

NEW TESTAMENT ESSAYS

STUDIES IN MEMORY OF
Thomas Walter Manson
1893-1958

sponsored by
PUPILS, COLLEAGUES
AND FRIENDS

edited by
A. J. B. HIGGINS
*Lecturer in New Testament Language
and Literature in the University
of Leeds*

MANCHESTER UNIVERSITY PRESS

© 1959

Published by the University of Manchester at
THE UNIVERSITY PRESS
316-324 Oxford Road, Manchester 13

Printed in Great Britain by Butler & Tanner Ltd., Frome and London

Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

par

H. CLAVIER

L'EXPRESSION 'Ο λόγος τοῦ Θεοῦ ne se rencontre que deux fois dans l'épître aux Hébreux.¹ La grande majorité des interprètes ne voient aucune relation entre ces deux textes dans leurs contextes, et la notion du Logos éternel, incarné en Christ. Il s'agirait seulement de la parole de Dieu au sens biblique le plus ordinaire, avec l'une ou l'autre de ses connotations les plus courantes: voix de Dieu,² révélation divine ou message divin,³ enseignement ou prédication de ce message.⁴

Si l'on était sensible à l'allure personnelle de cette parole de Dieu dans le premier de ces deux textes, il suffirait de se dire qu'il s'agit là d'un procédé classique de rhétorique ou de poétique.⁵ Le cas du second texte est encore plus simple, puisqu'aucune personnification de la parole de Dieu n'y est apparente.⁶

Avant tout examen de thèses divergentes, il sera bon de prendre un aperçu de la complexité des problèmes, ne fût-ce que pour une mise en garde contre certaines simplifications.

La principale difficulté surgit de l'épître elle-même, considérée in abstracto, en attendant d'être située dans son cadre et dans son milieu, c'est l'usage des termes synonymes *ῥῆμα* ou *ῥῆμα Θεοῦ*, dans des contextes qui ne permettent guère de leur refuser tout sens théologique.⁷ Faudrait-il en induire que l'auteur a délibérément réservé ce sens à ces termes plutôt qu'à *λόγος τοῦ Θεοῦ* qui le comportait plus souvent de son temps? Serait-ce pour faire pièce aux usages métaphysiques ou pré-gnostiques de cette expression qu'il l'aurait ramenée à son acception biblique ordinaire, en se servant de *ῥῆμα* pour les besoins théologiques? Un examen attentif des quatre textes où apparaît ce terme ne confirme pas cette hypothèse, car si deux d'entre eux étaient utilisables à cet effet,⁸ les deux autres nous reconduiraient indubitablement aux acceptions les

plus courantes,⁹ celles que l'on voudrait attribuer à *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* dans cette épître, en dehors de toute connotation métaphysique ou christologique.

Quelques remarques schématiques sur les rapports de fond entre *λόγος* et *ῥῆμα* aideront à mieux poser les problèmes qui surgissent de leurs utilisations religieuses, jusqu'à celles que s'est approprié dans un nouveau contexte, l'auteur de l'épître aux Hébreux.

Aux origines étymologiques, *λόγος* exprime les notions de groupement, de collection, avec choix. Au cours de ses ramifications sémantiques, il gardera toujours quelque chose de ces acceptions primitives; il oscillera souvent entre le rassemblement et la sélection, avec son facteur de discrimination et de distinction.¹⁰ Ainsi, quand on en viendra au groupement de faits à conter, par où *λόγος* va rencontrer *ῥῆμα* et la notion de parole exprimée que ce terme signifie dès le début, il en sera de même.¹¹

Ῥῆμα serait donc le terme propre, beaucoup plus que *λόγος*, pour désigner une expression audible, un mot prononcé, un nom, une parole articulée. Mais il est dans la nature même de *ῥῆμα* d'exercer une détermination dans l'indéterminé, une définition dans l'indéfini, une précision qui suppose une distinction, par où *ῥῆμα*, suivant la marche inverse de *λόγος*, va pour ainsi dire à sa rencontre et se prépare à interférer avec lui dans le langage philosophique et religieux.¹² Nul exemple n'est plus probant que celui offert par la LXX dans sa traduction de l'hébreu DBR où le caractère objectif et dynamique de l'expression verbale, surtout quand elle vient de Dieu, est beaucoup plus marqué même que dans *ῥῆμα*, son correspondant naturel.¹³ Or, il se trouve que *λόγος* intervient dès la traduction du Pentateuque, et que son emploi ne cesse de croître, jusqu'à prédominer considérablement dans les écrits prophétiques, et plus tard, dans les apocryphes.¹⁴ Cet usage croissant de *λόγος* pour traduire DBR peut marquer le passage des livres historiques, et du style historique, à d'autres genres littéraires; mais son importance doit aussi répondre à l'hellénisation plus grande des livres traduits les derniers ou de ceux qui ont été écrits directement en grec. De toutes façons, il y a eu inter-pénétration du génie des deux langues. Plus encore que de son voisinage avec *ῥῆμα*, *λόγος* tirera de DBR, en le traduisant, un dynamisme plus fort.¹⁵ Cela devient évident quand il s'agit d'une parole divine, de la parole de Dieu.¹⁶

Sur le tracé normal de son développement sémantique à travers

la pensée grecque,¹⁷ *λόγος* porte l'accent tantôt des rapprochements, tantôt des distinctions logiques.¹⁸ C'est une dialectique où le Verbe pensé l'emporte sur le Verbe parlé.¹⁹ Quand ce Verbe devient créateur, c'est moins en étant prononcé que par l'idée qu'il exprime.²⁰ Il serait apparenté à *νοῦς* plutôt qu'à *ῥῆμα*.²¹ Cette prédominance logique et rationnelle caractérise le classicisme grec.

