

PAUL (l'apôtre) 8.

VII Le penseur.

Aux questions que la vie chrétienne et l'activité apostolique posaient devant lui, Paul n'apportait pas, en effet, des solutions empiriques ou fragmentaires ; son génie spéculatif élaborait progressivement un système dont il nous appartient maintenant de fixer les lignes essentielles. Cette pensée, qui s'est ainsi cristallisée peu à peu au contact des réalités concrètes, cette doctrine sous laquelle on sent toujours le frémissement de la vie, il est superflu de se demander si elle a subi ou non une évolution. Elle ne pouvait évidemment se figer dans une immobilité rigide ni se soumettre au seul déroulement d'une nécessité dialectique ; mais si l'on entend par évolution d'une pensée son passage par une série d'états successifs, dont chacun, considéré à son heure comme définitif, est ensuite écarté au profit d'une conception nouvelle, pareille définition ne saurait s'appliquer à la pensée paulinienne. Celle-ci semble marquer un développement plutôt qu'une évolution. D'une épître à l'autre, elle s'enrichit, elle se précise, elle se rectifie aussi sans doute, mais dans la mesure seulement où la vie spirituelle dont elle est l'expression se modifie aussi dans ses profondeurs. Ce n'est pas un processus purement logique qui entraîne la pensée, c'est un parallélisme constant qui se manifeste entre une vie spirituelle toujours en travail et une pensée qui en est comme le décalque intellectuel.

Il est naturel, par exemple, que la christologie s'enrichisse et se complète à mesure que se multiplient les problèmes auxquels le Christ doit apporter une solution : comme le Christ est le centre actif de la vie spirituelle, la christologie devient le centre vivant de la pensée. Aux affirmations spontanées du début succédera donc une systématisation d'autant plus rapide que ce n'est pas seulement par son mouvement naturel que la pensée se développe et s'enrichit. Du dehors surgissent des problèmes nouveaux ; le christianisme entre en contact avec des systèmes mythiques ou philosophiques qui prétendent glorifier la personne du Christ en lui assignant une place dans leurs cadres ; ne faudra-t-il pas montrer que les expériences fondamentales de la vie chrétienne sont totalement étrangères, voire contradictoires à la naissance et au développement de ces courants de pensée ? Ainsi l'apôtre devra étendre sans cesse le champ de sa pensée pour répondre à de nouvelles questions, satisfaire à de nouveaux besoins. Mais c'est là un développement, c'est-à-dire une explication d'idées encore enveloppées ; et l'on ne saurait dire que des éléments radicalement nouveaux aient été introduits dans la pensée paulinienne, au cours de ce qu'il faut appeler son affirmation progressive plutôt que son évolution.

Aug. Sabatier (*L'apôtre Paul*, esquisse d'une histoire de sa pensée) a beaucoup insisté sur l'évolution de la pensée paulinienne et en a même marqué les principales étapes. Il a eu grandement raison de s'élever contre la conception traditionnelle qui représentait la pensée de l'apôtre comme un bloc immuable, et la conception que nous exposons ici relève de la même tendance. Nous pensons cependant avoir suivi la voie ouverte par ce maître éminent, avec une plus grande fidélité au principe essentiel (et fortement accentué par lui de la première édition [1870] à la seconde [1881]) de la dépendance constante de la pensée à l'égard de la vie, dans le système de saint Paul.

1.

LA PERSONNE DE JÉSUS forme la clé de voûte de la pensée paulinienne. Celle-ci est essentiellement une glorification systématique de la personne et de l'action du Christ dans le triple domaine de la vie individuelle, de l'histoire et de la conception générale du monde.

Il est donc permis de se demander si notre exposé ne devrait pas--comme celui de Sabatier--avoir pour conclusion et en quelque sorte pour point culminant la doctrine du Christ. Cependant il a paru plus expédient de débiter par une esquisse des conceptions christologiques de l'apôtre et de dire comment il envisage la personne de Jésus, avant de voir le rôle qu'il lui assigne dans l'histoire de notre âme et dans l'histoire du monde. Ces données volontairement sommaires orienteront un exposé qui viendra à son tour en préciser les lignes.

C'est en qualité de Messie que Jésus entre dans la vie et dans la pensée de l'apôtre ; de Messie d'abord repoussé et méconnu, ensuite adoré dans l'humiliation et le repentir ; et par là il prend d'emblée le visage d'un être à la fois humain et surhumain. Non que Paul ait transposé purement et simplement les qualifications traditionnelles du Messie sur la personne de Jésus ; mais il ne pouvait cependant concevoir celle-ci autrement que dans le cadre général de la tradition messianique, et par conséquent comme à la fois humaine et divine. C'est cette double nature qui s'affirme dans la salutation de l'épître aux Romains : « Issu selon la chair de la race de David, et, selon l'Esprit de sainteté, établi Fils de Dieu avec puissance du fait de sa résurrection » ([Ro 1:3](#) et suivant).

Il peut sembler au premier abord que cette formule s'apparente à la christologie rudimentaire du discours de Pierre : « Cet homme divinement accrédité par des miracles..., Dieu l'a fait Christ et Seigneur » ([Ac 2:22,36](#)). Mais il y a ici une conception infiniment plus profonde. Jésus est né, selon la chair, de la race de David, il est donc homme, avec une « chair de péché » semblable à la nôtre ; mais cette existence humaine n'est qu'une sorte d'épisode accepté comme un abaissement entre deux existences célestes du Fils de Dieu. La résurrection n'a introduit le Christ dans la gloire que parce qu'il en était issu, parce qu'il l'avait quittée par amour pour les

hommes. Ainsi ! a divinité du Christ est plus essentielle et plus évidente que son humanité, encore que la pensée de Paul soit assez flottante sur l'un et l'autre point et qu'elle varie d'une épître à l'autre.

Une chose du moins est certaine, c'est que tout l'intérêt que nous portons à la vie terrestre du Christ, à son amour, à sa piété, à son caractère en un mot, est complètement étranger à Paul. La vie de Jésus est réduite à une sorte de schématisme ; il suffit de savoir que le Fils de Dieu a vécu parmi les hommes une vie sainte, qu'il est mort et qu'il est ressuscité ; encore cette sainteté humaine de Jésus, première assise de la christologie paulinienne, est-elle plutôt une donnée *a priori*, un postulat, qu'une constatation historique ([2Co 5:21](#)).

Toutefois l'humanité du Christ n'est nullement une apparence, et il n'y a pas trace de docétisme chez l'apôtre ; sa conception du salut serait sapée dans sa base si le Christ n'était pas réellement homme ; mais, entre les deux termes de la vie terrestre de Jésus, l'abaissement par lequel, abandonnant sa « (forme de Dieu », « il s'est fait esclave prenant figure d'homme », et l'humiliation suprême par laquelle il a été « fait péché » (traité comme un pécheur) sur la croix, (cf. [Php 2:6-8](#), [Ro 8:3](#)) le cadre de la vie humaine de Jésus demeure vide. Paul connaît assurément des paroles et des actes de Jésus, mais ce n'est pas à cela qu'il attache sa foi ; l'humanité de Jésus demeure abstraite et comme impersonnelle.

