceci que la bonne nouvelle a été annoncée aux morts, afin qu'ils fussent jugés, il est vrai, selon (la volonté des) hommes (ou en ce qui concerne les hommes) quant à la chair, mais qu'ils vivent selon (la volonté de) Dieu (ou en ce qui concerne Dieu) quant à l'esprit. »

Le *but* (ἵνα) de la bonne nouvelle qu'ils ont entendue était donc qu'ils vivent actuellement (maintenant qu'ils sont morts), après avoir été jugés (ou condamnés) quant à la chair. Qui ne voit, dès lors, que cette prédication est *antérieure* au moment où ils furent ainsi jugés (ou condamnés) quant à la chair, c'est-à-dire mis à mort ?

Tout ce qui suit ἵνα est nécessairement postérieur au verbe précédent (εὐηγγελίσθη). Or, le jugement dont il est question immédiatement après ayant eu lieu pour ces morts quant à la chair (σάρκι), il en résulte qu'ils étaient *encore vivants* (ἐν σαρκί) quand la bonne nouvelle du salut leur fut annoncée.

Ce texte n'a donc absolument rien de commun avec la prédication du salut dans les enfers par le Christ glorifié.

C'est ce qu'ont reconnu et fort bien démontré Hofmann, A. Schweizer, Usteri¹, etc.

Le rapport logique de ce verset avec les précédents est assez obscur. Pour le comprendre, rappelons-nous que l'apôtre s'adresse à des chrétiens persécutés, au milieu desquels plusieurs étaient sans doute morts martyrs. Pour les encourager, il leur présente, nous l'avons vu, l'exemple du Christ (III, 18, IV, 1). Il les engage à considérer aussi que « celui qui a souffert quant à la chair a (quelque) repos du péché, en sorte qu'il lui est plus facile de vivre saintement le reste de sa vie, » soit parce que les souffrances, les tortures ont diminué la force des passions charnelles, soit parce qu'il est moins exposé désormais aux tentations, aux sollicitations des païens qui l'entourent et qui précédemment cherchaient à l'entraîner dans leurs débauches (v. 2 et 3). Il leur rappelle que ceux-ci devront bientôt « rendre compte à celui qui juge les vivants et les morts »

¹ J. M. Usteri, *Commentar über den ersten Petrusbrief*, 1887.

(v. 4). Et c'est alors qu'il ajoute : « Car c'est aussi pour cela que la bonne nouvelle a été annoncée à (ceux qui maintenant sont) morts (martyrs de leur foi), afin que, ils fussent jugés, il est vrai, selon (la volonté des) hommes (des gouverneurs, de la masse païenne) quant à la chair, mais qu'ils vivent (maintenant, éternellement) selon (la volonté de) Dieu quant à l'esprit. »

Le *καί* ne se rapporte pas à *νεκροῖς*, mais à *εἰς τοῦτο... ἵνα*¹, et le sens est, me semble-il, celui-ci :

En effet (*γάρ*), ce n'est pas seulement pour qu'ils mourussent martyrs de leur foi que l'Évangile a été annoncé aux morts que vous pleurez, c'est aussi (*καί*) pour qu'après avoir été ainsi jugés (et condamnés) par les hommes, ils vivent éternellement par la volonté de Dieu, échappant ainsi à ce jugement terrible (v. 5) qui atteindra leurs ennemis.

Quel encouragement à demeurer fermes ! Si la foi en l'Évangile expose les chrétiens à souffrir et même à mourir, elle a aussi pour but final (*εἰς τοῦτο, ἵνα*) de leur procurer la vie éternelle².

Conclusion.

L'idée de la descente de Jésus-Christ aux enfers repose donc sur deux textes de Paul et un seul de Pierre. Elle semble avoir

¹ Cf. III, 9 ; Act. IX, 21, etc. — Ignat. ad Polyc. II, 2. Hermas, Simil. IX, 14, 2, etc.