Il en va autrement chez les peuples incultes²² ou chez ceux de culture orientale, tels que les Suméro-Babyloniens²³ ou les Egyptiens.²⁴ Le miracle du langage articulé, la puissance de la parole prononcée, la magie du mot qui ordonne et qui crée dans le chaos des choses et des notions confuses y sont au premier plan.²⁵

L'Hellénisme post-classique, et notamment l'alexandrin, associe plus au moins heureusement ces tendances divergentes. La LXX en est un témoin. Le plus remarquable est Philon. Tout semble avoir été dit sur lui et sur la complexité de son Logos, alimenté par des sources variées.²⁶ La juive était déjà pénétrée d'hellénisme.²⁷ On pourrait être tenté de réserver à cet hellénisme toute la logique du logos, en attribuant à l'Orient ce qui s'y mêlerait d'irrationnel. Ce serait une vue simpliste des choses; car si le Logos grec est essentiellement noétique, les écrits sapientiaux de l'Orient ne sont pas absolument dépourvus de ce trait avant leur contact avec lui.²⁸ Si l'originalité de Philon n'est pas grande, elle est pourtant réelle par le dosage particulier des éléments qu'il synthétise ou syncrétise dans son Logos.²⁹ Elle nous semble ressortir principalement d'une notion que ses historiens ou commentateurs n'ont certes pas ignorée,³⁰ mais à laquelle ils ont rarement attribué la valeur qu'elle mérite: la notion du *λόγος τομεύς*.³¹ Son importance pour nous s'accroît du fait qu'elle constitue un parallèle évident, et généralement reconnu, au *λόγος τομώτερος* de notre premier texte: Hébreux 4:12.³² Sans doute, comme Philon lui-même l'atteste, on peut faire remonter cette notion jusqu'à Héraclite.³³ Mais celui-ci, déjà, par son identité des contraires,³⁴ faisait perdre au Logos le pouvoir de maintenir les intervalles et de conjurer ainsi la tentation du monisme panthéistique. Le stoïcisme que connaissait Philon cédait entièrement à ce risque.³⁵ On peut estimer à bon droit que son judaïsme a joué dans la mise au point de cette remarquable fonction du Logos qui pensé, aussi bien que parlé, demeure indéfectiblement l'agent suprême et le juge souverain des discriminations et des distinctions logiques,

naturelles ou morales.³⁶ L'image du couteau ou du glaive se trouvait déjà dans la Bible, pour marquer la séparation, la préservation, le jugement ou le châtement.³⁷ Elle est appliquée à la bouche du Serviteur de l'Éternel³⁸ dont la parole est, de ce fait, *ῥῆμα τόμον* ou *λόγος τομεύς*. Philon n'en ignorait rien, et les échos bibliques sont encore perceptibles là même où, sur les traces de ses maîtres grecs, il esquisse ou détaille une métaphysique du Logos. La complexité même de son éclectisme lui a permis de rayonner dans des milieux variés, à une époque où la pensée n'avait plus l'exigence des grands classiques d'autrefois.³⁹

L'éclectisme, favorisé par l'allégorie qui faisait dire à peu près tout à tout,⁴⁰ sévissait à l'époque un peu partout.⁴¹ Le *λόγος τομεύς* aurait dû en préserver Philon; mais il s'en montra incapable. Sans doute fallait-il pour cela un *λόγος τομώτερος* que connaissait l'auteur de l'épître aux Hébreux, mais auquel il n'a pas été absolument fidèle, habitué qu'il était sans doute aux jeux alexandrins, ou rabbiniques.⁴² Il se peut qu'il l'ait été aux uns comme aux autres, qui se ressemblaient.⁴³ Les sens multiples qu'un terme avait pu acquérir au cours de ses développements sémantiques donnaient lieu à des variations imprévues sur le même thème apparent. Quand l'allégorie s'en mêlait, le terrain s'élargissait indéfiniment. Les règles du jeu durent être établies pour que l'on pût s'y reconnaître tant soit peu. La scolastique en hérita.⁴⁴ Toutes les gnoses avant elle s'y étaient complues.⁴⁵

Il n'est pas inutile de bien se rendre compte de cette mentalité d'une époque pour mesurer la relative, mais très réelle sobriété des écrits du Nouveau Testament qui auraient pu céder à la tentation générale et entrer dans le jeu. Les plus menacés furent les écrits johanniques.⁴⁶ Parmi les écrits pauliniens et deutéro-pauliniens qui le furent aussi,⁴⁷ l'épître aux Hébreux figure en première ligne.⁴⁸ Il se peut que les exégètes mentionnés, qui voient dans le Logos de Dieu suivant l'épître aux Hébreux, les acceptions déjà variées de voix, révélation, message, enseignement de Dieu,⁴⁹ aient à la fois raison et tort: raison de distinguer telle ou telle de ces nuances, tort de ne pas lui ou leur en associer d'autres, de genre différent: métaphysique, théologique, christologique. Inversement, les exégètes qui discernent ce genre d'acceptions ont peut-être raison de le faire, mais tort de ne pas reconnaître que d'autres, plus ordinaires, y sont également associées. Mais il convient de préciser sur les textes mêmes.