Le Christ possède une nature selon la chair, qui le rattache à la race de David ; mais une seconde nature le rattache à l'Esprit de sainteté, et lorsqu'il se sera livré à la mort et que Dieu l'aura ressuscité, cette nature supérieure, libérée de la chair, s'affirmera avec puissance comme celle du Fils de Dieu, comme la véritable, la définitive personnalité du Seigneur. Sur les ruines du premier homme, qui était de la terre, s'affirme le deuxième homme qui est du ciel ; homme spirituel, non parce qu'il doit son existence à l'Esprit, mais parce qu'il est l'Esprit ([2Co 3:17](#)).

Si donc le Seigneur est l'Esprit, il ne saurait être une personnalité historique, limitée dans le temps ; il préexiste à la création, ou plus exactement il en est le premier-né, en qui toutes choses ont été créées ([Col 1:15,17](#)), toutes choses viennent « de Dieu par lui » ([1Co 8:6](#)). Sa forme est la forme même de Dieu ([Php 2:6](#)). A ce titre, il ne préexiste pas seulement, dans la pensée divine, d'une existence idéale, mais dans la réalité éternelle, comme Esprit, et son activité anté-historique est l'activité même de l'Esprit divin. La filialité divine de Jésus est donc autre chose qu'un attribut de Messie ; elle a pour principe l'Esprit divin qui, commun au Père et au Fils, forme entre eux un lien substantiel. Le Christ est « le propre Fils » de Dieu ([Ro 8:32](#)), et, s'il habite dans nos coeurs, il fera de nous des fils de Dieu, non par nature mais par adoption, en vertu de la grâce de Dieu et non en vertu d'un droit naturel. Le chrétien est élevé par la grâce jusqu'à l'esprit de filialité, tandis que le Christ est descendu par amour jusqu'à l'humanité.

Sur les problèmes que posent les relations entre la divinité et l'humanité du Sauveur, Paul ne se livre d'ailleurs à aucune des spéculations que connaîtront ses successeurs. Ni la kénose (voir ce mot) ni la théologie des deux natures ne peuvent s'autoriser de textes formels ; les problèmes ontologiques ne sont pas encore posés, et ce qui est en question ce n'est pas la nature du Sauveur mais son rôle dans la réalisation des intentions divines à notre égard. On commettrait un double anachronisme à vouloir attribuer à Paul la préoccupation soit de la documentation historique, soit de la définition dogmatique ; son propos est infiniment plus pratique : il veut déterminer, devant chaque acte du drame évangélique, la signification ou la valeur des faits pour notre salut. De même qu'il ignore ou veut taire délibérément les récits de la naissance, il s'abstient de spéculer sur l'incarnation ; de même qu'il ne raconte pas le crucifiement--encore qu'il écrive aux Galates ([Ga 3:1](#)) qu'il a été par lui comme peint devant leurs yeux--, il n'essaie pas de déterminer par quels ressorts de la pensée divine le sacrifice du Christ assure notre salut. Il lui suffit de savoir que le chrétien meurt et ressuscite avec le Sauveur mort et ressuscité.

Le chapitre sur la résurrection ([1Co 15](#)) révèle les mêmes tendances pratiques. Sans doute ici la preuve historique apparaît au premier plan ; le ressuscité a été vu. Cependant l'apôtre ne confirme ni n'infirme les récits des évangiles relatifs aux événements du matin de Pâques ; s'il rapporte une tradition qui parle de résurrection « le troisième jour », les apparitions aux femmes et le tombeau vide lui-même sont totalement passés sous silence dans son énumération des preuves de la résurrection. Paul relate seulement les apparitions jusqu'à celle dont il eut le privilège. Ce témoignage des faits n'est du reste pas invoqué pour lui-même, mais en faveur de la foi en la résurrection des fidèles. De même la spéculation sur la résurrection du Christ ou sur celle des chrétiens--d'ailleurs radicalement identifiées l'une à l'autre--est réduite au strict minimum : Paul affirme, sous une forme symbolique d'ailleurs admirable, le caractère spirituel de la résurrection : « La chair et le sang n'hériteront pas le Royaume de Dieu » ([1Co 15:50](#)) ; la naissance de l'être incorruptible sera le triomphe de l'Esprit, le triomphe de Dieu. Mais sur la nature et la destinée du Christ glorifié, l'apôtre est aussi réservé qu'il est affirmatif sur la valeur rédemptrice de sa mort et de sa résurrection. C'est pourquoi les théologiens de l'école désigneront plutôt sa pensée comme une sotériologie que comme une christologie, et c'est en exposant le rôle du Christ dans le plan du salut que nous verrons se dessiner le reflet de son visage dans le coeur vaincu de saint Paul.

2.

LE SALUT INDIVIDUEL : *lésous Sôtèr*. Jésus est apparu d'abord à Paul comme son Sauveur personnel, celui qui l'a arraché et qui peut aussi arracher tout homme à l'empire des puissances inférieures auxquelles Dieu a livré le gouvernement du monde présent. Ces puissances--la chair, le péché, la loi, la mort--doivent être considérées non comme des abstractions mais comme des réalités et presque comme des personnes, et le salut n'est pas simple délivrance à l'égard du péché, mais à l'égard de toutes les puissances inférieures étroitement liées les

unes aux autres. Ces puissances réduisent l'homme en un esclavage absolu ; il est donc voué à la condamnation ; juif ou païen, avec loi ou sans loi, il est perdu, livré à la colère de Dieu ([Ro 1:18-2:24](#)). Ni obéissance ni efforts ne le libéreront de sa servitude à l'égard des « princes de ce monde » ; il faut qu'il soit introduit dans une autre vie, différente en son principe même ; il lui faut un Sauveur, qui sera le Fils de Dieu, mort et ressuscité pour lui.

Pour accomplir cette oeuvre de salut, le Christ « a pris une forme de serviteur, étant devenu semblable aux hommes, et il s'est humilié, ayant présenté l'aspect d'un homme » (Php 2:7). Il a revêtu « une chair de péché », il a donc participé à toute la misère et la servitude humaine ; il s'est livré, sans en contracter la souillure, à la domination des puissances inférieures qui l'ont conduit à la croix. Elles ne l'auraient certes pas fait, si elles avaient su que par là elles allaient assurer sa victoire ([1Co 2:6,8](#)) ; car par la mort le Christ est sorti de leur sphère, il a échappé à la chair, au péché, à la loi, à la mort elle-même ; « une fois pour toutes il est mort au péché », en sorte que « la mort est sans pouvoir sur lui » ([Ro 6:9](#) et suivant), et par la résurrection il est entré dans une vie nouvelle, incorruptible.

