



Livre

1995

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

L'Épître de saint Paul aux Romains

Leenhardt, Franz Jehan

How to cite

LEENHARDT, Franz Jehan. L'Épître de saint Paul aux Romains. 3e éd. Genève : Labor et Fides, 1995.
(Commentaire du Nouveau Testament. 2e série)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:25073>

FRANZ J. LEENHARDT

L'ÉPÎTRE
DE SAINT PAUL
AUX ROMAINS

3^e édition



VI

LABOR ET FIDES

COMMENTAIRE DU NOUVEAU TESTAMENT
DEUXIÈME SÉRIE

VI

L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS

COMMENTAIRE DU NOUVEAU TESTAMENT

publié sous la direction de

J. ZUMSTEIN (secrétaire de rédaction), P. BONNARD, M. BOUTTIER, F. BOVON,
M. CARREZ, J.-F. COLLANGE, E. CUVILLIER, E. DUBUIS, J.-D. KAESTLI,
D. MARGUERAT, P. PRIGENT, P. REYMOND,
F. SIEGERT, E. TROCMÉ, F. VOUGA

Le « Commentaire du Nouveau Testament » est une collection de commentaires scientifiques, comme son pendant, le « Commentaire de l'Ancien Testament ». Il compte parmi ses collaborateurs des exégètes protestants de langue française, enseignant, pour la plupart, dans les Facultés de théologie protestante de France et de Suisse.

Cette collection voudrait remplir une double mission : apporter une contribution scientifique originale à l'exégèse actuelle du Nouveau Testament et participer à la formation exégétique des théologiens et des laïcs. Les collaborateurs du commentaire sont persuadés qu'une exégèse critique, usant des méthodes classiques ou contemporaines des sciences humaines, est la meilleure voie d'accès au sens théologique des textes bibliques.

Les lecteurs intéressés par les problèmes que pose l'étude de l'Écriture Sainte trouveront des compléments d'information dans les ouvrages des collections « Le Monde de la bible » et « Essais bibliques ».

Volumes disponibles

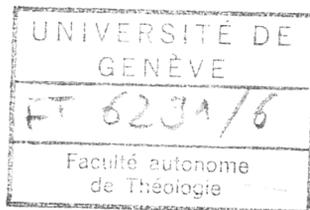
- I. ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU, par Pierre Bonnard, 3^e éd.
- IIIa. ÉVANGILE SELON SAINT LUC (1,1 - 9,50), par François Bovon.
- VII. LA PREMIÈRE ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX CORINTHIENS, par Christophe Senft.
- VIII. LA DEUXIÈME ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX CORINTHIENS, par Maurice Carrez.
- IX. L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX GALATES, par Pierre Bonnard, 2^e éd. revue et augmentée.
- IXb. L'ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS, par Michel Bouttier.
- Xa. L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX PHILIPPIENS, par Jean-François Collange.
- XIc. L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL À PHILÉMON, par Jean-François Collange.
- XIIIa. L'ÉPÎTRE DE SAINT JACQUES, par François Vouga.
- XIIIb. LA DEUXIÈME ÉPÎTRE DE SAINT PIERRE.
L'ÉPÎTRE DE SAINT JUDE, par Éric Fuchs et Pierre Reymond, 2^e éd. revue et augmentée.
- XIIIc. LES ÉPÎTRES JOHANNIQUES, par Pierre Bonnard.

FRANZ-J. LEENHARDT

*Professeur honoraire à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université
de Genève*

**L'ÉPITRE DE SAINT PAUL
AUX ROMAINS**

3^e édition



327.2.07



LABOR ET FIDES
GENÈVE

ISBN 2-8309-0784-1

Si vous souhaitez être tenu au courant de nos publications,
il suffit de nous le signaler à notre adresse

Pour l'édition en langue française :
© 1995 by Éditions Labor et Fides
4, rue Beauregard CH-1204 Genève

SCHOLAE GENEVENSIS
AD QUADRINGENTESIMUM ANNUM FELICITER PERDUCTAE
HOC OPUS DEDICO
QUO SCRIPTUM ILLUD PAULINUM MELIUS INTELLEGATUR
UNDE LARGISSIME HAUSIT
JOANNES CALVINUS
CONDITOR

*A L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
MAINTENANT QUATRE FOIS CENTENAIRE
JE DÉDIE CET OUVRAGE DESTINÉ A FAIRE MIEUX COMPRENDRE
UN TEXTE QUI FUT LA SOURCE GÉNÉREUSE
DE L'INSPIRATION DE SON FONDATEUR
JEAN CALVIN*

PRÉFACE A LA TROISIÈME ÉDITION

Il nous a semblé judicieux de faire une nouvelle édition du commentaire de l'Épître aux Romains du Professeur Franz — J. Leenhardt. Elle était attendue depuis plusieurs années et c'est un ouvrage de référence.

Nous osons espérer qu'elle comblera un vide et qu'elle rendra service à l'Église Réformée de France ainsi qu'aux Facultés de Théologie des pays latins.

Genève, septembre 1995
A.L.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Quand l'année 56 s'achève, Paul arrive en Achaïe pour un dernier séjour, avant de porter à Jérusalem le fruit de la libéralité des communautés qu'il a fondées en terre païenne. Il y demeure trois mois, et il en part à la veille des Azymes (Act. 20. 3-6), au printemps 57. C'est au cours de ce séjour, semble-t-il, qu'il écrit l'Épître aux Romains¹. La lettre nous le montre sur le point de partir pour Jérusalem (15. 25-26); il salue ses lecteurs de la part de Gaius, son hôte, qui pourrait bien être le personnage qu'il avait baptisé à Corinthe (1 Cor. 1. 14)²: il charge Phébé, diaconesse de Cenchrées, port de Corinthe, d'apporter sa lettre à ses destinataires³.

Les circonstances dans lesquelles vécut Paul à ce moment-là conviennent à l'élaboration d'un écrit tel que notre épître. Ce dernier séjour de Paul en Grèce présente, en effet, un caractère unique. L'œuvre de l'apôtre dans le bassin oriental de la Méditerranée est terminée. Les principales difficultés ont été vaincues. L'évangile a été annoncé et reçu. Le nom de Christ a été proclamé partout (15. 20). L'apôtre des païens peut, à ce moment, dans une relative tranquillité d'esprit, faire en quelque sorte le bilan des années écoulées. Il va couronner son activité en apportant à la communauté-mère le témoignage tangible de l'unité de l'Eglise du Christ, le sceau de la reconnaissance des croyants d'origine païenne à l'égard du peuple élu. Mais il ne regarde pas seulement en arrière. Il caresse depuis longtemps déjà un projet qui n'est pas une fantaisie d'aventurier. Christ l'a établi apôtre des gentils, et si sa tâche est terminée dans les régions qui s'étendent de Jérusalem à l'Illyrie (15. 19), il est donc libre pour entreprendre des tâches nouvelles. Le nom de Christ doit être porté là où il n'a point été encore annoncé. Si l'apôtre s'est imposé comme règle de ne pas travailler où d'autres ont déjà travaillé (15. 20), c'est sans doute pour ne pas perdre du temps. Le projet d'évangéliser l'Espagne est le fruit de la conscience apostolique d'un homme que le Christ a mis à part pour manifester la puissance de salut de l'Evangile parmi les barbares aussi bien que parmi les Grecs (1. 1-17). Il faut aller de l'avant, le temps presse⁴.

¹ La date de la rédaction de l'épître ne peut être fixée en toute certitude. On apprécie différemment les délais nécessaires aux événements qui se déroulèrent à partir de la comparution devant Gallion, proconsul d'Achaïe du printemps 51 au printemps 52. L'écart possible s'étend de la fin 54 au printemps 59. Nous adoptons la chronologie de MAURICE GOGUEL (*Introduction au N.T.*, t. IV, 2, p. 201 ss). De même, M.-J. LAGRANGE (*Épître aux Romains*, 1931, p. xvii-xx). Mais W. MICHAELIS (*Einleitung in das Neue Testament*, 1954 (2^e éd.), p. 165) place la rédaction à Pâques 56, à Philippes, peut-être à Troas. Au contraire, C. H. DODD (*The Epistle of Paul to the Romans*, 1932, p. xxxvi) ou OTTO MICHEL (*Der Brief an die Römer*, 1955, p. 1) retardent la date, et ED. MEYER (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, 1923, p. 51-54) descend jusqu'à l'hiver 58-59.

² La mention d'Eraste ne permet aucune inférence sûre. Dans 2 Ti. 4. 20 est également nommé un Eraste. Cela prouve seulement qu'à l'époque de la rédaction de 2 Ti., on croyait qu'il y avait un Eraste à Corinthe.

³ On a contesté que l'épître ait été rédigée à Corinthe; 15. 25 indiquerait que Paul est déjà en route; 15. 30-31 montre qu'il sait ce que Act. 20. 3 dit ne lui avoir été appris que plus tard. Comme l'appartenance du ch. 16 à l'épître est douteuse, les arguments pour une composition à Corinthe seraient réduits à peu de chose (v. T. M. TAYLOR, « The place of origin of Romans », *JBL*, 1948, p. 281-296).

⁴ On considérera que le temps presse d'autant plus, pour l'apôtre, que l'on admettra l'influence, sur sa pensée, des mobiles eschatologiques que JOHANNES MUNCK (*Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954) a soulignés, de façon un peu unilatérale il est vrai. L'apôtre croit que son œuvre entre dans le plan de

Ainsi, à la réflexion sur l'œuvre achevée s'ajoute la méditation sur l'œuvre à continuer, on peut même dire à entreprendre, car les circonstances font, de la mission en Espagne, une œuvre d'un caractère nouveau.

* * *

L'origine de la communauté chrétienne de Rome demeure obscure. Rien n'indique qu'elle ait été fondée par l'apôtre Pierre, ce qui n'exclut pas que Pierre soit venu à Rome. Elle ne doit pas non plus son existence à l'apôtre Paul, comme cela ressort de Rom. 15. 20 et des précautions presque diplomatiques que Paul a prises pour s'adresser à elle (1. 5-6) ¹. La capitale de l'empire voyait affluer tant de monde dans ses murs ! Les juiveries de la diaspora entretenaient également des relations étroites avec la mère-patrie ! On ne peut s'étonner que la foi au Messie Jésus ait été portée à Rome par des voyageurs, notamment par des Juifs convertis.

La colonie juive de Rome était d'ailleurs importante (env. 40 000 âmes, dont un grand nombre étaient descendants d'affranchis) ². Elle attira l'attention de la police impériale à plus d'une reprise et finalement, par un arrêt d'expulsion frappant les Juifs, Claude mit fin à son existence légale ³. C'était en 49. Suétone met les troubles survenus à ce moment en relation avec un certain Chrestus ⁴. Il est probable que nous avons là le nom du Christ, mal orthographié par suite de la prononciation identique qu'on donnait à cette époque aux voyelles *e* et *i*. S'il en est ainsi, les désordres qui ont amené l'autorité à sévir seraient en connexion avec le développement de la foi messianique au sein de la juiverie romaine. Nous ignorons comment se déroulèrent les événements. On doit penser que l'arrêt de Claude, obligeant les Juifs à quitter Rome, eut pour conséquence de modifier, peut-être profondément, la composition de la communauté chrétienne en la privant de ses éléments judéo-chrétiens, alors que les chrétiens d'origine païenne n'ont pas dû être atteints par l'édit. Plus tard, l'interdiction frappant les Juifs fut adoucie ou rapportée, car le judaïsme connu, après la mort de Claude, une grande extension et, par Poppée, il acquit de l'influence jusque dans l'entourage de Néron.

On devine les problèmes complexes que dut soulever, dans la vie des groupes chrétiens de la capitale, le retour massif des Juifs en général, des judéo-chrétiens en particulier. Nous ignorons complètement la proportion de ces derniers dans la communauté messianique de Rome. Quelle qu'elle ait pu être, il faut comprendre que le développement

Dieu et qu'elle concourt à la réalisation de ce plan, dont l'avènement du Christ est le terme dernier. Ce mobile théocentrique — ou christocentrique — de la mission est certainement essentiel dans la pensée de l'apôtre, et on ne doit jamais le négliger.

¹ Cf. M. GOGUEL, *op. cit.*, p. 292. OSCAR CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, 1952, p. 69.

² Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, 1914, p. 209 ss. J. B. FREY, « Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Eglise », *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 275 ss. Pompée avait emmené de nombreux juifs comme esclaves à Rome, qui furent libérés plus tard en grande partie. Nombre d'entre eux retournèrent en Palestine; c'est à eux probablement que la synagogue dite des Affranchis (Act. 6. 9) devait son nom (cf. STRATHMANN, *ThWbNT*, vol. IV, p. 269).

³ SUÉTONE (*Vit. Caes.*, V, 524). « Il y avait souvent de l'agitation chez les Juifs. Les empereurs, et les Romains en général, avaient à leur égard des sentiments complexes, où il entrait de la haine pour leur particularisme religieux, regardé comme absurde, du mépris pour leurs pratiques rituelles, et une sorte de respect pour leur irréductible originalité. On les jugeait incompréhensibles. A plusieurs reprises, les Juifs avaient obtenu pour leurs scrupules religieux des concessions spéciales, par exemple en ce qui concernait le culte des images impériales; on les laissait se disputer entre eux pour la nomination du grand-prêtre ou pour des questions de foi. Seulement, quand leurs querelles arrivaient à déranger l'ordre public, la police intervenait, et avait la main lourde. » EUGÈNE ALBERTINI, *L'empire romain* (Peuples et Civilisations), 1929, p. 95 s.

⁴ SUÉTONE (*Vit. Claud.*, 25) : *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*. Cf. aussi Act. 18. 2. Dion Cassius (60. 6) n'indique qu'une interdiction de réunion.

de la jeune communauté se fit, en l'absence des judéo-chrétiens, dans un sens qui leur rendit difficile la réadaptation à leur retour. Doctrines et pratiques avaient évolué à l'encontre de leurs propres sentiments. Il y eut un malaise, une inquiétude. C'est peut-être une situation de ce genre que Paul a prise en considération dans les ch. 14 et 15. 1-13, encore que les termes extrêmement généraux de ces pages ne permettent aucune conclusion à ce sujet.

* * *

Depuis que F. C. Baur a si utilement replacé les problèmes littéraires dans le milieu historique où ils trouvent leur conditionnement, l'Épître aux Romains a été examinée en tous sens pour établir les proportions de la polémique antijudaïsante qui l'inspirerait.

On a souvent formé son opinion sur l'ensemble de l'épître à partir des ch. 14 et 15, attribuant une importance générale à la discussion qui s'y déroule. On était confirmé dans cette manière de juger par la courte notice, très violente, à la différence des ch. 14 et 15, que nous lisons en 16. 17-20. On lisait l'ensemble des trois derniers chapitres à la lumière de cette explosion indignée de l'apôtre. En réalité, la méthode n'est pas bonne. Le ch. 16 pose de difficiles problèmes; son appartenance à l'écrit originel est contestable. Quant aux ch. 14 et 15, le sujet traité est, par rapport au reste de l'épître, tellement nouveau si on le considère avant tout comme un problème pratique, que toute généralisation à partir de ces chapitres est imprudente.

