

Les conséquences du vrai sens de ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

Par C. Bruston, Montauban.

On doit être très reconnaissant à M. Deissmann d'avoir pris la peine de réunir tous les textes où se trouvent les mots ἱλαστήριος et ἱλαστήριον. Il en résulte clairement que dans Rom III, 25, ἱλαστήριον ne peut guère être un adjectif, comme on l'a cru quelquefois, mais doit être un substantif, et que ce substantif ne signifie pas (en tout cas, pas nécessairement ni même habituellement) une *victime* propitiatoire, mais plutôt une *offrande* (ἀνάθημα) propitiatoire ou expiatoire, offerte à la Divinité.

S'il en est ainsi, cette offrande (la personne de Jésus) fut offerte par Jésus lui-même à Dieu. De sorte que, sans être exprimée explicitement par le mot ἱλαστήριον, l'idée de θυσία y est ici *implicitement* contenue, — ce qui résulte aussi du contexte, surtout des mots ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Du sens de ἱλαστήριον ainsi déterminé résultent plusieurs conséquences importantes, que M. Deissmann semble n'avoir pas entrevues, mais qu'il me paraît difficile de n'en pas tirer logiquement.

1. D'abord, puisqu'un ἱλαστήριον est une *offrande faite à Dieu par des hommes*, il est impossible que Paul ait voulu dire que *Dieu avait exposé* Jésus-Christ *aux hommes* comme ἱλαστήριον. Une telle idée serait en contradiction directe avec la notion même de ἱλαστήριον.

Πρόθετο n'a donc pas ici le sens *local*, qu'on lui donne souvent, adopté par M. Deissmann lui-même, mais le sens *temporel*, confirmé d'ailleurs par l'usage qu'en fait l'apôtre (Eph I, 9; Rom I, 13). C'est en vertu de la πρόθεσις divine (Rom VIII, 28; IX, 11; Eph I, 11; III, 11 etc.) que J.-C. a été plus tard ἱλαστήριον. Tant de textes parallèles ne permettent pas d'en douter.

2. Observons ensuite que si les mots ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ont été rattachés à ce qui les précède immédiatement, c'est vraisemblablement parce qu'on *supposait* que ἱλαστήριον renfermait l'idée d'une victime

immolée, sanglante. Puisqu'il n'en est rien, il n'y a aucune raison de considérer ces 4 mots comme faisant partie du membre de phrase relatif ὃν προέθετο κτλ. Il est beaucoup plus naturel, au contraire, d'en faire la reprise explicative de ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Que l'ἀπολύτρωσις qui est en J.-C. soit aussi, spécialement, *en son sang*, c'est là une idée très fréquente,¹ tandis que l'idée que J.-C. est ἱλαστήριον en son sang, déjà assez forcée, obscure et invraisemblable en elle-même, le paraît d'autant plus maintenant que nous savons qu'un ἱλαστήριον n'était pas un sacrifice sanglant.

La proposition relative ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλ. διὰ πίστεως signifie donc simplement que Dieu avait jadis (de toute éternité) décidé que J.-C. serait un jour un ἰλ. par le moyen de la foi. En fait, il a été aussi une victime sanglante; mais cette idée exprimée dans la phrase principale, ne l'est pas dans la proposition relative.

3. Il résulte de cette construction que toute la suite de la phrase: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ κτλ. ne dépend pas de la proposition relative ὃν προέθετο ὁ θεὸς κτλ., qui serait alors démesurément longue et confuse, mais du début de la phrase principale: δικαιούμενοι δωρεάν κτλ. ou plutôt de τῆς ἀπολύτρωσεως τῆς ἐν Χ. Ἰησοῦ. La délivrance qui est en J.-C., dans son sang à *lui* (remarquez la place du pronom), et non dans celui des animaux, comme sous l'ancienne alliance, eut pour but, dans la pensée de Dieu, „la manifestation de sa justice“ (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Comment cela?