Le Christ n'est ainsi entré dans l'humanité que pour être son représentant, pour s'identifier avec elle. Ce qui est arrivé pour lui est arrivé pour tous ; ce n'est pas dans le sens du dogme ecclésiastique (expiation ou substitution), mais dans un sens direct que doit s'entendre la parole : « Si un est mort pour tous, alors tous sont morts » ([2Co 5:14](#)). Tout est ici beaucoup plus simple que dans la dogmatique classique : la pensée de Paul semble imprécise parce que nous voulons absolument l'enfermer dans une conception définie telle que rédemption, expiation, substitution ; mais s'il y a ici substitution, c'est aussi bien dans la vie que dans la mort, car la résurrection du Christ comme sa mort est celle de l'humanité tout entière ; elle n'est à vrai dire que l'envers de la mort, le retour dans la gloire, et comme tous meurent en Christ, tous aussi ressuscitent en lui.

Ainsi exposée comme une sorte de drame cosmologique, l'oeuvre du salut paraît lointaine, impersonnelle et tout extérieure ; cependant Paul en parle avec des paroles brûlantes de gratitude et de foi. C'est que ce salut offert, acquis à l'humanité ne prend une réalité pour l'individu que dans la foi par laquelle il est accepté, vécu. Il n'est pas vin apport extérieur, une sorte d'acquiescement prononcé en faveur du coupable, et ce serait trahir cruellement la pensée de Paul que d'en faire une théorie juridique de l'expiation ou de la substitution, en vertu de laquelle le chrétien, bien que pécheur, serait considéré par Dieu comme innocent, en raison de son assimilation spirituelle à la personne du Christ crucifié. Le chrétien est réellement affranchi du péché ; l'Esprit de filialité crée en lui un coeur nouveau, une vie nouvelle, une justice qui n'est pas la sienne mais celle de Dieu (la *dikaïosunè Théou*), c'est-à-dire celle que Dieu crée spontanément en lui. Le salut est ainsi une réalité substantielle qui engendre en chacun un fils de Dieu, un être nouveau. La mort du Sauveur n'est cependant pas un symbole de la « mort au péché », ni sa résurrection un symbole de la vie nouvelle ; la pensée de Paul garde un réalisme évident ; mais c'est un réalisme mystique. Il est assez difficile à des esprits modernes de retrouver l'exacte tonalité de cette attitude à la fois réaliste, mystique et morale ; mais si à la lumière de ce que nous venons d'écrire on relit [Ro 6:4-14](#), on sera frappé de la richesse et de la précision d'une pensée que l'on ne peut qu'affaiblir en essayant de l'exposer ou de l'expliquer.

Le salut, pour Paul, est une réalité déjà acquise, accomplie ; mais il ne se réalisera pleinement que lorsque nous aurons quitté, nous aussi, le monde du péché et de la mort. Pour le moment, « nous sommes sauvés en espérance » ; nous avons reçu « des arrhes » (voir ce mot), mais la plénitude de la réalité ne nous sera donnée que plus tard, à l'avènement du Christ. Jusqu'à ce jour, la vie du chrétien est une sorte de résidu qu'il s'efforce de vivre par la foi, car sa vie véritable c'est Christ, c'est la vie cachée en Dieu avec son Sauveur ([Ga 2:20](#), [Col 3:3](#)). Ainsi s'explique que le salut soit présenté tantôt comme une réalité présente, tantôt comme une espérance, et que les chrétiens soient donnés tantôt comme étant « fils de Dieu », tantôt comme vivant dans « l'attente de la filialité divine ».

La synthèse de cette possession et de cette espérance se trouve dans la notion paulinienne de l'Esprit. Le chrétien possède l'Esprit, il vit par l'Esprit et cette vie est à la fois un espoir et une réalité ; elle lutte en nous contre la mort, comme l'Esprit de sainteté lutte contre le péché ; mais elle a déjà les assurances de la victoire définitive, car en Christ le fidèle est mort au péché et il vit pour la justice.

On voit que la foi par laquelle le croyant s'approprie le salut doit être entendue dans un sens essentiellement mystique ; elle n'est pas seulement conviction de la réalité du drame rédempteur, mais identification avec Christ, mort avec lui et réalisation avec lui d'une vie nouvelle ou plutôt renouvelée, puisée à des sources plus hautes et dominée par des forces surnaturelles. Christ est devenu ce que nous sommes, afin que nous devenions ce qu'il est ; cette formule marque à la fois le caractère surnaturel d'un salut qui nous est offert comme une grâce, sans conditions d'aucune sorte, et le caractère personnel d'une foi qui seule nous met en possession du don de Dieu en Jésus-Christ, de la vie éternelle.

Cette conception du christianisme considéré comme la révélation d'un plan divin pour le salut du monde par la mort et la résurrection d'un être céleste, afin que « tous ceux qui meurent avec lui aient aussi la vie avec lui », ne fait-elle pas de l'Evangile paulinien une « sagesse » plus ou moins ésotérique et, pour parler clair, une religion de mystère ? Le chrétien n'est-il pas un myste à peine différent de ceux qui demandent leur salut à Mithra ou à quelque autre de ces divinités orientales dont le succès a semblé mettre en question, à certains moments, la fortune même du christianisme ? --On n'a pas manqué de le dire (cf. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris 1919), et cela paraît d'autant plus naturel que les mots de mystère et de sagesse se trouvent

sous la plume même de l'apôtre (cf. [1Co 1 et 2](#), *passim*)

Paul, nous dit-on, a rompu radicalement avec le judaïsme comme avec le Jésus palestinien, c'est-à-dire avec le Jésus qui a existé. Il est entré dans le christianisme comme dans une religion de mystère, par une vocation gratuite de son Dieu, et l'objet de sa foi est une « sagesse » dont il revendique jalousement le caractère surnaturel. Cette vocation et cette foi sont d'ailleurs sans lien aucun avec toute religion historique ; le mystère chrétien s'établit comme les autres sur un universalisme radical ; l'immortalité bienheureuse qu'il assure n'est subordonnée à aucune autre condition que celle de l'initiation dont le rite ici est le baptême par lequel le fidèle meurt avec son Sauveur afin de renaître avec lui. La Cène est le repas des initiés, où par la manducation du Dieu lui-même-- « ceci est mon corps » --les mystes s'assurent la participation à l'esprit du dieu et à l'immortalité.

La spéculation christologique de Paul n'a ni plus ni moins de contact avec la réalité historique ou avec la logique que les autres mythes de salut apparus à son époque et qui ne sont d'ailleurs, comme le mythe chrétien, que l'explication arbitraire de rites antérieurs. Sur la base de la donnée, commune à tous les mystères, du dieu mort et ressuscité, Paul a construit une religion ésotérique, une « sagesse » qui n'est révélée qu'aux « parfaits », c'est-à-dire aux initiés du second degré. Cette sagesse de Dieu, enseignée comme la révélation d'un mystère ([1Co 2:7](#)), Paul l'oppose aux mystères païens, non comme une conception religieuse radicalement différente, mais comme un mystère supérieur, divin, alors que les autres sont démoniaques. Ainsi les Pères des siècles suivants reconnaîtront si bien l'analogie de la gnose chrétienne avec les religions de mystères, qu'ils considéreront celles-ci comme des contrefaçons sataniques du christianisme.

