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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 42 (1909)

Heft: 3

Artikel: La psychologie et les principes de la morale Pauliniennes

Autor: Chapuis, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379853

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

LA PSYCHOLOGIE

et les principes de la morale pauliniennes

PAR

† PAUL CHAPUIS

Les pages qui suivent sont un fragment du cours sur l'apôtre Paul que Chapuis professait à l'Université de Lausanne et qu'il était occupé à rédiger en vue de l'impression lorsqu'il fut rappelé de ce monde. Nous en devons la communication à l'obligeance de son fils, M. le ministre Paul Chapuis, qui a bien voulu les mettre au net d'après le manuscrit inachevé. Notre cher et toujours regretté collègue avait adopté pour son ouvrage un plan d'après lequel l'histoire de l'œuvre écrite et de la pensée de Paul de Tarse marchait de front avec celle de sa vie et de son apostolat. Le fragment qu'on va lire se rapporte à la seconde période, intitulée « L'époque des grandes luttes, 53 à 56. » Il fait partie d'une série de chapitres relatifs au séjour de l'apôtre à Ephèse, duquel datent les épîtres aux Corinthiens. — En lisant ces pages on voudra bien prendre en considération que l'auteur lui-même n'a pu y mettre la dernière main. On se rappellera aussi qu'il est mort il y a cinq ans, et qu'il n'a pu être tenu compte, dans cette rédaction, des travaux publiés depuis lors sur la « théologie » de l'apôtre des Gentils. Les amis et les anciens élèves du défunt professeur de Lausanne ne nous en sauront pas moins gré de la publication posthume de ce spécimen d'un ouvrage qui devait, espérait-il, être le couronnement de sa carrière théologique. (*Réd.*)

La première lettre aux Corinthiens nous met en présence des principaux éléments de la psychologie de l'apôtre Paul et nous fournit ainsi l'occasion d'en déterminer les principes. A vrai dire, on se tromperait fort, si l'on s'imaginait trouver chez lui un système psychologique raisonné. Il n'en est rien ; c'est occasionnellement qu'il aborde ou touche ce genre de problèmes. Nous n'en apprenons pas moins à connaître le point de vue psychologique qui domine et inspire sa pensée religieuse. Ce point de vue, il l'a hérité de son milieu, il s'est formé avec sa mentalité, et, si l'on peut parler d'une psychologie de l'apôtre Paul, il faut bien se rappeler dès l'abord qu'il n'a aucune prétention à donner un enseignement systématique, mais simplement qu'il traite certaines questions en partant d'une psychologie donnée, qu'il a appliquée à sa pensée chrétienne.

Pour l'apôtre, la nature humaine ou, si l'on préfère, l'homme se compose de trois, disons même de quatre éléments principaux : la σάρξ ou la *chair*, l'*âme* ou la ψυχή d'un côté, le νοῦς ou la *raison* et le πνεῦμα ou l'*esprit* de l'autre. Les deux premiers constituent, à proprement parler, l'*homme extérieur*, l'ἔξω ἄνθρωπος, avec ses besoins et ses tendances matériels, ses affections animales. Les deux autres forment sa nature supérieure, celles de ses tendances qui l'élèvent au-dessus du monde matériel : c'est l'ἔσω ἄνθρωπος, l'*homme intérieur*. On ne confondra pas ces notions avec deux autres, très différentes. Paul parle quelquefois d'un « *ancien* homme » et d'un « homme *nouveau* ». Mais cette idée-là n'est pas, à proprement parler, psychologique ; elle est morale, l'homme ancien désignant l'homme pécheur avec ses tendances animales ; l'homme intérieur désigne le régénéré et ses aspirations supérieures.

La synthèse de ces divers éléments matériels et spirituels est la καρδία ou le *cœur* qui, selon sa situation morale, peut relever plus ou moins des uns et des autres. Le cœur, dans l'anthropologie de l'apôtre, n'est pas seulement, comme on le croit volontiers, la région du sentiment, mais, comme dans l'anthropologie hébraïque dont Paul se rapproche beaucoup, le foyer central où viennent se fondre, en une unité orga-

nique, tous les éléments qui constituent l'être humain, l'intelligence, le sentiment et la volonté, que les modernes placent généralement dans le cerveau.

