

De quelques passages obscurs de l'épître aux philippiens

Autor(en): **Bruston, C.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **42 (1909)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379852>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE
QUELQUES PASSAGES OBSCURS DE L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

PAR
CH. BRUSTON

Je voudrais essayer d'éclaircir quelques-unes au moins des principales difficultés exégétiques que présente l'une des plus belles épîtres de saint Paul, celle qu'il écrivit de Rome, où il était prisonnier, aux chrétiens de Philippes en Macédoine, qui lui avaient envoyé un secours par l'un d'entre eux, nommé Epaphrodite.

Ce sont, pour la plupart, des difficultés de détail. Cependant, quelques-uns des textes que nous allons discuter ne manquent pas d'importance, soit au point de vue dogmatique, soit au point de vue historique.

I

Le sens de *δοκιμαζεν τα διαφοροντα* (1 : 10).

D'après la version révisée (1903), Paul souhaiterait à ses lecteurs de « bien apprécier la différence des choses¹ », et les Juifs avaient la prétention de « savoir discerner la différence des choses, instruits qu'ils étaient par la Loi » (Rom. 2 : 18).

Mais est-il nécessaire d'être instruit par la Loi de Moïse

¹ D'après M. Reuss, « d'apprécier toutes choses à leur juste valeur. »

pour discerner, par exemple, le bien du mal ? et les chrétiens de Philippi ne possédaient-ils pas, au moment où l'apôtre s'adresse à eux, une qualité que tous les hommes parvenus à l'âge de raison possèdent depuis que nos premiers parents eurent mangé le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ? Les Juifs avaient évidemment une prétention plus haute, et Paul souhaitait aussi à ses lecteurs quelque chose de mieux et d'ordre *moral*, plutôt que d'ordre *intellectuel*.

Puisque *οἱ διαφοροντες* sont ceux *qui diffèrent* des autres hommes en leur étant *supérieurs* (et non inférieurs), par exemple en vertu¹, il me paraît clair que *τα διαφοροντα* doit désigner de même *les choses supérieures*, c'est-à-dire les qualités qui s'élèvent au-dessus des autres, en un mot *les vertus morales*.

Et *δοκιμαζειν* ne signifie pas *discerner* (ou *apprécier*), mais *éprouver*, et aussi *approuver*, c'est-à-dire considérer quelque chose comme *δοκιμον*, *éprouvé*, et par conséquent sûr, *approuvé* de Dieu.

Les Juifs avaient donc la prétention, par opposition aux païens qui approuvaient toute sorte de vices (fornication, pédérastie, etc.), de n'approuver que les qualités morales supérieures : pureté, fidélité, piété, etc. Et en somme leur prétention était justifiée : ils apprenaient cela de la Loi mosaïque².

L'apôtre exprime le même souhait pour les chrétiens de Philippi, dans un sens encore plus large, naturellement : il leur souhaite d'approuver, de considérer comme approuvables les qualités (morales) supérieures, les vertus chrétiennes.

¹ Aristote, *Polit.* 5 : *οἱ κατ' ἀρετην διαφοροντες*, 1 ; cf. Mat. 6 : 26 ; 10 : 31 ; 12 : 12, etc. ; cf. aussi Hébr. 1 : 4 ; 8 : 6.

² M. Reuss donne à cette locution dans l'épître aux Romains un sens tout différent de celui qu'il lui donne dans l'épître aux Philippiens : il y voit, dans l'une, « l'appréciation de la *valeur relative* (différente) de *mille détails* (!), compris dans les prescriptions lévitiques et rabbiniques » (épître aux Romains) ; dans l'autre, le vœu que les Philippiens « apprennent à discerner *le vrai du faux* » (épître aux Philippiens).

Les autres épîtres, en particulier celles aux Thessaloniens et aux Corinthiens, c'est-à-dire aux voisins des Philippiens, montrent qu'une telle recommandation était loin d'être inutile. Quelques-uns des chrétiens de ces églises approuvaient, en effet, sous l'influence du milieu où ils vivaient, tout autre chose que *les qualités morales supérieures*, par exemple les rapports sexuels en dehors du mariage. L'apôtre désire que ceux de Philippies « progressent en connaissance et en toute sorte de jugement », pour n'approuver jamais que *les choses* (qualités, mœurs, idées, coutumes, etc.) *qui diffèrent* de celles du milieu païen où ils vivent, — qui *s'en écartent* en s'élevant au-dessus d'elles.

C'est ainsi qu'ils seront « purs et ne seront pour personne une occasion de chute. » Cf. 1 Cor. 10 : 32. Ce qui ne serait certainement pas le cas, s'ils approuvaient autre chose que *τα διαφεροντα*.

L'apôtre adresse la même recommandation aux chrétiens de Rome : « Soyez métamorphosés par le renouvellement de l'intelligence, pour que *vous approuviez* ce qui¹ est la volonté de Dieu : (à savoir) ce qui est bon, agréable (aux autres)² et parfait » (12 : 2), — à ceux d'Ephèse : « Marchez comme des enfants de lumière, ... *approuvant* ce qui est agréable au Seigneur ; et n'ayez point part aux œuvres infructueuses des ténèbres... » (v. 8-11). « Ne soyez point insensés, mais comprenez *ce qui est la volonté du Seigneur*, et ne vous enivrez pas... » (v. 17), — et déjà, sous une forme peu différente, à ceux de Thessalonique : « Voici *la volonté de Dieu* : votre sanctification, vous abstenir de la fornication, etc. » (1 Thess. 4 : 3).

Dans les deux premiers de ces textes, pas plus que dans les deux précédents, *δοκιμαζειν* ne signifie *discerner* ou *exa-*

¹ Pour cet emploi de *τι*, cf. Mat. 10 : 19, etc.

² De ce qu'il est question immédiatement avant (et ailleurs) de ce qui est agréable à Dieu, il n'en résulte nullement qu'*εὐαρεστον* seul ait le même sens au contraire ! Cf. Col. 3 : 20 ; Tite 2 : 9, etc. ; cf. aussi Phil. 4 : 8 : « ... Que tout ce qui est *aimable*, de bonne réputation, ... digne de louange. » — Voilà ce qu'il faut faire. C'est donc en cela que consiste *la volonté de Dieu*. — Dans Rom. 12, *το αγαθον* est développé au v. 9, *εὐαρεστον κ. τελειον* aux v. 10-21.

miner (version révisée), mais *approuver*. Le rapprochement de ces divers passages montre d'ailleurs que τα διαφέροντα est synonyme de la volonté de Dieu, de ce qui est bon, agréable (aux autres) et parfait, et de ce qui est agréable au Seigneur. Voilà ce que nous devons δοκιμαζειν, c'est-à-dire considérer comme bon, juste, légitime, *approuvé* (de Dieu), et par conséquent nous efforcer d'accomplir, — au milieu d'un monde qui considère comme légitime, — et fait, — tout le contraire : « les œuvres des ténèbres, » la débauche, etc.

II

Le sens d'ἐριθεια (1 : 17 ; 2 : 3).

On s'imagine généralement que ce mot a la même racine qu'ἐρις, *dispute*, et on l'a traduit en conséquence par *contention* (Vulgate), *contestation*, *contradiction*, *esprit de parti*, etc.

On aurait dû considérer : 1° qu'ἐριθεια vient nécessairement d'ἐριθος, *ouvrier*, *manœuvre*, qui n'a rien de commun avec ἐρις ; 2° que ce mot se trouvant plusieurs fois dans le Nouveau Testament à côté d'ἐρις, il n'était pas raisonnable d'attribuer aux auteurs sacrés un pareil pléonasma. Dans l'épître aux Philippiens, en particulier, il n'est pas admissible que ἐξ ἐριθειας (1 : 17) soit un pur synonyme, une simple répétition de φθονον και ἐριν (v. 15). Cette expression doit exprimer plutôt la source d'où (ἐξ) sortent φθονος, ἐρις, chez les uns, comme la charité (ἀγαπη) est la source (ἐξ) de l'εὐδοκία, de la bienveillance des autres pour l'apôtre.

Depuis Fritzsche, il est reconnu qu'ἐριθεια est la qualité d'un ἐριθος¹ ; et ce dernier mot n'a rien de commun non plus avec ἐριον, *laine*. Il ne désigne nullement un ouvrier ou une ouvrière en laine, mais simplement un ouvrier quelconque, par exemple un moissonneur (Homère, *Iliade*, 18 : 550) ou une ouvrière, une servante (Hésiode, Démosthène², LXX Esaïe 38 : 12).

¹ Cf. δουλος, δουλεια, ἄγνος, ἄγνεια, ἄσωτος, ἄσωτια, etc.

² Voir les textes dans le *Thesaurus* et dans le Commentaire d'Oltramare sur l'épître aux Romains, à 2 : 8.

Il est difficile de voir comment le sens de *brigue* (H. Estienne) ou celui d'*ambition* (*studium se extollendi*, Grimm) pourrait sortir de là. Oltramare dit fort bien qu'*ἐριθεια* est « ce qu'on appelle la *mesquinerie*, l'étroitesse de caractère, opposée à un caractère généreux et relevé, cette *petitesse* d'un esprit cédant, dans les plus petites choses, à des sentiments et des intérêts peu relevés, ayant recours à des moyens petits, *bas*, etc. » — Mais quand il ajoute que cet esprit « apparaît sous les formes de basse *jalousie* ou de *rivalité*, de *querelles*, *disputes*, » etc.,... que ce mot, « employé comme équivalent de *φθονος* et *ἐρις*, désigne un esprit de dispute et de basse rivalité¹, » il revient, sans s'en apercevoir, au sens qu'il semblait avoir écarté et s'exprime comme si *ἐριθεια* avait à ses yeux la même racine qu'*ἐρις*.

Il faut évidemment s'en tenir à la première notion : *petitesse* ou *bassesse* (de sentiments). C'est la seule qui résulte du sens d'*ἐριθος*, homme de basse classe, manœuvre. Voyons si elle ne convient pas aussi bien et même mieux que l'autre aux divers textes du Nouveau Testament, où ce mot se trouve.