Il n'y a, en effet, des mystères païens au mystère chrétien, que deux différences accessoires : un certain contact avec la personne historique de Jésus, et une préoccupation morale plus profonde ; et une différence essentielle : son exclusivisme. Tandis que les dieux de mystères reconnaissent l'existence des autres divinités, le Dieu de Paul revendique pour son Fils le privilège exclusif d'assurer le salut de l'humanité ; il est aussi jaloux que le Dieu d'Israël, et c'est ce qui assurera son triomphe.

Cette interprétation du paulinisme paraîtra séduisante aux esprits systématiques, plus familiers avec son aspect formel qu'avec son esprit, plus impressionnés par sa teneur doctrinale que par son inspiration religieuse ; elle offre du système une perspective d'un schématisme commode, mais d'une excessive simplicité et qui ne permet pas de dégager son originalité décisive.

Il semble d'abord qu'il y ait abus à rapporter aux religions de mystères l'universalisme paulinien ou l'idée de la vocation gratuite. L'universalisme est dans la ligne de l'Évangile de Jésus-Christ, et on le trouve dans la pensée johannique sous des formes tout aussi radicales ; quant à la vocation gratuite, la conviction de Paul est trop solidement fondée sur les expériences du chemin de Damas pour qu'il soit nécessaire de lui chercher une autre origine. Peu importe que Paul considère comme élus tous les appelés, alors que pour Jésus il y avait beaucoup d'appelés et peu d'élus ; cette opposition n'atteint pas le fond des choses, et l'idée de la vocation n'est pas le monopole des religions de mystères.

La seule analogie légitimement invoquée, et qui serait décisive si elle était aussi totale qu'on veut bien le dire, est la conception du salut par la communion à la mort et à la résurrection d'un être divin. Mais à y regarder de près, la pensée de Paul est moins simple qu'il ne semble. Le Christ de Paul est assurément un être divin ; mais il est en même temps solidement incorporé à l'humanité historique par la personnalité de Jésus, et l'idée classique du Messie explique ce double caractère. La conception du second Adam, essentielle à la pensée paulinienne (voir plus loin), ne s'explique pas par la théologie des mystères, que contredit son affirmation de la priorité de l'Adam terrestre, en sorte qu'entre le dieu qui meurt et le second Adam l'analogie est plus verbale que réelle.

L'idée de mort expiatoire, rédemptrice, propitiatoire ou substitutive--car ces notions diverses se retrouvent chez Paul sans être exactement distinguées--relève bien plus des conceptions traditionnelles du judaïsme que de celles des mystères. Ici le dieu qui meurt est un dieu naturaliste, sa mort et sa résurrection sont les expressions mythiques de faits naturels (par exemple, dans le mythe d'Attis, la mort et le renouveau du monde végétal), et le myste participe à cette mort afin de participer également à cette vie retrouvée ; mais Attis ne meurt pour personne, ni surtout pour les péchés de personne, sa mort n'est pas un acte libre, elle est un phénomène naturel auquel on associe rituellement un fait mystique, lequel cependant ne nous fait pas sortir de l'ordre naturel.

Rien de semblable dans le « mythe » de Paul. Christ est mort pour nous ([2Co 5:15](#), [Ro 5:8](#)), pour nos offenses ([Ro 4:25](#)), pour nos péchés ([Ga 1:4](#), [1Co 15:3](#), [Ro 6:10](#)) ; sa mort est une rançon ([1Th 2:6](#)), une offrande ([Eph 5:2](#)), une réconciliation ([Ro 5:10](#), [Col 1:22](#)). Tous ces termes nous rapprochent beaucoup plus du rituel israélite avec ses diverses catégories de sacrifices, que de la mort à laquelle le myste doit participer. Et lorsque Paul réclame lui-même cette participation, elle ressemble beaucoup plus à une communion morale qu'à une identification rituelle et magique. Le myste vit en son dieu ; Christ au contraire vit dans le fidèle ; il est devenu le principe de sa vie et le maître de sa discipline intérieure. Sans doute on nous avertit de ne pas être dupe des mots et de ne pas commettre l'anachronisme de prendre ces termes au sens psychologique ou éthique, comme s'ils étaient employés par un penseur moderne. Mais n'est-on pas dupe des mots bien plus gravement en assimilant un processus de renouvellement intérieur de l'ordre spécifiquement moral--même conçu avec un entier réalisme--à des cultes qui « n'étaient pas exclusifs de toute idée morale, mais que leur caractère originellement naturaliste ne permettait pas de moraliser à fond » ? (Loisy, *ouvr. cit.*, p. 248, n. 1).

Il semble ainsi que lorsqu'on examine de près les textes, on soit amené à reprendre peu à peu aux religions de mystères presque tout ce qu'on leur avait accordé ; et Loisy donne lui-même l'exemple de ce repliement progressif. A propos de la parole : ([1Co 2:6](#)) « Nous parlons sagesse parmi les parfaits », il écrit (*ouvr. cit.*, p. 256) : « Il est assez curieux que Paul distingue ainsi dès l'abord deux catégories de croyants et l'on peut dire d'initiés, ceux du premier degré,... et ceux du degré supérieur... » Mais il ajoute aussitôt (n. 3) : « Il va sans dire que Paul n'instituait pas deux degrés d'initiation..., mais il n'en a pas moins l'idée et la pratique de quelque chose qui y correspond et qu'il ne sait exprimer que dans la langue des mystères... »

Peut-être ces derniers mots nous orientent-ils vers la part de vérité qui se trouve au fond de l'assimilation un peu forcée que l'on nous propose : Paul s'exprime dans le langage des religions de mystères ; il emploie des termes qui étaient courants autour de lui et d'ailleurs commodes pour l'expression de sa pensée. Que son Evangile ait voulu répondre aux mêmes besoins que les « sagesse » des initiés, qu'il se soit aussi bien qu'elles--mais autrement qu'elles--élevé au-dessus des religions nationales ou des disciplines purement rituelles, c'est l'évidence même. Mais il avait néanmoins son originalité fondamentale dans la personne de Jésus et dans le caractère même de sa mort considérée comme un acte d'amour ; Paul le savait bien, qui écrivait : « Les Juifs demandent des miracles ; les Grecs cherchent une sagesse ; nous, nous annonçons le Christ crucifié. » Et s'il ajoutait que Christ était l'authentique miracle et l'authentique sagesse de Dieu, ce n'était pas pour ouvrir un chemin de conciliation entre sa pensée et des conceptions auxquelles il songeait plutôt à s'opposer, car il savait bien qu'il n'y avait pour les Juifs et pour les Grecs que scandale et folie dans la prédication de la Croix.

L'Evangile de Paul est la prédication du Seigneur qui est l'Esprit ; elle revendique l'indépendance de la réalité spirituelle à l'égard de ses deux adversaires séculaires : le légalisme et la gnose.