La σάρξ, la chair, tout d'abord, est l'élément matériel, charnel de notre nature. L'apôtre n'a pas de terme pour rendre les acceptions de notre mot matière, mais il nous dira pourtant occasionellement que cette chair procède de la terre[1], et il parlera de la chair des animaux comme de celle des hommes[2]. En tout cas, ce sens d'élément matériel, je dirais presque de matière première, qui constitue l'être vivant, est le sens général, fondamental, qui demeure partout le même sous les acceptions dont il est susceptible, et il s'applique, sinon exclusivement, du moins essentiellement à l'homme. La chair désigne donc tout ce qui appartient à la vie physique[3], l'homme tout entier en tant qu'il est mortel et périssable[4].

Ainsi, Paul emploiera le terme, avec l'accent que je viens d'indiquer, en parlant de la maladie, des atteintes portées par l'infirmité au corps physique[5], ou par la souffrance[6], ou par une infirmité spéciale[7]. D'autres fois, dans certains contextes comme 2 Cor. 7 : 5, la chair semble désigner la personnalité en tant que faite de matière et exposée à la douleur, ou simplement comme individu corporel, 1 Cor. 6 : 16. Dans ce sens, mais exclusivement tourné du côté matériel, on rencontrera l'expression σάρξ καὶ αἷμα, la chair et le sang, pour dire la personnalité, le moi physique[8]. Aussi, mais toujours avec des nuances marquées par le contexte, le langage paulinien opposera-t-il volontiers la catégorie du κατὰ σάρκα, selon la chair, à celle du κατὰ πνεῦμα ; la première indiquant le côté matériel, défini ou historique des choses.

Mais ce sens matériel du mot *chair* n'épuise pas la notion. Quelquefois, et la lettre aux Romains met en plein relief les conséquences de ce point de vue, la chair, si elle n'est pas la

[1] 1 Cor. 15 : 47. — [2] 1 Cor. 15 : 39. — [3] Rom. 1 : 3. 1 Cor. 10 : 18.
[4] 1 Cor. 1 : 29. Gal. 2 : 16. — [5] Gal. 4 : 14. — [6] 1 Cor. 7 : 28.
[7] 2 Cor. 12 : 7. — [8] Gal 1 : 16. 1 Cor. 15 : 50.

cause du péché, en est néanmoins un facteur essentiel. L'activité dans le temps présent, par le fait même qu'elle se déploie dans la chair, est exposée à employer les armes charnelles[1], donc à nous faire marcher selon la chair[2]. Il y a parfois dans ce κατὰ σάρκα comme une idée péjorative qui tient précisément à la relation que l'apôtre établit entre la chair et le péché. Aussi Paul, déjà ici, rappelle-t-il sa mentalité hébraïque. La chair, chez lui, correspond bien au בָּשָׂר des hébreux, et le terme est volontiers employé dans une acception où la situation de l'homme est montrée du côté de son infirmité et dans ce qu'elle renferme d'humiliant ou de bas.

La chair, dans l'anthropologie de l'apôtre, se différencie nettement du *corps*, σῶμα, bien que, cela va de soi, celui-ci soit dans un rapport intime avec la premiére. Le corps, dirons-nous en substance, diffère de la chair comme la matière de la forme. Si la chair est la matière elle-même, le corps en est la forme ou la figure, et cette figure constitue une unité qui est bien définie dans 1 Cor. 12 : 12. Les membres de l'organisme corporel, bien qu'ils soient plusieurs, constituent pourtant dans leur ensemble une unité, une figure définie. Leur unité est dominée par une pensée téléologique une. Le corps, en un mot, bien que l'apôtre ne possède pas cette expression toute moderne, est un organisme, une forme dont toutes les parties ont entre elles un rapport étroit et ordonné. Aussi peut-il employer le corps comme image de l'Eglise qui est un organisme social[3].