Si l'on reprend d'abord Hébreux 4:12, dans cette perspective élargie, on s'aperçoit que son exégète le plus perspicace a sans doute été Origène. Il peut sembler paradoxal de le supposer, puisque le Commentaire d'Origène sur l'épître aux Hébreux est justement de ceux qui se sont perdus. Mais dans les œuvres du grand Alexandrin qui nous ont été conservées, soit dans le texte grec original, soit dans leur traduction latine, figurent au moins sept citations de ce passage.⁵⁰ Cette abondance relative, en dehors du Commentaire lui-même, témoignerait déjà d'un intérêt particulier. En outre, situées dans leurs contextes, ces citations permettent de se rendre compte de la pensée d'Origène qui va de l'interprétation ordinaire à l'interprétation théologique, suivant les cas.⁵¹ On pourrait assurément en conclure que rompu aux méthodes alexandrines, dont il fut le plus brillant représentant, le grand exégète n'a pas hésité à « solliciter doucement les textes »⁵² dans un sens ou dans l'autre, selon les besoins de son raisonnement. N'a-t-il pas pratiqué souvent l'allégorie?⁵³ Mais il n'y a pas trace d'allégorie dans l'usage de ces citations. On n'y voit rien qui suggère l'emploi de ces espèces de grilles exégétiques avec lesquelles certains Alexandrins et Scolastiques déformèrent systématiquement l'Écriture.⁵⁴ Il paraît donc beaucoup plus probable que devant ce texte, comme heureusement devant beaucoup d'autres,⁵⁵ Origène a magistralement calqué sa pensée sur celle de l'auteur sacré, qui était lui-même, en quelque manière, un Alexandrin mesuré. Chaque utilisation de ce texte peut être examinée en soi pour souligner ensuite une divergence d'interprétation de l'une à l'autre. Mais s'en tenir là ne serait conforme ni à l'esprit d'Origène, ni à l'esprit du texte qui n'a pas été conçu ni écrit dans cette mentalité de stricte analyse à laquelle parfois les arbres masquent la forêt. Il semble donc préférable, en l'occurrence, de faire succéder la synthèse à l'analyse, et légitime de supposer que le plus génial, apparemment, des exégètes patristiques tentait lui-même cet amalgame des sens et des nuances sur lesquels joue l'auteur, dans son Commentaire perdu.

Quelques modernes, sans l'avoir exprimé nettement, ont eu l'intuition de cette complexité, et tout en se rattachant à l'exégèse courante, ont admis implicitement d'autres résonances.⁵⁶ Holtzmann est sans doute l'un de ceux qui sont allés le plus loin sur cette voie;⁵⁷ mais néanmoins, il ne croit pas pouvoir admettre une référence à Christ,⁵⁸ comme le faisait manifestement Origène. Il

est curieux qu'en rapprochant Hb. 4:12, 13 et Jean 12:48,⁵⁹ il ne se soit pas rendu compte que le même jeu sur le terme *λόγος* ait pu se jouer de part et d'autre.⁶⁰ De même, quand il constate l'analogie d'Apoc. 19:13 avec notre texte,⁶¹ on est surpris qu'il hésite à reconnaître d'un côté comme de l'autre, ce jeu des sens multiples où la personne du Christ est impliquée.⁶² Ne l'était-elle pas déjà sous le terme *ῥῆμα*, pourtant moins favorable à cet effet?⁶³

Si maintenant l'on passe au second texte: Hébreux 13:7, il attire beaucoup moins l'attention. Il ne semble pas qu'aucun auteur moderne ait vu dans *τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* autre chose que le message biblique.⁶⁴ Quant à Origène, la perte de son commentaire ne peut être suppléée ici par des citations. Mais il est peu vraisemblable que sa perspicacité ait été mise en défaut devant le hiatus que crée ce sens exclusif et qui ne manque pas d'embarrasser les commentateurs.⁶⁵ En effet, l'admirable verset 8 nous transporte alors brusquement, et sans transition, sur un plan différent, et d'une tout autre élévation.⁶⁶ Il en va autrement si l'on perçoit au verset 7 le même jeu subtil qu'en 4:12. Le premier sens qui s'offre à nos pensées analytiques est sans doute celui du message divin, enseigné ou prêché; mais en quoi ce sens apparent, et certain, pouvait-il empêcher un esprit d'une autre formation, l'esprit alexandrin, de sous-entendre, en même temps, le *logos* éternel qui remplit ce message et l'âme? Et qui, sur cette pente, aurait pu retenir l'Alexandrin juif et chrétien de monter jusqu'au point culminant de cette révélation qui, pour lui, ne pouvait être que Jésus-Christ, le même, hier, aujourd'hui, éternellement?

Il semble donc, pour conclure, que devant un écrit comme l'épître aux Hébreux, dont l'inspiration judéo-alexandrine n'est guère contestable, et rarement contestée, l'exégète doit dépouiller cette rigueur qui l'oriente, en bon philologue, vers la recherche d'un sens exclusif. Il doit se faire historien pour connaître les subtilités du langage de l'époque et du milieu où vivait l'auteur. Il doit entrer dans son jeu sans en être dupe, afin de ne rien perdre, dans son commentaire, du trésor qui peut être enfermé dans un mot riche de sens, tel que *λόγος*, et dans cette expression, la plus précieuse de toutes: *Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*.

NOTES

¹ Le premier texte, en Heb. 4:12, se présente ainsi: *Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν διστομον καὶ δι᾿ικνούμενος ἄχρι*

μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας.

