

Le paulinisme théologie de la liberté [suite et fin]

Autor(en): **Goguel, Maurice**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1951)**

Heft 3

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380553>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LE PAULINISME

THÉOLOGIE DE LA LIBERTÉ

II. LA CONCEPTION PAULINIENNE DE LA LIBERTÉ

(Suite et fin)

Nous arrivons maintenant à ce qui est la partie la plus délicate de la question qui nous occupe, celle qui concerne la liberté de l'homme et plus particulièrement la liberté du chrétien. La première impression que donne la pensée de Paul sur ce point est que cette pensée est sinon contradictoire, du moins antinomique. D'une part, Paul écrase et même annihile l'homme devant Dieu. Il lui refuse le droit d'élever la voix. Il fait tout dépendre de l'élection divine ; mais, d'autre part, toute l'activité de Paul, aussi bien dans sa prédication orale que dans ses lettres, cette activité à laquelle il sacrifie tout, pour laquelle il se soumet à la plus rude discipline et accepte tous les sacrifices, tend à déterminer ceux à qui il s'adresse à accepter le message du salut. Dans Rom. 10 : 9 ss., Paul s'exprime ainsi à propos du ῥῆμα τῆς πίστεως (parole de la foi) qu'il prêche : « Si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus (ce qui paraît se rapporter à la célébration du culte et aux affirmations de la foi qui y trouvent leur place) et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ; on croit du cœur et cela conduit à la justification » et Paul cite cette parole de Joël (3 : 5) : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » Prenant cette parole comme point de départ, il fait le raisonnement suivant : « Comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Comment croiront-ils en celui de qui ils n'ont pas entendu parler ? Comment entendront-ils s'il n'y a pas quelqu'un qui prêche ? Et comment y en aura-t-il, s'il n'y a pas des hommes qui soient envoyés. » Paul a le sentiment d'être un de ces hommes qui ont été envoyés et ceci nous amène à considérer la conversion qui a fait de lui un missionnaire.

Ce qui caractérise cette conversion, c'est le sentiment qu'a eu Paul d'avoir subi une contrainte par laquelle il a été jeté dans une toute autre voie que celle qu'il avait suivie jusque-là et qui devait le conduire au salut. Dans l'épître aux Philippiens (3 : 12), il emploie une expression caractéristique κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ. On

traduit : « J'ai été saisi par Jésus-Christ. » Je remplacerais volontiers « saisi » par « empoigné ». Il a aussi eu le sentiment que sa conversion répondait à une finalité divine. « Dieu, dit-il, dans Gal. 1 : 16, m'a révélé son Fils pour que je le prêche aux païens. » Mais cette contrainte a-t-elle été irrésistible, ou du moins, Paul l'a-t-il considérée comme telle ? A-t-elle entièrement annihilé sa liberté ? Je n'ai pas assez de confiance dans les récits de la conversion de Paul que donne le livre des Actes, surtout quand il s'agit d'un détail qui ne se trouve que dans l'un des trois récits, pour considérer comme décisif le fait que d'après 26 : 10, Paul aurait dit dans le récit fait devant le roi Agrippa : « Je ne résistai pas à la vision céleste », ce qui suppose qu'il aurait pu y résister. Mais dans I Cor. 15 : 10, après avoir parlé de la christophanie qu'il a eue, il dit : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis et la grâce n'a pas été vaine, mais j'ai travaillé plus qu'eux tous, non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. » Si Paul dit que la grâce n'a pas été vaine, c'est qu'elle aurait pu l'être. Paul a eu le sentiment d'être un instrument de Dieu, mais il n'a pas eu celui d'avoir été un instrument passif.

Dans le même ordre d'idées, il faut encore noter que si Paul a une notion très précise du charisme par lequel se réalise une action de Dieu dont l'homme n'est que l'instrument, cette action divine ne s'exerce pourtant pas d'une manière irrésistible. Toute l'instruction sur le culte donnée dans I Cor. 14 tend à introduire une discipline dans la manifestation des charismes. Dans 14 : 32, Paul dit expressément que l'esprit des prophètes est soumis aux prophètes et dans 12 : 31 (cf. 14 : 1) il recommande que l'on recherche les charismes les plus excellents.