3.

LE SALUT DANS L'HISTOIRE : *Kurios Khristos*. La piété israélite par laquelle Paul avait été formé n'était pas essentiellement orientée vers le salut de l'individu, mais vers celui de la nation ; le drame de l'action divine se déroulait dans le cadre d'une philosophie de l'histoire et tendait à l'instauration d'un royaume. Il était donc naturel que Paul envisageât le rôle du Christ--du Messie--dans le domaine de l'histoire et qu'il transportât sur un terrain plus large que celui de la vie personnelle ses principes essentiels. Le Christ crée en l'homme une vie nouvelle, il crée dans l'histoire une nouvelle humanité ; l'apparition du Sauveur parmi les hommes constitue le fait central de l'histoire humaine et la divise en deux périodes antithétiques.

Ici se pose pour Paul une question particulièrement délicate, concernant la signification et la valeur de la tradition israélite dans laquelle lui-même a été élevé. Jusqu'au terme de sa vie terrestre, Jésus a vécu dans ses cadres, sans jamais marquer qu'il la considérât comme caduque. D'ailleurs c'est sur l'axe même de la foi israélite qu'est fondée la première des affirmations chrétiennes : Jésus est partout prêché comme le Messie ; qu'est-il donc si cette notion même de Messie ne correspond pas à la pensée de Dieu ? Le prédicateur du Christ ne peut renier la religion d'Israël sans saper l'édifice de sa propre foi.

Et d'autre part, l'apôtre a été introduit par sa conversion dans une piété nouvelle ; Jésus l'a admis dans « la nouvelle alliance en son sang » ; que penser dès lors de « l'ancienne alliance » ? Faut-il la condamner comme une erreur ou un mensonge ? ou est-elle vraiment l'expression d'une pensée de Dieu, d'une vérité peut-être dépassée mais cependant divine dans son essence et dans ses fondements ?

Par un véritable trait de génie, Paul sut dépasser l'ancienne alliance sans la nier ; il sut la comprendre au contraire et lui rendre justice ; et, tout en déclarant périmée la prédication de l'Ancien Testament, il sut marquer sa place légitime dans la révélation progressive des desseins de Dieu.

(a) Ancienne et Nouvelle Alliance

L'apparition de Jésus-Christ divise l'histoire humaine en deux périodes : avant, c'est la période de ce que Paul appelle les éléments (*stoikhéia*), englobant sous ce titre, avec une rare hardiesse, les vérités élémentaires du paganisme et les données de la religion scripturaire, toutes également rejetées dans l'ombre et abolies en Christ ([2Co 3:14](#)) ; dans [Ac 17:30](#) est attribuée à l'apôtre l'expression équivalente « les temps d'ignorance »). Dans cette période, le rôle d'Israël a été considérable ; Paul le résume ([Ro 3:2](#), cf. [Ro 9:4](#) et suivant) dans cette affirmation que « les paroles de Dieu lui ont été confiées ». Par là Paul entend la promesse faite à Abraham et la loi donnée à Moïse. L'une et l'autre viennent de Dieu et, conformément à son éternelle véracité, ne peuvent être abolies par l'infidélité d'ailleurs permanente du peuple lui-même ([Ro 3](#), [Ro 9](#), [Ro 10](#)) ; mais l'une et l'autre trouvent en Christ leur terme normal et sont désormais caduques, car avec Jésus-Christ s'ouvre la deuxième période, celle de l'accomplissement des temps (*plērōma tou khronou*)

La loi a révélé à Israël les exigences de Dieu, elle l'a préservé de la corruption païenne et lui a servi de pédagogue jusqu'à sa majorité, jusqu'au jour fixé pour son émancipation ; mais elle ne peut être pour personne l'authentique message du salut, car elle place le pécheur devant une tâche irréalisable. N'est-il pas écrit : « L'homme qui la mettra en pratique vivra par elle » ? ([Ro 10:5](#), cit. de [Le 18:5](#)). Or l'Écriture elle-même affirme que personne ne peut mettre la loi en pratique et que Dieu a enfermé l'humanité tout entière, juive et païenne, sous la malédiction du péché ([Ro 3:9,18](#)).

Cette idée que l'obéissance à la loi est impossible appartient en propre à l'apôtre ; elle est étrangère à l'Ancien

Testament. Celui-ci parle du péché comme d'un fait universel, il se plaint que la loi soit mal observée, mais il ne la dit pas irréalisable ; il dit même expressément le contraire (De 30:11,14). Il est évident d'ailleurs que la conception judaïque de la vie fondée sur l'obéissance est parfaitement réalisable à qui ne se préoccupe pas de la dépasser en se dépassant soi-même. Mais cette préoccupation est précisément celle de Jésus dans son effort pour approfondir et intérioriser le commandement, et Paul a certainement connu sur ce point ses paroles : il n'avait jamais eu l'impression que la volonté d'obéir à la loi l'engageât dans une impasse, jusqu'au jour où les *Logia* qui constituent aujourd'hui le sermon sur la montagne (voir art., et Évang, synopt.) lui ont appris à considérer la piété non comme un conformisme des actes, mais comme un changement du coeur.

Par le fait même qu'elle se révèle incapable de conduire les hommes au salut, la loi les invite à chercher ailleurs le principe d'une vie nouvelle ; elle les aide à prendre conscience de leur culpabilité et à comprendre la nécessité d'un Sauveur. Il est donc bien vrai qu'Israël a été le peuple de Dieu pour une mission unique ; mais cette mission était temporaire et a pris fin aujourd'hui ; il a été le porteur d'une vérité, mais d'une vérité provisoire et incomplète.

Ainsi l'apôtre introduit dans la pensée religieuse la conception singulièrement féconde d'une révélation progressive, d'une pensée qui est bien la vérité que Dieu destinait à son peuple pour une période donnée, mais qui se révèle aujourd'hui caduque et dépassée. Autant il serait ridicule de montrer Paul spéculant sur l'évolution du dogme, autant il est nécessaire de montrer comment la nature même de l'ancienne alliance devait suggérer cette conception d'une vérité provisoire.

Comment une vérité peut-elle n'être pas éternelle ? demande-t-on en effet. Le peuple n'est-il pas pour toujours en possession des promesses de Dieu ? --Certes ! et la promesse est même, beaucoup plus que la loi, le principe premier du salut dans l'ancienne alliance. Mais la promesse est précisément le type des vérités provisoires ; elle est valable jusqu'au moment où elle est tenue ; mais une fois réalisée, elle est périmée en raison même de son exécution. En donnant à Israël le Messie promis, Dieu a tenu sa promesse ; il a confirmé la vérité de l'alliance ancienne, en même temps qu'il y mettait fin. Désormais il ne demande plus qu'une chose : la foi en Celui qui réalise sa promesse.