Toutes les fonctions du corps se résument dans la capacité de reproduction[4]. Aussi, lorsqu'il s'agit de questions sexuelles, l'écrivain emploiera-t-il toujours le terme de σῶμα[5]. Aussi le corps est-il la forme visible de l'apparition humaine. Comme le dit très bien Baur : « Le corps est le porteur, la représentation de toute la personnalité humaine. » Cette pensée est particulièrement visible dans le texte de 2 Cor. 10 : 10, où l'apôtre fait observer que son apparence personnelle fait, aux Corinthiens, l'impression de la timidité ; d'autre

[1] 2 Cor. 10 : 4. — [2] Rom. 8 : 4. — [3] 1 Cor. 12 : 12-20 ; Rom. 12 : 4-5.
[4] 1 Cor. 12 : 23. — [5] Rom. 4 : 12 ; 1 Cor. 6 : 13-20.

part, dans 1 Cor. 5 : 3, afin de notifier solennellement son décret excommuniant l'incestueux, qu'il propose à l'Eglise, il marquera l'absence de son corps, mais la présence de son esprit.

Si le corps *terrestre* est fait de chair, au dire de l'apôtre, le corps *spirituel*, dont il nous parle dans 1 Cor. 15, est fait de δόξα, notion très compréhensive qu'il est utile de déterminer dans ces rudiments de psychologie.

En général, l'idée centrale de la *gloire* est celle d'un rayonnement, et d'un rayonnement lumineux. Dans un texte assez obscur, 1 Cor. 11 : 7, l'apôtre dira, par exemple, que si l'homme est l'image de la gloire de Dieu, la femme, placée à un rang secondaire, est la gloire, le rayonnement de l'homme. Dans plusieurs autres textes il appliquera cette notion de gloire à la majesté divine[1], et c'est à la gloire que nous sommes appelés comme à notre fin dernière. Aussi, si la chair, de par sa nature, est appelée à la corruption, le corps des rachetés doit-il revêtir l'incorruptibilité, posséder une gloire spéciale, un rayonnement spécial; rayonnement différent dans les σώματα ἐπίγεια, corps terrestres, et les corps célestes, σώματα ἐπουράνια; gloire ou lumière qui produit des rayonnements différents dans la lune, la terre ou les étoiles[2].

En elle-même, cette matière qui s'appelle la chair et qui a la forme d'un corps, pour devenir dans son achèvement une gloire, un rayonnement lumineux, est animée par la ψυχή, qui est son principe vital. A ce propos, il est bon de rappeler expressément que l'anthropologie biblique, plus spécialement celle de Paul, diffère ici sensiblement de celle de la philosophie grecque. Pour les Grecs, la ψυχή représente ce que nous appelons vulgairement l'*âme*, le principe supérieur, spirituel de la nature humaine; pour l'apôtre au contraire, et pour les Hébreux, la ψυχή est placée à un rang plus inférieur. Ce n'est que le *principe vital* de l'organisme matériel, la נֶפֶשׁ des Hébreux. Les animaux possédent cette force vitale[3]

[1] Rom. 5 : 2; Eph. 1 : 17; 3 : 16; 2 Cor. 4 : 4, 6, etc

[2] 1 Cor. 15 : 40-41. — [3] 1 Cor. 15 : 39.

aussi bien que l'homme, car la ψυχή est le principe vital de tout être, de toute matière. Sans elle la chair est morte, car il n'y a pas de vie sans âme, et à ce point de vue, l'apôtre est vraiment de l'école pharisienne, qui ne conçoit absolument pas la distinction occidentale du corps et de l'âme. Où il y a une chair vivante, il y a une âme, celle-ci étant le principe vital et la condition vitale de toute chair. Les êtres inanimés, les ἄψυχα[1], n'ont rien à faire avec la chair. Le corps humain tiré de la terre, et qui est chair, posséde une ψυχὴ ζῶσα, un principe vital qui anime l'organisme. Sans cette âme le σῶμα n'est qu'un πτῶμα, c'est-à-dire un cadavre.

D'après ces données, on comprendra comment il se fait que les termes σάρξ et ψυχή, chair et âme, soient très souvent synonymes, avec cette nuance, mais nuance seulement, que la chair brute est comme d'un degré inférieure à l'âme. On dira πᾶσα σάρξ comme on dit πᾶσα ψυχή, et dans le même sens[2]. Les adjectifs qui dérivent de ces termes, et dont nous nous occuperons bientôt, σαρκικός et ψυχικός, sont également synonymes ; et l'un et l'autre indiquent un stade inférieur de la nature humaine. Voilà pour l'homme physique ou extérieur, qui est de la matière.