Il est préférable de partir des circonstances dans lesquelles l'épître fut rédigée et de ce qu'elle dit elle-même. Paul ne connaît pas la communauté à laquelle il écrit, et, en dehors des ch. 14-16, il ne fait aucunement état de ce qui s'y passe. On ne peut considérer les interpellations directes ou indirectes qu'on y rencontre (2. 1, 17, 21; 6. 1, 11, 15, 20; 7. 1, 7) comme les signes d'une discussion avec des interlocuteurs réels; ce sont là des procédés littéraires, dans le style de la diatribe. En revanche, la situation de l'apôtre au moment de la rédaction, et telle que l'épître la fait connaître, oriente notre esprit dans une autre direction. Paul a terminé l'œuvre qu'il a entreprise; il nous le dit lui-même. Les pays qu'il a visités constituaient autour de Jérusalem une sorte de « province ecclésiastique », une région homogène dont la Ville sainte avait été le centre¹. De cette homogénéité géographique et ecclésiastique, la collecte pour les saints de Jérusalem est le signe concret et le témoignage. Mais cet acte, dont la portée spirituelle est si grande, va aussi marquer la fin d'une époque et d'une activité. Paul considère que désormais il n'y a plus de place pour son activité missionnaire en Orient : dans cette région, il a porté la prédication de l'Évangile à une sorte de perfection, à un point de plénitude (πεπληρωμένοι, 15. 19) qui l'oblige à se tourner vers d'autres horizons, à ouvrir un nouveau chapitre de la prédication aux païens. Avec le projet de porter son activité apostolique en Espagne, Paul ne se contente pas de prolonger son activité antérieure. Il va maintenant quitter la « province ecclésiastique » de Jérusalem. On ne peut pas supposer que l'hommage qu'il a tenu à porter à Jérusalem soit pour lui une façon de prendre congé de la communauté-mère. Néanmoins, le départ pour les terres lointaines de l'Espagne mettra une si grande distance entre Jérusalem et lui que l'apôtre ne pourra plus dire qu'il travaille « concentriquement » à partir de Jérusalem. C'est pourquoi il va écrire à Rome pour créer, avec l'Église de la capitale, ce lien de solidarité spirituelle et matérielle sans lequel la mission serait à la fois fautive et impossible, parce qu'elle deviendrait une entreprise individuelle. Paul écrit à Rome l'esprit tout rempli de son projet espagnol.

Si l'on considère que l'épître doit être placée dans cette étroite relation avec la campagne projetée, on ne cherchera point la motivation de ses thèmes dans la situation

¹ Ce qu'évoque le difficile κώλυμα de 15. 19.

particulière de la communauté destinataire. Non pas qu'on soit autorisé à découvrir, dans ces pages, un traité de dogmatique présenté sous forme épistolaire. Contre cette erreur, l'école de Tübingue et son récent antagoniste, J. Munck, ont justement réagi. Paul n'a jamais écrit, à notre connaissance, qu'en relation avec sa tâche essentielle; il a toujours pris la plume en fonction des nécessités de son apostolat. Rien en lui du théologien de cabinet. La lettre qu'il écrit de Corinthe à Rome ne fait pas exception.

Cependant, dans ce cas, Paul n'a plus à faire face à des questions d'intérêt local. Dans la situation où nous le voyons à Corinthe, au terme de son activité dans les régions orientales de l'empire, Paul se trouve confronté au problème que pose le développement considérable de l'Eglise. La halte qu'il fait là, dans une paix rarement goûtée, lui permet de porter sur l'extension de l'Evangile un regard embrassant la totalité de son œuvre déjà accomplie, en même temps que la méditation sur l'œuvre projetée dans les régions occidentales apporte à cet examen du passé les prolongements indéfinis que son zèle missionnaire entrevoit pour l'avenir. L'Épître aux Romains est née de cette méditation. Ecrite missionnaire au même titre que les autres, elle exprime, mieux que d'autres, certains aspects fondamentaux de la problématique missionnaire ¹.

L'extension de l'Eglise, en effet, posait un problème fondamental, que les conditions extérieures faisaient apparaître plus fortement à l'esprit. A mesure que l'Eglise s'étendait, elle était menacée de perdre son unité. Les liens entre les communautés trouvaient de moins en moins leur support naturel et concret dans les proximités géographiques et dans les échanges qu'elles facilitaient. Appartient-on encore au même « corps », quand on ne se voit jamais, quand on n'a que de rares nouvelles ? Au moment où il apporte à Jérusalem les sommes que ses efforts ont réunies dans les Eglises païennes qu'il a visitées, Paul pouvait se demander si une telle manifestation de l'unité de l'Eglise serait encore possible, quand il faudrait y intéresser les lointaines communautés de l'Espagne ou de la Gaule, évangélisée au passage. Jérusalem demeurerait, sans doute, l'Eglise-mère, mais pour des régions aussi lointaines que l'Espagne, à quel rôle pouvait encore prétendre concrètement cette communauté ? Les cadres extérieurs de l'Eglise subissaient de tels changements, que l'ecclésiologie elle-même risquait d'en subir un contrecoup très préjudiciable; car à mesure que la réalité concrète de l'Eglise était menacée, on devait être enclin à douter de sa réalité essentielle, de son être même.

A cela s'ajoutait le problème posé par l'affluence des païens que la nouvelle extension de l'Evangile ne manquerait pas d'amener. Ce peuple nombreux, en raison de sa masse et de l'éloignement des lieux mêmes qui constituaient le berceau de l'Eglise, risquait de perdre la conscience de son unité avec les autres chrétiens, et la connaissance de sa continuité avec la racine qui le portait.

* * *

Paul aurait pu répondre à de telles préoccupations, en élaborant une doctrine de l'Eglise qui eût traduit la nécessité d'une adaptation aux conditions nouvelles. Il eût insisté sur l'organisation des communautés en une Eglise qui sauvegarderait l'unité intérieure et la manifesterait au dehors. Nous aurions alors pu lire, sous sa plume, cette doctrine de l'Eglise visible dont on est toujours à nouveau surpris de ne pas trouver chez lui de linéaments de quelque consistance. Combien il eût été naturel de souligner en cette circonstance, et à l'occasion de la collecte terminée avec succès, le rôle éminent de Jérusalem, l'autorité du collège des Douze, le devoir de rester en communion avec le siège apostolique, et quels bénéfices enfin une telle communion devait apporter aux

¹ Cf. J. MUNCK, *op. cit.*, p. 297 et *passim*.

Eglises et aux fidèles. Ou bien, tournant son regard vers la capitale, songeant à l'avenir plus qu'au passé, Paul eût poussé à l'honneur la communauté de Rome. Il eût insisté sur sa vocation centralisatrice. Si l'apôtre Pierre y avait exercé son ministère muni de pouvoirs hiérarchiques spéciaux, Paul aurait dû sonner le rassemblement de la diaspora chrétienne autour du pouvoir vicarial.

Rien de tout cela. Et même tout le contraire. Le problème posé sera résolu par le dedans, par une affirmation de la réalité la plus profonde, la plus mystérieuse de l'Eglise. Le but de l'épître est de montrer que tous les croyants sont mis au bénéfice des promesses faites à Abraham, et qu'ils sont ainsi incorporés, par la foi et le baptême, au peuple de Dieu grâce à l'opération secrète du Saint-Esprit. A la jeune Eglise qui se développe en Occident, Paul écrit pour souligner que la doctrine qui fait le centre même de la prédication de l'Évangile, la justification par la foi, constitue en même temps une affirmation de l'unité et de la continuité de l'*ecclesia* de Dieu. En effet, l'ancien Israël n'était pas fondé sur la loi, contrairement à ce que pensent les Juifs, mais bien sur la foi, puisque toute l'histoire de la révélation de Dieu et de son œuvre de salut se rattache à la promesse faite à Abraham. Dès son tout premier début, le peuple de Dieu s'est recruté par la foi; c'est le régime de la foi qui est constitutif de l'Eglise, la loi et la circoncision n'intervenant que postérieurement et pour le peuple d'Israël seul. Non seulement les païens sont donc autorisés à participer aux promesses antiques réalisées en Jésus-Christ; mais ils doivent avoir une conscience nette de leur appartenance au tronc qui les porte, afin de confesser l'unité et la continuité du peuple de Dieu à travers ses diverses destinées historiques.

Paul va donc montrer ce qui constitue essentiellement le peuple de Dieu, l'Eglise. Il définit d'abord le plan sur lequel il se place : le plan de l'Évangile, comme puissance de Dieu au service de son amour pour le salut des hommes, quels qu'ils soient, Grecs aussi bien que Juifs, tous étant appelés également à devenir participants de la promesse. Pour bénéficier de cette promesse, l'homme, quel qu'il soit, doit se dépouiller de tout ce à quoi il demande la justification de sa vie, qu'il s'agisse de sa religion, comme font les païens, ou de ses œuvres, comme font les Juifs. L'homme est un être qui ne se justifie pas : il est une énigme à soi-même, une angoissante absurdité, un être contradictoire, car il est un être aliéné de lui-même et aveuglé sur la cause de sa détresse. Il faut d'abord révéler l'homme à lui-même, pour qu'il renonce à se justifier par les dieux qu'il fabrique ou par les œuvres qu'il accomplit. Ni ces dieux ni ces œuvres n'ont de consistance ontologique. Tous les hommes sont « pécheurs ».

C'est sur ce verdict que retentit, comme un clairon sonnait le réveil des morts, la proclamation centrale de l'Évangile : Jésus-Christ est établi par Dieu pour délivrer l'homme de ses aliénations, pour le rendre à sa vocation céleste en instaurant un statut nouveau d'humanité; la justification de l'homme n'est pas en lui-même, mais il la reçoit de Dieu par la foi au Christ mort et ressuscité.

Qu'est-ce que cela signifie ? Paul va l'expliquer en exposant d'abord ce qu'est la foi, puis l'œuvre du Christ dans celui qui croit. L'explication sur la foi nous renvoie à la promesse, c'est-à-dire à l'intervention par laquelle Dieu vient au-devant de l'homme et entreprend de rendre à l'existence sa signification et sa consistance originelle. La foi est l'accueil qu'un homme anéanti par la révélation de son péché fait à la démarche miséricordieuse de Dieu, son ouverture à une transcendance qui peut enfin suspendre la fatalité de sa « nécrose ».

L'essentiel consiste, on le comprend, dans l'exposé de ce qu'est cette démarche par laquelle Dieu accomplit la promesse. Dans sa miséricorde, Dieu veut restaurer dans sa communion l'homme qui se confie en lui, en sorte qu'une existence nouvelle lui soit donnée par là, une existence « juste », l'existence de l'homme justifié par grâce.

Le propos de Dieu est donc de constituer une humanité nouvelle, en opérant une rupture avec un passé jusqu'ici déterminé par l'héritage du péché. Jésus-Christ est, en

ce sens, un nouvel Adam, qui défait l'œuvre maléfique du premier et ouvre à l'humanité des possibilités nouvelles.

Pour défaire l'œuvre maléfique du péché, le Christ s'est offert en sacrifice, afin d'entraîner dans sa propre mort l'homme nécrosé par le péché. Le baptême est le sacrement de cette association au Christ crucifié. Mais le Christ a vaincu la mort. Dieu l'a ressuscité afin qu'il entraîne dans sa promotion à la vie ceux qui l'ont accompagné dans son humiliation. Jésus-Christ est source d'une vie nouvelle, la vie de l'Esprit, qui réalise sa présence au cœur de l'homme croyant.

C'est ainsi que les hommes deviennent, par la foi en Jésus-Christ, des enfants d'Abraham. Ils sont placés au bénéfice de la promesse faite à Israël dès les origines. En fait, ils sont l'Israël de toujours.

Alors se pose le problème de la destinée de l'Israël historique, dont la masse a rejeté l'accomplissement que Jésus-Christ a donné à la promesse faite à Abraham. Ce problème s'impose dans la perspective où se meut la pensée de Paul, puisque toute l'argumentation repose sur les promesses faites à ce peuple rebelle. Son infidélité à sa vocation ruine-t-elle la promesse, et, avec elle, toute la doctrine du salut ? La réponse donnée à cette question, en soulignant la fidélité de Dieu et sa liberté, développe l'idée que le peuple élu n'est que momentanément hors du circuit du salut et que Dieu prépare secrètement sa réintégration et, par là, la démonstration dernière de l'excellence des promesses qui lui furent faites.

Cette réponse laisse cependant une question encore ouverte. L'Israël selon la chair constituait une réalité sociologique bien définie : il était un peuple et une théocratie. Si le peuple de Dieu ne se recrute plus désormais par les voies de la chair, mais par le baptême, les cadres ethniques de l'*ecclesia* de Dieu ont disparu et, du même coup, s'est évanoui tout ce qui réglait son existence politique. Le problème se pose de savoir comment on doit définir le statut sociologique de ce nouveau peuple que Jésus-Christ rassemble. Après avoir posé le principe fondamental que ce peuple est constitué par des hommes que la foi et le baptême ont associés au sacrifice du Christ, Paul montre comment ce peuple vit. D'abord, il vit des dons de l'Esprit à la mesure de la foi de ses membres ; c'est ainsi qu'il se développe et s'affirme dans le monde comme lieu de l'Esprit. Ensuite, il s'insère dans le monde en vivant dans le cadre des organismes existant, sans nourrir soi-même de prétention théocratique, dans l'obéissance aux autorités constituées, mais sans oublier qu'aucune autorité politique n'échappe au jugement de Dieu, auquel il faut la rapporter pour en prendre une juste mesure.

Tel est donc le peuple de Dieu et son mode d'existence dans le monde désormais. Sa réalité concrète voit se mêler deux traditions, dont il faut assurer la coexistence pacifique par une attitude charitable. S'il y a des croyants attachés aux coutumes de l'Israël selon la chair, on doit les respecter, même si on ne leur donne pas raison. Ils sont tout de même Israël. Ces questions de coutume sont secondaires. *In necessariis, unitas et caritas*. Ce qui fait l'Eglise, ce n'est pas le boire et le manger, c'est la profonde décision d'un cœur abandonné à la promesse accomplie en Jésus-Christ.

Ainsi la jeune église n'est pas une autre église que l'Eglise. L'unité de l'Eglise se trouve dans l'intention divine, créatrice et sustentatrice de l'Eglise, depuis le temps des promesses initiales jusqu'à leur accomplissement chaque jour renouvelé par la conversion des païens. A travers les péripéties qui ont donné à sa forme historique des apparences très diverses, en dépit de cette rupture sociologique que la décadence judaïque de l'*ecclesia* d'Israël avait rendu inévitable, l'Eglise de Dieu, le peuple élu, le vrai Israël continue, parce que Dieu est fidèle à ses promesses.

Il y a un apparent paradoxe à donner comme idée centrale à l'Épître aux Romains le problème de l'Église, alors que cette épître est la seule de la plume de l'apôtre qui ne contienne nulle part le mot *ἐκκλησία*¹. L'expression caractéristique *σῶμα Χριστοῦ* ne se rencontre qu'en 12. 5, il est vrai dans un passage où il est évidemment question de l'Église; mais il s'agit de la communauté locale et la visée du texte est parénétiq. En fait, cependant, on ne peut pas douter que les chap. 9, 10 et 11, en traitant d'Israël comme peuple de Dieu, ne traitent de l'ἐκκλησία, puisque ce terme traduit *קהל* dans la version grecque. Ces chapitres forment le tiers de la partie plus proprement théologique de l'écrit. La proportion est considérable; on doit s'en rendre compte. Si ces trois chapitres n'ont pas le même thème que le reste, il faut expliquer cette défaillance dans la composition d'une lettre qui, par ailleurs, se déroule avec une grande cohérence. En réalité, on a volontiers renoncé à saisir l'ensemble de l'épître dans son unité. Sanday et Headlam expriment une opinion commune en disant que « Paul a fini avec le chapitre 8 l'exposé de son argumentation principale; il a présenté sa conception de l'Évangile. Mais quelques difficultés subsistent...² » Ces difficultés secondaires seraient élucidées dans ces chapitres 9, 10 et 11, qu'une telle opinion conduit évidemment à considérer comme secondaires, à l'instar des problèmes qu'ils traitent. En somme, si ces chapitres n'avaient point été écrits, rien ne manquerait. Reconnaissons-le : une telle désintégration de l'Épître aux Romains est un aveu d'impuissance; on n'a pas su trouver l'unité du développement. Le sort fait à ces trois chapitres est la pierre de touche de l'interprétation de l'épître entière.