Cette conception d'un salut reçu par la foi n'est d'ailleurs pas une nouveauté, elle est au contraire le point de départ de la révélation. La loi n'est, dans l'histoire du peuple élu, qu'une sorte de parenthèse, introduite « en raison du péché » ([Ga 3:19](#)), et qui ne saurait abolir l'économie, bien antérieure, de la promesse. L'histoire du salut commence avec la promesse faite à Abraham « et à sa postérité », non en raison de son obéissance à une loi qui n'existait pas encore, mais en raison de sa foi : « Toutes les nations seront bénies en toi » ([Ga 3:8,16](#)). Maintenant que « la postérité » dont il était question dans la promesse est venue, la parenthèse ouverte avec Moïse se ferme avec Jésus-Christ, et l'humanité rentre dans l'économie d'un salut gratuit saisi par la foi et ouvert à toute l'humanité.

Dépouillée de son appareil exégétique et dogmatique, la pensée paulinienne se présente ainsi : les glorieux privilèges d'Israël ne lui ont pas été confiés de Dieu pour lui seul, mais en vue du salut de l'humanité par la réalisation de la promesse messianique ; et la conception de la vie spirituelle comme d'une obéissance à la loi ne pouvait être qu'une étape provisoire du développement religieux de l'humanité, afin que l'orgueil de l'homme fût brisé par la constatation de son impuissance. L'éclatante infidélité du peuple, manifestée dans le crucifiement du Messie, c'est l'échec de toute discipline de l'obéissance ; le salut désormais est offert à qui s'en remet, par la foi, à la pure grâce de Dieu qui sauve en Jésus-Christ.

Ainsi les deux alliances s'opposent comme la grâce s'oppose à la foi, l'esprit à la lettre, la liberté à la servitude, la vie à la mort. Car ce qui caractérise la loi, c'est qu'elle est un texte, une parole que l'on peut écrire, matériellement graver sur la pierre et immobiliser ainsi comme une chose morte (c'est là ce qu'il faut entendre par *la lettre*) ; mais la grâce est esprit, non pas réalité vague et incertaine, comme on entend souvent par opposition à la lettre, mais réalité surnaturelle, vivante, vivifiante, s'attestant par l'action créatrice qu'elle exerce sur les coeurs. Elle engendre les âmes pour la liberté, comme la lettre les engendre pour la servitude ; elle conduit au salut et à la vie, non à la condamnation et à la mort. Toutefois, si âpre que soit l'ardeur avec laquelle Paul développe ces antithèses, la nouvelle alliance demeure toujours dans le prolongement de l'ancienne ; elle l'abolit, mais elle l'accomplit en même temps. Israël ne comprend pas que l'alliance de la loi est périmée en Christ, que son temps est fini ; « il y a un voile sur son coeur quand il lit Moïse » ; le chrétien, lui, regarde la réalité en face, il sait que la gloire de la loi a été totalement éclipsée par la gloire de l'Évangile ; mais il sait aussi que la loi a eu son éclat, passer il est vrai, et que le visage de Moïse rayonnait--pour un temps--de la lumière même de Dieu ([2Co 3:7,17](#)).

Ainsi se ferme la période légale, la période israélite de l'histoire du monde, non parce que ses prétentions furent mensongères, mais parce que son rôle est achevé et que les temps de l'accomplissement sont venus.

(b) Le second Adam

La vie et la mort de Jésus marquent le début de cette seconde période, dans laquelle Dieu a voulu produire l'avènement d'une forme nouvelle de la vie, en sorte que la personne de Jésus constitue une nouvelle création de Dieu.

Comme Adam a été le prototype d'une humanité charnelle et esclave, Jésus, second Adam, est le type d'une

humanité spirituelle et libre ; par l'un sont entrés dans le monde le péché et la mort, par l'autre le salut et la vie ([Ro 5:12,19](#)).

Paul remarque à plusieurs reprises ([Ro 5:13](#) et suivant) que le parallélisme des deux Adam et des deux humanités ne doit pas être pris pour une identité ; mais la pensée qui s'exprime dans cette analogie, un peu surprenante de prime abord, est simple et profonde. L'apparition sur la terre de l'homme porteur d'une âme vivante, *de l'homo sapiens*, comme dirait notre anthropologie, a été le fait d'une volonté, d'une création spéciale de Dieu ; Adam est le type de cette humanité, d'ailleurs infidèle à sa vocation divine et aussitôt embarrassée dans les liens du péché et de la mort. Jésus est le point de départ et le type d'une autre humanité, dont la nature ne sera plus la chair et sa servitude, mais l'esprit et sa liberté, dont la loi ne sera plus l'obéissance mais l'amour, et qui ne sera pas seulement vivante mais vivifiante, car elle porte en elle la puissance de l'Esprit ([1Co 15:45](#)) ; et cette humanité est, elle aussi, le fruit d'une volonté, d'une création de Dieu.

Conception ambitieuse, certes, puisqu'elle fait de la vie chrétienne une réalité surnaturelle, substantiellement, qualitativement différente de la vie naturelle ; mais qui se légitime aux yeux de l'apôtre par la puissance même que la prédication de l'Évangile et l'action triomphale du Christ exercent sur les plus déçus, comme elle s'est d'abord exercée sur lui-même. Conception d'une ampleur admirable, qui sauvegarde le caractère surnaturel de la vie chrétienne, fait de la vie historique de Jésus le symbole et le type de toute vie normale, et explique le mouvement de l'histoire humaine dans son ensemble par le même rythme et la même dialectique qui rendent compte de l'histoire de chaque âme.

Désormais la vie de l'Esprit--ce que [le 4^e](#) évangile appelle la vie éternelle--a sa charte ; elle est le privilège des fils devenus majeurs, adoptés par Dieu selon sa promesse ; et Paul essaie d'en tracer l'histoire schématique au cours des années prochaines : les païens remplacent les Juifs dans l'économie du salut ; l'Évangile va être prêché à toute créature, tout genou fléchira devant le Christ et tous les esprits viendront à l'obéissance de la foi. Ainsi se constituera le véritable Israël, le peuple de ceux qui sont les héritiers non du sang, mais de la promesse, véritables fils, par la foi, d'Abraham, l'homme de la foi. Alors l'Israël selon le sang, revenu de son erreur, entrera lui aussi dans le champ des élus ; son endurcissement partiel durera seulement jusqu'à ce que l'ensemble des païens soit entré en possession du salut, et ainsi tout Israël sera sauvé, car Dieu n'a enfermé tous les hommes dans la désobéissance que pour leur faire à tous miséricorde (cf. [Ro 9](#) à [Ro 11](#), notamment [Ro 11:25,26,32](#))

(c) La parousie

Mais par delà cette fin de l'histoire humaine s'ouvrira une nouvelle période pour les croyants, celle de la parousie, c'est-à-dire de l'avènement glorieux du Seigneur.