Qu'en est-il de l'homme intérieur, comme s'exprime l'apôtre ? L'homme spirituel a comme élément central, essentiel, à certains égards unique, le νοῦς, la raison.

Le sens de cette expression, dans la psychologie paulinienne, paraît être des plus riches. Pour l'exprimer en un mot systématique auquel l'apôtre était loin de songer, il embrasse à la fois ce que Kant appelle la raison *spéculative* et la raison *pratique*. Il tient et de l'intelligence et de la volonté; aussi peut-on rendre ce terme psychologique par notre mot *raison* dans la nuance kantienne.

Ainsi, pour ce qui touche à l'intelligence, c'est à la raison qu'il appartient de formuler des νοήματα et des λογισμοί[3]. C'est là son côté proprement logique.

Mais cette raison a aussi son côté moral qui plonge ses

[1] 1 Cor. 14 : 7. — [2] Rom. 3 : 20 : 1 Cor. 15 : 45. — [3] 2 Cor. 4 : 4 ; 10 : 5.

racines profondes dans la volonté. Ainsi, Paul parlera d'un θέλημα τῆς σαρκὸς[1] comme il parlera d'un νοῦς τῆς σαρκὸς[2], et d'un φρόνημα τῆς σαρκὸς[3], d'une raison qui a sa source dans la chair et ses instincts. Aussi le νοῦς est-il chez Paul la faculté tout à à la fois intellectuelle et morale qui permet de distinguer entre le bien et le mal[4]. Dans ce dernier texte, l'apôtre exhorte ses lecteurs à être ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ, d'un même genre de raison qui conduit à une même vue d'ensemble[5]. Dans Rom. 7 : 23, la loi de la raison, νόμος τοῦ νοός, est tout simplement celle du devoir. Aussi l'état, l'inspiration du νοῦς a-t-il dans la vie une suprême importance.

Enfin, la psychologie de Paul emploie un quatrième principe. Après la chair et son principe vital, après la raison, au-dessus d'eux tous, les dominant, voici le πνεῦμα, le principe supérieur, directeur, ou qui doit le devenir. En tous cas ce principe, qui a été fort discuté, est au sommet de la hiérarchie, comme le montre clairement 1 Cor. 15 : 46-47.

Ce principe est même si supérieur que, selon beaucoup d'écrivains et d'exégètes, Bernhard Weiss, par exemple, cet *esprit* ne serait pas du tout un principe psychologique, constitutif de la nature humaine. Dans tous les textes où l'apôtre l'emploie, il désignerait un principe théologique, c'est-à-dire le Saint-Esprit. Mais en fait, ce terme s'emploie à la fois, à lire les textes, et du principe théologique et du principe anthropologique.

En effet, nous avons plusieurs textes où l'esprit de l'homme est distinct de l'esprit de Dieu. C'est le cas, par exemple, de 1 Cor. 2 : 11, où l'écrivain parle de l'esprit de l'homme qui seul est juge de ce qui se passe dans l'homme. Ici, en effet, il ne saurait s'agir que de principe psychologique et non pas du Saint-Esprit. M. Sabatier, dans son œuvre classique, est de cet avis, il va même jusqu'à dire que dans ces textes le terme πνεῦμα n'a plus son sens spécifique, mais revient au sens général de notre mot français « esprit, »

[1] Eph. 2 : 3. — [2] Col. 2 : 18. — [3] Rom. 8 : 6.
[4] Rom. 14 : 5; 12 : 2; 1 Cor. 1 : 10. — [5] Gal. 3 : 1-3; Rom. 1 : 14, 28.

faculté psychologique. D'une manière abstraite le plus sérieux des théologiens de France peut avoir raison, tout au moins pour le texte que je viens de citer. Mais cette explication a le très grave défaut de ne pas faire saillir la synthèse profonde qui existe entre la notion psychologique et la notion théologique. Car s'il est vrai que, dans la plupart des passages des lettres de Paul, πνεῦμα désigne le souffle de l'esprit divin, principe théologique, il est non moins certain que dans d'autres, relativement nombreux, il ne désigne autre chose que le principe psychologique, cette faculté, cette force supérieure de l'homme, qui n'est pas seulement l'esprit au sens intellectuel, mais une raison meilleure que la raison. Or il est évident qu'entre les deux significations, la psychologique et la théologique, il doit y avoir une parenté intime, une synthèse supérieure et profonde. Trouver cette parenté c'est répondre à la question que nous cherchons à élucider.