Le second texte, en Heb. 13:7, est le suivant: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμείσθε τὴν πίστιν.*

Les problèmes de critique du texte sont minimes, surtout en ce qui touche Heb. 13:7, où la seule variante (*προηγούμενων* au lieu de *ἡγουμένων*, en D) est manifestement postérieure et intentionnelle. Peu importante aussi est, en Heb. 4:12, la question du *ἐναργής* de B, et, partiellement, de Jérôme, au lieu de *ἐνεργής*. Cette variante isolée aurait-elle été inspirée par le fait que le terme *ἐνεργής* est rare comparativement à *ἐνεργός*, dans le classique? Mais nous n'y sommes plus, et la forme *ἐνεργός* n'apparaît même pas dans le N.T., tandis que *ἐνεργής* s'y retrouve, sans variante, en 1 Cor. 16:9 et Philem. 6. Il eût d'ailleurs été aussi facile de transformer le η en ο que le ε en α. Quant au sens introduit par *ἐναργής*, celui de clarté, on ne voit pas que, dans ce texte et ce contexte, il soit préférable à celui de vigueur où d'efficacité, sans compter que *ἐναργής* serait un hapax, puisqu' on ne le trouve nulle part ailleurs dans le N.T. — Le remplacement de *πνεύματος* par *σώματος* présenterait plus d'intérêt s'il n'était aussi rare, aussi tardif, et peut-être calqué sur Matt. 10:28.

Les problèmes de signification, notamment celui de l'expression *ἄκρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος*, se poseront avec celui du sens de *λόγος* dans ce texte et dans ce contexte.

² Ainsi, pour Eugène Ménégoz, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux* (1894), 199, « Le *λόγος τοῦ Θεοῦ*, c'est la « voix de Dieu », dont l'auteur vient de dire: « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix (*ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε*), n'endurcissez pas vos coeurs » (ch. 3, 7; 4, 7, 8; comp. Luc 8, 11). Et il continue en exhortant ses lecteurs: « Hâtons-nous donc d'obéir, car la parole de Dieu est vivante, puissante, énergique. » Dans sa pensée, la parole de Dieu se confond si bien avec Dieu lui-même, qu'il passe, sans transition, d'une idée à l'autre, et que, dans sa phrase finale (v. 13), le pronom *αὐτοῦ* ne se rapporte plus à *λόγος*, mais à *Θεοῦ*: « Nulle créature n'est cachée devant lui (devant Dieu), mais tout est à découvert à ses yeux. » Dans tout ce passage, il n'est question que de Dieu et de sa parole, et non du Fils de Dieu. »

On notera que le verset 13 peut s'entendre autrement, qu'il est plus naturel de mettre en relation directe *αὐτοῦ* avec *λόγος*, et, incidemment, que *τραχηλίζειν* est de traduction délicate. Il semble abusif de fondre dans l'expression « à découvert »: *γυμνά* et *τραχηλισμένα*. Il y a une gradation du 1^{er} au 2^d terme qui accentue l'impossibilité d'une défense quelconque devant le logos de Dieu. A l'image de la nudité s'ajoute celle de la situation désespérée du lutteur saisi au cou, peut-être du rétiaire vaincu, la tête rabattue en arrière, la gorge offerte au glaive. Il est à la merci de son adversaire. Les remarques intéressantes de Jean Héring, *Commentaire* (1955), 46, 47, mettent en relief le sens fort de *τραχηλίζω*, mais n'indiquent pas cette relation entre les deux termes, ni cette gradation.

L'interprétation que Ménégoz donne du verset 12 s'apparente à celle d'Edouard Reuss, *La Bible, les Épîtres Catholiques* (1878), 48, 49.

³ Telle est l'interprétation de Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer* (1936), 51-54. La parole de Dieu est, tour à tour, *ἐπαγγελία* (4:1), *ῥρκος* (6:16), *ὀρκομοσία* (7:20), *παράκλησις* (12:5). « Ausserhalb dieses Wortes Gottes kennt

der Hb keine Offenbarung, ausserhalb dieses Wortes kennt der Hb auch keine Schriftauffassung. . . . Wort Gottes, Schrift, Gnadenzeit, Heil und Gericht sind Begriffe, die aufeinander hinweisen und einander bedingen » (53 *in fine*).

Quant à l'image évoquée par *τραχηλισμένα*, au verset 13, elle serait celle de la victime offerte sans défense possible, au sacrifice: « Der Ausdruck « den Hals zurückgebogen » kennzeichnet die Wehrlosigkeit des Opfers, das keine Gegenwirkung veranlassen kann » (53).

Sans faire une exégèse aussi approfondie de Heb. 4:12, Jules Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité* (1927), 1, 626, déclare: « Au contraire (de Philon), l'auteur de l'épître aux Hébreux ne parle pas ici du Verbe ni du Fils de Dieu, mais de la parole révélatrice. »

⁴ Ainsi, Calvin, *Comment. in loc.*, déclare: « Il faut noter que l'Apôtre parle ici de la parole de Dieu, laquelle nous est apportée par le ministère des hommes ... cela n'empêche point que le S. Esprit ne déploie sa vertu en la parole preschée. » Un point de vue semblable est présenté pour notre texte et quelques autres, par Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology* (1955), p. 195.

⁵ C'est ce qu'affirme Paul Feine, *Theologie des N.T.*, 7^e te. Aufl. (1936), 391: « Hier liegt aber nur eine poetische Personifikation des Wortes auch als richtenden Wortes vor. »

D'après Hans Windisch, *Der Hebräerbrief* (1913), 37, cette personnification d'apparence presque hypostatique (fast hypostatisch angeschaut), n'est cependant pas en relation avec le Fils.