« C'est par *bassesse de sentiments* que quelques-uns annoncent Christ non purement, s'imaginant (quelle illusion !) susciter de l'affliction aux chaînes » (1 : 17) de l'apôtre. Y a-t-il en effet un sentiment plus bas que celui-là ? Annoncer l'Évangile pour faire de la peine à quelqu'un !

Les chrétiens ne doivent avoir *aucun sentiment* « selon la *bassesse*, ni selon la *vaine gloire* » (2 : 3). Ce sont deux sortes de *sentiments opposés*, bien qu'également blâmables².

¹ *Ibid.*

² On peut aussi agir *κατ' ἐριθειαν* (Ignace, *Philad.* 8). La *bassesse* des hérétiques combattus là par Ignace consistait en ce que, au lieu de considérer avant tout, comme lui, « Jésus-Christ, sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi par lui, » ils prétendaient qu'on leur prouvât *par des textes* la légitimité des mesures prises en vue de sauvegarder l'unité de l'Église : « Si je ne trouve pas (une chose) dans les documents anciens, dans l'Évangile, disaient-ils, je ne (la) crois pas. » Et quand Ignace leur répondait que c'était écrit, ils alléguaient que ce n'était pas sûr, que c'était en discussion (*πρὸκειται*). Ignace trouve cette manière de discuter *petite*, *basse*, misérable, *terre à terre*. Quand il s'agit de l'existence

Dans l'épître aux Romains (2 : 8), Paul oppose à ceux qui cherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité, par l'accomplissement persévérant du bien, « ceux qui, par *bassesse de sentiments*, désobéissent même¹ à la vérité et obéissent à l'injustice. » Ce sens est singulièrement préférable à celui de dispute ou de contradiction. Si l'apôtre avait voulu parler de ceux qui sont rebelles à Dieu, pourquoi ne l'aurait-il pas dit ?

Enfin dans l'épître de Jacques (3 : 14-16), à côté de la jalousie amère, *la bassesse de sentiments*, — l'un et l'autre « dans le cœur », — va aussi bien, si ce n'est mieux, que l'esprit de contradiction ou de dispute ou de parti.

Au pluriel, on peut traduire « les actions basses » ou les procédés bas (ou vils). (2 Cor. 12 : 20 ; Gal. 5 : 20.) Entre les colères et les médisances ou les divisions, cela convient sans doute aussi bien que les disputes ou les querelles².

III

Le sens de *τί γαρ πλην ότι* (1 : 18).

Une nouvelle difficulté se présente immédiatement après. Le verset 18 est généralement ponctué comme suit : *τί γαρ ; πλην ότι παντι τροπω... Χριστος καταγγελλεται*. Ce qu'on a traduit par : « Mais quoi ? (ou Qu'importe ?) de quelque manière que ce soit, ... Christ est annoncé. »

même du christianisme, qu'importe le sens précis de quelques textes, soit de l'Ancien Testament, soit même de l'Évangile ! — Les *ἀρχαία* sont les documents (sacrés) anciens *en général*, l'Ancien Testament aussi bien que l'Évangile. Cf. § 9. *Dans l'Évangile* est bien une apposition à *dans les documents anciens* (Zahn) ; mais elle n'est pas purement explicative ; elle est plutôt *progressive*.

¹ Cette construction me paraît préférable à la construction ordinaire.

² Dans le texte d'Aristote : « Les formes de gouvernement changent, même sans soulèvement, *δια τας ἐριθειας* » (*Polit.* V, 2, § 3 et 9, éd. Didot), l'explication qui suit : *ἐξ αἰρετων γαρ δια τουτο ἐποιησαν (οἱ ἐν Ἡραια) κληρωτας, ότι ἤρουντο τους ἐριθενομενους*, montre qu'il ne s'agit pas précisément de brigues (H. Estienne) ou d'intrigues en général, mais tout spécialement d'*actes de corruption (électorale)*, ce qui est certainement l'une des choses les plus basses, les plus viles qui se voient au monde. Comme ceux qui se livraient à ces pratiques étaient toujours élus, on se vit dans la nécessité de supprimer le vote et de recourir au sort pour nommer les magistrats. — *ἐριθος* dérive vraisemblablement du vieux substantif *ἐρα*, terre,

Ce n'est pas inexact, sans doute ; mais on voit que les trois mots *γὰρ πλὴν ὅτι* ont été complètement sacrifiés. Et avec une telle ponctuation il est impossible qu'ils ne le soient pas. Ils doivent pourtant avoir une certaine importance, puisque l'apôtre a pris la peine de les écrire.

On ne peut en saisir le sens et l'utilité qu'en ponctuant avec quelques commentateurs ¹ : *τί γὰρ πλὴν ὅτι... Χριστός καταγγέλλεται* ; « qu'est-ce *donc* (que cela) *si ce n'est que...* Christ est annoncé ? »

Le sens de *πλὴν ὅτι* est déterminé et suffisamment justifié par Act. 20 : 23 : (Ignorant ce qui doit m'arriver), « *si ce n'est que* l'esprit saint me témoigne, etc., » et par l'emploi fréquent de *πλὴν* comme préposition avec le génitif : *πλὴν αὐτοῦ, si ce n'est lui* ou *excepté lui* (Marc 12 : 32, etc) ².

Quant à *γὰρ*, il ne faut pas croire qu'il ait pour but de motiver ou d'expliquer l'idée précédente (v. 12-17) ; il est probable que, en vertu d'une règle de syntaxe bien connue, il motive en réalité une idée sous-entendue : (Mais il n'importe), « *car* qu'est-ce, si ce n'est que Christ est annoncé ? »

Cf. Mat. 27 : 23 : (Non), *car* quel mal a-t-il fait ? Act. 19 : 35 : Ephésiens (ne criez pas tant), *car* quel homme ne sait que, ... etc. ? 8 : 31, etc.

Ainsi comprise, cette phrase se rattache directement à la précédente : « Quelques-uns *annoncent* (*καταγγέλλουσιν*) Christ par *bassesse* de sentiments.... (N'importe!), *car* qu'est-ce (c'est-à-dire quel est le résultat de leur manière d'agir), si ce n'est que Christ *est annoncé* » (*καταγγέλλεται*) ?

Quand *γὰρ* est employé ainsi, on le rend généralement en français par *donc*.

conservé dans l'adverbe poétique *ἐράζει*, à terre. Cf. Hésychius : *οἱ γεωργοὶ παρα το τὴν ἔραν (τὴν γῆν) ἐργάζεσθαι (?)*, *οἱ ἐριουργοὶ, οἱ μισθωτοὶ*.

ἐριθευεσθαι signifie *gagner* (de l'argent) *par un travail vil*, et, par extension, *gagner* (des gens) *par des moyens vils*. D'après Suidas, ce verbe est synonyme de *δεκαζεσθαι* (corrompre par des présents). — Il ne signifie pas plus *filer* dans Tobit 2 : 11, qu'*ἐριθος* ne signifie *fleur* ou *fileuse de laine* dans Esaïe 38 : 12.

¹ Hofmann, Wohlenberg, E. Haupt, etc.

² Cf. aussi *πλὴν οἱ δύο*, excepté les deux. *Susanne*, 16.

IV

Pour moi, vivre, c'est Christ, etc. (1 : 21).

1. Quand on lit un peu plus loin, d'après notre ancienne version, que ni M. Segond ni la Révision nouvelle n'ont améliorée sur ce point :

« *Christ est ma vie, et la mort m'est un gain* » (1 : 21), on est tenté de croire qu'en cet endroit l'apôtre exprime la pensée que Jésus-Christ est le principe (intérieur) de sa vie spirituelle.

Or l'apôtre dit cela fréquemment ailleurs (ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ! etc.), mais ce n'est pas ce qu'il veut dire ici.

Il vient d'exprimer la confiance que, soit par *la vie*, soit par *la mort*, Christ sera glorifié en son corps. Il s'agit donc là de *la vie du corps* (de l'existence), aussi bien que de *la mort du corps*, et nullement de *la vie spirituelle*, dont Christ est le principe ou la source.

Quand donc il ajoute : « *Car pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir, un gain,* » il est clair que *vivre* et *mourir* ont l'un et l'autre le même sens *physique*.

L'apôtre veut donc dire que Christ est l'objet principal, essentiel, unique de sa vie ou de son *existence*, qu'il ne vit, en un mot, que pour faire connaître Christ, pour *travailler à sa gloire*. Ce qui est une idée assez différente de la première, mais non moins belle, non moins utile à méditer.

2. Cette rectification est facile à faire ; mais il n'en est pas de même dans ce qui vient immédiatement après (v. 22). Ici la construction est des plus controversées.

M. Segond traduit : « Mais s'il est utile pour mon œuvre (?) que je vive dans la chair, je ne saurais dire (?) ce que je dois préférer (?). »

La Révision nouvelle : « S'il vaut la peine (?) pour moi de continuer à vivre dans la chair, et ce que je dois (?) préférer, je ne saurais le dire (?).

D'après ces deux traductions, d'ailleurs assez différentes,

le verset 22 ne formerait qu'une seule phrase. Mais, d'après d'autres, il en forme deux :

« Or si la vie (est) dans la chair, c'est (d'autre part) pour moi un fruit d'œuvre ; et je ne saurais dire (?) ce que je dois (?) préférer. »

Aucune de ces trois constructions n'est satisfaisante. Il serait trop long de le montrer en détail ; mais on sent que, ni dans l'une ni dans l'autre, la marche de la pensée n'est claire et naturelle.

Il me paraît d'abord que le démonstratif *τοῦτο* ne doit pas être séparé de *la vie dans la chair* (*το ζην ἐν σαρκί*) et qu'il est (non un pronom, signifiant *ceci*, mais) un *adjectif* démonstratif déterminant *το ζην ἐν σαρκί* : « Mais si *cette* vie dans la chair¹ est pour moi un fruit d'œuvre (c'est-à-dire d'activité chrétienne), *καὶ τί αἰρησομαι* ; alors que choisirai-je ? Je ne le fais pas connaître. Mais je suis tenu² des deux côtés, » etc. — Je considère *καὶ τί αἰρησομαι* comme l'apodose de ce qui précède.