Or à prendre les choses d'une manière précise, le πνεῦμα, l'élément psychologique, est le principe, la force, dirions-nous, qui met l'homme en contact, en communion avec Dieu. C'est en nous cette part du divin que possède l'homme, même le païen; ce qui pour Paul et toute la sagesse hébraïque constitue à proprement parler « l'image de Dieu » dans l'homme[1]. Si l'apôtre était un moderne, là où il dit πνεῦμα dans l'acception psychologique, il dirait peut-être *conscience*, et si j'ai raison, on saisit fort bien qu'il puisse parler tantôt de l'esprit de Dieu dans l'homme, tantôt de l'élément anthropologique. La synthèse des deux notions est trouvée; car, en fait, les deux termes sont équivalents. Esprit de Dieu, esprit de l'homme, principe théologique, principe psychologique, c'est tout un, en vertu même de la conception qu'a l'apôtre, de l'homme comme image de Dieu. L'esprit sous ces deux angles, dans ces deux directions, reste le point de contact, le trait d'union et de parenté entre l'homme et Dieu. On pourrait dire dès lors que le πνεῦμα est au νοῦς ce que la substance est à sa forme. Le νοῦς est la raison prise en quelque sorte à

[1] 1 Cor. 11 : 7; Col. 3 : 10.

elle seule dans sa modalité ; le πνεῦμα pénétre, inspire la raison.

Or, dans la pensée de l'apôtre, l'homme pécheur, l'homme naturel a entièrement perdu, du moins gravement éteint son « esprit. » Aussi qu'est-il arrivé ? Sa raison, qui devrait être inspirée par l'esprit, est en quelque sorte détachée de l'esprit. C'est pourquoi cette raison est plus ou moins, dans notre état de péché, exposée sans contre-poids suffisant à la chair, le principe inférieur et passionnel. Sa raison est devenue (Rom. 7) un νοῦς σαρκός une raison inspirée de la chair, au lieu de l'être de l'esprit ; sa pensée, un φρόνημα τῆς σαρκός, une aspiration charnelle ; sa volonté, un θέλημα τῆς σαρκός, au lieu d'être déterminée par le πνεῦμα, l'esprit supérieur. Normalement, idéalement la raison devrait être soutenue et guidée par l'esprit ; en fait, dans l'état de péché, elle est diminuée, elle est esclave de la chair.

Aussi, quand il s'agit de l'homme naturel, l'apôtre parlera-t-il moins volontiers de son esprit que de sa raison. C'est par exemple le cas dans sa magnifique confession de Rom. 7. Quelquefois cependant, dans 1 Cor. 2 : 11, on trouve esprit au lieu de raison ; ce qui montre en tous cas que les deux notions sont infiniment rapprochées, séparées seulement par des nuances. Du reste, sans discuter longuement, dans le texte que je viens de citer, l'exception (si c'est une exception) n'est qu'apparente, puisque l'écrivain y parle du principe supérieur de l'homme normal autant et plus que de l'homme naturel.

En tous cas, pour rentrer dans l'ordre, il faut que l'inspiration supérieure du πνεῦμα, principe psychologique, puisse reprendre son empire perdu, et cela a lieu par le Saint-Esprit, qui pénétre le πνεῦμα psychologique et humain. C'est pour cela que la σωτηρία, le salut, consiste dans une rénovation du νοῦς, dans sa délivrance de la chair. Cette rénovation Paul l'appellera une ἀνακαίνωσις τοῦ νοός, c'est-à-dire un dépouillement de la raison des influences et des inclinations auxquelles l'ont soumise les puissances triomphantes de la chair. Ici l'apôtre, s'il n'eût craint des confusions possibles,

eût tout aussi bien pu parler du renouvellement de l'esprit, du πνεῦμα[1].