² M. le pasteur A. Gout, dans le sermon cité au début de cette étude (p. 10), a donné de ce texte une explication bien surprenante : « C'est pour cela, *parce que* [= *εἰς τοῦτο, ἵνα...*] nous devons rendre compte au souverain juge (!), que l'Évangile a été annoncé aux morts. » Il serait désirable qu'on ne citât de pareils passages qu'après les avoir lus dans le texte original, et dans une édition critique. L'exégèse, c'est-à-dire la lecture intelligente de l'Écriture sainte, est peut-être ce qui nous fait le plus défaut. De la meilleure foi du monde, sans s'en douter, on lit la Bible avec les lunettes d'Irénée, d'Athanase, d'Anselme ou de nos anciens théologiens ; on y voit des idées qui n'y sont nullement, et l'on accuse même ceux qui ne les y voient pas d'aveuglement. Gardons-nous de faire dire à un texte ce qu'il ne dit pas, et pour cela, étudions soigneusement *le texte et le contexte*. Les disputes théologiques auraient été certainement moins violentes si ceux qui y ont pris part avaient toujours observé ce précepte, incontesté en théorie, mais étonnamment méconnu dans la pratique.

été inspirée à Paul par un passage du Psaume LXVIII, mal traduit et qui n'a certainement pas ce sens, puis adoptée par l'apôtre Pierre. Ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour la révoquer en doute, car elle concorde parfaitement avec les principes essentiels du christianisme. Il est naturel de penser qu'après avoir travaillé au salut des hommes sur la terre, Jésus-Christ a continué cette œuvre de salut, non seulement au sein de son Eglise et dans le monde visible, mais aussi dans le monde invisible. Celui qui entra dans le monde pour chercher et sauver ce qui était perdu peut-il s'être laissé sans témoignage aux milliers de millions d'êtres humains morts avant lui ou qui sont morts depuis sans l'avoir connu ? De même que, homme, il annonça la bonne nouvelle aux hommes pécheurs, de même, devenu esprit, il a annoncé — il annonce peut-être encore — aux esprits coupables, même aux plus coupables, la bonne nouvelle du salut par la repentance et par la foi en lui. Cette prédication n'a pas été moins efficace sans doute dans le monde des esprits que dans celui-ci. Il est permis de penser que de nombreux « rebelles » (1 Pierre) ont « fléchi le genou » devant le Christ glorifié, l'ont reconnu pour leur Maître (Philip.), et ont obtenu ainsi le pardon et le salut. D'autant plus qu'une déclaration de Jésus lui-même autorise à croire que les péchés autres que le péché contre le saint Esprit peuvent être pardonnés dans le monde à venir¹.

L'article de la descente aux enfers devrait donc être supprimé par les Eglises réformées, non comme inexact en soi, mais comme mal placé dans le symbole et faisant par conséquent naître dans l'esprit une idée fausse, et même plusieurs idées fausses. Il ne doit être remplacé ni par *il est descendu au séjour des morts*, qui exprime une idée au moins aussi inexacte, ni par *il est descendu au tombeau*, qui formerait pléonasmе avec *il a été enseveli*. Il ne pourrait l'être utilement que par *il est allé au Paradis*.

Ce n'est pas, d'ailleurs, le seul article du symbole qui ait besoin de rectification. Ceux de la résurrection de la chair, de la

¹ Cf. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, p. 20.

communion des saints et même de la rémission des péchés, — sans parler de la sainte Eglise catholique, — portent les traces manifestes d'une théologie qui s'était écartée plus ou moins gravement des purs enseignements de l'Écriture sainte. Aussi ce symbole n'a-t-il jamais été admis par les Eglises réformées que sous bénéfice d'inventaire. Malheureusement l'inventaire n'a pas encore été fait d'une manière très complète ni très exacte.

Un des membres du Synode général officieux de la Rochelle (octobre 1893), M. le pasteur N. de Grenier-Fajal, nous apprend que, lors de la réunion de ce synode, il déposa un amendement à la liturgie ainsi conçu : « L'article « il est descendu aux enfers » sera retranché du symbole comme antiscrituraire. » Mais « la Commission des vœux, après en avoir délibéré, écarta la proposition en disant qu'elle ne jugeait pas à propos d'entrer dans cette discussion. Le synode, consulté, confirma cette décision et passa outre¹. »

Il n'était pas vraisemblable, en effet, qu'un corps ecclésiastique qui se préparait à transporter de la fin au milieu du culte le symbole apostolique, accueillit favorablement une telle proposition. Mais il n'en est pas moins vrai que cet honorable et courageux pasteur, comme aussi ses 126 collègues évangéliques qui s'opposaient à l'innovation votée au dernier moment par le synode du Vigan (1890), représentaient la vraie tradition réformée, si étrangement méconnue et si tristement abandonnée par ces deux synodes officieux.

¹ N. de Grenier-Fajal, *Une erreur du symbole des apôtres*. Toulouse, 1894.