On aboutit à des conclusions analogues en considérant ce que, d'un terme un peu forcé, sans doute, ou pourrait appeler la théorie de la conversion exposée dans I Cor. 2. Réduite à ses éléments essentiels, elle peut être présentée ainsi, d'une manière, il est vrai, un peu schématique. Le prédicateur de l'Évangile n'est qu'un instrument, toute l'efficacité vient de Dieu. A Corinthe, Paul a planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a donné la croissance. Ces instruments peuvent être plus ou moins fidèles. Cela résulte de ce qu'ils seront jugés. Se servant d'une autre image dans les versets 10-15, Paul expose que, comme un sage architecte, il a posé à Corinthe le seul fondement qui puisse être posé, à savoir Jésus-Christ. Sur ce fondement, d'autres, venus après lui, ont construit avec des matériaux de diverses valeurs. Un jour viendra, celui de la parousie, où l'œuvre de chacun subira l'épreuve du feu. Celui dont l'œuvre en sortira victorieuse, recevra une récompense (laquelle ? peu importe au point de vue qui nous intéresse). Si l'œuvre est détruite, son auteur subira un dommage (la perte de la récompense espérée) mais lui-même sera

sauvé $\acute{\omega}\varsigma$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ (comme au travers du feu), c'est-à-dire de justesse.

Jugement implique responsabilité et responsabilité implique possibilité de se soustraire à une tâche à laquelle on a été appelé ou de ne l'accomplir que d'une manière imparfaite.

Considérons maintenant le cas de celui qui n'a pas été appelé à l'apostolat. Pour Paul un point est hors de doute : l'homme ne peut pas, par lui-même, arriver à la foi, mais il peut accepter ou repousser la prédication qui peut l'y conduire ; la situation est donc identique à celle de celui qui a été appelé à l'apostolat.

Le péché a fait de l'homme l'esclave de Satan et des démons. Il avait été créé libre, en ce sens qu'il pouvait apporter son adoration à Dieu ou la lui refuser. En l'offrant aux démons, il est devenu leur esclave et cela ne peut que le conduire à la mort.

Toute l'œuvre du Christ est, pour Paul, une œuvre de libération. Mais, nous l'avons vu, elle a un double caractère : elle abolit le péché et ses conséquences et elle fait passer ceux qui en bénéficient du plan de la chair à celui de l'esprit. Le salut donné par la foi est une réalité mais qui est encore inachevée et qui n'est pas inamissible. A la conception juive d'après laquelle l'avènement du monde nouveau coïncidera avec la disparition du monde ancien, Paul substitue un schéma tripartite. Pendant une période qu'il se représentait comme devant être brève, de la mort à la parousie du Seigneur, les deux mondes coexistent et le chrétien, être nouveau et qui a reçu les arrhes de l'Esprit, continue à vivre dans le monde ancien et dans la chair. Il est mort au péché, mais il n'est pas devenu incapable de pécher. Le chrétien appartient au monde futur, mais il vit dans le monde ancien et dans la chair. Il est ainsi en lutte avec lui-même car le vieil homme n'est pas mort en lui et l'homme nouveau n'est pas encore arrivé à sa parfaite stature. C'est ce qu'on voit par la morale paulinienne, cette morale qui peut s'exprimer par la formule : « Efforce-toi d'être, en fait, ce que tu es en principe. » La morale paulinienne présente une paradoxale association d'impératifs et d'indicatifs. De là l'importance de la doctrine de la sanctification et ce tiraillement qui caractérise la situation du chrétien et que Paul a exprimé en termes pathétiques dans Rom. 7.

Quand Paul dit : « Nous sommes sauvés en espérance » (Rom. 8 : 24), cela signifie beaucoup plus que : « Nous avons l'espérance du salut. » Mais rien n'est plus étranger à la pensée paulinienne qu'un quiétisme qui permettrait au chrétien d'attendre paisiblement que Dieu achève l'œuvre du salut qu'il a commencée en lui et pour lui.