⁶ Aussi, les exégètes et théologiens cités jusqu'ici y ont-ils vu la parole de Dieu enseignée ou prêchée. Ainsi, Calvin, *ad loc.*; Reuss, 102; Ménégos, 177; Windisch, 105; Michel, 222; Héring, 123, s'accordent-ils sur ce point. La plupart précisent qu'il s'agit de la prédication ou de l'enseignement de l'Évangile. Par contre, Gerhard Kittel, TWNT, iv, 113, reste indécis: « Auch ob Hb 13, 7 die Vorsteher das at.liche oder das nt.liche « Wort » oder beides in einem gesagt und gelehrt haben, ist schwerlich auszumachen. »

⁷ Le premier de ces contextes, dont nul ne met en doute le caractère théologique, est le prologue même de l'épître. C'est dans son cadre que se situe, au verset 3, un « *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ἔηματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* » qui, sans conteste, se rapporte au Fils, et même, selon la plupart des exégètes, au Fils préexistant. Charles Bruston, *La Notion du Fils de Dieu dans l'Épître aux Hébreux* (1907), 7-11, admet que le terme *φέρων* appuierait fortement cette opinion, s'il était universellement attesté. Mais, après en avoir contesté la logique, il fait appel, ce qui pourrait être plus convaincant, à la leçon *φανερῶν* en B, leçon attestée par Sérapion, d'après TU (1899), et il écarte entièrement de tout le passage, la notion de préexistence. On peut cependant estimer que cette notion est trop profondément enracinée dans ces versets et notamment en 2, pour pouvoir être ainsi extirpée. Un *φανερῶν*, même étendu, ce qui est purement conjectural, à un parallèle philonien (*Rer. div. haer.* § 7), n'y changerait rien. Il se peut, comme le suggère Michel, *op. cit.* 23, n. 2, que la notion de *φῶς*, telle que nous la connaissons par le prologue johannique, ait eu sa place dans un schéma christologique tripartite: création, conservation, illumination du monde. La variante *φανερῶν* introduirait, ou rétablirait, la troisième partie dans notre texte. Mais ne serait-ce pas au détriment de la seconde? Il ne semble pas y avoir de raisons suffisantes pour préférer cette leçon relativement isolée à l'autre. C'est

bien, d'ailleurs, l'opinion de Michel, *ibid.* Jean Chrysostome, *Eis tήn προς Ἑβραίους Ἐπιστ.* (éd. Paris, 1838), 20, 21, ne connaît pas d'autre leçon. Il commente *φέρων* à la lumière du prologue johannique. Le Logos n'est pas seulement créateur; il soutient également le poids du monde (*τὸν ὄγκον τῆς κτίσεως*), ce qui n'est pas de moindre importance (*ibid.* et 24, 25). Le nom dont il hérite, au verset 4, est celui de Fils, tel qu'il s'attache à son incarnation, et non celui de Logos, qu'il a dès l'origine, et toujours (*ibid.* et 12, 13, 28, 29). Chrysostome se rend compte des amphibologies qui peuvent surgir de ce passage d'un plan à l'autre: *Ὁὕτω καὶ περὶ τοῦ χριστοῦ, ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ ἐλάττωτος, ποτὲ δὲ ἀπὸ τοῦ κρείττονος διαλέγεται* (*ibid.* 13). Son exégèse implique l'équivalence des deux termes *ῥῆμα* et *λόγος*.

Cette équivalence est également admise par Michel, *op. cit.*, 162, n. 2, à propos du second passage à mentionner: Heb. 11:3: *πίστει νοοῦμεν κατηγορεῖσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*; mais il exclut toute influence étrangère à l'A.T. Lebreton, *op. cit.*, i, 453, voit ce texte et le précédent dans une perspective plus large (*ibid.*, 445-8). Windisch, *op. cit.*, 13, 91, mentionne de nombreux parallèles. Rudolf Bultmann, *Theol. d. N. T.* 2 te. Aufl. (1954), 131, fait appel au contexte historique pour éclairer les textes qui affirment ou suggèrent le rôle cosmique du Christ.

⁸ Heb. 1:3 et 11:3.

⁹ Heb. 6:5 et 12:19. Sur divers sens de *ῥῆμα*, cf. Kittel, *art. cit.*, 117.

¹⁰ Cf. Debrunner, *Die Vokabeln λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω im Griechentum*, in TWNT, iv, 69-76, et Kleinknecht, *Der Logos in Griechentum und Hellenismus*, *ibid.*, 76-89.

¹¹ Cf. Debrunner, *art. cit.*, 74, 75.

¹² La fonction tour à tour médiatrice, ordonnatrice, et quasi créatrice du langage a inspiré de belles pages au philosophe Louis Lavelle, *La Parole et l'Écriture* (1942), 15-18, 32-4, 103-8, etc.

¹³ Cf. Procksch, 'Wort Gottes im A.T.', in TWNT iv, 91; A. Robert, 'La Parole divine dans l'A.T.', *Dic. d. l. Bible*, Suppl. (1952), v, 442.

¹⁴ Cf. Procksch, *art. cit.*, 91, et HRCS ii, 881-7, 1249-51.

¹⁵ Cf. Procksch, *art. cit.*, 91; A. Robert, *art. cit.*, 442.