Le seul point un peu obscur dans cette construction, c'est le *καὶ* au début de l'apodose, qu'on peut rendre par *alors* ou *donc*.

Mais il y en a d'autres exemples³. Cf. surtout 2 Cor. 2 : 2 : *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, καὶ τίς ὁ εὐφραίνων με* ; où la construction est absolument pareille.

3. Quant à *οὐ γινώριζω*, il ne signifie pas *je l'ignore* (Vulgate), ou *je ne saurais le dire*, — ce qui revient à peu près au même, — mais *je ne le fais pas connaître*⁴. Ce qui permet de supposer que Paul avait peut-être une opinion à ce sujet, mais qu'il ne jugeait pas utile de l'exprimer⁵.

¹ Non l'existence en général, mais *celle-ci*, celle qui est la mienne actuellement, en prison. Cf. v. 20 (*νῦν*), 12 ss.

² Cf. Luc 8 : 37 ; 12 : 50 ; Act. 18 : 5 ; Gen. 8 : 2 ; Job 3 : 24 ; 7 : 11 ; 10 : 1 ; 31 : 23 : *φοβος κυριου συνεσχε με*.

³ Voir Grimm, *Lex. N. T.*

⁴ Cf. 1 Cor. 15 : 1. Eph. 6 : 21, etc., etc.

⁵ On pourrait aussi traduire, en admettant une *anacoluthie* : « Mais si cette vie en la chair est pour moi un fruit d'œuvre?... (Sous-entendu : Que dois-je choisir ? Cf. Rom. 9 : 22 : Mais si Dieu voulant montrer sa colère, etc., a sup-

4. En tout cas, l'apôtre ne s'est certainement pas demandé « s'il valait la peine pour lui de continuer à vivre » (Révision de 1903)! Celui qui vient de déclarer que pour lui vivre c'est Christ (c'est-à-dire travailler à l'œuvre du Christ) ne peut pas avoir douté, immédiatement après, de l'utilité de la prolongation de son existence. Il sait qu'elle est utile et même *nécessaire* aux progrès spirituels de ses lecteurs (v. 24-26). Mais il considère la mort comme meilleure encore, et même de beaucoup, pour lui *personnellement*, parce qu'après avoir quitté ce monde, il sera avec Christ (v. 23).

Cela étant, il *ne fait pas connaître* ce qu'il préfère. Il s'en remet à la volonté de Dieu, qui sait mieux que nous ce qui est utile et dont nous devons être les serviteurs pour accomplir son œuvre.

V

S'il y a quelque exhortation en Christ, etc.

Au début du second chapitre, le texte original signifie, non : S'il y a donc quelque *consolation* en Christ, s'il y a quelque *soulagement* (!) *dans* (!) la charité, ... s'il y a quelque *affection cordiale*, etc. (Révision de 1903), mais : « S'il y a donc quelque *exhortation* en Christ, s'il y a quelque *encouragement de charité*¹, » c'est-à-dire s'il est permis à un chrétien d'*exhorter* (non de *consoler*) ses frères en la foi, de les *encourager* (non de les *soulager*!) *avec charité, avec amour*...

Voilà pour ce qui concerne l'apôtre, au moment où il se prépare à adresser à ses lecteurs une *exhortation* sérieuse.

Il continue : « ... s'il y a quelque communion d'esprit (entre les chrétiens), si la *sensibilité* et la compassion sont quelque chose²... »

porté des vases de colère, etc. ?... Sous-entendu : Qu'a-t-on à dire ? à reprocher à Dieu ?...) Alors je ne déclare pas *ce que je choisirais* (?). » Mais le futur *αἰρησομαι* ne s'explique pas avec une telle construction. L'autre est préférable.

¹ Non : encouragement à *s'aimer* (Stapfer). Le génitif *ἀγαπῆς* ne peut avoir un tel sens.

² La leçon *εἰ τις σπλαγχνᾶ κτλ.* est bien peu vraisemblable. L'apôtre a dû

Voilà pour les lecteurs à qui il va adresser cette exhortation à l'union : « ... rendez complète ma joie à moi¹ » (comme il désire, de son côté, contribuer à *la leur*. Cf. 1 : 25).

D'après la suite, la joie de l'apôtre ne sera complète que si ses lecteurs ont les mêmes sentiments entre eux.

Il y a là une gradation remarquable dans la délicatesse des sentiments auxquels l'apôtre fait appel : il pourrait *exhorter* ses lecteurs ; mais cela est-il nécessaire ? Ne suffit-il pas de les *encourager avec amour* ? Cela même n'est-il pas superflu ? *La communion d'esprit* qui existe ou doit exister entre tous ceux qui sont *en Christ* ne suffit-elle pas à montrer qu'ils doivent avoir les mêmes sentiments ? Et, à supposer qu'une telle considération ne fût pas comprise, qu'ils aient au moins *pitié* de lui, qui est prisonnier pour l'Évangile et dont les souffrances morales seraient encore augmentées par leurs divisions.

Telle est, me semble-t-il, la gradation des quatre membres de phrase de la *protase*.

On voit que la *consolation*, le *soulagement dans* (!) la *charité* (ἀγάπης!) et l'*affection cordiale* n'ont rien à voir ici : *σπλαγχνά* et *οἰκτιρμοί* sont manifestement synonymes, et le sens du second de ces substantifs détermine l'acception spéciale du premier.

Les *entrailles* sont le siège de la *sensibilité* : soit de la *tendresse*, soit aussi de la *pitié* ou *compassion*.

VI

Ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ, etc.

1. On rattache généralement *ἵνα το αὐτο φρονητε κτλ.* (2 : 2) à ce qui précède, et cette construction n'est peut être pas absolu-

écrire : *εἰ τι σπλαγχνά κτλ.* Si les entrailles (= la sensibilité) et la compassion sont *quelque chose* (ont quelque réalité), même chez les hommes du monde. — Cf. Clément Rom. 21 : 8 : *μαθετωσαν τι ταπεινοφροσυνη ἰσχυει, τι ἀγαπη δυναται, κ. πως ὁ φοβος αὐτου κτλ...* — *τι* suivi de *σπλαγχνά* s'est aisément changé en *τις*. Plusieurs anciens manuscrits latins portent : *Si quid viscera...* V. Tischendorf.

¹ Remarquez la place du pronom (devant le substantif).

ment impossible, puisque les verbes exprimant la joie sont quelquefois suivis de *ἵνα* pour exprimer la cause de la joie (Jean 8 : 56), du moins quand cette cause appartient à l'avenir.

Mais une telle construction serait ici bien forcée et bien lourde.

Le rapport intime qui existe entre *ἵνα... φρονητε, το ἐν φρονουντες* et *τουτο φρονειτε κτλ* (v. 5) indique assez clairement que les versets 2 à 4 (à partir de *ἵνα*) sont la *protase* d'une phrase unique, dont les versets 5 à 7 (jusqu'à *λαβων*) sont l'*apodose* : « Afin que vous ayez *les mêmes sentiments*, ayant le même amour, » etc. (comme je viens de vous y exhorter, 1 : 27), « ayez en vous *les sentiments* qui étaient aussi en Jésus-Christ, lequel, » etc.

Voilà le vrai moyen d'avoir entre chrétiens des sentiments *unanimes* : c'est d'avoir ceux de Jésus-Christ. Il n'y a pas là plusieurs phrases détachées, mais une seule, dont la seconde partie (ou *apodose*) correspond admirablement avec la première (ou *protase*) : l'*humilité* et le *désintéressement* recommandés dans la *protase* se retrouvent en Jésus-Christ dans l'*apodose*. Bien loin d'avoir des sentiments de contestation et de vaine gloire (*κενοδοξια*), Jésus s'est dépouillé lui-même (*ἐκενωσεν*) de la forme ou apparence divine qu'il avait, en prenant celle d'un esclave.

Il est clair que la phrase se termine là : la *μορφη θεου* et la *μορφη δουλου* sont en opposition manifeste ; tout ce qu'on pourrait ajouter ne ferait qu'affaiblir la pensée de l'apôtre. D'ailleurs *ἐν ὁμοιωματι ανθρωπων...* ne peut être séparé de *και σχηματι ευρεθεις ως ανθρωπος*. Ces deux nouveaux membres de phrase forment à leur tour une nouvelle *protase*, dont *εταπεινωσεν εαυτον κτλ*, est l'*apodose*.

En ajoutant un *et* qui n'est pas dans le texte : « Prenant la forme d'un serviteur *et* devenant (?) semblable aux hommes, » les traducteurs ont commis une véritable falsification, involontaire sans doute, mais inspirée par la dogmatique ecclésiastique.

Ce n'est malheureusement pas la seule, comme nous allons le voir.

2. En traduisant : « Lui qui, étant en forme de Dieu, *n'a pas voulu se prévaloir de son égalité avec Dieu*, » on donne à penser que Jésus *possédait l'égalité* avec Dieu, seulement que par humilité il n'a pas voulu s'en prévaloir. Or le texte dit fort clairement le contraire : il y a *opposition* manifeste entre ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχῶν et το εἶναι ἴσα θεῷ, comme entre la *forme* ou l'apparence et l'être ou la réalité.

La pensée de l'apôtre n'est pas que Jésus possédait en réalité l'égalité avec Dieu et qu'il renonça à s'en prévaloir, mais qu'ayant une *apparence* divine, il aurait pu avoir la tentation (dans ses rapports avec les hommes) de s'arroger l'égalité avec Dieu, qu'il ne possédait pas, mais que, bien loin de céder à une telle tentation (κενοδοξία, v. 3), il se dépouilla même (ἐκενωσεν), au contraire, de l'apparence ou forme divine qu'il possédait et prit celle d'un esclave !

Cette interprétation ne devait pas être indiquée brièvement en note, mais être introduite dans le texte de la version révisée.