Ceux qui pensent (comme M. Deissmann) que „la δικαιοσύνη θεοῦ, dans les 4 passages où elle est mentionnée (au début de l'épître) n'est pas un attribut de Dieu, mais la justice accordée par Dieu au croyant, par grâce et en Christ“ auraient vraisemblablement quelque peine à l'expliquer. Car de ce que Dieu délivre (ἀπολύτρωσις) les hommes de la condamnation et de la mort éternelle, il n'en résulte pas nécessairement qu'il veuille leur communiquer sa justice propre; et une telle communication de la justice divine pourrait difficilement être appelée „la manifestation de la justice de Dieu.“ Pour être *manifestée*, en effet, il faut qu'une chose *existe* et qu'elle ait été *cachée* au moins pendant quelque temps. Or une telle justice *n'existait* pas parmi les hommes; elle ne pouvait donc être ni *cachée* ni plus tard *manifestée*. Elle aurait pu être *donnée, communiquée* aux hommes, aux croyants, mais elle ne pouvait pas leur être *manifestée*. La justice de Dieu, au contraire, existait, naturellement,

¹ Eph I, 7, Apoc I, 5. V, 9; 1 Pier I, 18s.; Hebr IX, 12ss.; Rom V, 9; 1 Jean I, 7 etc.

de toute éternité. Seulement, elle était *cachée* jusqu'à ce qu'enfin elle a été *manifestée* dans l'évangile.

La δικαιοσύνη Θεοῦ ne peut donc pas être une qualité communiquée aux hommes par Dieu. Partout et toujours dans l'Ancien et dans le Nouveau T., c'est un *attribut de Dieu*. Ce qui le prouve, outre l'usage constant de cette locution, c'est qu'elle est ici en antithèse avec *la colère de Dieu*. Avant la venue de J.-C. c'était *la colère de Dieu* qui se *manifestait* du ciel contre les injustices des hommes (I, 18), et par conséquent sa justice était cachée; mais maintenant dans l'évangile ce qui a été *manifesté*, ce qui se *manifeste* encore, c'est *la justice de Dieu* (I, 17. III, 21, 25 et 26) et non plus sa colère. Dans ces 4 textes il est de toute évidence que δικαιοσύνη Θεοῦ a partout le même sens et que c'est un attribut divin, qui est le *contraire de la colère*.

Mais quand on sait que dans l'AT. *la justice de Dieu* est constamment mise en parallèle avec son salut, *sa miséricorde* etc., il n'y a pas lieu de s'en étonner; au contraire!

Ps XC VIII, 2 et 3: Ἐγνώρισε Κύριος τὸ σωτήριον αὐτοῦ, ἐναντίον τῶν ἐθνῶν ἀπεκάλυψε τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Ἐμνήσθη τοῦ ἐλεός αὐτοῦ κτλ. LXXXIX, 17 et 18: Ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου = ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου. Isaïe LI, 5ss.: Ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου, καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, κτλ. LVI, 1: ἤγγικε τὸ σωτήριόν μου παραίνεσθαι, καὶ τὸ ἐλεός μου ἀποκαλυφθῆναι.

On voit le rapport étroit qui existe entre ces passages et ceux de l'épître aux Romains. Cf. aussi Ps CIII, 17. XXIV, 5. XXXVI, 7. II. XL, 11. LXXI, 2, 15ss. etc. etc. Isaïe XLV, 8, 19. XLVI, 13. LIX, 17 etc.

C'est au point que les LXX ont parfois traduit par δικαιοσύνη l'hébreu בּוֹנֵי *bonté*, רַחֲמֵי *compassion* etc. (Gen XIX, 19; Ex XXXIV, 7; Dan IX, 9. 13).¹

Enfin, dans la Sapience du Siracide, nous voyons par le texte hébreu retrouvé récemment que ἐλεημοσύνη est la traduction ordinaire de רַחֲמֵי.²

Il faut donc perdre l'habitude que nous avons d'identifier la justice de Dieu avec sa sévérité ou sa colère: dans le langage biblique elle en est précisément *l'opposé*.

4. Avant de continuer le développement de sa pensée, l'apôtre revient en arrière, sur le temps passé: il réfléchit que l'ἀπολύτρωσις en J.-C. n'a pas eu seulement pour but (εἰς ou πρὸς) la manifestation de la

¹ V. *Revue de théologie* de Montauban 1900, p. 299 ss. (La manifestation de la justice de Dieu dans l'évangile, par C. Bruston.)

² Sir. III, 14, 30. VII, 10. XII, 3 etc.

justice de Dieu dans le temps présent, mais qu'elle a aussi eu pour *cause finale* (διά avec l'acc.) l'oubli volontaire (πάρεσιν) dont Dieu, dans son support, a usé à l'égard des péchés commis précédemment: διά τὴν πάρεσιν τῶν . . .