¹⁶ *Ibid.*, et R. Bultmann, *Das Evang. d. Johannes*, 11 te. Aufl. (1950), 7-8.

¹⁷ Cf. Anathon Aall, *Geschichte d. Logosidee in der griech. Philo.* (1896); Debrunner, *art. cit.*; Kleinknecht, *art. cit.*; Brice Parain, *Essai sur les Logos platoniciens* (1942); W. R. Inge, 'Logos', ERE viii, 134-5.

¹⁸ Déjà, sans doute, chez Héraclite qui insiste, d'une part, sur les oppositions, jusqu'à dire: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι*, et, d'autre part, sur les accords profonds, jusqu'à l'identité même des contraires si l'on en croit Aristote. Cf. A. Aall, *op. cit.*, 33, 50, 52, 55-56; B. Parain, *op. cit.*, 20-22; Emile Bréhier, *Hist. de la Philo.* (1938), i, 56-9.

¹⁹ Cf. Kleinknecht, *art. cit.*, A. Aall, *op. cit.*, *passim*; Inge, *art. cit.*

²⁰ Cf. B. Parain, *op. cit.*, 159 s.; A. Aall, *op. cit.*, 69-71.

²¹ Cf. Kleinknecht, *art. cit.*, 80, 81.

²² Cf. G. Foucart, « Names » (Primitive), ERE, ix, 132, 133, 135, 136.

²³ Cf. S. Langdon, « Word » (Sumerian and Babylonian); ERE, xii, 749-52; Ch. F. Jean, *Le Milieu biblique avant J.C.* (1936), iii, 160, 161, 204-7, 656; S. N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer* (1957), 125; Tournay, 'Logos' (babylonien), *Dic. Bibl. Suppl. op. cit.*, 426, s.

²⁴ Cf. Jacques Vandier, *La Religion Égyptienne* (1944), 35, 62, 63; C. Desroches — Noblecourt, *Les Religions Égyptiennes* (1948), in *Hist. Gén. des Relig.*, i, 214, 248, 252, 253; A. Barucq, 'Logos' (égyptien), *Dic. Bibl., Suppl., op. cit.*, 434, 5.

²⁵ *Ibid.*, et Lavelle, *op. cit.*, 94.

²⁶ Cf. notamment, Emile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1907), 83-111; Lebreton, *op. cit.*, i, 75-84; J. Starcky, 'Logos' (Philon), in *Dic. Bibl., Suppl., op. cit.*, v, 473-5; Aall, *op. cit.*, 168-231; Kleinknecht, *art. cit.*, 86-8; Jean d'Alma, *Philon d'Alexandrie et le 4e Evangile* (1910), 13-52; Jean Réville, *Le Logos d'après Philon* (1877).

²⁷ Et cela, en proportions variées, de la Diaspora jusqu'au cœur de la Palestine, à Jérusalem. C'est un fait presque universellement reconnu. Cf., entre autres, G. Kittel, *Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus* (1926), 11 s.; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (1934), i, 36-40, 284, 285; ii, 11, 70 s., 310 s., 386; Ch. Guignebert, *Le Monde juif vers le temps de Jésus* (1935), 261 s., 309-311; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), 5 s., 8, 14; Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (1950); H. Clavier, *Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ, Une pierre de touche de l'Hellénisme Paulinien* (1953), 3-5.

²⁸ Cf. notamment, le parallélisme entre les fonctions du λόγος et celles de la 'HoKhMah dans les écrits sapientiaux. Cf. Davies, *op. cit.*, 151; Bultmann, *D. Ev. d. Joh.*, *op. cit.*, 9; Kittel, TWNT, iv, 135-7; Lebreton, *op. cit.*, i, 122-33.

²⁹ Cf. Bréhier, *Philon. op. cit.*, 110, 111, et *supra*, n. 26.

³⁰ Cf. Bréhier, *op. cit.*, 86-9; Aall, *op. cit.*, 223; Lebreton, *op. cit.*, i, 229, 230.

³¹ Le terme de τομεύς = coupeur, trancheur, diviseur, appliqué au λόγος, se rencontre six fois dans le traité sur l'Héritier des choses divines, dont le titre complet montre l'importance que Philon attache à cette notion: *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς*. Cf. *Phil. Alex. Op.*, éd. P. Wendland (1898), iii, 30, 31, 32, 38, 49, 51 (§§ 130, 131, 140, 165, 215, 225). La notion même est exprimée plus souvent encore par le verbe τέμνειν et par le substantif τομή, non seulement dans ce traité, mais dans d'autres. Par contre, l'adjectif τομός, employé, au comparatif, en Heb. 4:12, paraît absent chez Philon. Il est toutefois évident que τομεύς en est un synonyme très proche.