Faut-il se montrer surpris que le thème de l'Église, en dépit de l'absence du mot, soit en quelque sorte l'horizon vers lequel concourent les lignes essentielles de la pensée exposée dans cette épître ? On devrait plutôt s'étonner que Paul ait pu écrire si longuement aux Romains, sans aborder un thème qui apparaît central dans ses autres écrits. Même l'Épître aux Galates a fourni à l'ecclésiologie paulinienne une contribution capitale : l'allégorie des deux mères et la notion de la Jérusalem d'En Haut, qui est notre mère, et l'expression si caractéristique pour désigner les croyants : l'Israël de Dieu (cf. 4. 21-31; 6. 16). On devrait plutôt s'étonner que la pensée de l'apôtre, si fermement ecclésiale, si décidément corporative, ait pu concevoir une doctrine de la justification par la foi en ne considérant que l'individu, campé dans un isolement splendide et désolé. Pour Paul, au contraire, le croyant appartient *ipso facto* au peuple de Dieu. Si Paul ne parle pas de l'*ecclesia* dans l'Épître aux Romains, il la suppose partout; l'idée en inspire chaque page, et son texte fait plus qu'en parler, il la montre dans son devenir concret, à partir de la promesse et jusqu'à la consommation des temps.

L'Épître aux Romains doit ainsi faire retour au patrimoine ecclésiologique de la chrétienté. La lecture qu'on en a faite de tout temps, mais particulièrement depuis la Réforme, a souffert d'une erreur de perspective. La justification par la foi n'est point la doctrine qui doit sauver l'individualisme — j'entends le mot avec une nuance péjorative. Il n'y a pas d'individualisme chrétien, si l'on veut par là affirmer que le croyant est une sorte de génération spontanée qui surgit dans l'histoire sans qu'un tronc sociologique et mystique ne le porte, une sorte de perpétuelle création *ex nihilo*.

Il est vrai que l'apôtre avait une préoccupation précise quand il écrivait aux Romains. Sa pensée envisage l'Église dans son devenir et non dans sa nature; ce qui fait question c'est son unité historique, l'unité des générations, plutôt que l'unité actuelle des frères entre eux; il s'agit avant tout de comprendre par quels chemins Dieu conduit son Église à travers l'histoire; comment dans le passé il l'a conduite depuis l'heure où le premier appel a suscité le premier germe de l'Église sur la base de la promesse et de la

¹ Sauf dans ch. 16, de façon purement épisodique. L'appartenance de ce chapitre au corps de l'épître est même discuté; v. plus loin.

² SANDAY et HEADLAM, *Epistle to the Romans*, 5^e éd. (ICC), 1902, p. 225.

foi; comment dans l'avenir il la conduira, après que la douloureuse incrédulité d'Israël lui ait imposé de modifier ses plans. Quant au présent, où se rejoignent le passé et l'avenir, il s'agit de savoir comment Dieu « recrute » son Eglise, comment il la fait, comment il la bâtit; en d'autres termes, il faut mettre en place les notions de la foi et du baptême, afin de montrer comment l'Eglise devient, ce qui la fait surgir dans l'histoire pour comprendre ce qui la fait subsister et comment elle sauvegarde son unité en dépit des changements formels.

Cette définition génétique de l'Eglise présente son objet sous un jour bien différent de ce que l'on en voit dans les autres épîtres. Mais il faut souligner que les deux perspectives, l'une et l'autre partielles, sont remarquablement complémentaires. C'est ainsi que l'on peut rendre compte du fait que les seize chapitres de la lettre aux Romains ne contiennent pas une seule mention, et même pas une allusion à la sainte cène du Seigneur; l'idée de la participation à son corps n'y figure nulle part; en revanche, le baptême occupe ici une place centrale, et l'on sait que, dans la pensée apostolique, le baptême avait fait la relève de la circoncision (Col. 2. 11-12); il s'agit bien de l'Eglise qui devient. Quand on voit l'importance de la sainte cène dans la première Epître aux Corinthiens, on s'étonne d'abord du silence de l'Epître aux Romains; mais on se l'explique à la réflexion, par le fait que l'apôtre non seulement ne se préoccupe pas des circonstances concrètes d'une communauté réelle, mais encore envisage l'Eglise dans le moment de sa formation et non point dans celui de son existence. Il fallait insister sur le baptême qui « crée » l'Eglise, comme faisait autrefois la circoncision.

Réciproquement, les seize chapitres de la première aux Corinthiens ne réservent aucune place à la justification par la foi; car les deux allusions qu'on y trouve à cette doctrine sont sans portée sur le développement de la pensée (6. 11; 1. 30). En revanche, la doctrine concernant l'unité et la sainteté du corps de Christ, thème fondamental dont l'apôtre fait de multiples applications particulières aux circonstances locales, trouve sa racine et sa vérité dans la communion à son corps unique. Il fallait, en écrivant aux Corinthiens, insister sur l'essence de la communauté, puisqu'on avait devant soi les problèmes concrets posés par l'existence d'une Eglise déjà edifiée.

Vérités complémentaires, on ne saurait assez insister sur ce point; non point exclusives, ni davantage successives. Les théologiens de tradition protestante, sans aller jusqu'à les dire exclusives, ont déséquilibré ces vérités au profit de l'enseignement de l'Epître aux Romains. Les théologiens de tradition catholique, de leur côté, ont avantagé l'enseignement de l'Epître aux Corinthiens. Des premiers, nous avons déjà dit qu'ils doivent reconnaître que l'Epître aux Romains ne fait pas infidélité à la pensée constamment ecclésiastique de l'apôtre. Des seconds, il faut dire aussi qu'ils doivent reconnaître en toute sérénité la signification ecclésiologique de la justification par la foi. On est surpris de voir la facilité avec laquelle certains ont évacué la doctrine centrale de la lettre que Paul adressait à Rome; oui, à Rome précisément, comme s'il voulait prévenir le risque que l'on cédât à la tentation spécifiquement romaine de bâtir un empire ecclésiastique. Il est dommage que des théologiens catholiques en soient venus à s'accorder avec des auteurs dont ils répudient les méthodes et les conclusions, pour déclarer avec eux que la doctrine de la justification par la foi est une doctrine polémique et en quelque sorte épisodique chez l'apôtre¹. Albert Schweitzer ne disait pas autre chose, quand il faisait de la justification par la foi un « cratère secondaire » dans le paysage lunaire qu'il nous proposait de la mystique de l'apôtre². Autant de manières d'altérer l'équilibre de la pensée de l'apôtre Paul. Ses écrits ne nous facilitent point la tâche, il est vrai, en nous

¹ C'est le cas de J. HOLZNER, *Paulus*, 1937, p. 334-335, « travail qui honore la science catholique », dit le P. BENOIT, *RB*, 1938, p. 453. (Je n'ai pu consulter que la 1^{re} éd. de Holzner.)

² A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, p. 220. Dans le même sens, déjà WREDE, *Paulus* (2^e éd.), 1907, p. 72.

présentant les divers aspects de sa doctrine au gré des circonstances qui le poussent à rédiger. Notre vigilance doit être d'autant plus éveillée que nous savons dans quelles conditions Paul écrivait. Il faut s'efforcer de voir l'unité organique de cette théologie dispersée, en appréciant chaque élément en fonction des occasions qui ont amené l'apôtre à le formuler en clair. Il faut pour cela, et avant tout, descendre assez profond dans ces formulations pour rejoindre, au-delà des mots, la palpitation de la vie, la foi, l'espérance, l'amour de cet homme qui n'avait qu'une pensée, qui n'avait qu'une sécurité, qui n'avait qu'une joie : Jésus-Christ, son Seigneur et son Sauveur.

* * *

Le plan de l'épître est simple¹. Il faut remarquer que, dans les huit premiers chapitres, dont on a toujours relevé l'homogénéité, Paul fait deux développements parallèles. Il expose, dans le premier paragraphe de la première partie (1. 18 à 3. 20) la condition de l'homme telle qu'elle est déterminée par le péché; dans le second paragraphe, il proclame que Jésus-Christ, mort pour la justification de quiconque croit, délivre le croyant de cette triste condition (3. 21-26); dans un troisième paragraphe, plus bref encore, il évoque le statut dans lequel est placé le croyant libéré : le croyant est justifié par la foi (seule) sans les œuvres (de la loi) (3. 27-31); dans le quatrième paragraphe, Paul montre ce qu'est la foi, pour introduire dans une condition si nouvelle (4. 1-25); enfin, il ouvre les perspectives que la foi autorise sur l'accès du croyant aux grâces dernières et sa participation à la vie divine (5. 1-11).

Parvenu à ce point, on pourrait penser que le développement est achevé. Il rebondit au contraire et nous retrouvons, dans cette seconde partie, cinq paragraphes qui répondent chacun, et dans le même ordre, aux cinq paragraphes de la première partie; mais ce qui vient d'être dit du point de vue théologique va être repris du point de vue de ses conséquences anthropologiques.

D'abord, nouvelle évocation de la condition de l'humanité pécheresse; mais maintenant c'est pour jeter sur la condition de l'homme la lumière de la justification par la foi en Jésus-Christ. Le croyant trouve en Jésus-Christ la possibilité d'une nouvelle condition; tandis que le premier Adam avait fait entrer dans le monde le péché et la mort, ce dont le ch. 1 avait donné une dramatique présentation, le second Adam instaure un régime de justice et de vie (5. 12-21). Le second paragraphe de la première partie présentait la mort du Christ comme le moyen établi par Dieu pour le salut des croyants; le paragraphe correspondant de la seconde partie traite de la mort du Christ en tant que le croyant y participe par le baptême (6. 1-23). Le troisième point de la première partie évoquait le régime de la foi par opposition au régime de la loi; c'est également de la loi que traite le troisième paragraphe de la seconde partie, pour indiquer son rôle, sa nature (7. 1-25). Le quatrième point de la première partie définissait la foi en montrant qu'elle donne occasion à Dieu de manifester sa puissance pour accomplir sa promesse; c'est également de cet accomplissement de la promesse que traite le quatrième paragraphe de la seconde partie où nous lisons la page consacrée à la vie de l'Esprit, objet ultime de la promesse et des prophéties (8. 1-17). Enfin, le cinquième et dernier paragraphe de la première partie esquissait les perspectives de l'espérance de la gloire de Dieu et de la

¹ Il a été cependant beaucoup discuté, et les arguments avancés contradictoirement sont souvent de grande valeur. Deux contributions importantes doivent être signalées : A. FEUILLET, « Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains. Essai sur la structure littéraire de l'épître et sa signification théologique », *RB* 1950 (à ce propos, v. S. LYONNET, « Note sur le plan de l'Épître aux Romains. Mélanges Lebreton », *Rev. sc. rel.*, 1951-1952). J. DUPONT, « Le problème de la structure littéraire de l'Épître aux Romains », *RB*, 1955; voir aussi A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, 1955.

paix surnaturelle : ce sont ces mêmes thèmes que nous retrouvons dans le dernier paragraphe de la seconde partie (8. 18-39); la parenté de ces deux paragraphes est même tellement frappante qu'on a pu en dresser un tableau synoptique¹; il faut que la structure de l'épître explique cette parenté; on voit ici que ces deux développements occupent la même place dans ces deux parties parallèles.

La suite de l'épître se répartit aisément. L'ensemble se présente donc ainsi : voilà ce qu'est l'Évangile de la justification prêché par l'apôtre jusqu'en Espagne : sous son aspect *théologique* (1. 18 à 5. 11); sous son aspect *anthropologique* (5. 12 à 8. 39); sous son aspect *historique* (9. 1 à 11. 36); sous son aspect *éthique* (12. 1 à 15. 33). A quoi s'ajoutent la salutation et l'exorde au début, et éventuellement les salutations du ch. 16, à la fin.

QUESTIONS PARTICULIÈRES

L'Épître aux Romains soulève quelques problèmes qui n'ont pas, sous cette forme, leurs semblables dans les autres épîtres.

La tradition textuelle des derniers chapitres est assez trouble. La doxologie finale (16. 25-27) a trouvé place en divers endroits. Si les principaux manuscrits la situent où nous la lisons, elle se trouve ailleurs chez quelques-uns, et pas toujours au même endroit. Certains l'ignorent ou révèlent que leurs sources l'ont ignorée².

Ces variations ne sont certainement pas sans relation avec un autre fait, à savoir l'existence de deux recensions de l'épître d'inégale longueur. Nous savons par Origène³, que Marcion, entre autres amputations⁴, avait supprimé les ch. 15 et 16. Un texte court a donc circulé et il a certainement influencé quelques témoins occidentaux. En l'absence des ch. 15 et 16, on a dû, dans certains cas, donner une conclusion à l'épître en transférant la doxologie au ch. 14. Cependant, des copistes connaissant aussi la leçon longue ont tenté une combinaison, mettant la doxologie en deux endroits à la fois. Ou bien encore on a exprimé sa perplexité devant ces données divergentes en laissant un espace en blanc.

Le cas du Papyrus 46, dit Papyrus Chester Beatty, le plus ancien témoin des écrits pauliniens, ne rentre pas dans ce schéma et son cas suggère une explication plus complexe. P 46 place la doxologie à la fin du ch. 15. Pourquoi ? Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il a peut-être existé une tradition selon laquelle l'épître s'arrêtait au ch. 15. Dans ce cas, le ch. 16 serait une adjonction. Diverses considérations viennent renforcer cette hypothèse.

Le ch. 16 surprend, en effet, dans une épître adressée à une communauté que Paul n'avait jamais visitée. Les noms qui composent cette très longue liste de salutations n'ont rien pour la plupart de spécifiquement romain, ils se retrouvent dans tout l'empire. Certains des personnages mentionnés avaient leurs attaches principales en Asie plutôt qu'en Italie. Il n'est pas exclu, sans doute, que Prisca et Aquilas fussent retournés à Rome; mais c'est à Corinthe, puis à Ephèse que nous les rencontrons effectivement⁵.

¹ N. A. DAHL, « Two Notes on Romans 5 », *Studia Theologica*, V, 1951 (1952).

² La doxologie se trouve : à la fin du ch. 14 dans L et la recension antiochienne; à la fin du ch. 14 et à la fin du ch. 16 dans AP, etc.; à la fin du ch. 15 : P 46. Ne donnent pas du tout la doxologie : GF, le premier en laissant un espace en blanc après 14. 23. Enfin D donne la doxologie à la fin de l'épître, mais la présentation du texte à cet endroit (accentuation, disposition en stiches) diffère de tout ce qui précède.

³ *Comm. Rom.* VII, 453, éd. Lommatzsch.

⁴ Il avait également supprimé en tout ou en partie ch. 4 et 9 à 11.

⁵ Act. 18. 18, 19, 26; 1 Cor. 16. 19; 2 Ti. 4. 19.

La mention des « prémices de l'Asie » (16. 5) peut intéresser des lecteurs de Rome, mais le personnage visé résiderait plus naturellement à Ephèse. Parmi les gens nommés, aucune mention n'est faite des autorités de l'Eglise, ni fondateurs, ni anciens, ni évêques; ce silence est surprenant, surtout si l'on songe que Paul écrit à Rome pour préparer sa visite et avec l'espoir de gagner à son projet missionnaire cette communauté qu'il n'a pas fondée. La courtoisie et la diplomatie recommandaient une salutation à l'adresse des autorités locales.