Si on pose cette question : « Quelle est l'assurance que le chrétien peut avoir de son salut ? » on constate que, d'un point de vue rationnel, il ne peut en avoir aucune, car il ne peut pas être certain d'avoir

fait un effort suffisant pour cette sanctification qui, si elle est l'œuvre du Saint-Esprit en lui, ne se fait pas sans sa participation, comme le prouve cette exhortation adressée aux Philippiens (2 : 12) : « Travaillez à votre sanctification avec crainte et tremblement. » Cependant c'est à peine si, dans les épîtres, on peut relever deux passages où Paul laisse planer un léger doute sur l'achèvement de son salut. Dans Phil. 3 : 12, il déclare n'avoir pas encore atteint le but. Il tend vers lui pour, si possible, le saisir. Dans I Cor. 9 : 27, après avoir parlé de la stricte discipline à laquelle il s'astreint dans l'intérêt de son œuvre apostolique, il écrit : « Je traite durement mon corps et je l'asservis, afin qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois pas moi-même rejeté. »

Mais, en face de ces deux mots qui ne témoignent d'ailleurs pas d'une véritable anxiété quant à l'achèvement de son salut, combien pourrait-on mettre d'affirmations catégoriques du salut ! Cette assurance, pour Paul, n'a pas de fondement rationnel mais repose sur le sentiment de la puissance et de la bonté de Dieu qui ne laissera pas inachevée l'œuvre qu'il a entreprise.

* * *

La question de la liberté du chrétien est abordée directement dans l'épître aux Romains et dans la première aux Corinthiens. Elle l'est, dans l'épître aux Romains, d'un point de vue théorique tandis que c'est sur un plan pratique qu'elle l'est dans la première aux Corinthiens. Là, il est question de l'usage que le chrétien doit faire de la liberté qu'il doit au Christ car, de même que le salut n'est pas inamissible, la liberté chrétienne peut être perdue par l'usage qui en est fait. Dans I Cor. 6 : 12, Paul cite le mot d'ordre des libertins : « Tout m'est permis. » Il ne le conteste pas en principe, mais y apporte une significative restriction en ajoutant : « ... mais je ne laisserai rien (ou personne) prendre pouvoir sur moi. »

* * *

Les idées exposées sur la liberté chrétienne dans l'épître aux Romains ne nous retiendront pas longtemps. Elles se présentent avec autant de clarté que de vigueur. On peut les résumer ainsi : depuis la chute, l'homme est devenu l'esclave du péché et de la chair. Cette servitude le conduit à la mort et fait de lui l'objet de la colère de Dieu. Le Christ le libère de cet esclavage, non pour faire de lui un être autonome, seul maître de sa vie et de sa destinée, mais pour le faire passer du service des démons et du péché à celui de Dieu et de la justice. C'est là une libération ; c'est aussi une servitude, mais une servitude qui le conduit à la vie et non pas, comme

l'ancienne, à la mort. Si Paul parle de libération, c'est parce que, pour lui, la liberté chrétienne n'est pas le droit et la possibilité qu'aurait l'homme de se déterminer dans n'importe quel sens, mais la possibilité de se déterminer dans le sens de la vocation à laquelle Dieu l'appelle.

* * *

Dans l'épître aux Corinthiens, c'est sur le plan pratique que la question de la liberté est abordée. Ce qui rend difficile l'exégèse des épîtres aux Corinthiens, c'est qu'elles se rapportent à une crise dont nous n'arrivons pas à saisir suffisamment le caractère par les allusions que fait Paul à une crise qui a été complexe au point qu'il n'est pas certain que Paul lui-même l'ait parfaitement comprise. Cette difficulté est sensiblement accrue par le fait que les deux épîtres aux Corinthiens que nous avons dans le Nouveau Testament manquent d'unité; elles sont une compilation de fragments provenant d'au moins six ou sept lettres différentes et ces fragments ne s'y présentent pas dans un ordre chronologique.

Des malentendus se sont produits entre Paul et les Corinthiens du fait que certains mots qu'il employait dans le sens que leur donnaient les Juifs étaient entendus par eux dans celui qu'ils avaient pour des Grecs. Il s'agit ici de notions anthropologiques. Pour les Juifs, l'association en l'homme de l'élément matériel et de l'élément spirituel est telle que s'ils viennent à être séparés, la personnalité humaine s'évanouit. Pour des Grecs, cette association est contraire à la nature de l'âme qui ne peut s'épanouir que libérée du corps dans lequel elle est enfermée comme dans un tombeau ou dans une prison. Le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens montre quels graves malentendus pouvaient résulter de cette diversité de conceptions en ce qui concerne la vie d'outre-tombe. Paul prend pour une négation de cette vie ce qui n'était en réalité qu'une autre manière de la concevoir.