³² Cf. Windisch, *op. cit.*, 36, 37; Ménégoz, *op. cit.*, 199, 200; Michel, *op. cit.*, 51-2; Kittel, *op. cit.*, 113; Lebreton, *op. cit.*, i, 625, 626. Le texte philonien qui présente, sans doute, le meilleur parallèle se trouve dans le traité susmentionné: *Περὶ τοῦ τίς ὁ τ. θ. κληρονόμος*, *ed. cit.*, 30, 31 (§§ 130-2). Le Logos γ est comparé à un tranchet sans cesse aiguë pour remplir son office permanent de séparation, de coupure ou de distinction (τῷ τομῆι . . . λόγῳ, ὅς εἰς τὴν ἐξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει). Il pénètre ainsi jusqu'à l'imprévisible, jusqu'à l'indivisible, et partage ce qui semble ne point avoir de parties (μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέληθη). Il tranche en plein milieu de chacune des facultés humaines; il sépare dans l'âme ce qui est raisonnable de ce qui ne l'est pas, dans la parole ce qui est vrai de ce qui est faux, dans l'expérience sensible ce qui atteint l'intelligence de ce qui est inintelligible (ἐκαστον οὖν τῶν τριῶν διεἴλε μέσον. τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον.) Dans ce texte, la fonction du Logos n'est pas seulement de marquer

ou de maintenir les frontières naturelles entre les facultés, mais d'établir en chacune d'elles une distinction, une discrimination entre ce qui est valable et ce qui ne l'est pas. Il en serait de même en Heb. 4:12, où il ne s'agirait donc pas du tracé d'une ligne de démarcation entre l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles (?) (*μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν*). *Μερισμός*, avec le sens actif habituel des substantifs verbaux en *μος*, signifierait non le résultat d'un partage déjà effectué (*μέρισμα*), mais l'acte de l'établir à l'intérieur même de l'objet ou des objets visés: ici, l'âme, l'esprit, les jointures et les moelles. Cette nuance a été saisie par Calvin, *Comment. ad loc.*, par O. Michel, *op. cit.*, 52, par Héring, *op. cit.*, 46; ce dernier prend « jointures et moelle » au sens figuré psychique. Cf. *infra*, note 51.

³³ Philon la fait même remonter plus haut: jusqu'à Moïse, en passant par Héraclite (*op. cit.*, 48 (§ 214) « ce qui revient au même », comme l'observe avec humour Bréhier, *op. cit.*, 87, n. 1.

³⁴ Cf. *supra*, note 18.

³⁵ Cf. Aall, *op. cit.*, 157 s.

³⁶ C'est le *Logos* qui a tiré l'univers organisé du chaos, et qui l'empêche d'y retomber, en maintenant les intervalles et les distinctions nécessaires. Son rôle cosmologique est ainsi longuement traité dans « L'Héritier des choses divines », tel que nous le possédons. Mais il semble que ce soit une suite qui fut peut-être précédée d'un exposé de cette fonction du *Logos* dans le domaine de l'anthropologie et de la psychologie. Cf. Bréhier, *op. cit.*, 87, n. 2.

³⁷ Cf. notamment, Gen. 3:24; 1 Chron. 21:16, 27; Job 19:29; Ps. 7:13, 17:13; Ezek. 21:8, 14 s.

³⁸ Isa. 49:2. Comp. Job 5:15; Ps. 57:5, 64:4; Rev. 2:16, 19:15, 21. Cf. aussi: *τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ἧ ἔστιν ἔγμα Θεοῦ*, en Eph. 6:17, et comp. Sap. Sal. 7:22-4, où la Sagesse et l'Esprit sont associés (cf. Sap. Sal. 1:6, 7). Cf. Bréhier, *op. cit.*, 115-20.

³⁹ Cf. Bréhier, *op. cit.*, 97-100, 110, 156-61, 238.

⁴⁰ Cf. Bréhier, *op. cit.*, 35-37; J. Geffcken, « Allegory », ERE, i, 327.

⁴¹ Cf. Bréhier, *op. cit.*, 35-61; Lebreton, *op. cit.*, i, 33-43, 69-74, 91, 179-84; Geffcken, *art. cit.*; H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des Religions* (1931), i, 30, 50, 53; Friedrich Büchsel, *ἀλληγορέω*, TWNT, i, 260-4. Fr. Torm *Hermeneutik d. N.T.* (1930), 213-16.

⁴² Il était lui-même, vraisemblablement, un Alexandrin.

⁴³ Sur les ressemblances et les différences, cf. Ménégos, *op. cit.*, 215-17; Bréhier, *op. cit.*, 35-61; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* (1934), i, 298, 299.

⁴⁴ Cf. G. Heinrici, *Hermeneutik (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche, ed. Hauck)*, vii, 733, 734, F. Torm, *op. cit.*, 33, 217.

⁴⁵ Cf. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, i, 76-80; Lebreton, *op. cit.*, II, 116-19; Torm, *op. cit.*, 236.

⁴⁶ Cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 133-43.

⁴⁷ Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948), II, 28, 30, 96, 146; Büchsel, *art. cit.*, 263, 264; Torm, *op. cit.*, 219-29, différencie la typologie paulinienne.

⁴⁸ Cf. R. Bultmann, *Th. d. N.T.*, *op. cit.*, 110, 476.

⁴⁹ Cf. *supra*, notes 2-6.

⁵⁰ Cf. Origenis *Opera Omnia*, ed. E. Lommatzsch (1835-1846), v, 276 (Com-

ment. I Thess. 4:15); vii, 141 (Comment. Rom. 8:31); i, vii, 307 (Comment. Rom. 12:6); viii, 159 (In Gen. Hom. 3); ix, 443 (In Lev. Hom. 16); xx, 253 (Ad Martyr. 15, Mark 10:30); xx, 286 (Ad Martyr. 37).