On le voit, les deux notions νοῦς et πνεῦμα, sont extrêmement rapprochées; ce sont des synonymes légèrement nuancés; mais ce qu'il importe surtout de relever, c'est que dans la pensée de Paul ces deux termes n'ont à aucun degré cette saveur intellectuelle de nos termes français de raison et d'esprit. Ce qui domine en eux, ce qui l'emporte sûrement, c'est la saveur morale. La raison et l'esprit sont chez Paul, dans ses préoccupations, injectées de cette saveur morale.

Aussi irai-je plus loin et dirai-je que, dans l'horizon paulinien, ces deux termes si essentiels dans sa psychologie ont l'un et l'autre un rapport étroit avec ce que nous appelons la *conscience morale*. Ils en participent l'un et l'autre, et au fond désignent cette force sans avoir le mot.

Celui-ci, il est vrai, n'est pas étranger à l'apôtre, bien qu'il l'emploie en somme plutôt rarement[2], et ce terme rappelle beaucoup moins notre notion morale que la notion plus intellectuelle de la Grèce. Comme le remarque très exactement Heinrici: chez Paul la συνείδησις est avant tout l'organe qui empiriquement révèle la conscience de soi au point de vue moral. La notion est étrangère à l'Ancien-Testament. Ici, c'est le *cœur* qui remplit les fonctions de la *conscience*. Une seule fois on rencontre le mot συνείδησις dans la version des Septante (Eccl. 10 : 20). C'est sans doute sous l'influence de la philosophie socratique qu'il est entré dans la philosophie populaire, chez Cicéron, Sénèque (*conscientia*), Epictète, Polybe et surtout chez Philon qui l'emploie volontiers, mais dans un sens où la différence de la conscience morale et de son organe est souvent effacée.

On peut dire que chez l'apôtre le mot comme la notion est emprunté au monde hellénique. Ainsi l'apôtre parlera 1 Cor. 8 : 7, du chrétien faible qui « a encore conscience de l'idole, » et dans ce sens il ne s'agit pas de la conscience

[1] 1 Rom. 12 : 2.

[2] Rom. 2 : 15; 9 : 1; 13 : 5; 1 Cor. 8 : 7, 10, 12; 10 : 25, 27, 28, 29; 2 Cor. 1 : 12; 4 : 2; 5 : 11.

morale, mais de la conscience théorique. L'existence des dieux est encore, chez ce chrétien-là, dans l'arrière fond de sa pensée, et ici nous dirions plutôt mentalité que conscience. Toutefois, dans le même passage il parle de cette conscience comme étant troublée, blessée par la conduite du chrétien spiritualiste et large. Là, incontestablement, le terme s'élève davantage à la notion morale. En effet, puisque cette conscience est blessée d'un acte qu'elle réprouve, elle prend une valeur d'indice. Elle devient indicateur moral, tout d'abord comme modification qui suit l'acte (*conscientia consequens*)[1]. Une fois précisée par l'exercice, cette conscience s'applique à des actions futures et devient *conscientia antecedens;* elle annonce le réflexe qui se produira[2], et indirectement son jugement s'applique à d'autres qu'à soi-même[3].

Du reste ce dernier trait, la notion de la conscience telle que Paul l'esquisse, n'est pas le seul qui soit d'origine grecque dans sa psychologie. La mentalité hellénique est aussi très reconnaissable dans ces images connues de 2 Cor. 5 : 1-6, celles de revêtir et de dévêtir, de nudité et de vêtement, de l'esprit enfermé dans la prison du corps : images que connaissait déjà l'essénisme qui, lui, les avait tirées du monde grec. On retrouvera facilement des notions apparentées chez Démocrite, Empédocle, surtout chez Platon, dans le néoplatonisme et chez Philon. C'est Platon, dit Heinrici, qui le premier, à y regarder de près, a donné la notion de l'homme intérieur opposé à l'homme extérieur, en tant qu'il oppose la puissance de la conscience logique aux capacités basses de l'âme, de telle sorte que l'homme vrai se réalise par l'équivalence des forces contraires, et que les forces supérieures sont cachées, dans l'homme poussé par les passions, comme le noyau dans le fruit. Mais néanmoins la notion paulino-chrétienne se distingue de l'hellénique en ce sens que, d'après la première, l'homme possède bien par lui-

[1] Rom. 2 : 15 ; 2 Cor. 1 : 12. — [2] 1 Cor. 8 : 10 ; Rom. 13 : 5.
[3] 1 Cor. 10 : 29 ; 2 Cor. 4 : 2 ; 5 : 11.

même la science du bien, mais est incapable de le réaliser sans un secours divin.