Jésus n'était pas plus réellement Dieu, dans son existence *terrestre*, qu'il n'était réellement esclave ; mais il a eu tour à tour la forme, l'apparence de l'un et de l'autre : de Dieu par sa grandeur morale, sa puissance sur les foules, ses miracles, etc. ; de l'esclave par son abaissement volontaire, quand par exemple il lavait les pieds de ses disciples, ou déclarait qu'il n'était pas venu pour être servi, mais pour servir.

Les réviseurs synodaux ont arbitrairement et contre toute vraisemblance identifié la *forme* (ou l'apparence) de Dieu avec l'*égalité* avec Dieu, comme si la forme et l'essence, l'apparence et l'être étaient une seule et même chose¹ ! Quand il a pris une forme de serviteur ou d'esclave, Jésus-Christ est-il donc devenu *réellement* esclave ? Evidemment non. Eh bien, alors, comment peut-on soutenir que quand il était en forme de Dieu, il possédait aussi l'égalité avec Dieu, — seu-

¹ Je vois avec étonnement que la même erreur se trouve dans la version de M. Stapfer.

lement, qu'il n'a pas voulu s'en prévaloir, comme il l'aurait pu, s'il l'avait bien voulu?

Comment peut-on se persuader aussi qu'une *qualité qu'on possède de tout temps*, ou qui a été accordée par Dieu, peut être appelée une *proie*? Une proie (à garder)! Les réviseurs savent fort bien (ils le font observer en note) que « d'autres entendent : *comme une proie* (à ravir). » Mais ils veulent, eux, que ce soit une proie à *garder*. Comme si Jésus s'était jamais emparé avec violence de cette égalité avec Dieu, qu'il possédait, d'après la théologie ecclésiastique, de toute éternité! Puisqu'il ne s'en était pas emparé, à quel titre aurait-il pu la considérer comme une proie dont il n'aurait pas voulu se dessaisir? Et qui donc menaçait de la lui enlever?...

N'est-il pas évident que *considérer un objet comme une proie, c'est vouloir s'en emparer*, et que par conséquent celui qui le considère ainsi *ne le possède pas*?

Il faut donc traduire : « Etant en une forme de dieu¹, il n'a pas considéré comme une proie d'être pareil à un dieu, mais il s'est dépouillé lui-même, ayant pris une forme d'esclave. »

De quoi s'est-il dépouillé (littéralement *vidé*)? De la forme ou apparence divine qu'il possédait; il s'en est dépouillé et a pris en échange une forme ou apparence d'esclave².

La phrase s'arrête là : il y a antithèse manifeste entre la

¹ Cf. une voix de dieu et non d'homme (Act. 12 : 22), un cœur (= une intelligence) de dieu (Ezéch. 28 : 2, 6), Paul et Barnabas pris pour des dieux (Act. 14 : 11), Paul seul (28 : 6), etc.

² Wohlenberg assure que « ce dont Christ se dépouilla ne peut être que le *είναι ίσα θεο!* » Une telle affirmation est bien surprenante. On ne peut se dépouiller que de ce qu'on possède. Or Jésus-Christ, d'après le texte, possédait la *μορφή θεου*, tandis qu'il n'est pas dit (au contraire!) qu'il possédât l'égalité avec Dieu. Il se dépouilla donc de la *μορφή θεου* qu'il avait et prit en échange une *μορφή δουλου*. Tel est le sens naturel du texte. Il faut qu'il y ait de l'*analogie* entre ce dont il se dépouilla et ce qu'il prit à la *place*; cette analogie consiste dans le mot *μορφή*.

A l'inverse d'Adam qui, créé à l'*image* de Dieu, lui *désobéit* dans le chimérique espoir de lui devenir *semblable* (Gen. 3 : 5), Jésus-Christ demeura *obéissant* jus-

forme de dieu et la *forme d'esclave*. Tout ce qu'on y ajoute ne fait qu'affaiblir la pensée et obscurcir cette opposition frappante. Et il n'est pas permis, pour faciliter cette nouvelle manipulation du texte, d'ajouter une copule (*et* devenant semblable aux hommes) étrangère à l'original. (L'ancienne version la mettait au moins en italique, pour indiquer qu'elle ne faisait pas partie du texte.)

Il y a, au contraire, un rapport intime de pensée et même d'expressions entre ce membre de phrase et le suivant :

Etant né à la *ressemblance des hommes* (cf. Act. 14 : 11) et pour l'extérieur *ayant été trouvé comme un homme*, il s'est abaissé lui-même, ayant été obéissant jusqu'à la mort, » etc.

Ce qui montre assez clairement que, dans tout ce passage, il est question du Christ historique, — dont l'apôtre donne les sentiments d'humilité, de dévouement, en modèle aux chrétiens de Philippiques, — et nullement du Christ préexistant¹.

Pour faire cadrer ce texte tant bien que mal avec la doctrine ecclésiastique, il a fallu faire violence à la fois au dictionnaire, à la grammaire et à la logique.

qu'à la mort, et non seulement il n'essaya pas de s'emparer du *εἶναι ἴσα θεῶ*, qu'il ne possédait pas, mais il se dépouilla même de la *μορφή θεου*, qu'il possédait.

¹ D'après M. Reuss, « il est dit clairement que le Christ a dû s'humilier, s'abaisser, *pour devenir* (?) semblable aux hommes, qu'il a dû se dépouiller de quelque chose *pour se placer* sur le même niveau que ces derniers. » Mais non, cela n'est pas dit. Il n'est pas dit non plus « qu'il a dû quitter une condition (une *forme* d'existence) divine, c'est-à-dire *antérieure à sa vie terrestre*, pour accepter une condition d'esclave. »

C'est *comme homme* qu'il possédait une *μορφή θεου*, grâce à laquelle il pouvait être une image de Dieu, du Dieu invisible ; et il était *déjà homme*, et même depuis longtemps, quand il se résolut à se dépouiller de cette *μορφή θεου* pour prendre une *μορφή δούλου*.

Le texte ne dit pas davantage « qu'il aurait pu *retenir avec force* ce qui lui appartenait naturellement, s'y cramponner pour ne pas le lâcher. » Ce n'est pas là le sens naturel de *οὐχ ἀρπαγμον ἤγησατο*. Cette locution signifie toujours (non retenir ce qu'on possède) mais se croire autorisé à s'emparer par la violence de ce qu'on ne possède pas. Jamais Christ n'a été *ἴσα θεῶ*. Seulement, ayant une *μορφή θεου*, il aurait pu être tenté (comme Adam) de chercher à s'emparer du *εἶναι ἴσα θεῶ*. Au lieu de cela, il a fait tout le contraire.

Il est juste d'ajouter, à la décharge (partielle) des révisseurs, que, dans les meilleures éditions du Nouveau Testament grec, ce texte est mal ponctué : le *point en haut* (ou point et virgule) devrait être mis après *ayant pris une forme d'esclave*, et non à la fin du membre de phrase suivant, ou même à la fin de l'autre, comme a fait M. Segond.

Quant à l'expression « *devenant* (ou plutôt *étant devenu*) semblable aux hommes, » il suffit d'observer que le participe grec traduit ainsi (γενόμενος) peut tout aussi légitimement être traduit par *étant né* (cf. Rom. 1 : 3; Gal. 4 : 4, etc.) (comme aussi par *ayant été*) : « *Après être né d'une manière pareille à celle des (autres) hommes et avoir été trouvé (par eux), pour l'extérieur, comme un homme, il s'abaissa lui-même,* » etc. Il s'agit là évidemment du Christ historique. Et il en est aussi de même de la phrase précédente. On n'a pu le méconnaître qu'en rattachant arbitrairement à la première phrase le début de la seconde, et en interprétant le tout d'une manière inexacte.

Dégagée de cet appendice malencontreux, la première phrase signifie à peu près la même chose que la seconde et que celle-ci, de Jésus : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais *pour servir*.... » Et c'est en cela, d'après le même passage, que consiste la véritable grandeur. (Mat. XX, 26-28.)

3. Au reste, si Jésus avait réellement possédé l'égalité avec Dieu (sans s'en prévaloir), comment Dieu aurait-il pu ensuite l'élever souverainement? Cette élévation suprême a été la conséquence, la récompense (διο ὑπερυψωσεν) de son abaissement volontaire jusqu'à la mort sur la croix. Cela suppose évidemment qu'il ne la possédait pas auparavant, pendant son existence terrestre. La doctrine biblique de la séance du Christ à la droite ou sur le trône de Dieu en raison de son sacrifice est absolument incompatible avec la doctrine ecclésiastique de sa divinité métaphysique de toute éternité.

On explique souvent ce texte et quelques autres du même genre en disant que Dieu a *rendu* à Jésus-Christ la gloire

qu'il possédait de toute éternité et à laquelle il avait volontairement renoncé en s'incarnant.

Mais ces textes ne disent nullement que Dieu lui ait *rendu* ce qui lui appartenait jadis de droit et par essence. Ce serait d'ailleurs une maigre récompense ($\delta\iota\omega$) que celle qui consisterait dans la restitution pure et simple d'un bien qui vous appartenait et auquel on aurait volontairement et momentanément renoncé.

Non, la divinité du Christ glorifié est *la conséquence* de son œuvre sur la terre. La gloire qu'il avait avant que le monde fût, il l'avait auprès de Dieu (Jean 17 : 5), c'est-à-dire dans la pensée de Dieu, qui voyait l'avenir. Mais pour qu'il la possédât réellement, il fallait d'abord qu'il naquît, qu'il existât, puis qu'il l'eût conquise par ses souffrances et que Dieu la lui eût conférée en récompense de son sacrifice volontaire¹.

VII

Trois exhortations en une seule phrase.

1. D'après nos versions du Nouveau Testament, Paul exhorte ensuite les chrétiens de Philippes à « travailler à leur propre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous la volonté et l'exécution selon (ou en vertu de) [son] bon plaisir » (2 : 13) : $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\kappa\iota\alpha\varsigma$.

Mais 1^o $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ ne signifie ni *selon* ni *en vertu de...* ; il signifie *pour, en faveur de...* ;

2^o Il n'y a pas de pronom ; rien n'autorise donc à penser qu' $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\kappa\iota\alpha$ désigne ici un attribut divin.