Il devait y avoir un autre malentendu, plus grave encore, en ce qui concerne l'usage qui peut et doit être fait de la liberté chrétienne. Si la chair et l'esprit sont hétérogènes l'un à l'autre, si le corps n'est, pour l'âme, qu'une demeure toute provisoire, elle ne peut être affectée par ce qui le concerne, mais seulement entravée par lui dans son développement.

De là deux conclusions pratiques pouvaient être tirées et ont été tirées à Corinthe. D'après l'une, on pouvait, sans aucun dommage, lâcher la bride à tous les instincts du corps; d'après l'autre, il fallait réduire la vie du corps à un minimum; il y avait à Corinthe un groupe de libertins qui posait en principe l'absolue liberté de la vie du corps et un groupe ascétique qui allait jusqu'à mettre en doute

la légitimité du mariage. C'était naturellement à propos des deux fonctions les plus importantes de la vie physique, la fonction sexuelle et la fonction d'alimentation, que ces deux groupes s'affrontaient. Le problème se posait ainsi d'une manière tout à fait concrète.

La question des aliments ne s'est pas posée à Corinthe sur le terrain des interdits alimentaires juifs, mais sur celui de la consommation des idolothytes, de ce qui a été sacrifié aux idoles, en particulier des viandes. Pour Paul, les dieux païens ne sont pas des êtres irréels créés par l'imagination déréglée des hommes, mais des démons révoltés contre Dieu. La participation au culte païen, spécialement au repas sacrificiel, met en relation avec Dieu comme la participation au repas du Seigneur met en communion avec lui.

Sur la question des idolothytes, deux opinions s'affrontaient dans l'Eglise de Corinthe. Pour comprendre le problème qui se posait, il faut se rappeler qu'une partie des viandes mises en vente dans le marché d'une ville païenne provenait de sacrifices. Les scrupuleux ou les faibles, comme dit Paul, pensaient qu'il fallait s'abstenir de la consommation de toute viande dont on n'avait pas la certitude qu'elle ne provenait pas d'un sacrifice. Les forts, ceux qui se vantaient d'avoir la gnose, soutenaient que la liberté du chrétien est entière et qu'il peut manger ce qui a été sacrifié aux idoles, voire même prendre part à un de ces repas sacrificiels qui avaient lieu dans les temples et auxquels le sacrificiant invitait ses amis. Ne sait-il pas, en effet, que les démons, s'ils n'ont pas été détruits, ont été du moins vaincus par le Christ et réduits à l'impuissance ? D'autre part, Dieu sait qu'il ne mange pas des idolothytes pour s'assurer la protection des démons ; sa jalousie n'a donc pas lieu de s'émouvoir.

Paul n'accepte ni ne rejette intégralement ni l'une ni l'autre de ces deux thèses. Son attitude a, en même temps, des motifs théoriques et des motifs pratiques, mais elle est aussi inspirée par une horreur atavique et instinctive pour tout ce qui touche à l'idolâtrie.

Paul ne formule aucune objection théorique à l'affirmation du monothéisme absolu des gnostiques, mais il fait des réserves en introduisant une considération à laquelle les gnostiques ne paraissent pas avoir été sensibles, celle des égards que les forts doivent aux faibles et du devoir qu'a le chrétien d'éviter de pousser par son exemple un faible à un acte qui serait pour lui un péché, parce qu'il serait contraire à sa conviction intime. Pour Paul, tout ce qui n'est pas ἐκ πίστεως (de conviction Rom. 14 : 23) est péché. (Ici le mot πίστις se rapporte à la conviction de l'individu.) Paul ne veut pas que le chrétien fasse de sa liberté un usage qui pourrait porter préjudice à l'intérêt spirituel de ses frères.

Les forts — ou certains forts — appliquaient aussi, au moins en principe, l'axiome « Tout est permis » au domaine de la vie sexuelle.