La résurrection du Christ n'a été, en effet, qu'une anticipation de la gloire éternelle qui doit être la sienne et à laquelle participeront les élus, lorsqu'il viendra prendre possession de sa royauté. Nul ne sait le jour ni l'heure où cette crise finale éclatera ; mais tout dans la parole de Paul indique qu'elle est infiniment proche. Au début de son ministère, il a certainement pensé qu'il serait encore en vie lorsque son Seigneur paraîtrait ; au terme de sa carrière, il admet à peine que cette date puisse se faire attendre jusqu'après sa propre mort. (cf. [1Th 4:13,1Co 15:52](#), [Php 1:23-25](#)) La pensée de l'apôtre cependant est si puissamment emportée par l'élan de sa foi qu'il est difficile de discerner si les actes divers de ce drame cosmique seront séparés par des années ou par des siècles ; mais il est fort probable que pour lui tout cet avenir apparaissait resserré dans un assez bref espace de temps.

A l'appel du Seigneur, les morts ressusciteront, la résurrection du Maître lui-même nous en est un sûr garant ; il est les prémices de ceux qui sont morts ([1Co 15:20](#)). Ce qui est survenu pour lui se renouvellera pour tous ceux qui se seront endormis « en Christ » ; ils reviendront à la vie, dépouillés de leur corps de chair, de leur être corruptible et mortel, revêtus d'un nouvel organisme, spirituel, incorruptible, immortel ([1Co 15:50-55](#)) et les vivants subiront la même transformation ([1Co 15:52](#)). Alors la mort sera engloutie dans la victoire du Christ ([1Co 15:54](#)). Que sera cet organisme spirituel ? nous l'ignorons ; nous ne connaissons ici que le germe déposé dans la terre (l'être naturel), non l'organisme qui doit naître (l'être spirituel) ; mais nous savons qu'il y a une résurrection pour les morts puisque Christ est ressuscité ([1Co 15:13-16](#)).

Toute la postérité d'Adam est soumise à la mort ; de même toute la postérité du Christ est appelée à la vie ; non pas tous les hommes, par conséquent, mais tous les croyants ressusciteront avec lui ; et comme ils ont porté l'image de l'homme terrestre et charnel, ils porteront aussi l'image du second Adam, de l'homme céleste, spirituel ([1Co 15:45-49](#)).

Alors prendra fin, par la souveraineté de l'Esprit, cette lutte douloureuse qui, dans l'économie présente, subsiste toujours entre la chair et l'esprit ; alors l'âme chrétienne connaîtra les perspectives grandioses ouvertes devant elle par l'apôtre au terme de son hymne à la charité ([1Co 13:6,11](#)), et s'ouvriront les temps où l'amour seul sera. La foi sera changée en vue, l'espérance en possession ; seul l'amour ne périra jamais, car il est le fond immuable de la vie chrétienne.

Le Seigneur lui-même « mettra tous ses ennemis sous ses pieds » ; toutes les puissances qui faisaient obstacle à la réalisation des plans de Dieu, le péché, la mort, seront vaincues. Alors, ayant assuré son pouvoir, il remettra la royauté entre les mains de Dieu, et ce sera la fin, quand le Fils se soumettra lui-même à Celui qui lui aura soumis toutes choses ([1Co 15:28](#)).

Que faut-il entendre par ce mot « fin » ? Paul entend-il que dans l'éternité il n'y aura plus de place que pour Dieu, et que, le Père étant tout en tous, les créatures et le Premier-né de la création lui-même s'absorberont dans sa plénitude ? Ou entend-il plutôt que, le mouvement de l'histoire étant arrêté, les saints se reposeront dans l'immuable réalité d'une parfaite possession du salut ?

Il est permis de supposer que l'infatigable missionnaire ne portait pas sa pensée au delà de l'heure où il n'y aurait plus d'âmes à conquérir pour Jésus-Christ, et qu'avant pourvu à ce qui était du travail, il laissait à son Dieu et à son Sauveur le soin de pourvoir à l'éternel repos de ceux qui auraient trouvé en eux la vie.

4.

LE SALUT DANS LA PENSÉE DIVINE.

Les considérations qui précèdent nous ont déjà entraîné au delà des limites de l'histoire terrestre, jusque dans la sphère cosmologique ; il nous reste maintenant à suivre la pensée de l'apôtre jusque dans le domaine de la métaphysique. La transition est d'ailleurs naturelle, de l'histoire à la théologie, puisque la nouvelle alliance est désignée comme « l'alliance de la grâce » ; ce mot suffit à nous avertir que la doctrine du salut aboutit à une doctrine de Dieu, la grâce par laquelle notre salut est assuré n'étant autre chose que la volonté bienveillante de Dieu à l'égard des hommes.

On sait avec quel soin Paul tient à éliminer tout ce qui pourrait porter atteinte à la souveraineté de Dieu dans la question du salut et laisser à l'orgueil de l'homme quelque fissure par laquelle il pourrait encore se glisser. C'est peu de dire que son Dieu est celui des prophètes, le Seigneur qui poursuit infailliblement ses desseins sans que personne puisse arrêter sa puissance ou discuter sa sagesse ; l'apôtre renchérit encore, et l'anéantissement de la créature devant son Créateur, bien loin d'être atténué par l'amour de Dieu, est accentué encore par cet amour même et par le décret éternel qui le manifeste.

Ici la conception paulinienne prend un aspect quelque peu vertigineux ; elle représente un absolu au sein duquel la pensée humaine a quelque peine à se mouvoir. Dans son amour, Dieu veut la rédemption du monde ; dans sa sagesse il en a établi le plan ; de ce plan, inaccessible à la sagesse humaine, il poursuit l'exécution, non seulement sans que personne puisse en empêcher la réalisation d'ensemble, mais sans qu'aucun homme puisse modifier, soit par ses oeuvres soit même par son attitude intérieure, le destin qui lui est personnellement réservé ; sa foi même ou son endurcissement sont entre les mains de Dieu : « Il fait miséricorde à qui il veut et il endure qui il veut » ([Ro 9:18](#)) ; et pour bien montrer que la volonté ni la conduite des hommes ne sont pour rien dans ses desseins à leur égard, c'est dès le sein de Rébecca que Dieu a aimé Jacob et qu'il a haï Esau ([Ro 9:12](#)). Cette volonté absolue, inconditionnée de Dieu, n'est nullement en contradiction, au regard de l'apôtre, avec le fait que le salut ne peut être saisi que par la foi, non plus qu'avec les exhortations qu'il adresse aux fidèles, les invitant à ne pas endurcir leur coeur. Impénétrables, les desseins de Dieu sont aussi indiscutables : tous ceux qui seront sauvés seront sauvés par sa miséricorde ; tous ceux qui périront périront justement, car leur condamnation correspondra à l'endurcissement de leur coeur.

Mais, demandent les objectants, « de quoi se plaint-il ? » puisque c'est lui qui endure les coeurs ; « et qui peut résister à sa volonté ? » ([Ro 9:19](#)). A cette question il faut avouer que Paul ne répond rien, sinon ceci : « Qui es-tu, homme, pour discuter avec Dieu ? » Comme s'il pouvait méconnaître que ce n'est point avec Dieu que l'on discute mais avec lui, Paul ; que ce ne sont point les actes de Dieu que l'on met en cause, mais l'interprétation que lui-même en donne.