L'idée que tout dépend du bon plaisir de Dieu peut plaire à des prédestinatifs ; mais nous n'avons pas aujourd'hui les mêmes raisons de commettre deux violences grammaticales pour la faire entrer dans un texte où elle n'est certainement pas².

¹ Cf. *La notion du Fils de Dieu dans l'épître aux Hébreux*, par Ch. Bruston.

² L'interprétation de M. Reuss est particulièrement arbitraire. Il a bien reconnu que $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ signifie *pour* et non *selon* ; mais il se persuade que la phrase : « Dieu

ὕπερ της εὐδοκίας ne pouvant être rattaché à ce qui précède, il faut tout simplement le rattacher à ce qui suit : πάντα ποιεῖτε κτλ.

A l'exhortation de travailler à leur propre salut, Paul en ajoute une seconde : celle de *tout faire pour la bienveillance* (ou pour la cause de la bienveillance), c'est-à-dire afin que la bienveillance règne parmi les chrétiens de Philippi, et cela, en se tenant à l'écart, en dehors (c'est-à-dire en s'abstenant) de murmures et de discussions¹, qui sont précisément le contraire de la bienveillance, — donc de tout ce qui empêche généralement la bienveillance de régner entre les chrétiens.

Pour ce sens d'εὐδοκία, cf. 1 : 15, Luc 2 : 14, etc.

Une telle exhortation, surtout venant à la suite de la première, est singulièrement plus significative et a une toute autre portée que celle de « tout faire sans murmures ni discussions, afin que vous soyez irréprochables, » etc.

Quand même nous ferions tout sans murmures, etc., il n'en résulterait vraiment pas que nous fussions « *irréprochables, purs, des enfants de Dieu sans tache !* » Une vertu négative, l'absence d'un défaut, d'un *seul* défaut, ne saurait avoir un si magnifique résultat. Mais si nous faisons *tout* pour la cause, ou dans l'intérêt de la bienveillance², oh ! alors, c'est bien différent : ce n'est plus une vertu négative, mais positive, et qui embrasse à peu près toutes les autres. On comprend alors aisément qu'elle puisse avoir un tel résultat.

A l'exhortation de travailler (?) à son salut *individuel*, Paul ajoute donc celle de tout faire pour que la bienveillance *entre chrétiens* ne soit pas troublée.

Et à ces deux exhortations il en ajoute une troisième : (Au

opère en vous et la volonté et l'action pour son (!) plaisir » signifie que « Dieu donne l'impulsion première, soutient les forces et bénit les efforts que les chrétiens peuvent et doivent faire *pour* son plaisir, c'est-à-dire pour lui plaire » (!). On demeure confondu en face d'une explication pareille.

¹ Cf. 1 Tim. 6 : 8 ; Luc 9 : 46 ; Marc 9 : 33, etc.

² Cf. 1 Cor. 10 : 31 ; 14 : 26, 40 ; Col. 3 : 17, etc.

milieu d'une génération corrompue et perverse) « brillez comme des flambeaux, présentant dans le monde une parole de vie. » Telle est, je pense, la signification de ces quelques mots : *φαινεσθε* doit être un impératif plutôt qu'un indicatif¹, et *ἐν κόσμῳ* être rattaché à ce qui suit plutôt qu'à ce qui précède.

Voilà donc les trois exhortations que Paul adresse à ses chers Philippéens : elles embrassent toute la vie chrétienne : devoirs envers *soi*, envers *les autres chrétiens* et envers *le monde*.

Et l'ordre où elles sont placées est bien l'ordre logique : d'abord le salut personnel, puis la bienveillance entre frères, enfin l'évangélisation du monde.

La première de ces trois choses est la base des deux autres, et la seconde est aussi la base, la condition indispensable de la troisième. Si la bienveillance ne règne pas entre les chrétiens, comment pourront-ils être une lumière pour le monde qui les entoure ? Et une telle bienveillance ne saurait régner entre eux si chacun ne travaille pas d'abord à son propre salut.

Il résulte de là que ce qui précède la première de ces

¹ Le relatif dont il est précédé n'est pas une objection. — Cf. 2 Tim. 4 : 15, 1 Pierre 5 : 9, etc. — E. Haupt reconnaît que, « au premier abord, il semble plus naturel de considérer *φαινεσθε* comme un impératif, que Paul peut passer ici à un nouveau point de vue » (à une nouvelle idée). Mais il objecte que « ce point de vue nouveau serait aussitôt (?) abandonné, de sorte que ce serait une sorte de bloc erratique sans appui dans ce qui précède ni dans ce qui suit. » Il avoue cependant lui-même que *λογον ζωης ἔπεχοντες* peut signifier que « les chrétiens présentent la parole de vie au monde comme une lumière, pour qu'il soit éclairé par elle, ce qui se rapporterait à une activité *missionnaire*. » Et quand il ajoute que « cela ne convient pas au contexte, qui ne parle que de la conduite morale des lecteurs, » il ne s'aperçoit pas qu'il a écarté le sens missionnaire de *φαινεσθε* parce qu'il aurait été isolé dans le contexte et qu'il écarte celui d'*ἔπεχοντες* pour la même raison ! D'où il résulte qu'à ses yeux *φαινεσθε* ne peut pas avoir ce sens parce qu'*ἔπεχοντες* ne l'a pas, et qu'*ἔπεχοντες* ne peut pas l'avoir parce que *φαινεσθε* ne l'a pas ! C'est un bel exemple de cercle vicieux. En réalité, ces deux expressions s'expliquent et se confirment l'une l'autre ; elles parlent *d'éclairer le monde par une parole de vie*. Il est difficile de méconnaître le rapport intime qui existe entre ces deux locutions. Et en vérité, « au milieu

exhortations ne se rapporte pas uniquement à la première, mais à *toutes les trois*, et que ce qui suit la troisième ne se rapporte pas seulement à la troisième, mais aussi aux deux premières :

« De sorte que, mes bien-aimés, selon que vous avez toujours obéi, — non seulement comme (vous le faisiez) en ma présence, mais maintenant beaucoup plus en mon absence, avec crainte et tremblement.... »

L'apôtre ne doute pas que ses chers Philippiens ne soient disposés, comme ils l'ont toujours été, à se conformer *aux exhortations* qu'il va leur donner. Et il désire qu'ils le fassent encore plus scrupuleusement maintenant qu'il est absent.

Même les mots « avec crainte et tremblement » doivent se rapporter, je pense, non à la première exhortation seulement, mais aussi aux deux autres. Ce n'est pas seulement à leur salut que les chrétiens de Philippies doivent s'attacher à travailler avec crainte et tremblement, mais aussi à faire tout pour la bienveillance et à briller comme des flambeaux pour éclairer le monde.

Mais pourquoi doivent-ils faire tout cela avec crainte et tremblement ? Tout simplement parce que l'apôtre est *absent* (prisonnier) et que, dans une telle situation, ils doivent *craindre* de lui faire de la peine (par leurs infidélités éventuelles, hypothétiques) *beaucoup plus* encore que s'il était au milieu d'eux.

Il ne faudrait pas croire que ces mots se rapportent *spécialement* à « accomplissez votre propre salut, » comme si un

d'une génération perverse, » les chrétiens ont mieux à faire qu'à *retenir* (pour eux-mêmes) la parole de vie : ils ont à la *présenter* (*ἐπεχοντες*) à ce monde qui se perd. S'ils le font, ce sera la meilleure preuve que l'apôtre n'a « ni couru ni peiné en vain ! » S'ils se bornaient à la garder pour eux-mêmes, la preuve serait évidemment bien moins forte, et l'apôtre n'aurait pas *sujet de se vanter* beaucoup !

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ?

Il n'aura réellement sujet de se glorifier que si ses disciples sont ses imitateurs (travaillent comme lui au salut du monde), comme il l'est lui-même du Christ. Cf. 3 : 17, etc.

tel travail était particulièrement *difficile* et qu'il y eût lieu de *craindre* de ne pas aboutir, de ne pas parvenir au salut, même en y travaillant. Bien loin de là. Et c'est peut-être pour éviter une telle interprétation de sa pensée que l'apôtre a ajouté : *Car* c'est Dieu, Celui qui produit en vous et la volonté et l'action. C'est-à-dire : Réalisez (ou accomplissez) votre propre salut (vous le pouvez), *car* (si vous êtes faibles, impuissants par vous-mêmes, si votre *volonté* et votre *force* morale sont bien petites) Celui qui produit en vous et le vouloir et l'action (ce n'est pas vous), c'est Dieu (le Tout-puissant).

Tel est le sens du texte avec la leçon $\acute{\omicron}$ θεος, et, même avec la leçon meilleure θεος (sans article)¹ ; et il est très satisfaisant.

De même, ce n'est pas seulement la fidélité des Philippéens à briller comme des flambeaux qui sera « un sujet de gloire pour l'apôtre, pour le jour de Christ, » et prouvera « qu'il n'a pas couru et ne s'est pas fatigué en vain ; » c'est leur fidélité à se conformer à ces *trois* exhortations réunies, qui résumant admirablement l'ensemble des devoirs du chrétien.

VIII

Le sens de *σπενδομαι*.

Paul dit deux fois vers la fin de sa carrière : *σπενδομαι*, *je suis répandu* ou *je me répands*. (Phil. 2 : 17 ; 2 Tim. 4 : 6.)

On admet généralement que par ce verbe passif (ou moyen) il fait allusion à sa mort prochaine, à son sang qui devait bientôt être répandu.

Cette interprétation me paraît extrêmement douteuse ou plutôt impossible ; elle présente en effet de très grandes difficultés.

Remarquons d'abord que dans le second de ces textes² il

¹ Cf. Rom. 8 : 33 : θεος ὁ δικαιοῦν τις ὁ κατακρινων ; celui qui justifie, c'est Dieu : qui est celui qui condamnera ?