La pensée de Paul paraît assez complexe sur ce point, pour ne pas dire qu'elle donne l'impression d'être un peu contradictoire. Je crois cependant qu'elle a une unité organique.

L'instruction de I Cor. 7 sur le mariage révèle une tendance nettement ascétique. « Il est bon pour l'homme, dit Paul, de ne pas toucher à la femme » (7 : 1). Le mariage est présenté comme un moindre mal pour ceux qui n'ont pas le don d'ἐγκράτεια (continence), ce don qui n'est pas accordé à tous. Mais, dans le même chapitre, après avoir posé, en rappelant le commandement du Seigneur, le principe de l'indissolubilité du mariage (7 : 10), Paul s'exprime ainsi au verset 14 : « Le mari non chrétien est sanctifié (ce qui signifie consacré au Seigneur) par sa femme et la femme par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, or ils sont saints. » Ceci serait incompréhensible si, à côté de son aspect physique, le mariage n'avait pas aussi pour Paul un caractère moral et spirituel.

La même conclusion ressort aussi d'une autre instruction, de celle de I Cor. 6 : 12 ss. Paul y discute le mot d'ordre des libertins : « Tout m'est permis. » Sans le rejeter, il formule deux réserves. La première est que si tout est permis, tout n'est pas utile ; la seconde est qu'il ne faut pas laisser quelqu'un (ou quelque chose) prendre pouvoir sur soi, ce qui signifie qu'il peut y avoir un usage de la liberté qui la détruit.

Les gnostiques de Corinthe justifiaient le rejet de tout interdit alimentaire par cet axiome : « Les aliments sont pour le ventre (κοιλία) et le ventre pour les aliments. Dieu détruira aliments et ventre. » Ainsi les questions alimentaires relèvent d'un ordre de choses que Paul appelle « la chair et le sang » qui « ne peut hériter du Royaume de Dieu ». C'est ce qui est périssable dans l'homme, dans son état présent, c'est-à-dire ce qui est destiné à disparaître, avec le monde présent, dans la transformation qui sera accomplie par la résurrection. Mais Paul n'accepte pas que ce principe, qu'il admet pour la question des viandes, vaille aussi pour la vie sexuelle comme le pensaient les gnostiques. C'est qu'il y a pour lui une différence essentielle entre le corps (σῶμα) et la chair (σάρξ). La notion du σῶμα est, pour lui, une notion formelle. Cela résulte du fait que, par la résurrection, le σῶμα qui, dans le monde présent est σαρκικόν, sera πνευματικόν dans le monde futur, c'est-à-dire sera fait d'une toute autre substance. Ce σῶμα n'est pas destiné à la débauche mais à Dieu comme le Seigneur est pour le corps, c'est-à-dire destiné à régner sur lui et, comme Dieu a ressuscité le Seigneur, il nous ressuscitera aussi. D'autre part, les chrétiens étant les membres du Christ, ne peuvent pas être, en même temps, ceux d'une prostituée. S'inspirant de Gen. 2 : 24, Paul admet que l'union sexuelle fait de l'homme et de la femme « une seule chair ». La conclusion de cette instruction est formelle : « Fuyez la débauche ».

Il ajoute encore — ce qui, au premier abord, paraît un peu difficile à comprendre — « Tout péché que peut commettre l'homme est extérieur à son corps, mais le débauché pèche à l'égard de son corps ». L'ivrognerie ou la glotonnerie ne sont pas des péchés à l'égard du σῶμα parce qu'elles n'intéressent que la σάρξ, c'est-à-dire appartiennent à l'ordre de la chair et au sang, voués à la destruction.

Il y a donc deux lignes dans la pensée paulinienne sur la vie sexuelle. L'une est de tendance ascétique. Le mariage est considéré comme une concession faite à la faiblesse de la chair, comme un moindre mal, comme un remède contre la débauche. L'autre reconnaît à l'union entre l'homme et la femme une valeur spirituelle.

Faut-il voir dans cette dualité de la pensée paulinienne une contradiction qui s'expliquerait par un conflit entre une tendance ascétique personnelle et le fait que l'Ancien Testament présente le mariage comme une institution divine, ce qui, en outre, est expressément confirmé par Jésus quand il proclame l'indissolubilité du mariage comme répondant à la volonté de Dieu et la possibilité du divorce comme une concession faite par Moïse à la dureté de cœur des Juifs, comme Paul le rappelle dans I Cor. 7 : 10 ? Je ne le pense pas.