On a pensé depuis longtemps que ce ch. 16 pourrait appartenir à une correspondance, aujourd'hui perdue, de l'apôtre avec l'Eglise d'Ephèse. Paul avait séjourné longuement à Ephèse et il y connaissait beaucoup de monde. L'allusion au secours reçu d'Aquila et Prisca évoquerait l'un des moments difficiles que l'apôtre a connus en Asie. Il en va de même de la mention qu'Andronicus et Junias furent des compagnons de captivité pour l'apôtre. L'avertissement sévère contre ceux qui causent des divisions et des scandales s'accorderait avec les dangers particuliers dont nous savons que la menace pesait sur l'Eglise d'Ephèse (cf. Act. 20. 29 s), tandis qu'il s'accorde bien mal avec la teneur sereine du corps de l'épître; même les ch. 14 et 15 ignorent ce ton véhément.

Contre l'hypothèse de la destination éphésienne des salutations, on se doute bien qu'il y a des objections ¹. La tradition textuelle ne lui est pas favorable. Ce seul chapitre ne peut constituer une lettre à lui seul, et nous ignorons tout d'une lettre plus complète. Comment expliquer que ce fragment de billet ait été joint au corps d'une épître adressée à Rome? La variété des conjectures proposées à ce sujet n'est pas faite pour garantir leur solidité!

Mais il faut aussi avouer que plusieurs difficultés sont encore à surmonter si on veut maintenir l'appartenance originelle du ch. 16 à l'Epître aux Romains. M. Goguel parle d'un *post-scriptum* ajouté à la lettre proprement dite, qui se serait arrêtée en 15. 33 ². Il faudrait, plus exactement, admettre une première adjonction v. 1-16, à quoi Paul aurait ajouté encore un dernier avertissement écrit probablement de sa main (v. 17-20); enfin les salutations de la part des compagnons (v. 21-23), que l'on peut supposer ajoutées après coup à leur demande, peut-être après que l'apôtre leur eût lu son épître.

Par cette laborieuse composition, on peut évidemment expliquer le caractère assez peu homogène de ce ch. 16. Mais voilà bien des suppositions!

Il n'est pas défendu d'en faire d'autres. Le caractère composite de ce dernier chapitre pourrait indiquer que ses éléments sont effectivement de provenance diverse. Quand fut constituée une collection des écrits du grand apôtre, dès la fin du premier siècle, on aurait réuni ce qui se trouvait dans les archives, bien que les circonstances eussent réduit certains textes à l'état de fragments. Le rôle de la grande Eglise d'Ephèse a dû être primordial à cet égard. Le bout de billet qui constitue au moins la masse principale de ce chapitre 16 aurait été joint alors à la lettre de l'apôtre, à laquelle précisément manquait toute marque personnelle.

Retenons cependant, à ce propos, l'opinion de quelques-uns, qui pensent opportun de détacher du ch. 16 les versets consacrés à Phébé. Ces lignes appartiendraient d'origine à la lettre aux Romains, à qui Phébé aurait été chargée de la porter, et auprès de qui elles devaient servir de mot de recommandation ³.

On estime également parfois que la sévère apostrophe 16. 17-20 appartiendrait à un autre document, dont ces quelques lignes seraient tout ce qui nous reste, adressé probablement par Paul, mais on ne sait à qui.

¹ On les lira par ex. dans M. GOGUEL, *op. cit.*

² *Op. cit.*, p. 259.

³ Ainsi P. FEINE - J. BEHM, *Einleitung in das Neue Testament*, 1950, p. 176. W. MICHAELIS, *op. cit.*, 1954 (2^e éd.), p. 163.

Enfin, T. W. Manson a suggéré une solution conciliante; l'épître aurait été envoyée aux Romains sans le ch. 16, mais Paul aurait de même envoyé sa lettre à Ephèse, munie du ch. 16 qui concernait cette seule Eglise ¹.

Nous ne pouvons pas décréter qu'il est « impossible » que les salutations du ch. 16 aient été adressées à Rome. Mais nous devons reconnaître qu'il est pour le moins possible, sinon même probable, qu'elles concernent les chrétiens d'Ephèse.

L'authenticité des ch. 15 et 16 a été contestée par plusieurs auteurs, depuis Baur, mais cette thèse soulève d'inextricables difficultés et personne ne la soutient plus. Inutile donc de réveiller un faux problème.

La doxologie, au jugement de plusieurs, serait étrangère à la pensée de l'apôtre. On en dénonce le style liturgique; on constate que Paul ne qualifie jamais Dieu comme il fait ici (seul sage et éternel); la mention des écrits prophétiques comme manifestant le mystère caché *après* la révélation du Christ est surprenante sous la plume de Paul; elle s'expliquerait plus tard. Ces difficultés réelles, aggravant l'instabilité de cette doxologie dans la tradition textuelle, induisent à supposer qu'il y aurait là une conclusion ajoutée par quelque vieux copiste ².

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Il est impossible et inutile de donner une bibliographie exhaustive des travaux consacrés à l'Épître aux Romains ou qui s'y rapportent principalement. On trouvera des indications plus complètes dans des ouvrages qu'il est, de toute façon, indispensable de consulter pour un travail approfondi. A ce point de vue particulier, le commentaire de O. Michel, le dernier paru d'une liste qui commence avec Origène, donnera des renseignements suffisants sur les commentaires patristiques et médiévaux. Le xvi^e siècle a vu paraître deux œuvres capitales, qui ont joué dans l'histoire de l'Eglise le rôle primordial que l'on sait : le commentaire des Romains de Luther (1515-1516) ³ et les *Loci theologici* de Mélancton (1521). Calvin a commenté à son tour l'Épître aux Romains avec les autres livres du Nouveau Testament (à l'exception, on le sait, de l'Apocalypse).

Depuis lors se sont multipliés les instruments de travail et les commentaires proprement dits. On trouvera une nomenclature des dictionnaires, grammaires et éditions de textes dans la bibliographie donnée par J. Héring au début de son commentaire de l'Épître aux Hébreux. De même chez O. Michel.

Quant aux commentaires, on mentionnera ceux de : A. THOLUCK (1824), C. HODGE (1835; trad. franc. 1840), H. OLSHAUSEN (1835), W. M. L. DE WETTE (1836-1848), J. CHR. VON HOFMANN (1868), A. BISPING (1870), F. GODET (1879), H. OLTRAMARE (1881),

¹ T. W. MANSON, « St Paul's Letter to the Romans — and others », in *Bulletin of the John Rylands Library*, 1948, p. 224-240. Manson rappelle que quelques témoins ne portent pas en 1. 7 et 15 la mention de Rome; la tradition est donc un peu incertaine en ce qui concerne les destinataires. J. MUNCK (*Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954) a donné son adhésion à la thèse de Manson. Michaelis la juge intéressante, mais invraisemblable. La façon dont nous comprenons l'intention générale de l'épître rend peu vraisemblable, à nos yeux également, qu'une double destination lui ait été donnée.

² Ainsi récemment ERNST GAUGLER, *Der Brief an die Römer*, I, 1945, p. 7-8. Il n'y a pas lieu de soupçonner pour ces versets une origine marcionite, comme le pense M. GOGUEL, *op. cit.*, p. 250-253. J. DUPONT, (ΜΟΝΩΙ ΣΟΦΩΙ ΘΕΩΙ (Rom. 16. 27), 1946) a souligné que la formule en question a pour terrain d'origine, non la tradition platonicienne, mais le milieu littéraire des doxologies juives. Du même : « Pour l'histoire de la doxologie finale de l'Épître aux Romains », *Revue Bénédictine*, 1948; l'auteur est favorable à l'idée de l'appartenance du ch. 16 à l'épître.

³ « ... œuvre d'un seul jet, de très grande envergure, d'une clarté et d'une vigueur remarquables », écrit H. STROHL, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*, p. 12. On trouvera dans l'ouvrage de H. Strohl un large aperçu critique du commentaire de Luther.

J. T. BECK (1884), A. SCHLATTER (1887, sous le titre *Erläuterungen...*), R. A. LIPSIUS (1891), A. SCHÄFER (1891), B. WEISS (1890), W. SANDAY and A. C. HEADLAM (1895), R. CORNELY (1896), H. LIETZMANN (1906), A. JÜLICHER (1907), TH. ZAHN (1910), E. KÜHL (1913), M. J. LAGRANGE (1914), K. BARTH (1919), A. PALLIS (1920), O. BARDENHEUER (1926), C. H. DODD (1932), J. SICKENBERGER (1932), A. SCHLATTER (1935; sous le titre *Gottesgerechtigkeit*), P. ALTHAUS (1935), E. BRUNNER (1938), O. KUSS (1940), J. HUBY (1940), A. NYGREN (1944), E. GAUGLER (1945, 1952), A. VIARD (1948), H. ASMUSSEN (1952), O. MICHEL (1955), K. BARTH (1956; en français à la même date).

On lira avec profit l'étude de P. BONNARD, « Où en est l'interprétation de l'Épître aux Romains », *Rev. Théol. Phil.*, 1951, p. 225-243, pour avoir une introduction exégétique et théologique aux problèmes généraux qui se posent à propos de notre écrit. Quant aux problèmes critiques soulevés par le texte, on les trouvera succinctement évoqués plus loin.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE*

On trouvera des bibliographies très étoffées, couvrant vingt siècles de commentaires et d'exégèse de Romains, dans le commentaire récent de FITZMYER (voir liste ci-dessous).

A. Commentaires

CRANFIELD, Charles E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of Paul to the Romans* (International Critical Commentary), 2 vol., Edinburgh, T. & T. Clark, 1979.

DUNN, James D.G., *Romans 1-8 ; Romans 9-16* (World Biblical Commentary 38A et B), Dallas, Word Books, 1988.

FITZMYER, Joseph A., *Romans* (Anchor Bible 33), New York, Doubleday, 1993.

KÄSEMANN, Ernst, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen, Mohr, 1973.

MAILLOT, Alphonse, *L'Épître aux Romains, Épître de l'œcuménisme et théologie de l'histoire*, Paris, Le Centurion/Genève, Labor et Fides, 1984.

SCHLIER, Heinrich, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar 6), Freiburg, Herder, 1977.

SCHMITHALS, Walter, *Der Römerbrief : Ein Kommentar*, Gütersloh, Mohr, 1988.

SEGUNDO, Juan Luis, *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, tr. Francis Guibal, (Cogitatio Fidei 51), Paris, Cerf, 1988 (seconde partie de *Jésus de Nazareth. La historia perdida y remplazada*).

STUHLMACHER, Peter, *Der Brief an die Römer* (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

VIARD, André, *L'Épître aux Romains* (Sources Bibliques), Paris, Cerf, 1975.

WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer* (Evangelisch-Katholischer Kommentar 6), 3 vol., Zurich, Bänziger Verlag/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978-1982.

* Ce complément a été établi par Marc Schoeni, qui vient de présenter une thèse sur Romains : *Paul et la rhétorique de l'Évangile. Une théologie du sublime d'après la lettre de Paul aux Romains*, Lausanne, Faculté de théologie, 1994 (à paraître).

- ZELLER, Dieter, *Der Brief an die Römer* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Pustet, 1985.
- ZIESLER, John, *Paul's Letter to the Romans*, London, SCM Press/Philadelphia, Trinity Press International, 1989.

B. Études

- ALETTI, Jean-Noël, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1991.
- DONFRIED, Karl P. (éd.), *The Romans Debate*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1977, 2^e éd., considérablement augmentée : Peabody, MA, Hendrickson, 1991.
- ELLIOTT, Neil, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 45), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- FEUILLET, André, « Romains (Épître aux) », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 10, 1985, col. 739-863.
- GAMBLE, Harry, *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- HAULOTTE, Edgar, *Le concept de croix* (éd. posthume par Joseph Doré), Paris, Desclée, 1991.
- KÄSEMANN, Ernst, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, Mohr, 1969.
- LUZ, Ulrich, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 49) München, Kaiser, 1968.
- LYONNET, Stanislas, *Les étapes de l'histoire du salut selon l'Épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1969.
- LYONNET, Stanislas, *Études sur l'Épître aux Romains*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- PONSOT, Hervé, *Une introduction à la lettre aux Romains* (Initiations), Paris, Cerf, 1988.
- SIEGERT, Folker, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm. 9-11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 34), Tübingen, Mohr, 1985.
- STOWERS, Stanley Kent, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 57), Chico, CA, Scholars Press, 1981.
- VON DER OSETN-SACKEN, Peter, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (Forschungen zur Religion und Literature des Alten und Neuen Testaments 112), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- VOUGA, François, « L'Épître aux Romains comme document ecclésiologique (Rm 12-15) » *Études théologiques et religieuses* 61, (1986), p. 485-495.
- ZELLER, Dieter, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1973.

CHAPITRE PREMIER

(1) *Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation (de Dieu), mis à part pour*

(1) Paul est inconnu de l'Eglise de Rome. Il se présente à elle au double titre de « serviteur du Christ Jésus »¹ et d'« apôtre ». Dans ses adresses, Paul s'est qualifié de serviteur une seule fois, écrivant aux Philippiens, et là précisément il ne revendique pas son titre d'apôtre, qu'il souligne au contraire si fortement, et non sans quelque impatience, quand il écrit aux Galates dont il a à se plaindre. Le premier de ces titres évoque l'humilité, le second l'autorité. S'adressant à des gens qu'il ne connaît pas, il y aurait une pointe d'arrogance à n'invoquer que le second, mais cela serait une concession fâcheuse à l'habileté de ne donner que le premier².

Dans les autres épîtres, Paul se dit apôtre « par la volonté de Dieu ». Il exprime la même idée en se disant ici « appelé à être apôtre », apôtre par vocation. Il exerce un mandat qu'il a reçu et dont il tire la justification de ses activités missionnaires et l'autorité qu'il revendique pour les exercer³.

En disant qu'il a été « mis à part pour l'Evangile », Paul précise le caractère particulier de sa vocation apostolique. En effet, Gal. 1. 15, 16, avec les mêmes termes, montre que la vocation apostolique de Paul se confond avec sa mission à l'égard des païens. « Mis à part pour l'Evangile » évoque donc certainement la tâche propre de Paul comme apôtre des gentils, cette mission pour l'accomplissement de laquelle il a renoncé à tout, et qu'il veut maintenant poursuivre jusqu'à son achèvement en portant son activité missionnaire jusqu'en Espagne⁴. Toute l'épître est placée, dès l'abord, dans la perspective de la publication de l'Evangile aux païens et de l'accès des païens à la connaissance du Messie Jésus.

L'expression « l'Evangile de Dieu »⁵ indique que la prédication dont l'apôtre a été chargé a pour auteur dernier Dieu lui-même, qui met à part ses hérauts et leur donne leur message. Ce message n'est pas seulement une parole d'homme, mais une Parole de Dieu, une action dans laquelle Dieu est présent et actif, un événement dans lequel s'ac-

¹ Les mots sont ainsi disposés dans B. P¹⁰. Orig., etc. Paul a plusieurs fois renversé l'ordre primitif, Christ devenant un nom propre (Rom. 8. 34; 2 Cor. 4. 5; Col. 2. 6). Χριστός signifiait déjà « le Messie ».