Cette influence hellénique est possible, elle est même probable par le milieu au sein duquel travaille l'apôtre et qui en est imprégné. Mais en somme, sans la nier avec Lipsius, je serais disposé à penser qu'au fond des choses la psychologie de Paul, comme toute sa mentalité, plonge ses racines profondes dans la mentalité hébraïque.

Quoi qu'il en soit, sur les bases de cette psychologie l'apôtre édifie sa morale, dont nous voulons essayer de dire ici les principaux traits.

Tout d'abord il distingue, peut-on dire, deux classes d'hommes. En premier lieu: les *charnels*, les σαρκικοί, dominés par les aspirations et les intéréts de la chair[1]. Ils ne diffèrent pas essentiellement de l'homme *psychique*[2]. Quelquefois l'apôtre les appellera d'un synonyme moins fort les σάρκινοι, ou même d'un terme plus doux encore, les νήπιοι[3]. Ce sont des hommes encore dominés par les aspirations charnelles, mais en train pourtant de s'en dépouiller sous l'influence de Christ. La seconde classe, qu'on peut appeler la classe des vraiment chrétiens, est celle des πνευματικοί[4]. Ce sont les hommes dirigés et inspirés par l'Esprit divin, donc en somme des chrétiens véritables, ceux que Paul appelle les τέλειοι[5], les *parfaits*, comme ailleurs, dans l'adresse de ses lettres, il les appellera communément, en notant l'idéal auquel ils tendent, les ἅγιοι, les *saints*.

Ceux-là, à l'inverse des *psychiques*, dominés qu'ils sont par l'Esprit, peuvent comprendre et s'assimiler ce qu'inspire et ce qui concerne l'esprit. Ce sont des hommes vraiment aptes[6] aux choses religieuses et chrétiennes. Aussi, en tant que chrétiens parfaits, possèdent-ils une *sagesse*, une σοφία spéciale que Paul oppose à la sagesse du monde. Celle-ci, parce qu'elle est du monde, est avant tout de la chair; aussi n'est-elle pas susceptible de saisir les choses spirituelles qui

[1] 1 Cor. 3 : 3. — [2] 1 Cor. 2 : 14. — [3] 1 Cor. 3 : 1.
[4] 1 Cor. 2 : 15; 3 : 1; Gal. 6 : 1. — [5] 1 Cor. 2 : 6. — [6] 1 Cor. 2 : 14-15.

conviennent aux πνευματικοι[1]. De sa nature elle tient avant tout à la chair et à ses arguments. La vraie sagesse, qui d'ailleurs n'est point un mystère ésotérique, mais exige[2] pour être comprise des dispositions spéciales, est une sagesse de Dieu, préparée par lui et préexistante. Les sages de ce monde, ni les puissants ne la comprennent; car Dieu la révèle par son Esprit. Elle a pour centre la croix de Christ, scandale pour les Juifs qui ont l'appétit des miracles, et pure folie pour les Grecs qui recherchent les belles formes et la dialectique. Cette sagesse chrétienne a ceci de spécial qu'elle se révèle, à ceux qui sont susceptibles de la foi, non pas par des paroles éloquentes, mais par une puissance effective de régénération.

En résumé, si elle a la croix de Christ comme premier et central élément, elle se révèle uniquement à ceux qui, pneumatiques et non psychiques ou charnels, ont reçu l'Esprit divin. En un mot, ces hommes-là sont les chrétiens qui, par l'esprit, ont conquis la délivrance et surtout la liberté morale. Celle-ci est entière, mais en fait pas absolue, puisqu'elle est limitée par le souci du prochain, la solidarité. Nous sommes membres d'un tout, d'un organisme, dans lequel toutes les parties sont dépendantes les unes des autres, et cette solidarité que l'apôtre relève est le capital fondement ou plutôt critère de la vie morale.

[1] 1 Cor. 2 : 14. — [2] 1 Cor. 2 : 7.