Comment le même acte physique peut-il, suivant qu'il a ou n'a pas le mariage pour cadre, avoir ainsi des significations si opposées ? L'explication de ce fait doit être, je crois, cherchée dans l'idée que toute la vie de l'homme doit être consacrée au Seigneur et dans l'impossibilité qu'il y a d'appliquer à la débauche le principe formulé dans I Cor. 10 : 31 : « Quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. » Comment l'acte qui fait d'un homme « un membre d'une prostituée » pourrait-il être à la gloire de Dieu ?

* * *

Les idées que, sur le plan pratique, Paul développe sur l'usage que le chrétien doit faire de sa liberté sont en parfaite harmonie avec celles que, sur un plan plus théorique, il développe dans la partie de l'épître aux Romains qui traite de la justification. Il expose comment la rédemption accomplie par le Christ arrache l'homme à la domination de Satan et du péché qui le conduit à la mort non pour le rendre à lui-même mais pour l'engager au service de Dieu. La véritable liberté, la liberté chrétienne, c'est pour Paul la subordination de l'homme aux fins de Dieu. C'est par là seulement que sa destinée peut être réalisée telle que Dieu la veut.

Ce n'est pas d'ailleurs à un point de vue seulement théorique que Paul se place dans l'épître aux Romains. Au chapitre 14 il traite d'une question qui, tout en étant différente de celle des idolâtres, n'est pas sans présenter avec elle des points de contact très significatifs.

Il dit quelle attitude il faut prendre à l'égard de gens qui se sentaient liés par certains tabous dont l'origine paraît devoir être cherchée du côté du néo-pythagorisme. Il s'agit de l'abstention de certains aliments, notamment de la viande et du vin. Paul ne partage aucunement leurs scrupules. « Je suis persuadé dans le Seigneur, écrit-il, qu'il n'y a rien qui soit, par nature, souillé », mais il veut qu'on évite de scandaliser un frère pour qui le Christ est mort. Pour cela, il préférerait, quant à lui, renoncer pour toute sa vie à la viande et au vin plutôt que d'entraîner, par son exemple, un faible à commettre un acte qui, étant en contradiction avec sa conviction personnelle, serait pour lui un péché. Il résume la position qu'il prend dans cette formule : « Aucun de nous ne vit pour lui-même et aucun de nous ne meurt pour lui-même. Si nous mourons, c'est pour le Seigneur. Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur » (14 : 7-8). Les chrétiens, qu'ils soient des forts ou des faibles, sont des « membres du Seigneur » et ainsi, il n'est pas possible d'être au service du Seigneur sans être au service de ses frères.

* * *

Je me rends compte que les observations que j'ai présentées peuvent donner l'impression d'avoir quelque chose d'un peu décousu. Je le reconnais mais je ne m'en excuse pas. C'est que je considère que c'est une erreur de principe que de chercher à systématiser une pensée qui, à tout moment, a été dominée par le besoin de donner une solution à tous les problèmes théoriques et pratiques qui surgissaient dans la vie des Eglises.

Mais ce qui, plus encore que cette considération, me fait penser que ce serait une erreur que de vouloir systématiser la pensée de Paul, c'est qu'elle a pour objet une action, celle de Dieu.

Il y a cependant dans cette pensée en mouvement et dont l'objet est un mouvement, deux points fixes : un point de départ et un point d'arrivée. Le point de départ, c'est Dieu créateur et le point d'arrivée c'est Dieu tout en tous. Le principe du mouvement c'est Dieu et le terme vers lequel il tend c'est encore Dieu. On pourrait parler chez Paul d'une expansion de Dieu qui consiste en ceci qu'à l'achèvement de son œuvre Dieu n'est plus seul mais qu'il reçoit l'adoration d'un monde qu'il a créé et doté d'une liberté qui était nécessaire pour que son adoration eût une valeur. Cette liberté, telle que Paul la conçoit, c'est, si on peut dire, une liberté dirigée et qui se détruit elle-même et conduit à la servitude si elle se détourne de ce qui est sa véritable fin.

MAURICE GOGUEL.