² Tout chrétien est « serviteur du Christ » (1 Cor. 7. 23; Eph. 6. 6), mais le mot est pris ici en un sens fort; cf. Phil. 2. 22 : il s'agit ici d'être serviteur de la Parole; les prophètes l'étaient déjà, mais également tout croyant (v. LIETZMANN, *ad* 1. 1).

³ Dans la pensée juive, l'apôtre (ἄποστολος) est un délégué qui jouit de l'autorité que lui donne son mandant; il le représente juridiquement. On appelait ainsi non seulement les envoyés représentant l'autorité ecclésiastique, mais les hommes qui avaient exercé une charge particulièrement importante de la part de Dieu (prêtrise ou autre; par ex. Moïse, Elie, etc.). L'apostolat chrétien, qui remonte à Jésus lui-même très probablement, a conservé les mêmes caractères : l'apôtre représente celui qui l'envoie. Sur la question, cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 2 s; RENGSTORF, *ThWbNT*, I, p. 406 s.

⁴ « Vocation » et « mise à part » rapprochent l'apôtre des prophètes. Paul a eu certainement conscience d'être, entre les mains de Dieu, l'instrument de la réalisation de son plan de salut. C'est le point sur lequel insiste, non sans quelque exagération, mais avec une grande force, JOH. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, pour nous délivrer des interprétations psychologisantes de l'apostolat paulinien.

⁵ Comp. Rom. 15. 16; 2 Cor. 11. 7; 1 Th. 2. 2; 8. 9 (Mc. 1. 14; 1 Pi. 4. 17).

annoncer l'Évangile de Dieu, (2) que Dieu a fait proclamer à l'avance par ses prophètes dans les Écritures saintes (3) et dont l'objet est son Fils, issu de la lignée de David si l'on considère la nature humaine, (4) établi dès sa résurrection des morts Fils de Dieu en [possession de la] puissance si l'on considère l'Esprit saint, Jésus-Christ notre Seigneur,

tualise sa pensée et par lequel elle s'insère dans l'histoire humaine. Dieu est le sujet de l'Évangile apostolique, c'est lui (*i. e.* le Saint-Esprit, ou le Christ lui-même) qui parle ¹.

(2) En parlant de l'Évangile de Dieu, Paul rattache déjà la prédication de Jésus-Christ au dessein de Dieu dont les prophètes ont été les premiers annonciateurs. Il n'y a qu'un Dieu, qui parle différemment selon la diversité des temps; mais il dit toujours la même chose, car il est véridique; et il poursuit toujours la même œuvre, car il est fidèle. Sa véracité et sa fidélité aboutissent dans le Christ Jésus, le « oui » des promesses, l'*Amen* conclusif (2 Cor. 1. 20; Ap. 3. 14); en lui, tout ce que Dieu a dit est vérifié et confirmé. En un sens, il n'y a pas de nouveauté dans l'Évangile, et toute l'épître le montrera : des promesses qui paraissaient réservées à quelques-uns, aux réalités qui les accomplissent pour tous, nulle solution de continuité. La conclusion que le Christ Jésus donne aux discours prophétiques les éclaire en montrant où ils tendaient. La fin rend compte des moyens termes. L'ensemble des Écritures saintes s'ordonne et se hiérarchise. Ce qui fut la Parole de Dieu pour le peuple élu demeure, pour les auditeurs de l'Évangile, la parole prophétique qui annonçait le Christ Jésus. L'Église des gentils hérite du trésor le plus précieux d'Israël, la promesse.

*

(3 s) Rien ne dit mieux la continuité du dessein de Dieu et de son Église, que l'enracinement historique de l'Évangile. Car l'Évangile proclame essentiellement la bonne nouvelle de l'accomplissement du dessein de Dieu au sein même du peuple de la promesse. L'Évangile n'est point rupture, mais achèvement. Le Fils de Dieu est d'abord Fils de David.

Pour exprimer sa conviction là-dessus, Paul semble bien employer une formule traditionnelle, une confession de foi probablement d'origine palestinienne, comme l'indique la préoccupation de rattacher le Messie à la race de David et sa parenté avec la prédication de Pierre telle que la rapporte Act. 2. 22-36 (cf. 3. 13-15; 4. 10-12) ². Pour l'apôtre lui-même, le Fils de Dieu préexistait à sa naissance, mais celle-ci a présenté le caractère d'un événement historique, et sans doute naturel, car nulle allusion n'est faite à une naissance miraculeuse (pas davantage ici qu'en Phil. 2 ou en Gal. 4. 4) ³. L'origine davidique du Messie était un postulat de la foi ⁴ : il faut chercher ici une affirmation théologique : David, c'est toute l'histoire d'Israël et l'espérance de la voir trouver un jour son couronnement glorieux.

¹ Cf. Mat. 10. 20; Luc 10. 16; 2 Cor. 5. 20.

² Sous la plume de Paul, « chair » opposé à « esprit » a toujours un sens péjoratif. La formule « selon l'esprit de sainteté » est étrangère à l'apôtre; il aurait écrit : « selon l'Esprit saint ». On s'étonne de ne trouver aucune allusion à la croix. La juxtaposition de son « fils » et « fils de Dieu » montre que Paul utilise une formule donnée. La christologie de cette confession de foi paraît bien distinguer deux conditions d'existence successives, séparée par la résurrection qui inaugure la vie glorieuse. Cette christologie rappelle à certains points de vue celle de Phil. 2. 5-11, mais ne peut lui être assimilée; une interprétation adoptionniste n'en est pas exclue (Michel). Sur la question, cf. C. H. DODD, *Apostolic Preaching*, 1936, p. 14; du même : *The Epistle of Paul to the Romans*, 1932, p. 4; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, p. 50; O. MICHEL, p. 30-31; ED. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955, p. 55-56.

³ Au lieu de γεννηθῆναι, on lit dans 5161.441 et les man. latins, γεννωμένον (natus). Vulg. : *qui factus est ei*.

⁴ Cf. Ps. Sal. 17. 21. L'expression « fils de David » ne se rencontre que là dans la période antérieure au christianisme, mais elle était devenue d'usage courant déjà chez les contemporains de Jésus; les rabbins s'en servirent souvent (v. Sanh. 97-98). Cf. STRACK-BILLERBECK I, p. 11, 525. E. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidsohn*, 2^e éd., 1953, p. 64 s.

Aux conditions d'existence du Fils de Dieu comme fils de David, succèdent et s'opposent les conditions d'existence dans lesquelles l'introduit la résurrection. Il est « établi Fils de Dieu en puissance »¹. Paul a interprété la formule comme relative à la glorification qui suivit l'abaissement, selon le schéma de Phil. 2. Sans doute, la glorification du Fils est un acte de puissance; on peut donc comprendre : « établi avec puissance Fils de Dieu » (Godet). Mais l'antithèse porte sur les caractères qu'ont présentés les conditions du Fils de Dieu; l'infirmité de sa chair a fait place à la puissance de son Esprit. La résurrection a inauguré pour lui d'abord, pour les croyants ensuite, une ère nouvelle : le Christ a été établi « Fils de Dieu — en puissance » du fait que, par sa résurrection, il a inauguré les temps prophétisés, où l'Esprit devait être répandu². Les temps sont venus, où Dieu établit une communion personnelle avec les croyants; c'est le Fils qui réalise cette œuvre, manifestant par là que la puissance de Dieu est active en lui pour instaurer l'ère nouvelle qu'il avait promise. Car le Fils est à la fois le porteur et le dispensateur de l'Esprit³. On ne peut donc pas restreindre l'expression « selon l'Esprit de sainteté » à n'indiquer que « l'action déployée en Christ par l'Esprit saint durant son existence terrestre » (Godet). La pensée de Paul se porte déjà sur le ministère post-résurrectionnel du Christ « établi Fils-de-Dieu-en-puissance »; désormais l'Esprit saint, qui est aussi son Esprit, agit avec puissance⁴.

La résurrection du Christ est-elle la cause de l'exaltation du Christ, ou la manifeste-t-elle ? ἔξ peut soutenir les deux significations : *en vertu de...* ou *depuis*. L'ambiguïté est, dans le texte, encore accentuée par l'absence d'article⁵.

Il est probable que la confession de foi que vient de citer l'apôtre était connue de ses lecteurs de Rome. La précision des termes lui importait moins que l'espoir de rencontrer ses lecteurs encore inconnus, dans une même proclamation de la foi qu'il avait en commun avec eux⁶. Cette foi aboutit à la confession du Christ comme Seigneur,

¹ Ὁρίζην : limiter, définir; d'où déterminer, constituer, établir (en fait ou en paroles), ce qui aboutit à déclarer, manifester. Les commentateurs grecs ont adopté ce dernier sens. Le parallélisme avec γενουμένου recommande de voir dans ὁρισθέντος le second moment de la carrière du Fils, et non une allusion à la prédestination divine dont il aurait été l'objet (Vulg. : *praedestinatus*).

² La relation entre l'Esprit et le « siècle à venir », inauguré par la résurrection, est attestée Ez. 37. 14; Joël 3. 1-2. — Pour le judaïsme, cf. W. BOUSSER, *Die Religion des Judentums*, 1926 (3^e éd.), p. 394 et *passim*. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1934 (2^e éd.), p. 392. W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic Judaism*, 1948, p. 216. STRACK-BILLERBECK, III, p. 192, 134, 615; IV, p. 882, 915 s.

³ Gal. 4. 6; cf. Act. 2. 33. Paul dit indifféremment « Esprit de Dieu » et « Esprit de Christ ». On sait que la notion de « Puissance » est étroitement solidaire de la notion d'Esprit (Luc 24. 48; Act. 1. 8; 1 Th. 1. 5; 1 Cor. 2. 1-5; Rom. 15. 19; 2 Ti. 1. 7). Il faut lire notre verset à la lumière de l'antithèse « faiblesse : puissance » (cf. 1 Cor. 6. 4; 2 Cor. 13. 4; 1 Cor. 1. 24). Remarquer que les textes indiqués présentent les trois combinaisons possibles : « esprit et puissance »; « puissance de l'esprit »; « esprit de puissance ». Cf. W. GRUNDMANN, *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt*, 1932, et *ThWbNT*, II, p. 311-318.

⁴ On ne doit pas subtiliser sur l'expression « Esprit de sainteté » (cf. *Test. Lévi*. 18. 7). C'est raffiner que penser, avec Lagrange, qu'il s'agit « d'un esprit très spécialement saint, qui n'est pas l'Esprit saint ». Πνεῦμα ἁγιοσύνης est « la réplique exacte » d'Esprit saint (Es. 63. 10; Ps. 51. 13), v. O. PROCKSCH, *ThWbNT*, I, p. 116. Voir les sages remarques de W. SANDAY et A. C. HEADLAM, *The Epistle to the Romans*, 1930 (5^e éd.), p. 9.

⁵ Tandis que Godet considérait le sens temporel comme abandonné, c'est celui que retient, par ex., Lietzmann (*seit*) ou J. SICKENBERGER, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, 1932 (4^e éd.), p. 178. L'ambiguïté du texte est sauvegardée par la traduction : « en suite de... » (A. TRICOT, in *Bible Crampon*; S. LYONNET, in *Bible de Jérusalem*). O. Michel adopte le sens causal : *auf Grund der Auferstehung*. Gaugler, plus explicite encore, complète : *aus (der Kraft der) Auferstehung*.

⁶ L'énoncé en est « préthéologique », comme dit DODD, *Romans*, p. 5. Paul utilise vraisemblablement des formulations courantes dans la chrétienté, ce qui expliquerait le caractère des expressions qu'il emploie ici, lesquelles ne lui sont pas familières, de même que celui des idées christologiques, lesquelles ne s'accordent pas bien aux exposés christologiques de l'apôtre. On évoquerait plutôt les données de Act. 2. 22-34.

(5) par qui nous avons reçu la grâce de l'apostolat, pour conduire en son nom à l'obéissance de la foi tous les païens, (6) au nombre desquels vous êtes, vous aussi, vous, les élus de Jésus-Christ. (7) A vous tous, bien-aimés de Dieu habitant Rome, qui êtes saints par vocation (de Dieu), à vous soient données grâce et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ.

et c'est à la souveraineté du Christ que Paul rattache la mention de son apostolat, sur lequel il tient à donner des précisions que le v. 1 n'avait pu qu'évoquer ¹.

(5) C'est par le Seigneur lui-même que Paul a été appelé à l'apostolat. Or le nom de *Seigneur* (κύριος) évoque celui devant lequel toute créature doit fléchir le genou (Phil. 2. 10, 11). Le Messie Jésus, rattaché par sa naissance naturelle au seul peuple d'Israël, est devenu le Seigneur de tous les hommes. L'apostolat qu'il a institué les concerne donc tous. Il y a continuité de l'Israël restreint à l'Israël universel. L'extension de la prédication de l'Évangile à tous les hommes a son fondement dans l'élévation du Messie Jésus au rang de κύριος ².

En ce qui concerne Paul personnellement, l'appel de celui qui persécutait les premiers croyants constituait une grâce insigne; les notions de grâce et d'apostolat étaient, dans l'esprit de Paul, étroitement solidaires (1 Cor. 3. 10; 15. 10; Gal. 2. 9; par ex. aussi Rom. 12. 3; 15. 15). Mais si l'apostolat fut, pour Paul, l'effet d'une grâce particulière, on sait que la grâce première qui fit de lui l'esclave du Christ qu'il persécutait se confondit avec l'appel à l'apostolat. Conversion et vocation furent un seul événement (Gal. 1. 15-16) ³.

L'apostolat auquel Paul a été appelé a pour but d'amener à « l'obéissance de la foi » (cf. 16. 26). L'expression n'est pas explicite; elle peut désigner l'obéissance du croyant à l'égard de ce qui est le contenu de la foi objective qui lui est prêchée; ou bien l'obéissance du croyant, que l'on appelle la foi; ou encore l'obéissance qui aboutit à la foi. La question de la foi sera reprise au ch. IV; on y verra que la foi est toujours une obéissance, un acte de soumission intérieure à l'égard d'une parole qui est essentiellement une promesse, pour admettre comme véridiques la parole ou la personne qui parle et qui annonce ce qu'elle va faire. La foi s'adresse à un Dieu qui intervient pour ouvrir des possibilités nouvelles; elle retient une parole qui est une action; elle s'attache à la « bonne nouvelle » qui est toujours l'essence dernière de ce que Dieu dit. La foi n'a point pour objet une proposition abstraite, une vérité statique. Elle a pour objet une personne et la parole qui la rend présente et agissante. Dans la foi, par conséquent, l'aspect objectif et l'aspect subjectif sont conjoints et inséparables; les isoler l'un de l'autre c'est les dénaturer; il n'y a « foi » que dans une rencontre, dans une relation qui intéresse en même temps Dieu qui parle et l'homme qui écoute, Dieu qui offre et l'homme qui reçoit, celui qui fait la promesse par la prédication de la Bonne Nouvelle, et celui à qui la promesse est faite. L'expression que Paul emploie définit admirablement le but que poursuit l'apostolat chrétien : ramener les hommes dans l'obéissance, puisque leur condition actuelle est

¹ Le P. BOISMARD, *RB*, 1953, fait un intéressant rapprochement de notre verset avec Actes 13. 23-39 et Hbr. 1. 5, et insiste pour qu'on ne situe pas la pensée de ce verset sur le plan des essences ou des natures; Paul a pu dire que le Fils était *constitué* Fils de Dieu, « en prenant cette expression dans un sens surtout fonctionnel, messianique » (p. 17).

² Le pluriel « nous avons reçu » est probablement affaire de style. Paul se désigne lui-même, mais indirectement, modestement. Le grec populaire et la diatribe passaient facilement du sing. au plur. Cf. K. DIECK, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*, 1900, et VON DOBSCHÜTZ *ad* 1 Th. 1. 3. Voir, chez Paul, 2 Cor. 1. 12-13; 1 Cor. 9. 11,12; Rom. 3. 8.