Entre εἰς et πρὸς, διά ne peut indiquer qu'une cause finale ou un but, comme dans IV, 25 et ailleurs. Le parallélisme qui existe entre la πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων et ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ ne permet pas non plus de supposer que διά ait ici un sens tout différent de celui de πρὸς. Enfin le sens de *cause efficiente* ou antérieure ne donne aucune idée intelligible dans le contexte, car à supposer que la πάρεσιν fût antérieure à la manifestation de la justice de Dieu, il est clair qu'elle n'en est pas la cause. La seule cause en est l'ἀπολύτρωσις, avec la construction que nous avons adoptée (ou le décret divin ou Jésus Ἰακτῆριον, avec la construction ordinaire).

La πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων doit donc être considérée comme une conséquence de l'ἀπολύτρωσις, aussi bien que ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Il s'agit, non de ce que Dieu fit jadis, mais de ce qu'il a bien voulu faire *récemment*, en considération de l'ἀπολύτρωσις ou de l'œuvre de J.-C.: „dans son support“ ou sa bonté (cf. II, 4), il a consenti à considérer comme non venus les péchés des temps passés, ou à ὑπεριδεῖν τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας (Act XVII, 30), — ce qui signifie à peu près la même chose.

5. Après cela, l'apôtre reprend la phrase commencée, en y remplaçant seulement la préposition par une préposition synonyme: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, pour la manifestation de sa justice (bonté) dans le temps présent (et à l'avenir, pour ceux qui croient en Jésus), εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως [Ἰησοῦ].

Cette manifestation de sa justice pour le présent et l'avenir a pour but et pour résultat *que Dieu est juste* (!) . . . C'est ainsi qu'on traduit ordinairement; mais quoi? Dieu n'était-il donc pas juste avant la venue de J.-C.? Qui oserait le soutenir? La rédemption en Christ ne peut pas avoir eu pour but de faire que Dieu soit ce qu'il était de toute éternité, ce qu'il est par nature et ne peut pas ne pas être.

Je considère δίκαιον comme une apposition à αὐτόν et je traduis: „pour que lui, (qui est) juste, soit *aussi* justifiant celui qui est de la foi [en Jésus]?“¹

¹ V. *Revue de théol.* de Montauban, 1900 (article cité).

Le but de la rédemption n'est pas que Dieu soit juste (cela est impossible), mais qu'il justifie (ou rende juste) aussi celui qui a la foi.

Et cela est assez naturel puisqu'il a voulu de tout temps que Jésus-Christ fût un ἰλακτήριον par la foi.

Λ'ἀπολύτρωσις a donc eu 2 conséquences, et même 3: 1^o διὰ τὴν πάρεσιν . . . Voilà pour le passé.

2^o πρὸς τὴν ἐνδειξιν . . . Voilà pour le présent et l'avenir.

3^o εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν . . . δικαιούμενα τὸν ἐκ πίστεως. Cette conclusion de la phrase (ou plutôt de la *protase*) répond aussi bien que possible au début: Δικαιοῦμενοι δωρεάν κτλ.

6. C'est qu'en effet ces 3 versets (24—26) ne peuvent pas être la continuation de la phrase du v. 23: „Car tous ont péché, et sont privés de la gloire de Dieu“, vu que si *tous ont péché*, tous ne sont pas *justifiés gratuitement* etc., mais seulement ceux qui croient.

Le professeur Oltramare, de Genève (1881), a fort bien vu qu'avec le v. 24 commence une nouvelle phrase, dont l'apodose ne se trouve qu'au v. 27:

„Étant justifiés gratuitement etc., où donc est la glorification? Elle a été exclue.“

Tous les détails des v. 24—26 montrent en effet que la justification est un don gratuit de Dieu par Christ et que par conséquent il n'y a pas lieu, pour ceux qui en sont l'objet, de se glorifier. Une telle tendance ou tentation a été exclue, non par la loi des œuvres, mais par celle de la foi, puisque (γράφ) l'homme est justifié par la foi seule (v. 27—30).

Je termine ici ces quelques remarques, qui n'ont nullement pour but d'épuiser la matière (ce qui serait difficile), mais seulement de compléter et de rectifier sur quelques points l'étude si intéressante et si importante de M. Deissmann, en en tirant les conséquences logiques.