² Le premier chronologiquement. V. Reuss, *La Bible*.

dit : Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπενδομαι, « car moi je suis déjà répandu. » L'acte exprimé par ce verbe a donc déjà commencé et il se continue. La traduction : « Je vais être immolé » est donc manifestement inexacte. Il ne s'agit pas d'un acte prochain, quelque prochain et certain qu'il pût être, mais d'un acte qui est déjà en train de s'accomplir. Ce ne peut donc être la mort violente de l'apôtre.

Dans l'épître aux Philippiens on traduit généralement : « Si même je sers d'aspersion sur le sacrifice et le ministère de votre foi, je m'en réjouis, » etc.

J'ai souvent essayé de comprendre cette image, je n'y suis jamais parvenu. La foi des Philippiens serait donc un sacrifice offert et un ministère (λειτουργια) accompli... par qui ? Par Paul lui-même ? Mais il est en prison, loin des Philippiens ! — Par les Philippiens ? Mais alors comment son sang, versé à Rome, pourrait-il être considéré comme une libation versée sur un sacrifice et une λειτουργια accomplis à Philippiens¹ ?

Si l'on ajoute que dans l'autre passage σπενδομαι n'a pas de complément et que la construction des verbes exprimant la joie (χαίρω, etc.) ou la douleur avec ἐπι et le datif est aussi usitée² que celle de σπενδομαι avec la même préposition suivie du même cas est obscure et invraisemblable, on voit qu'il faut ponctuer : Ἄλλα εἰ καὶ σπενδομαι, ἐπι τῆ θυσια κ. λειτουργια της πιστεως ὑμων χαίρω. « Mais quand même je suis répandu (?), je me réjouis du sacrifice et du ministère (ou service) de votre foi. »

¹ M. Reuss aussi admet que dans ce texte Paul « parle de l'éventualité de sa mort, » et pour expliquer une image dont il avoue l'obscurité, il traduit, un peu trop librement : « Mais dussé-je verser mon sang comme une victime immolée pour le service de votre foi, je m'en réjouirai. »

Il suffit de rappeler que Paul ne parle pas ici de ce qui pourrait arriver dans l'avenir, mais de ce qui a lieu au moment même où il écrit : εἰ καὶ σπενδομαι... Cette manière de parler n'a rien d'incertain, d'hypothétique, d'aléatoire ; c'est une affirmation très nette d'un fait *actuel*.

L'autre idée devrait être exprimée par εἰς avec le subjonctif ou l'optatif.

² 1 Cor. 13 : 6 ; 16 : 17 ; 2 Cor. 7 : 13 ; Act. 20 : 38 ; Tobit 6 : 15 (ὁδυνῆ ἐπ' ἐμοί ; cf. aussi Luc 1 : 47 ; épître de Clément 33, etc.

On voit un peu plus loin en quoi consiste ce *sacrifice* (4 : 17) et ce *service* (2 : 30, 25) dont l'apôtre s'est si fort *réjoui* (4 : 16 : *ἔχαρην μεγαλως*), comme ici : c'est le secours qui lui a été envoyé par le moyen d'Epaphrodite¹.

Il est assez naturel qu'il soit attribué ici à la *foi* des chrétiens de Philippes : c'est évidemment parce qu'ils croyaient en Jésus-Christ qu'ils avaient réuni et envoyé ce secours à l'apôtre prisonnier².

J'ajoute que la suite du passage exige qu'il ait été question de cela auparavant : « Or j'espère vous envoyer bientôt Timothée, afin que *moi aussi* je sois encouragé par les nouvelles qu'il me donnera de vous » (v. 19). Comment expliquer ce *moi aussi* s'il n'y avait pas, immédiatement avant, une allusion à l'envoi d'Epaphrodite, qui avait eu pour but à la fois d'apporter un secours à Paul et de *procurer des nouvelles* de l'apôtre *aux chrétiens de Philippes* ? De même qu'Epaphrodite a été envoyé par eux dans cette intention, Paul leur enverra Timothée dans une intention semblable. Preuve nouvelle que la *θυσια* et la *λειτουργια* du verset 17 sont bien celles qui sont désignées un peu plus loin par les mêmes termes.

Pas plus ici que dans la seconde à Timothée *σπενδομαι* ne peut faire allusion à l'effusion *future* du sang de l'apôtre, d'abord parce que c'est un indicatif *présent*, ensuite parce que, à ce moment-là, Paul ne prévoit nullement comme probable une mort sanglante. Au contraire, il dit, immédiatement après, qu'il est persuadé dans le Seigneur qu'il ira lui aussi bientôt à Philippes, aussi bien que Timothée (v. 24).

¹ Avec Hofmann, Zahn et Wohlenberg, E. Haupt reconnaît que *ἐπι τη θυσια κτλ.* ne doit pas être rattaché à ce qui précède, mais à ce qui suit. Seulement il assure que ces mots « ne peuvent dans ce contexte être entendus du secours en argent des Philippiens, parce que c'est un trait trop particulier. » Mais qu'est-ce qui prouve qu'il doit être question ici « du résultat général de l'activité de Paul à leur égard ? » C'est une pétition de principe que de raisonner ainsi. La question est précisément de savoir ce que signifie cette phrase. On verra ensuite s'il vaut mieux la rattacher à l'idée précédente ou à la suivante.

² Et ils l'avaient fait avec joie. Voilà pourquoi l'apôtre ajoute : Et je m'en réjouis avec vous tous, c'est-à-dire je vous en félicite tous. Cf. Luc 1 : 58 ; 15 : 6 ; Gen. 21 : 6, etc.

Et il avait déjà dit auparavant : « *Je sais* que je demeurerai (dans la chair) et que je demeurerai auprès de vous tous, » etc. (1 : 25-27).

Comment, entre deux déclarations pareilles, pourrait-il faire allusion à l'effusion probable de son sang, et cela par une image aussi étrange, aussi obscure, et à l'*indicatif présent*, comme si cette effusion de son sang était une chose *certaine et actuelle*¹ ?

Même quand il exprime son désir de quitter ce monde pour être avec Christ (1 : 23), il parle d'une mort *naturelle*, comme dans le texte parallèle de la seconde aux Corinthiens (5 : 8), et nullement d'une mort violente.

La conclusion de tout cela, c'est que *σπενδομαι* désigne, non un *acte futur et incertain*, mais un *état présent et réel* au moment où l'apôtre écrivait son épître aux Philippiens et qui durait même déjà depuis un certain temps (*ἤδη*) quand il écrivit la seconde à Timothée.

Dans cette dernière épître, il ajoute : « Le temps de mon départ est arrivé. » C'est dire que *σπενδομαι* doit exprimer une idée semblable, mais un peu *moins forte*. Sans cela, ce serait le contraire d'une gradation ! Et cette considération pourrait être alléguée aussi contre l'interprétation ordinaire.

Remarquons aussi que dans l'épître aux Philippiens, ce verbe est précédé des verbes *j'ai couru* et *je me suis fatigué*. J'en conclus que *σπενδομαι* signifie plus que *je suis fatigué* et moins que *mon départ est arrivé*. Il doit, me semble-t-il, signifier *je m'écoule* (comme de l'eau), c'est-à-dire ma force physique s'écoule, je m'affaiblis ou je m'en vais. Cf. Ps. 22 : 15 : Comme l'eau je me suis écoulé (ou répandu).

L'apôtre avait déjà précédemment exprimé une pensée analogue : *καθ' ἡμεραν ἀποθνήσκω* (1 Cor. 15 : 31), *ἀεὶ ἡμεῖς εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν* (2 Cor. 4 : 11), *ἐκδαπ ἀνηθησομαι* (2 Cor. 12 : 15). Cf. aussi Rom. 8 : 35 et 36.

¹ Cf. Col. 2 : 5 : Quand même *je suis absent*. — 2 Cor. 4 : 16 : Quand même notre homme extérieur *se détruit*... VII, 8, 12 ; Hébr. 6 : 9, etc. — Pour que *σπενδομαι* pût exprimer une chose future et par conséquent incertaine, il faudrait qu'il fût à l'optatif (1 Pierre 3 : 14) ou au subjonctif, avec *ἐάν*.

C'était déjà l'interprétation de Zonaras (*ἀποθνησκω*), de Wetstein, de Schleusner (*paulatim absumor*) et de quelques autres.

Tite Live emploie dans le même sens le verbe passif *libari*¹. Or la Vulgate porte précisément *jam delibor* dans l'épître à Timothée (*immolor* dans celle aux Philippiens).

La liaison des idées paraît être celle-ci : Il est vrai que *j'ai beaucoup couru et me suis bien fatigué* (v. 16), « *mais quand même mes forces s'écoulent, (il m'en reste pourtant assez pour) me réjouir du sacrifice et du service que m'a offert votre foi, et je m'en réjouis avec vous tous,* » etc.

Ces deux versets (17 et 18) doivent être séparés de ce qui précède et rapprochés de ce qui suit. D'autant plus que le verset 19, nous l'avons vu, fait allusion par le mot *moi aussi* au contenu du verset 17.

Remarquons enfin que dans la seconde à Timothée le sens que je viens d'indiquer fournit un enchaînement d'idées beaucoup plus satisfaisant que celui qui résulte de l'interprétation ordinaire. « *Souffre les maux, fais l'œuvre d'un évangéliste, accomplis ton ministère; car moi,...* » etc. Ce *car* indique que dans ce qui suit Paul doit exprimer l'idée que, quant à lui, il *ne peut plus faire* ce qu'il vient de recommander à son disciple. La prévision d'une mort violente et plus ou moins éloignée n'a rien à voir dans un tel contexte; *ἤδη σπενδομαι* doit vouloir dire simplement que l'apôtre est *déjà* à bout de forces, quoiqu'il ne soit pas encore tellement vieux.

Il faut observer cependant que dans l'épître à Philémon, écrite (à Césarée) peu avant la seconde (en réalité première) à Timothée (voir Reuss, *La Bible*) et celle aux Philippiens, écrites à Rome, Paul se nomme déjà un *vieillard*.