³ Les mots : « ... par lequel nous avons reçu grâce et apostolat » peuvent s'entendre aussi bien de la grâce *et* de l'apostolat, que de la grâce *de* l'apostolat. Chez Paul, la conversion étant inséparable de la vocation, on doit articuler étroitement les deux termes l'un à l'autre.

essentiellement sous le signe de la désobéissance (5. 19); et l'obéissance à laquelle les hommes sont ramenés, ce n'est point l'effort stérile de l'esclave qui ne peut briser ses chaînes, c'est la participation gratuite à l'action libératrice de Dieu en Christ, c'est la communion avec celui qui incarna l'obéissance, c'est cette foi qui reçoit la promesse d'obéissance manifestée en Christ. Sans être proprement polémique, l'expression souligne bien ce qui oppose l'obéissance de la foi à l'obéissance que l'homme voudrait atteindre par soi-même, fût-ce sur la base de la Loi mosaïque.

Ainsi est préparée la mention du champ missionnaire auquel l'apostolat paulinien doit se consacrer. L'apostolat de Paul déborde les frontières délimitées par la connaissance de Moïse. Il s'étend à tous les peuples (cf. Gal. 1. 16; 2. 7, 9). Il étend à tous les peuples la connaissance du nom du Dieu d'Israël. Il accomplit la mission qui fut celle d'Israël lui-même, d'être le ministre de la révélation du nom — c'est-à-dire de la personne — de Dieu à toutes les nations.

(6) Les destinataires de la lettre sont eux-mêmes la preuve de l'extension et de l'efficacité de la grâce de l'apostolat. L'existence de leur communauté confirme que le nom du Christ rassemble des croyants de toutes les nations. « Vous aussi vous êtes issus de ces peuples. ¹ »

(7) La longue salutation aboutit ainsi à son second membre, en nommant les destinataires (v. 7 se rattache à v. 1 : Paul... à tous ceux qui...). Les chrétiens de Rome ² sont l'objet de l'amour de Dieu; ils le sont en tant que croyants, et leur amour pour Dieu fait écho à cet amour qui les a atteints. Ils sont « saints » non d'une sainteté acquise par leur conduite irréprochable, mais parce que la vocation de Dieu (cf. 1 Cor. 1. 2) les met à part pour qu'ils rayonnent dans le monde (cf. Gal. 1. 4; Phil. 2. 15; Mat. 5. 14-16). La sainteté consiste à être retiré des choses profanes et consacré à Dieu (Lév. 11. 44; 19. 2). Dieu se choisit un peuple, qui est saint pour cette raison et en fonction de cette destination. Le nouvel Israël est, comme l'ancien κλητὴ ἁγία, une assemblée convoquée en « peuple saint » ³.

Ainsi, la vocation issue de l'amour de Dieu a fait de ces païens des « saints », les agrégeant à une alliance à laquelle ils étaient primitivement étrangers. On est surpris de ne pas trouver dans cette adresse le mot Eglise (ἐκκλησία) ⁴; mais les expressions employées par l'apôtre sont assez fortes pour en imposer l'idée.

Les Grecs saluaient en disant χαίρει (salut ! joie à toi !), les Juifs en disant שלום (paix !). Paul semble faire un jeu de mots pour constituer avec ces deux termes un couple, qui se retrouve dans toutes ses salutations ⁵. La bienveillance de Dieu est la source de la paix, parce que c'est elle qui, en Jésus-Christ, rétablit l'ordre en instaurant une nouvelle économie dans les relations entre l'homme et Dieu ⁶. Le couple « grâce et paix » évoque à la fois la source et la réalité de l'ordre nouveau qui se réalise dans la vie de la

¹ On peut aussi comprendre : vous vivez au milieu d'eux, dans cette Rome qui est le carrefour des peuples.

² La mention de Rome manque dans quelques témoins, dont G, Orig.; de même qu'au v. 15. Zahn (p. 51) la tient pour postérieure.

³ Ex. 12. 16; Lév. 23. 2-44 (à neuf reprises); Nb. 28. 25 présentent l'expression מְקַרְא־קִדְשׁ. Paul semble avoir repris l'expression si caractéristique de la langue liturgique du Pentateuque, à travers sa transcription littérale en grec. Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 1948, 2^e éd., p. 89.

⁴ Cf. 1 Cor. 1. 2; 2 Cor. 1. 1; Gal. 1. 2.

⁵ Il n'a cependant pas créé la formule (cf. Apoc. Bar. 78. 2; STRACK-BILLERBECK, II, p. 25), et il sait la varier (Gal. 6. 16 : εἰρήνη καὶ ἔλεος).

⁶ Dans la pensée hébraïque, la paix (שְׁלוֹם) se réfère à l'ordre, non à la tranquillité. Il y a paix, quand il y a ordre. שְׁלוֹם exprime l'idée d'intégrité (W. FOERSTER, *ThWbNT*, II, p. 398 s).

(8) *Avant toute chose, je rends grâce à mon Dieu par Jésus-Christ au sujet de vous tous; car on célèbre votre foi dans le monde entier.* (9) *Dieu, qui, par l'Évangile de son fils, est l'objet du culte que je rends en mon esprit, m'est témoin que je ne cesse de faire mention de vous* (10) *continuellement dans mes prières, demandant qu'il veuille faire que je réussisse enfin à aller vers vous.* (11) *J'ai en effet un ardent désir de vous voir, afin de vous apporter quelque don de l'Esprit propre à vous affermir.* (12) *Mieux encore [je souhaiterais] être par vous et avec vous réconforté par notre commune foi.*

(13) *Frères, je veux que vous le sachiez. J'ai souvent projeté d'aller vous voir afin de recueillir quelque fruit chez vous aussi, comme chez les autres païens; mais j'en ai été empêché jusqu'ici.* (14) *Je me dois aux Grecs et aux barbares, aux sages et aux simples.* (15) *De là l'empressement que je nourris à vous prêcher l'Évangile, à vous aussi qui habitez Rome.*

communauté. Il n'y a pas de meilleure salutation, pour Paul, que de reprendre celle des anges : « Paix aux hommes qui sont l'objet de la bienveillance de Dieu » (Luc 2. 14).

Toutes les grâces sont indissolublement liées à Dieu le Père, de qui elles procèdent, et au Seigneur, par qui elles sont dispensées aux hommes.

(8) Comme toujours (sauf Gal. 1), l'apôtre commence sa lettre en rendant grâces¹, car le point de départ de la foi et de l'Église, c'est ce que Dieu a déjà fait; là est le fondement de toute considération doctrinale ou éthique. Rendre grâce à ce propos, c'est se rappeler et rappeler à ses lecteurs le seul fondement qui puisse être posé. L'action de grâce monte à Dieu par Jésus-Christ, puisque c'est par lui que la grâce est descendue; il est le médiateur, l'intercesseur, celui qui parle parfaitement de Dieu aux hommes, et des hommes à Dieu.

(9 s) Ce n'est pas la qualité de la foi des croyants romains qui met la gratitude au cœur de l'apôtre — peut-être n'en savait-il pas grand-chose — mais le fait qu'elle est connue dans le monde entier². Cette hyperbole n'est pas une flatterie. La situation de Rome la justifie en partie; la province sait vite ce qui s'y passe. Mais la principale raison pour en parler, c'est le projet que nourrit l'apôtre d'aller en Espagne.

D'autres contrées attendent qu'on leur apporte la foi dont elles ont entendu parler à propos des Romains. Dans la célébrité de la foi des Romains Paul discerne un appel et une promesse pour son action future. L'Espagne est déjà un sillon ouvert qui attend la semence de la Parole (cf. Act. 16. 9). Les Romains ont brillé dans le monde comme une ville sur la montagne.

Paul ne parlera cependant pas de son projet au début de sa lettre. Il ne veut pas donner à penser que Rome ne sera qu'une étape, bientôt oubliée, dans sa marche vers les terres occidentales. Rome sera pour lui une base, il compte s'y enraciner quelque peu, il espère nouer avec l'Église de la capitale des liens spirituels profonds qui seront fructueux pour son apostolat et pour la communauté en même temps. Il prend donc Dieu à témoin des sentiments qu'il nourrit à l'égard des chrétiens de Rome³. Dieu sait que toute la vie intérieure de Paul est dominée par l'Évangile⁴, en sorte que la pensée de faire retentir cet Évangile partout où il n'a pas été annoncé ne le quitte point. Voilà pourquoi

¹ A en juger par les papyrus, la civilité antique voulait que l'on commençât sa missive par des formules pieuses, généralement sous forme de prière en faveur du destinataire, parfois exprimant de la reconnaissance aux dieux. V. dans DODD, p. 6, plusieurs exemples et les sources.

² Situation comparable à propos de Thessalonique (1 Th. 1. 8).

³ On en appelle à Dieu, on se place sous son jugement, on accepte sa sentence si l'on ment. Comp. Jos. 22. 27; 1 Sam. 12. 5; Jér. 42. 9; Ps. 89. 38; 2 Cor. 1. 23; Phil. 1. 8; 1 Th. 2. 5, 10.

⁴ « Dans mon esprit » : l'homme a un esprit (v. 1 Cor. 2. 11; 1 Th. 5. 23), qui est le lieu le plus profond de son être intérieur, sa fonction fondamentale, le centre de sa personnalité. C'est là que l'Esprit de Dieu inscrit des certitudes nouvelles (Rom. 8. 15).

l'idée d'aller à Rome n'a cessé de le travailler et s'est imposée à lui dans ses prières, qui sont le creuset où se préparent ses projets missionnaires. Au centre de ces projets, comme la forme nécessaire de son obéissance d'apôtre, l'Espagne; et, par conséquent, la communauté de Rome, à laquelle il ne cesse donc de penser dans ses prières¹.

Il fait mention des Romains dans ses prières, sans doute; mais il prie avant tout pour que Dieu lui ouvre le chemin qui le conduira à Rome². Les termes employés trahissent une certaine impatience et de l'incertitude sur les conditions dans lesquelles la prière trouvera enfin son exaucement; la fin de l'épître révélera l'inquiétude poignante de l'apôtre devant le proche avenir.

(11 s) Paul a des égards pour cette communauté qu'il n'a pas fondée. Il ne se présente pas à elle comme un prince de l'Eglise, en invoquant une autorité apostolique qui lui donnerait quelque droit juridique sur toute Eglise et l'autoriserait à l'inspecter. Il espère fortifier les chrétiens en leur communiquant quelque enrichissement spirituel (cf. 1 Cor. 1. 5). Il ne précise pas dans quel secteur cela sera; la communauté ne paraît souffrir ni d'une altération de la foi, ni d'une défaillance grave de la charité. Paul n'écrit pas comme un censeur. Il compte que sa visite sera profitable (cf. Rom. 15. 29). Souhaiter moins, c'était renoncer à apporter à Rome ce qu'il doit à tous; prétendre davantage eût manqué de tact pastoral. Mais nul ne donne, au sein du Corps de Christ, qu'en donnant il ne reçoive en retour. Paul parle à des frères, à une Eglise vivante et saine. Il ne fera pas que donner³; il instituera un échange, un dialogue où les membres du Corps s'enrichiront réciproquement selon la mesure de la foi impartie à chacun (cf. 12. 3-6)⁴.

(13) Par une formule qu'il emploie généralement quand il a quelque chose d'important à dire (Rom. 11. 25; 1 Th. 4. 13; 1 Cor. 10. 1; 2 Cor. 1. 8), l'apôtre fait enfin état de son projet d'aller à Rome. Projet jusqu'ici contrecarré. Par quoi, il ne le dit pas et nous l'ignorons. La formule passive peut être une façon révérentielle de parler de Dieu: « J'en ai été empêché par Dieu »; mais Satan peut aussi s'être opposé à ce projet qui desservait sa cause (1 Th. 2. 18); ou plutôt encore, les tâches encore inachevées ont retenu l'apôtre en Orient (15. 22-23).

Cependant Paul considérait que sa vocation exigeait qu'il étendît son champ d'action au monde païen dans son ensemble. Rome, la capitale du monde païen, ne pouvait rester en dehors. L'Evangile du Christ y avait été déjà annoncé, et Paul dira lui-même qu'il évite les villes où d'autres ont déjà travaillé (15. 20). Ce n'était pas une raison pour n'y point aller du tout; cette circonstance explique seulement la façon réservée, discrète (τινός) dont il parle du « fruit » qu'il avait espéré recueillir de sa visite à Rome.

(14 s) Ainsi donc, les projets de voyage de Paul sont directement liés à sa responsabilité missionnaire. Il ne comptait pas aller à Rome en touriste, mais en apôtre qui se doit à tous, quelles que soient leur race ou leur culture, et dans le sentiment qu'il est redevable à tous du trésor de sa foi. L'expression employée est très forte: la grâce de Dieu, qui a fait de lui celui qu'il est, lui impose en quelque sorte une dette dont il doit s'acquitter en travaillant à l'œuvre apostolique (1 Cor. 15. 10). Ni les uns ni les autres

¹ Grammaticalement, on peut placer une virgule après ποιούμεναι et rattacher πάντοτε à δεόμενος. Le sens recommande plutôt de ponctuer après ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου.

² Εὐλοοῦσθαι: faire un heureux voyage; mais aussi réussir, aboutir, parvenir au but, pouvoir (cf. 1 Cor. 16. 2; 2 Chr. 32. 30; Sir. 41. 1; Tob. 5. 17, 22).

³ Τοῦτο δὲ ἐστίν, qui ne se trouve qu'ici dans le N.T., n'a pas le sens de τοῦτ' ἐστίν (c'est-à-dire) (cf. 7. 18). Il n'introduit pas une explication, mais un complément.

⁴ Sur « la consolation », v. ad Rom. 12. 8. La « consolation » n'est pas à comprendre au sens psychologique d'encouragement ou de réconfort. On remarquera que « affermissement et consolation » constituent les tâches de Timothée, envoyé par Paul à Thessalonique (1 Th. 3. 2).

(16) *Car je ne rougis pas d'[annoncer] l'Évangile. Il est puissance de Dieu pour sauver*

ne doivent être frustrés d'un bien qui leur est destiné; Paul le leur doit, puisqu'il est chargé de le leur apporter. Grecs et barbares, sages et simples : quatre mots qui divisent les hommes et proclament la supériorité que s'attribuent ceux qui les emploient. Tous seront bientôt soumis au même jugement ! C'est une qualification des hommes qui correspond au point de vue des Grecs; on verra plus loin que, du point de vue de l'Israélite, les Juifs s'opposent aux Grecs ou aux païens (2. 16; 3. 9, 29), sans distinguer parmi ces derniers. Les Romains pouvaient compter parmi les Grecs¹; mais la mention des barbares est certainement une allusion à l'Espagne et aux projets missionnaires de l'apôtre².

Le regard de l'apôtre s'arrête d'abord aux habitants de Rome³, mais il se porte plus loin. En allant vers les barbares, il aurait aussi (καί) prêché l'Évangile à Rome⁴.