⁵¹ Il semble même que l'interprétation théologique ne soit jamais absente. C'est elle qui prévaut dans le premier texte mentionné (v, 276), où la Parole et le Christ sont identifiés: « vivent in eo, qui vita est, et vivit in iis Christus, de quo scriptum est: « vivens (Heb. 4:12) est sermo Dei, et efficax », qui est (I Cor. 1:24) Dei virtus Deique sapientia. »

Dans le second texte (vii, 141), la Parole est identifiée à l'Esprit: « Habeo enim fortiozem mecum gladium (Eph. 6:17), Spiritus, quod est verbum Dei, et mecum est « vivens (Heb. 4:12) et efficax sermo Dei », qui est penetrabilior omni gladio utrinque acuto. »

Dans le troisième texte (vii, 307), il pourrait s'agir de la parole de Dieu au sens ordinaire; mais son acuité est mise en parallèle avec celle de l'Esprit (I Cor. 2:10), « penetrans usque ad divisionem animae et spiritus, compagum quoque ac medullarum ». Origène adopterait ici pour *μερισμός* le sens de limite entre et non celui de coupure au milieu (cf. *supra*, note 32). Il en serait de même dans le quatrième texte et dans le cinquième (viii, 159; ix, 443). Toutefois, il s'agit de fragments traduits en latin. Les sixième et septième textes (xx, 253, 286) qui sont dans la langue originale, en grec, suggèrent plutôt l'autre interprétation. Le septième qui cite intégralement Heb. 4:12, suivant la leçon habituelle, commente ainsi: οὗτος (ὁ λόγος τ. Θ.) μάλιστα νῦν εἰρήνην (Philip 4:7) μὲν τὴν ὑπερέχουσαν πάντα νοῦν, ἣν ἀφήκε (Joan. 14:27) τοῖς ἀποστόλοις ἑαυτοῦ, βραβεύει ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν · μάχαιραν δὲ ἔβαλε μεταξὺ τῆς τοῦ χοῦκου (I Cor. 15:49) εἰκόνας, καὶ τοῦ ἐπουρανίου · ἔν' ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸν ἐπουράνιον ἡμῶν παραλαβὼν, ὄστερον ἀξίους γενομένους τοῦ μὴ διχοτομηθῆναι (Luc. 12:46) ἡμᾶς, ἐξ ὄλων ποιήσῃ ἐπουρανίους.

Dans ce dernier texte, ainsi qu'on le voit, le Logos est identifié avec Jésus Christ. Il en est de même dans le sixième qui fait également partie de l'Exhortation au martyre. Le glaive acéré du Logos vivant permet à ceux qui l'ont reçu de trancher tous les liens, et de rejoindre en un vol d'aigle celui qui marche devant eux.

Le cinquième texte est encore plus explicite sur cette identité: « nos docet, qui sit hic gladius (Heb. 4:12)... Sermo namque Dei est, qui prosternit omnes inimicos et ponit eos sub pedibus suis, ut subditus fiat omnis mundus Deo (Heb. 2:8; I Cor. 15:25; Eph. 1:22). »

⁵² Le mot et le conseil (!) sont de Renan, *Vie de Jésus*, 11e éd. (1864), LVI.

⁵³ Cf. Pinard de la Boullaye, *op. cit.*, i, 53, 80, 558; Lebreton, *op. cit.*, ii, 115-17; A. Puech, *Hist. de la Litt. Grecque Chrétienne* (1928), ii, 381-6; Fr. Torm, *Hermeneutik d. N.T.* (1930), 32, 237.

⁵⁴ Cf. *supra*, n. 44.

⁵⁵ Cf. *supra*, n. 53, et, à propos de Matt. 16:18, H. Clavier, *Πέτρος καὶ πέτρα*, in *Neutest. Stud. f. R. Bullmann* (1954), 94, 95, 106.

⁵⁶ Cf. E. Ménégosz, *op. cit.*, 200, 203, 205; Windisch, *op. cit.*, 37; Starcky, *art. cit.*, 484, 485; Héring, *op. cit.*, 123.

⁵⁷ Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch d. Neutest. Theol.*, 2te Aufl. (1911), i, 548, ii, 3, 334, 446.

⁵⁸ *Ibid.*, ii, 334, 446.

⁵⁹ *Ibid.*, 446.

⁶⁰ Holtzmann admet implicitement ce jeu en ce qui concerne Jean. Bien que le Christ lui-même soit censé parler de *logos* en 12:48, ce qui, en apparence, exclut l'identité de ce *logos* et de lui-même, dans la réalité, ce serait bien ce que l'auteur suggère.

⁶¹ Cf. Holtzmann, *op. cit.*, i, 547, 548.

⁶² Il semble pourtant l'admettre ici (548), contrairement à ce qu'il affirme ailleurs. Il écrit, en effet, dans ce passage: « Das plötzliche Auftreten des Schlagwortes einer neuen Theologie überrascht, kann aber doch nicht wirklich befremden, weil ein frühes Eindringen alexandrinischer Denk- und Ausdrucksweise durch die ephesinische Wirksamkeit des Apollos und die Theologie von Hbr wahrscheinlich genug ist. » Cf., par contre, Lebreton, *op. cit.*, i, 470.

⁶³ Cf. *supra*, n. 7. Sur le jeu du double sens, cf. H. Clavier, *art. cit.*, 105-7.

⁶⁴ Cf. *supra*, n. 1, 6.

⁶⁵ Ainsi, Héring, *op. cit.*, 123 trouve que ce verset 8 « se rattache mal à ce qui précède, ainsi qu'à la suite. » Nous serions « en présence de quelque chose comme une formule liturgique, qui doit terminer la première section de cette exhortation, laquelle devait peut-être primitivement clôturer l'épître ». Reuss, *op. cit.*, 102, y voyait « une espèce de devise qui résume la pensée chrétienne ».

⁶⁶ Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.