Au reste, pas plus que dans l'épître aux Philippiens, Paul ne prévoit ici sa mort sanglante. Au contraire, le Seigneur l'a fortifié, — et il a été délivré d'une gueule de lion (4 : 17); il vaque encore à son ministère, bien qu'il désire avoir Marc

¹ Voir Schleusner, *Lex. in N. T.*

pour l'aider (v. 11) et qu'il soit prisonnier (1 : 8, 12, 16; 2 : 9), — à Rome (1 : 17). Bien plus, après avoir écrit *ἤδη σπενδομαι*, il continue à parler de son *départ* (*ἀναλυσις*) comme d'une chose *naturelle* (cf. Phil. 1 : 23) et qui aura lieu simplement parce qu'il *a achevé sa course* (4 : 6 et 7).

Tout cela ne montre-t-il pas que *σπενδομαι* ne peut pas avoir le sens tragique qu'on lui donne habituellement ?

IX

Le Seigneur est proche (4 : 5).

1. Comment deux paroles aussi différentes que celles-ci : « Que votre douceur soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche, » ont-elles pu être réunies en un seul verset ? Qu'y a-t-il de commun entre cette exhortation et cette affirmation ? Est-ce parce que le Seigneur est proche que notre douceur doit être connue de tous ? C'était évidemment la pensée des éditeurs qui ne séparaient ces deux phrases que par un *point en haut*¹ (correspondant à nos *deux points*). Mais qui ne sent ce qu'un tel rapprochement d'idées a de forcé, de factice et d'incohérent ?

2. D'autres éditeurs séparent ces deux phrases par un point, et ils ont bien raison. Mais quand ils séparent aussi par un point la seconde phrase : « Le Seigneur est proche, » du verset suivant : « Ne vous inquiétez de rien, » etc., comme s'il n'y avait non plus aucun rapport entre ces deux idées², ils sont manifestement dans l'erreur, car il existe une relation très intime entre la conviction que « le Seigneur est proche » (près de ceux qui l'invoquent) et l'exhortation : « Ne vous inquiétez de rien, mais en tout *faites connaître vos demandes à Dieu* par la prière, » etc. Qui ne voit que cette exhortation est fondée, ici comme si souvent ailleurs, sur l'affirmation précédente ? Cf. Mat. 6 : 25 ss. ; 1 Pierre 5 : 7³ ;

¹ Tischendorf, etc.

² Nestle, Révision de 1903, etc.

³ Jetez sur Lui toutes vos inquiétudes, parce qu'il a soin de vous.

Ps. 55 : 23, etc. Aussi faut-il approuver les éditeurs qui ont mis un point en haut à la suite de cette affirmation ¹.

3. Si tel est le sens de ce passage (et cela ne me paraît pas douteux), il est clair que *le Seigneur* désigne ici *Dieu*, et non Jésus-Christ, et que par conséquent cette parole n'exprime en aucune façon l'idée de la proximité de la parousie (ou retour de Jésus-Christ), comme l'ont cru un si grand nombre de théologiens ², — idée qui n'a absolument aucun rapport, ni avec l'exhortation suivante, ni avec la précédente.

D'après Bengel, de Wette, etc., l'apôtre veut dire que le Seigneur (Jésus-Christ) va bientôt venir comme juge (Cf. Jacq. 5 : 9, etc. ; Luc 21 : 28) et que « le chrétien doit et peut être doux à l'égard de tous, même de ses ennemis, *parce que* la délivrance est proche. »

Mais d'abord il ne s'agit nullement ici de la douceur à l'égard des *ennemis*. D'après ce qui précède immédiatement (et aussi d'après les exhortations du chap. 2), il s'agit manifestement de la douceur, de l'humilité, de l'esprit de support que les chrétiens de Philippiques devaient avoir *les uns à l'égard des autres* : l'apôtre les exhorte à ne pas imiter Evodie et Syntyche, mais à « avoir les mêmes sentiments dans le Seigneur » (v. 2). La proximité de la parousie (à supposer qu'il fût ici question de cela) n'a rien à voir avec une pareille recommandation.

Ensuite, il n'exhorte pas seulement ses lecteurs à être doux, mais spécialement à faire en sorte que « leur douceur *soit connue* de tous les hommes, » par conséquent à faire cesser sans retard de pareilles querelles ou divisions, à s'en abstenir à l'avenir, afin que tout le monde sache que la paix (la douceur), la bienveillance est rétablie parmi eux. Encore une fois, qu'est-ce que la parousie a de commun avec une telle exhortation ? Je ne le vois pas.

E. Haupt fait observer aussi fort justement que « le senti-

¹ Westcott et Hort.

² Encore Reuss, Bovon, Fréd. Godet (voir *La vie future d'après saint Paul*, par Ch. Bruston, p. 15 et 40), E. Haupt, etc.

ment de la *douceur* (dont il est question ici) ne permet pas de penser à une action *vengeresse* de Jésus-Christ. »

D'autres ont pensé que cela voulait dire : Soyez doux, parce que lors du jugement, qui est proche, vous aurez vous-mêmes besoin d'indulgence ! — Cette liaison d'idées n'est guère moins arbitraire que la précédente ; et elle n'explique pas davantage pourquoi il est dit : Que votre douceur soit *connue de tous les hommes*. Il suffirait qu'elle fût connue de Dieu.

On allègue en faveur de cette interprétation que dans les versets précédents, ἐν κυρίῳ signifie *en Jésus-Christ*, et non en Dieu. Mais la justesse de cette affirmation elle-même n'est rien moins que prouvée. Ce n'est pas seulement aux versets 2 et 4 (de Wette), mais aussi au verset 1 que se lit cette expression. Or l'exhortation : « Demeurez fermes dans le Seigneur » (v. 1), venant à la suite de l'affirmation : « Notre droit de cité est *dans les cieux* » (3 : 20) et comme *conclusion naturelle et logique* (ὥστε) d'une telle affirmation, il est assez naturel de penser que *dans le Seigneur* ne fait que reprendre en quelque sorte *dans les cieux* et signifie donc *en Dieu*, et non en Jésus-Christ, qui n'a été mentionné que dans une incidente et non dans la proposition principale.

Et si tel est le sens de la locution au verset 1, il est clair qu'il doit en être de même aux versets suivants (2 et 4). D'autant plus qu'au chapitre 3 (v. 1), où la même exhortation : « Réjouissez-vous dans le Seigneur », se lit déjà, rien absolument n'indique qu'il s'agisse de Jésus-Christ.

Il faut considérer aussi que la parole bien connue : « Que celui qui se glorifie se glorifie *dans le Seigneur* » (1 Cor. 1 : 31 ; 2 Cor. 10 : 17) est empruntée au prophète Jérémie (9 : 23) et que par conséquent elle signifie qu'il faut se glorifier *en Dieu* (et non en Jésus-Christ).

Il résulte de tout cela que ὁ κυριος, soit ici, soit dans 2 Cor. 10 : 18, ne peut désigner que Dieu.

4. Cela est d'autant plus certain que ὁ κυριος ἐγγυς est une citation des Psaumes, comme ὁ καυχωμενος ἐν κυρίῳ καυχασθω est une citation de Jérémie.

On lit en effet au Psaume 34 (v. 19) : *L'Éternel est près de ceux qui ont le cœur brisé* ; et au Psaume 145 (v. 18) : *L'Éternel est près de tous ceux qui l'invoquent*.

Cf. aussi : Ps. 119 : 151 ; Deut. 4 : 7 ; Jér. 12 : 2 ; Ps. 34 : 16 : Les yeux de l'Éternel sont sur les justes et ses oreilles écoutent leur cri ; verset 18, etc. ; Clément Romain 21 : 3 : Ἰδωμεν πως ἐγγυς ἐστὶν καὶ ὅτι οὐδεν λεληθεν αὐτον των ἐννοιων ἡμων κτλ. etc.

Beaucoup d'interprètes ont compris ce texte ainsi¹, et je m'étonne que E. Haupt puisse trouver une telle idée tout à fait étrangère au contexte². L'objection de M. R. Vincent (1897), qu'elle ne s'accorde pas avec l'usage de *κύριος* dans saint Paul, n'est guère moins surprenante³.

Ce membre de phrase aurait donc dû être imprimé en gros

¹ Schleusner : « Deus semper vobis aderit auxilio suo ; nam ad v. 6. hæc verba pertinent, coll. Ps. 33 : 18 ; 145 : 18. » (1819). — Calov, Rilliet, C. Müller, Hofmann, Wohlenberg, etc.

² Es liegt ganz fern, etc.

³ Il est certain que *ὁ κύριος* dans le Nouveau Testament désigne *souvent* Jésus-Christ, mais moins souvent que ne le pensent bien des commentateurs. Qu'est-ce qui prouve par exemple la justesse de cette interprétation au chap. 7 de la première épître aux Corinthiens ?

Au v. 10 : « Je recommande, non moi, mais le Seigneur, qu'une femme ne soit pas séparée de son mari, » pourquoi Paul ferait-il allusion à une parole de Jésus (Mat. 19 : 6, et parall. ; 5 : 32) plutôt qu'à l'ordre établi dès l'origine par le Créateur (Gen. 2 : 24) ? De même au v. 12.

Au v. 17, *ὁ κύριος* et *ὁ θεός* ne désignent pas deux personnes différentes, mais une seule : Dieu ; et ce qui le montre clairement, c'est la comparaison des deux passages parallèles, 3 : 5 : *ἐκαστῷ ὡς ὁ κύριος ἐδωκεν*, et Rom. 12 : 3 : *ἐκαστῷ ὡς ὁ θεός ἐμερισεν*. Il est évident, d'après cela, que *ἐκαστῷ ὡς μεμερικεν* (ou *ἐμερισεν*) *ὁ κύριος* (7 : 17) n'a pas un sens différent ; *ὁ κύριος* = donc *ὁ θεός*, au chap. 3 aussi (v. 5).

A l'inverse, au v. 22 : « L'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; de même l'homme libre qui a été appelé est un esclave du Christ, » rien ne prouve que le Seigneur et le Christ doivent être identifiés.