(16) Le champ à ensemer, c'est le monde ! Mais l'ampleur de la tâche ne dépasse pas les biens dont l'apôtre est l'économe (1 Cor. 4. 1). Paul n'a pas à rougir à l'avance devant les responsabilités nouvelles que lui impose sa mission auprès des païens. On a honte quand on n'est pas sûr de son affaire ! Une foi solide engendre un témoignage courageux et clair⁵, parce qu'elle n'attend rien du prestige du langage ni des artifices de la sagesse, mais tout de la puissance de l'Esprit de Dieu. L'échec d'Athènes et le succès de Corinthe sont ici à l'arrière-plan (cf. 1 Cor. 2. 1-5). Paul a vu que par la prédication, Dieu donne une démonstration de sa puissance salvifique (cf. encore 1 Cor. 1. 18; 4. 20; 1 Th. 1. 5). Avec l'Évangile, Dieu a manifesté son salut aux yeux des nations avec puissance, et toutes les extrémités de la terre vont voir le salut annoncé autrefois par Jahvé.

Ces mots inspirés du Ps. 98 (1-4, 8-9) montrent la parenté de la pensée de l'apôtre avec celle du psalmiste. Il faut avoir dans l'esprit les accents de ce psaume pour saisir dans toute sa dimension la brève déclaration du v. 16. L'évangile est l'acte décisif de Dieu, qui continue d'intervenir dans l'histoire des hommes pour achever l'œuvre commencée avec Abraham. Dieu vient pour prononcer sur le monde la parole décisive qui décidera de son salut. Dieu vient pour juger la terre, disait le psalmiste; c'est-à-dire que la sentence de Dieu donne à l'histoire du monde sa valeur décisive. Selon le jugement que Dieu porte sur eux, les événements ont un sens, ou bien ils ne sont qu'agitation stérile. La vie de l'homme, son histoire individuelle et collective sont justifiées si, en fin de compte, la parole prononcée sur eux par Dieu leur est favorable, quand est dressé le grand bilan au terme de l'exercice. Tous les fruits de l'activité humaine, tous les résultats de l'histoire ne sont point engrangés par le divin moissonneur, qui opère un triage et sépare l'ivraie du bon grain au jour où toutes choses sont jugées. Mais ce jour peut être salué à l'avance comme un jour bénéfique par ceux qui connaissent le Dieu souverain, car le connaître c'est être l'objet de sa bonté et de sa fidélité, c'est connaître le salut qu'il a manifesté. L'apôtre reprend à son compte la joie qu'exprimait le psalmiste : Dieu a fait de grandes

¹ CICÉRON (*De fin.* II, 15) oppose ensemble *Graecia* et *Italia* à *Barbaria*. Comp. SÈNÈQUE, *De ira*, III, 2. Cf. MICHEL, p. 41, n. 4 pour les auteurs grecs. Juvénal (*Sat.* III, 61) appelle Rome *graeca urbs*.

² Cf. H. WINDISCH, *ThWbNT*, I, p. 550.

³ On peut comprendre : mon désir, mon empressement (litt. : le désir en ce qui me concerne). Ou bien : en ce qui me concerne, pour autant que cela dépende de moi, j'avais le désir...

⁴ L'omission de τοῖς ἐν Ἰσπανίᾳ dans G provient peut-être du désir de donner à l'épître un caractère plus universel. Cf. v. 7.

⁵ « Ne pas avoir honte de... » (comp. Mc 8. 38; 2 Ti. 1. 8) exprime par sa forme négative l'effort que doit faire celui qui confesse, pour vaincre sa résistance à témoigner devant les hommes d'une vérité qu'ils ne sont pas disposés à recevoir.

choses, il a montré sa puissance, il a manifesté son salut. L'Évangile est une parole efficace, une action puissante de Dieu, qui insère dans le monde d'aujourd'hui ces fruits qui demeurent, semences d'éternité.

La prophétie annonçait déjà un salut en quelque sorte suspendu à la puissance de la Parole divine ¹. L'apôtre voit le monde conduit à son terme par la puissance surnaturelle de la parole évangélique qu'il proclame. L'événement décisif de l'histoire du monde, c'est la prédication de l'Évangile du Christ Jésus, qui instaure, dans le déroulement de cette histoire naturelle, une histoire surnaturelle et, dans ce monde de l'homme, inaugure le monde de Dieu ².

Comme le psalmiste, Paul célèbre la puissance de Dieu en action pour le *salut* (σωτηρία) ³. Ce mot enveloppe tous les biens que Dieu seul peut donner pour répondre à l'attente de l'homme, oppressé et angoissé devant un destin qui avive en lui le besoin de la béatitude surnaturelle dans la mesure même où il n'y satisfait point. L'attente d'un *salut* n'était pas le propre d'Israël; on la trouve, sous des formes très diverses, dans le paganisme. La religion d'Etat entendait y répondre en célébrant Auguste comme Sauveur ⁴, et, d'une façon plus générale, c'est un salut que l'âme hellénistique recherchait dans les cultes à mystères. Toutefois, la révélation de Jahvé à Israël avait développé dans ce peuple, plus profondément qu'ailleurs, la conscience que le destin contraire dont souffre l'homme est le fait d'une désobéissance à l'égard de Dieu et que le salut ne peut se trouver que dans l'intervention gracieuse qui pardonne le pécheur et restaure ce qu'avait détruit le péché.

Dans la pensée de Paul, les Grecs et les Juifs sont dans la même situation, dans la même attente et dans le même besoin. L'Évangile apporte à tous, quelles que soient la forme de leur attente ou la conscience de leur besoin, la *puissance efficace* de Dieu pour y satisfaire. Δύναμις est ici très important. Il évoque l'intervention de Dieu, non seulement en Jésus-Christ, mais dans la prédication de l'Évangile, par laquelle Dieu continue à déployer dans l'histoire les effets de la souveraine grâce. C'est par la prédication, en effet, que les hommes sont amenés à la confession du Seigneur Jésus et à l'obéissance de la foi, qui sont l'œuvre de l'Esprit saint. La puissance de Dieu c'est donc à la fois celle que Dieu a montrée en Jésus-Christ, celle qu'il accorde à la prédication de Jésus-Christ, celle qu'il manifeste en quiconque croit à l'Évangile de Jésus-Christ ⁵.

Pour Israël, la puissance de Dieu s'était manifestée, et en quelque sorte épuisée, dans l'action de Jahvé en faveur de son peuple, dont la délivrance d'Égypte et le don de la Loi avaient marqué les moments essentiels ⁶. Ce n'était plus désormais à ces interventions-là qu'il fallait regarder pour connaître la puissance de salut du Dieu d'Israël. La puissance déployée par Dieu pour donner à la vie des hommes, dévalorisée

¹ Esaïe 40. 8; 44. 26-28; 55. 10-11, etc. De même, dans Ps. 147. 15 ou dans Sag. 18. 14-16, la Parole est l'agent d'exécution de Jahvé, peut-être même déjà une hypostase. Cf. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, 1938; H. RINGGREN, *Word and Wisdom*, 1947. Sur l'attente du salut messianique dans le judaïsme, v. Ps. Sal., Test. XII Patr., Doc. de Damas. W. BOUSSET, *op. cit.*, p. 362, n. 2.

² Cf. A. FEUILLET, « Le Plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains », *RB* 1950, p. 338.

³ Εἰς σωτηρίαν manque dans G.

⁴ Il faut noter que σωτηρία s'entend, à l'époque hellénistique, là où l'influence stoïcienne est forte, non d'une délivrance, mais du maintien de l'ordre, de la conservation de l'univers et de la prospérité. Il s'agit plus de providence que de rédemption. Cf. H. HAERENS, « Σωτήρ et σωτηρία », *Studia hellenistica*, 5, 1948.

⁵ Cf. Rom. 15. 13; 1 Cor. 1. 18, 24; 2. 4, 5; 4. 20; 5. 4; 6. 14; 2 Cor. 4. 7; 6. 7; 12. 9; 13. 4; Phil. 3. 10; 1 Th. 1. 5.

⁶ Sur Moïse comme sauveur, cf. Act. 7. 35. La typologie Moïse-Messie souligne ce point (cf. RENÉE BLOCH, « Moïse dans la tradition rabbinique », in *Moïse, l'homme de l'alliance* (ouvr. collectif), 1955, p. 93-167).

tout homme qui croit, en premier lieu le Juif, et aussi bien le Grec. (17) En effet, le jugement favorable de Dieu s'y révèle [actif] dès lors qu'on a la foi et pour être saisi par la foi, conformément à ce qui est écrit : le juste vivra par la foi.

par le péché, une valeur réelle et durable à ses yeux, ce n'était pas en regardant à Moïse, ce n'était pas en s'attachant à la loi qu'on y accéderait ¹.

Et par conséquent, ce n'est point aux seuls Israélites que cette puissance de salut est désormais accessible. Il n'est pas nécessaire d'être juif, ni de le devenir, pour en connaître les bienfaits. « Quiconque croit » peut en bénéficier, qu'il soit juif ou grec. La suite de l'épître expliquera ce qu'est « croire ». Mais dès maintenant on note que la foi transcende les frontières traditionnellement établies, à l'intérieur desquelles on devait se placer pour être au bénéfice de la puissance rédemptrice de Dieu. C'est la puissante prédication de l'Évangile qui groupe le peuple de Dieu ².

(17) Le terme σωτηρία pouvait créer un malentendu. Le *salut* dont parle l'apôtre n'est pas celui dont parlent les Grecs. L'Évangile est puissance de Dieu pour le salut, parce que la justice de Dieu est révélée en lui; le salut est lié au fait que l'Évangile révèle avec puissance la justice de Dieu.

Le présent (ἀποκαλύπτει) exprime une action qui se déroule : la puissance révélatrice de l'Évangile est un fait actuel. Lorsqu'il prêche l'Évangile, l'apôtre a conscience de révéler la justice de Dieu avec l'efficacité propre à cette révélation. La puissance de sa parole de prédicateur lui vient de ce que Dieu, par son moyen, révèle sa justice ³.

En quoi consiste cette révélation ? Quel est le caractère du salut qu'apporte l'Évangile ? Paul précise σωτηρία avec δικαιοσύνη, *salut* avec « justice ». Le choix de ce mot, tout à fait judicieux dans le contexte littéraire qui était le sien, a valu à l'apôtre les reproches les plus sévères. Il suffit que Paul parle de « justice », pour que l'on évoque avec horreur et indignation l'esprit juridique du rabbin et les déformations que la mentalité judaïque, persistant en Paul malgré sa conversion, aurait imposées au message de Jésus. Hélas ! les innombrables censeurs de l'apôtre se sont mis dans leur tort. Ils se sont laissés prendre au mirage des mots. Ils ont oublié qu'il fallait, avant de juger un auteur, apprendre son vocabulaire. L'apôtre n'a même pas commis l'imprudence de donner un sens nouveau au mot δικαιοσύνη. C'est nous qui commettons la sottise de traduire ce mot par « justice », ou du moins de ne pas expliquer en quel sens, très inhabituel pour nous, ce dernier terme doit être pris. Paul parlait fort bien le grec, mais il pensait en hébreu. Le mot δικαιοσύνη avait, dans sa pensée, la signification qu'il avait reçue dans le grec des LXX, où il rendait l'hébreu נְדָבָר. C'est à cette notion qu'il faut donc demander la signification que prend δικαιοσύνη sous la plume de l'apôtre.

*** Sans entrer dans trop de détails ⁴, disons d'abord que la racine *ts d q* qualifie ce qui correspond à la norme, ce qui est conforme à sa propre définition. Le terme n'a,

¹ Le judaïsme avait cultivé l'idée que la Torah est « puissance ». Dans l'existence du Juif, la Torah, révélation de la volonté de Dieu, est devenue puissance de salut. GRUNDMANN, *ThWbNT*, II, p. 298-299. Paul renverse tout de fond en comble, en disant que « la puissance » c'est l'Évangile.

² B G et quelques autres ne portent point πρῶτον et lisent : « pour le Juif et pour le Grec ». Doit-on considérer l'omission de πρῶτον comme une correction marcionite (Lietzmann), ou a-t-on ajouté ce mot pour harmoniser avec 2. 9, 10 (cf. 1 Cor. 1. 24) ? Sur le sens à lui donner, cf. ad 2. 9.

³ *The present tense of the verb is all-important... The revelation is not yet complete; but it is real and even now in process*, DODD, *op. cit.*, p. 13.

⁴ La bibliographie est immense. On la trouvera suffisante dans A. DESCAMPS, « Justice et justification dans l'A.T. », *DBS*, IV, 1949; cet article sera complété et corrigé par H. CAZELLES, « A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'A.T. », *RB*, 1951, p. 169-188. Cf. aussi E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, 1955, p. 75-81.

sur ce plan, aucune signification religieuse ou morale ¹; tout dépend de la norme et de l'objet ou personne considérés. Aussi, dans une pensée que domine de très haut le fait premier et essentiel de l'alliance de Dieu et du peuple qu'il a choisi, la norme sera, dans un très grand nombre de cas, avant tout le fait de l'alliance, l'existence telle que l'alliance la définit théoriquement pour le peuple et pour chacun de ses membres, comme pour le partenaire divin également en ce qui concerne ses propres responsabilités. L'homme est juste en tant qu'il agit conformément au pacte qui l'unit à son peuple et à son Dieu. Jahvé est juste en tant qu'il se manifeste conformément à l'alliance. « Les justices » de Jahvé sont les actes de sa puissance en faveur d'Israël ²; mais Jahvé peut aussi être juste en intervenant contre son peuple, en punissant un peuple infidèle à l'alliance.

Le tournant le plus caractéristique de l'histoire de cette notion fut déterminé par les malheurs de l'exil. A son peuple dans la détresse, Jahvé manifestera sa « justice » avant tout par sa bonté; il sera fidèle dans l'accomplissement des obligations de l'alliance en délivrant, en sauvant. Dans un très grand nombre de cas, « justice » est mis en parallèle avec salut. On pourrait multiplier les exemples, ils abondent dans les psaumes et dans le second Esaïe ³.

Le plus caractéristique et, pour nous, le plus instructif, est certainement le Ps. 98, dont nous avons souligné plus haut combien le ton et le thème rappellent le texte de l'apôtre Paul ⁴. Au v. 2 : « Jahvé a manifesté son salut; aux yeux des nations il a révélé sa justice. » On le voit, ces derniers mots sont tout à fait proches de l'Épître aux Romains : Dieu révèle sa justice aux yeux des nations; de même l'apôtre déclare que la justice est révélée au Juif et au Grec. Le parallélisme est d'autant plus intéressant que le psalmiste, au verset précédent, a chanté la puissance de Jahvé (ses miracles, sa victoire, son saint bras), comme l'apôtre a affirmé de son côté que l'Évangile est puissance de Dieu ⁵.

¹ Comme nous, les Hébreux parlent de balances justes, de poids exacts, c'est-à-dire justes. Un sacrifice juste, c'est un sacrifice correct. Un chemin juste, celui qui conduit au but. Dans cette ligne de pensée, « justifier » c'est rendre à sa condition normale un objet; aussi le temple sera justifié (Dan. 8. 14) parce qu'il sera restauré et rendu à un service juste.

² C'est le sens de צְדָקָה dans l'un des plus anciens textes de la Bible, le cantique de Débora : Jg. 5. 11. Cf. aussi 1 Sam. 12. 7; Mi. 6. 5; Ps. 103. 6. Il est intéressant de trouver encore ce même mot dans la Règle de la communauté essénienne de Qûmran, dans le même sens (RC, X, 23).