Il n'est pas douteux que Paul enseigne ([Ro 9](#)) la prédestination dans sa forme la plus rigoureuse, comportant non seulement la prédestination éternelle des élus mais aussi celle des réprouvés. Nous sera-t-il permis cependant de chercher de sa pensée une autre explication que celle qui remet tout au caprice et à l'arbitraire ? Il est évident que si le décret éternel de Dieu n'exprimait pas autre chose que le caprice souverain dans l'absolu de son illogisme, point ne serait besoin du drame du Calvaire, de l'existence même du Christ, ni de la foi chez l'homme, ni de l'amour de Dieu ; le décret de Dieu se suffirait à lui-même et réaliserait le salut sans autre intervention que celle de la volonté suprême. Le sacrifice rédempteur est logiquement nécessaire dans les systèmes postérieurs où il apaise, dans le coeur de Dieu, le conflit entre la justice et l'amour ; il ne l'est pas chez Paul qui ignore cette opposition en Dieu de la justice et de l'amour.

Pourquoi dès lors cette intervention du Fils de Dieu, sa vie sur la terre, sa mort et sa résurrection, sinon parce que pour Paul c'est là qu'est la véritable réalité religieuse et non dans l'impensable décret de prédestination ? Dieu aime l'homme ; il descend dans

sa misère, il porte la malédiction de la chair et même du péché, non point par un messenger, mais lui-même ; car ce Fils, cette image de l'amour éternel qui descend dans la vie, c'est Dieu lui-même, c'est le principe de l'amour divin tel qu'il est à l'oeuvre dès avant la création du monde, c'est par lui et en lui qu'ont été créées toutes choses. C'est pourquoi la personne du Christ ne saurait être dépouillée de son aspect métaphysique ; la divinité du Seigneur est aussi nécessaire que son humanité à la logique du plan rédempteur.

Mais alors, du moment que tout se passe dans l'absolu, en Dieu, que deviennent nos pauvres objections, discussions ou hypothèses ? Tout cela est balayé, tout cela sombre dans l'abîme d'une volonté insondable autant que souveraine. Que deviennent nos agitations, nos lois, notre obéissance, notre faire, quand il ne s'agit même

plus de notre être mais de l'être éternel de Dieu ? Notre salut n'est fondé ni sur notre conduite ni sur nôtre caractère, mais sur l'amour insondable de Dieu. Cela est vrai métaphysiquement, car « personne ne connaît la pensée du Seigneur pour l'instruire » ; mais cela est vrai aussi psychologiquement, car l'apôtre sait bien que Dieu saisit les hommes quand il lui plaît et comme il lui plaît, puisque c'est ainsi que lui-même a été saisi.

La pensée de Paul sur la prédestination n'est pas une théorie, c'est une sorte d'hymne métaphysique à la gloire de l'amour tout-puissant, de cette grâce de Dieu qui pour nous s'appelle Christ, et qui est associée à l'action divine depuis la création du monde.

Et comme cette grâce s'exerce dans un monde qui par lui-même est perdu et voué à la condamnation, elle est toujours miséricorde ; miséricorde quand elle sauve les païens, et miséricorde quand elle « tend les bras vers un peuple rebelle » et manifeste ainsi une inlassable patience envers ceux-là mêmes dont le cœur est endurci. L'histoire elle-même, avec ses lumières et ses ombres, n'est que la mise en oeuvre de l'amour divin. Cet amour a préparé pour l'homme un salut dont celui-ci s'empare par la foi ; nous voyons les uns accepter, les autres rejeter ce don divin ; mais en réalité tout est don, depuis notre vie même jusqu'à notre foi, en sorte que là où nos yeux croient voir une multiplicité d'attitudes, il n'y a en réalité que le déroulement éternel de la volonté paternelle de Dieu. L'homme ne peut pas comprendre ; il ne peut qu'adorer et se taire, car la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes.

Ainsi la pensée de Paul aboutit--ou abdique--dans un acte de foi en la volonté rédemptrice du Tout-Puissant. Son système idéologique, que nous avons trop lourdement essayé de reproduire dans ses démarches essentielles, est moins saisissant par son contenu doctrinal que par son allure impérieuse et résolue. C'est moins la réflexion d'un penseur que l'avance d'un conquérant qui veut courber les esprits sous l'obéissance à son Maître.

Humblement, il a pris son point de départ dans sa misère et dans ses défaites, lorsque le Christ l'a saisi et vaincu sur le chemin de Damas. Là il a compris son néant, et non pas seulement le sien propre, mais celui de tout homme qui veut être quelque chose par lui-même, par son obéissance, par ses oeuvres, par ce qu'il croit donner à Dieu. Et comme il n'a pas seulement été vaincu mais relevé, pas seulement condamné mais sauvé, il sait maintenant que seule une initiative de Dieu peut apporter aux pécheurs le pardon et le salut.

Lui-même d'ailleurs n'a pas été sauvé par une grâce anonyme, mais par l'amour de celui-là même qu'il persécutait et qui porte un nom : Jésus. Mais ce nom humain ne peut être qu'une enveloppe : c'est un Dieu seul qui peut ainsi sauver, ainsi aimer, ainsi mourir pour nous, ainsi descendre dans notre peine et dans notre mort pour nous entraîner avec lui dans la vie. Que l'homme accepte donc d'être un avec ce Sauveur qui descend vers lui, qu'il meure avec lui afin de revivre avec lui. A l'humanité naturelle, enlisée dans le péché, succédera une humanité nouvelle, engendrée par l'Esprit créateur de vie.

Cette humanité nouvelle porte en elle une vie nouvelle créée par Dieu et toute à la gloire de Dieu. L'homme spirituel saura qu'il n'a rien à offrir devant Dieu et que sa seule science est d'apprendre qu'il a tout reçu. Il ne parlera donc plus comme si la source de sa vie était en lui ; il ne dira plus « mes vertus », « mes oeuvres », mais « les dons de l'Esprit », « les fruits de la grâce » ; il ne chantera plus son obéissance, mais l'amour de Dieu qui pardonne à son péché. Car Dieu seul est quelque chose : l'homme n'est rien ; son être, son salut, et la foi même par laquelle il l'accueille répondent à une volonté éternelle de l'amour divin. Tout est à lui, tout est par lui, tout est pour lui ; il ne reste à l'homme qu'à adorer et à répondre par l'amour à l'amour de Celui qui nous a aimés.

Toute la pensée de Paul comme toute sa piété et toute sa vie s'écrit en deux mots : *agapêménôi agapômèn* (aimés, aimons).

[Utilisé avec autorisation de Yves PETRAKIAN](#)

Vous avez aimé ? Partagez autour de vous !

Partager par email

Ce texte est la propriété du TopChrétien. Autorisation de diffusion autorisée en précisant la source. © 2020 - www.topchretien.com