Aux v. 32-35, l'opposition naturelle aux *choses du monde* n'est pas les choses de Jésus-Christ, mais *celles de Dieu* (*τα του κυριου*) ; et tandis que l'expression *plaire à Dieu* est fréquente (Rom. 8 : 8 ; 1 Thess. 2 : 15 ; 4 : 1), celle de *plaire à Christ* est étrangère au langage du Nouveau Testament. Il en résulte qu'au v. 32 : « Celui qui n'est pas marié s'inquiète des choses du Seigneur, comment *il plaira au Seigneur*, » le Seigneur désigne Dieu, et non Jésus-Christ, et qu'il en est donc de même aux v. 34 et 35. D'autant plus que la locution : *το εὐσχημον*

caractères dans les éditions de Westcott et Hort et de Nestle, comme toutes les autres citations ou allusions à l'Ancien Testament. Espérons qu'il en sera ainsi dans les éditions nouvelles, non seulement pour celui-là, mais aussi pour plusieurs autres, où l'allusion n'a pas encore été aperçue, mais n'en est pas moins réelle.

X

La paix de Dieu, qui est supérieure à toute pensée, etc. (4 : 7).

1. Que signifie exactement cette expression ? Veut-elle dire que la paix que Dieu donne est si profonde, si complète, qu'aucune intelligence (d'aucun homme) ne peut la comprendre ou qu'elle est *incompréhensible* ? (Cf. Eph. 3 : 19.) Ce n'est pas probable. Quand l'apôtre exprime cette idée, en parlant de l'amour de Christ pour les hommes, il se sert de

κ. ἐνπαρεδόν τῷ κυρίῳ est beaucoup plus vraisemblable, rapportée à Dieu qu'à Jésus-Christ.

Même au chap. 10 (v. 21 et 22), où l'on pourrait croire, à cause du parallèle 11 : 27, que la coupe du Seigneur et la table du Seigneur désignent la coupe et la table de Christ, l'antithèse entre Dieu et les démons, au verset précédent, montre que la même antithèse doit exister aussi entre la coupe du Seigneur et la coupe des démons et entre la table du Seigneur et la table des démons, de sorte que le Seigneur, là aussi, désigne Dieu plutôt que Jésus-Christ ; et surtout le verset suivant : « Voulons-nous exciter *la jalousie du Seigneur* ? Sommes-nous *plus forts* que lui ? » montre que cette expression désigne en tout cas au v. 22 et sans doute aussi au v. 21, non Jésus-Christ, mais le Dieu *jaloux et tout-puissant*. Au chap. 11 (v. 23) : « J'ai reçu de la part *du Seigneur* que *le Seigneur Jésus* », qui ne voit que la première de ces deux locutions ne peut pas désigner Jésus-Christ ?

Il en est de même dans 2 Cor. 3 : 16-18. « Le Seigneur est l'Esprit » = Dieu est esprit (Jean 4 : 24).

De même enfin dans l'épître de Jacques (5 : 7 et 8), il est bien peu vraisemblable que dans un contexte où il n'est question *que du Dieu tout-puissant*, juste juge et miséricordieux, la *parousie du Seigneur* (v. 4, 9 et 11), qu'il faut attendre avec patience, comme le laboureur attend le fruit de la terre, et qui est proche, soit la seconde venue de Jésus-Christ, dont cet auteur ne parle jamais ailleurs. Pourquoi ne serait-ce pas tout simplement la venue (ou l'apparition) du Tout-Puissant, dont les psalmistes et les prophètes disent si souvent *qu'il viendra* ou *qu'il vient* pour *juger* la terre ? (Esaïe 40 : 10 ; Ps. 96 : 13, etc.)

termes bien différents : *την ὑπερβαλλουσαν της γνωσεως αγαπην του χ.* (Eph. 1. c.) Il dit ici : *ἡ ὑπερεχουσα παντα νουν.*

Il est bien peu probable que des locutions aussi différentes expriment exactement la même idée.

M. Reuss traduit : « La paix de Dieu qui dépasse *toute compréhension* » (?), et voit là l'idée que « celui qui ne la connaît pas par son expérience intime n'en a aucune idée, qu'il faut l'avoir sentie pour la comprendre. »

Mais si ceux qui en ont fait l'expérience la comprennent, elle ne dépasse donc pas *toute* compréhension. Sans compter que *νοῦς* ne signifie jamais *compréhension*.

Au reste, « la plupart des exégètes récents, depuis Weiss, ont reconnu avec raison qu'une telle pensée n'a aucun appui dans le contexte » (E. Haupt). Mais quand ils voient ici « l'idée que la paix de Dieu (que Dieu (le Dieu de paix) possède et qu'il donne) *accorde* beaucoup plus que tout esprit, même le plus élevé, ne peut *accorder*, » ils introduisent manifestement dans le texte une notion, juste en elle-même, mais qu'il n'exprime pas et ne peut pas exprimer. Il n'est pas admissible de sous-entendre ainsi l'essentiel.

Les mots *ἡ ὑπερεχουσα π. νουν* expriment seulement l'idée que la paix de Dieu *est supérieure* à *παντα νουν* ou vaut mieux que *π. ν.*; ils n'ont nullement pour but de dire ce qu'elle fait ou produit. Cette seconde idée sera exprimée par la suite de la phrase : *φρουρησει κτλ.*, elle ne peut donc pas l'avoir été déjà dans ce qui précède.

L'obscurité de cette locution provient de ce qu'on donne à *ὑπερεχειν* un sens qu'il n'a pas et à *νοῦς* le sens d'*intelligence*, qu'il a sans doute, mais pas toujours, et, je pense, pas ici.

Ce verbe signifie simplement *être supérieur*, dominer (2 : 3; 3 : 8; 1 Pierre 2 : 13, etc.); et ce substantif ne désigne pas seulement l'intellect, la faculté par laquelle nous comprenons les vérités intellectuelles ou morales, mais aussi la pensée ou *la notion* saisie par l'intelligence (1 Cor. 1 : 10, etc.).

De là résulte l'idée, assez différente, que la paix de Dieu est *supérieure à toute pensée*, non dans ce sens qu'aucune

intelligence ne peut la saisir (encore moins qu'aucune intelligence n'en peut donner une pareille !), mais dans ce sens qu'elle *vaut mieux*, qu'elle est *préférable* à toute pensée ou opinion ou *notion intellectuelle*.

Cette idée me paraît convenir au contexte beaucoup mieux que les deux autres.

Les chrétiens de Philippiques étaient divisés entre eux sur certains points : ils avaient des pensées, des opinions différentes, puisque l'apôtre les exhorte à *το αὐτο* (ou *το ἐν*) *φρονεῖν*¹ (chap. 2), à éviter les murmures et les *discussions* (*διαλογισμοί*, v. 14).

On le voit encore au chapitre 3 : *ἐί τι ἑτέρως φρονεῖτε* (v. 15) et au début du chapitre 4, où Evodie et Syntyche sont exhortées aussi à *το αὐτο φρονεῖν*². Les divisions des Corinthiens peuvent donner quelque idée de celles des Philippiens.

Quoi de plus naturel, dès lors, que cette allusion rapide à ceux de leurs différends qui étaient d'ordre *intellectuel* ? La paix que Dieu donne, quand on le prie, vaut mieux que *toute pensée* ou opinion, même la plus juste.

2. Pourquoi vaut-elle mieux ? Parce que la pensée devient aisément une cause de division, *tandis que* la paix de Dieu est toujours une cause d'unité, *conserve* l'unité.

Elle exerce une influence pacifiante ou unifiante même dans ce domaine intellectuel qu'elle domine : « La paix de Dieu conservera (ou gardera) vos cœurs et vos intelligences en Jésus-Christ. » Elle fera que vos cœurs et (même) vos intelligences (à tous) demeureront en Jésus-Christ, malgré les divergences de pensée qui existent entre vous et sur lesquelles Dieu vous éclairera peu à peu (cf. 3 : 15), pourvu que vous ayez les mêmes sentiments que Jésus-Christ (cf.

¹ Ces deux expressions ne sont pas synonymes. — Voir le Commentaire d'E. Haupt.

² D'après 2 : 1 (*παρακλήσις ἐν Χριστῷ*) et 2 (*το αὐτο φρονήτε*), il est bien plus vraisemblable que *ἐν κυρίῳ* se rattache aux deux *παρακαλῶ* qu'à *φρονεῖν*. Cf. 1 Thess. 4 : 1. On ne voit pas pourquoi l'exhortation générale serait différente de l'exhortation particulière à ces deux femmes chrétiennes, et moins explicite ; il est bien plus naturel qu'elles soient *identiques*.

ch. 2). Cf. Eph. 4 : 3 : *Conservez l'unité de l'esprit dans le lien de la paix.*

A côté des *cœurs*, les *νοηματα* doivent désigner les *intelligences*, comme dans 2 Cor. 3 : 14 ; 4 : 4, plutôt que les *pensées*, — *ce qui pense* plutôt que ce qui est pensé.

Le cœur et l'intelligence des chrétiens, comme ceux des autres hommes, sont sujets à s'égarer, à s'écarter de la vérité. Mais la paix de Dieu veillera comme des sentinelles sur les remparts d'une ville forte (2 Cor. 11 : 32 ; Gal. 3 : 23). De même que, dans une ville ainsi gardée, il est impossible de sortir, elle les empêchera de s'écarter de Jésus-Christ : elle les *gardera* (conservera) *en Jésus-Christ*, en qui ils sont déjà, puisqu'ils sont chrétiens (cf. 1 : 1, etc.).

Les cœurs d'abord, les intelligences ensuite. Quand les cœurs sont d'accord, les intelligences ne sauraient tarder beaucoup à s'accorder aussi. Et quand elles ne s'accorderaient pas complètement, l'essentiel c'est qu'elles soient et demeurent « en Jésus-Christ ». Etant les uns et les autres en Jésus-Christ, elles ne différeront pas beaucoup, ni sur des points bien importants. Là où existe l'union des cœurs, les divergences doctrinales sont nécessairement minimales, sinon au point de vue intellectuel, du moins au point de vue religieux et moral, qui est l'essentiel.