³ Après avoir cité Es. 45. 21; 46. 13 LXX; 51. 5 LXX; Ps. 35 (36). 7, 11; 39 (40). 11; 70 (71). 2, 15; 102 (103). 4; 97 (98). 2; Mi. 7. 9; Ps. 85 (4-6 pour la colère, et la suite pour la justice salvifique), le P. Lyonnet écrit : « Peut-on douter que Paul soit tributaire pour le sens de cette expression de ces textes si clairs de l'A.T. avec des contextes si semblables ? Il faut plutôt s'étonner que de si nombreux exégètes aient tenté de la comprendre autrement. » L'auteur attribue cette erreur persistante au fait qu'on n'a eu en tête que l'idée de la justice vindicative ou distributive, et des préoccupations dogmatiques (S. LYONNET, « De « Justitia Dei » in Epistula ad Romanos 1. 17 et 3. 21, 22 », in *Verbum Domini* (Pontificium Institutum Biblicum), vol. 25, p. 29.

⁴ Le plus célèbre cependant est, sans doute, le texte qui a joué un rôle central dans la pensée de Luther : « Dans ta justice, sauve-moi » (Ps. 31. 2). Cf. dans les Hymnes de la communauté essénienne du désert de Juda : « Tu pardonnes l'iniquité et [purifies l'homme] de sa faute par ta justice » (*Hymnes*, IV. 33). Ou dans la Règle : « Je dis à Dieu : « Ma justice ! », au Très-Haut : « Auteur de mon bien ! » » (RC, X, 11). Et un peu plus loin ces lignes, qui réunissent les idées de merveille, puissance, grâce, justification ou jugement, vérité, délivrance (ou salut) : « Je bénirai Dieu, je le remercierai de ses merveilles et le célébrerai pour sa puissance. Tous les jours je m'appuierai sur ses grâces et je reconnaitrai qu'en sa main se trouve la justification (ou jugement) de tous les vivants et que toutes ses œuvres sont vérité... je le louerai et le chanterai pour sa délivrance (ou salut) » (RC, X, 15-17). Cf. encore Doc. Damas 20. 20 : « Jusqu'à ce que viennent salut et justice... »

⁵ Dans LXX, δικαιοσύνη rend צְדָקָה dans un grand nombre de textes où la « justice » de Dieu se manifeste par son action secourable, salvatrice. Déjà dans Dt. 32. 4, 35, 36; Osée 2. 19 (TM 2. 21); Mi. 7. 9. « Chez le Second Esaïe la justice devient synonyme de grâce et de salut » (E. JACOB, *op. cit.*, p. 80). De même souvent dans le Psautier. C'est à tel point, que δικαιοσύνη est utilisé à plusieurs reprises pour rendre רַחֲמֵי = *miséricorde*, généralement rendu par ἔλεος (cf. Gen. 19. 19; 20. 13; 21. 23; 24. 27; 32. 10; Ex. 15. 13; 34. 7; Prov. 20. 22 (TM 20. 28)). De même, צְדָקָה est rendu par ἔλεος en Es. 56. 1,

Lorsque Dieu manifeste sa « justice », il arrive aussi qu'il justifie l'accusé. Il agit alors comme juge. L'image du jugement est toute proche de l'idée de justice, puisque celle-ci implique qu'une comparaison est opérée entre l'objet ou la personne considérés et la norme ou la loi. Il y a une confrontation. Le juge apprécie si les choses sont conformes à la norme. Mais le juge est également celui à qui appartient la décision — et indirectement le pouvoir — de faire que les choses soient normales, si elles ne l'étaient point. Son jugement porte des effets pratiques. Par sa décision, il redresse une situation compromise. Quand il rend la justice, il rétablit l'homme lésé dans son droit, dans ce qui est droit, conforme; il le libère de ses accusateurs, de ceux qui lui voulaient ou faisaient du tort. De même, lorsque Dieu justifie, il déclare le bon droit et le rétablit concrètement.

On est ainsi conduit à un dernier aspect de la notion de justice, qui se trouve être, à certains points de vue, le plus important. La notion de justice trouve, en effet, un champ d'application dans la vie sociale, en ce qui regarde les relations entre les personnes. Le droit, c'est la somme de ce qui concerne la rectitude, la justesse des relations des hommes entre eux; c'est la règle d'une vie sociale conforme à ce qui est exigé par le groupe. La justice, c'est l'application concrète du droit, ou, pour une pensée déjà réflexive, c'est l'âme du droit. Il se trouve ainsi que les notions juridiques deviennent par excellence les notions décrivant les relations entre les personnes. Telle est bien la définition la plus élémentaire du droit, celle du dictionnaire, et il serait pédant de la rappeler ici, si les théologiens n'avaient beaucoup contribué à faire oublier cette vérité première aux lecteurs de l'apôtre Paul. Le juridisme qui a souvent prévalu en Occident, a eu pour effet de vider fréquemment les notions juridiques de leur contenu humain. Il en est résulté une méfiance, souvent incurable, à l'égard du vocabulaire paulinien, alors que l'abondance des termes juridiques chez l'apôtre, héritier de l'hébraïsme, aurait dû être prise chez lui, comme dans ses sources, pour un signe du caractère personnel des réalités qu'elles désignaient. Si Paul parle justice et justification, loin de se montrer par là insensible aux relations concrètes et personnelles et friand d'abstractions froides et inhumaines, c'est parce que toute l'affaire de sa foi se déroule sur le plan où sont engagées les relations personnelles entre l'homme et Dieu. Dans le cadre de l'alliance, les termes « juste », « justice », « justification » deviennent les maîtres-mots de la vie de la foi; ils désignent celui qui se trouve avec Dieu dans la relation que Dieu a voulue, celui que Dieu agrée et accueille, ou bien l'acte de la souveraineté divine par lequel Dieu rend à un homme une relation un moment suspendue par le péché, l'acte grâce auquel il trouve à nouveau accès auprès de lui. On ne peut guère altérer plus gravement la pensée de l'apôtre, que par une interprétation de son vocabulaire inspirée par l'esprit du juridisme abstrait. On ne peut alors éviter de poser de faux problèmes, dont le plus célèbre, véritable obsession des exégètes de Paul, est celui de la juxtaposition, dans l'Épître aux Romains, d'une veine juridique et d'une veine mystique, d'une argumentation où domine l'idée de la justification (ch. 3. 1 à 5. 21), et d'une argumentation où domine l'idée de la mort et de la vie en Christ et dans l'Esprit (ch. 6 à 8). Le problème de la conciliation de ces deux thèmes est insoluble, parce qu'il ne devrait pas se poser, car ce que l'on considère comme le côté juridique implique déjà des relations personnelles et, dans ce cas, mystiques.

En résumé, *δικαιοσύνη* et les termes apparentés présentent une extrême complexité, une extrême richesse, et fort éloignées de ce que « justice » et les termes apparentés suggèrent dans notre esprit. On n'y relève pas moins de cinq acceptions, souvent solitaires et, en fait, partiellement inséparables : une acception logique (la justesse, le

par *εὐφροσύνη* en Es. 61. 10. Enfin *δικαιοσύνη* rend *תְּוֹרָה* = *vérité* en Gen. 24. 49; Es. 38. 19; 39. 8; Dan. 8. 12. Cf. A. DESCAMPS, « La justice de Dieu dans la Bible grecque », *Studia hellenistica*, 5, 1948.

conformité); une acception psychologique et morale (le jugement, l'appréciation du juge); une acception pratique (la sentence et l'acte libérateurs); une acception religieuse (la fidélité à l'alliance, le salut); une acception juridique et sociale (la relation qui convient entre des personnes).

La prédication de l'Évangile est une puissance de salut parce que, par elle, est révélée la miséricorde de Dieu active pour le salut, ce que Paul appelle sa « justice ». Si l'apôtre parle de la révélation de cette justice salvifique, c'est pour souligner qu'elle vient indépendamment de toute causalité humaine¹. Elle est un événement qui se situe au-delà de toutes les possibilités de l'homme. Elle est le fait de la seule puissance de Dieu au service de son amour, l'intervention souveraine promise pour la fin des temps.

Cependant, la révélation de la justice salvifique de Dieu ne se produit point selon les canons de l'attente commune en Israël. On pensait que Dieu délivrerait son peuple lorsque celui-ci aurait obéi à la loi, ne fût-ce qu'un jour, pour récompenser son obéissance². On attendait une manifestation éclatante, qui chasserait l'étranger et rendrait au peuple élu sa gloire d'autrefois. Avec l'Évangile, le salut annoncé ne relève ni des œuvres de la loi, ni des actions politiques que l'on attendait du Messie. Paul parle donc de la venue d'un salut, d'une révélation de « justice » divine, tout autrement que l'opinion courante. Aussi, précise-t-il que la « justice » proclamée avec puissance par l'Évangile est en relation intime avec la foi.

La formule employée a donné lieu à des interprétations diverses³. Elle doit être rapprochée de ce que l'apôtre écrit plus loin, en 3. 21, car le rythme de la pensée est identique dans les deux passages : manifestation de « justice », moyen d'en bénéficier, destinataires et bénéficiaires de la manifestation⁴. La « justice » révélée dans l'Évangile est donc dite ἐκ πίστεως parce qu'elle s'obtient *par la foi*; elle n'est pas au bout du chemin des hommes; Paul dira plus loin ce qu'est cette foi qui exclut la collaboration humaine. La « justice » révélée dans l'Évangile est encore dite εἰς πίστιν parce qu'elle est révélée à tous ceux qui croient, sans restriction de race ni de culture⁵. La foi est la condition nécessaire et suffisante; c'est *par la foi et pour* les croyants qu'elle est révélée dans l'Évangile. Ni la connaissance et la pratique de la loi, ni l'appartenance à la race d'Abraham ne constituent donc des exigences préalables. Le salut proclamé par la prédication de l'Évangile est l'œuvre de Dieu seul. C'est pourquoi cette prédication est puissante à salut partout, sans aucune discrimination due aux mérites ni aux appartenances ecclésiastiques. L'Évangile est puissance de salut, instrument de la « justice » bénéfique

¹ Ps. 98. 1, 2 et Es. 56. 1 (LXX ελεος) parlent de la révélation (ἠλάλη; ἀποκαλύπτειν) de la justice de Dieu.

² Le principe de rétribution dominait tellement le judaïsme que la foi elle-même était considérée comme une œuvre méritoire. « Celui qui croit en reçoit sa récompense... tu glorifieras les fidèles selon leur foi » (Apoc. Bar. 54. 16, 21). La délivrance d'Égypte passait pour la récompense de la foi des Hébreux, sur la base d'Ex. 4. 31. Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries*, II, 1927, p. 237.

³ Ἐκ πίστεως εἰς πίστιν indiquerait, selon certains, la foi du prédicateur et la foi de l'auditeur, ou la fidélité de Dieu et la foi du croyant. Selon d'autres, l'expression évoquerait la profession de foi (cf. 2 Cor. 3. 18; Ps. 84. 8; Jér. 9. 2), « le continué avancement qui se fait tous les jours en chacun fidèle » (Calvin), ou le passage de la *fides informata* à la *fides formata* (THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, III, 9, XLIV, 1), ou le passage de la foi ancienne à la foi nouvelle (Tertullien). Le parallèle 2 Cor. 2. 16 a fait supposer que ἐκ ... εἰς constituait une formule purement rhétorique : la révélation de la justice de Dieu est exclusivement et de bout en bout affaire de foi (cf. A. FRIDRICHSEN, « Aus Glauben zu Glauben, Röm. 1. 17 », *Conj. neotestamentica*, XII). G. KITTEL, rapprochant la formule du caractère paradoxal de la possession actuelle de la gloire en 2 Cor. 3. 18, suggère que l'expression signifierait qu'en même temps on a et on n'a pas la foi (*ThWbNT*, II, p. 255).

⁴ Περσνέρωται correspond à ἀποκαλύπτεται; διὰ πίστεως à ἐκ πίστεως; εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας à εἰς πίστιν.

⁵ Cela revient à rattacher, pour le sens, ἐκ πίστεως à δικαιοσύνη, et εἰς πίστιν à ἀποκαλύπτεται (ainsi Zahn, Kühn, A. OEPKE, « Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus in neuer Beleuchtung », *Th.Lit.ztg.*, 1953).

(18) *Le jugement de réprobation de Dieu, en effet, se révèle du haut du ciel contre toute l'impiété et toute l'immoralité des hommes qui rendent la vérité captive de leurs malversations.*

de Dieu, parce qu'il est puissance *de Dieu*, à quoi l'homme n'a rien à ajouter, ni même à apporter. Il est ἐκ πίστεως ... εἰς πίστιν¹.

Une déclaration du prophète Habacuc complète et termine cet exposé si bref et si lourd de signification. Comme en d'autres circonstances, Paul cite, sans doute de mémoire, sans se croire tenu à transcrire exactement le texte². Il évoque l'Écriture autant pour illustrer sa pensée, que pour prouver, et peut-être davantage³. Par la bouche du prophète, Jahvé déclare que la vie, le salut sont assurés à Israël, s'il se confie en la puissance salvatrice de Dieu; celui-là agit bien, celui-là est juste, c'est-à-dire celui-là plaît à Dieu et Dieu le juge avec faveur, qui s'en remet à Dieu du soin de son salut et ne cherche pas ailleurs, ni en ses propres forces, le secours dont il a besoin.

¹ Les théologiens et les exégètes ont beaucoup discuté la question de savoir si « justice de Dieu » indiquait l'attribut de la justice divine, qui fait que *Dieu* est juste, ou le don de la justice que Dieu accorde au croyant, qui fait que Dieu peut proclamer *le croyant* juste. Il est difficile de prendre à cette question autant d'intérêt que les anciens. Les débats autour de ce point ont été alourdis par les différends confessionnels, et ils n'ont pas cessé de l'être dans l'esprit de ceux qui croient fructueux de les perpétuer. La tradition romaine poussait à insister sur la justice - don effectif qui transforme la nature du croyant; la tradition réformée poussait à insister sur la justice - attribut de Dieu, en vertu de laquelle Dieu prononce une déclaration en faveur d'un croyant, qui demeure en lui-même ce qu'il était auparavant. Une telle opposition entre les interprétations confessionnelles est sans issue. L'erreur de base est imputable au mode substantialiste et statique de penser, imposé par la tradition philosophique aristotélicienne à la théologie médiévale, et très insuffisamment repudiée par la théologie réformée (cf. K. OLTMANN, *ThBl*, 1929, c. 110). De son fait, on a discuté quelle était la « nature » du croyant justifié: on a défini son statut en le considérant en lui-même. C'était se placer sur un plan impraticable dès le départ pour une pensée informée par la tradition hébraïque, car la justice est essentiellement une condition relationnelle, elle indique la situation d'un homme en tant qu'il est en relation avec... par rapport à... Or, un des termes de cette relation, de ce rapport, c'est Dieu. Les notions de justice et de justification n'expriment ni ce que l'homme, ni ce que Dieu sont en eux-mêmes, mais une certaine qualité de leurs relations, une certaine situation de l'un par rapport à l'autre. Le Dieu juste est celui qui justifie l'homme; l'homme juste est celui qui est justifié par le Dieu juste. Quand il proclame l'homme juste, Dieu crée une situation nouvelle; il introduit l'homme dans une relation nouvelle avec soi; il lui donne sa faveur; il lui ouvre l'accès à sa communion; il lui permet de l'appeler « père »; il le reconnaît pour fils, etc. Dieu ne parle pas pour ne rien dire; quand il parle, il agit. La justification est une parole de Dieu efficace. Et cela, certaines thèses réformées n'ont pas su l'affirmer avec assez de force, sous prétexte de ne pas dissoudre la cause de la justification (Dieu, la grâce divine) dans ses effets anthropologiques (une prétendue grâce infuse, devenue une « nature »). Dieu agit efficacement pour instaurer une relation nouvelle entre lui et le croyant; il le place dans une condition nouvelle en le faisant entrer dans la sphère d'action de Jésus-Christ, en le faisant participer à la grâce gratuite que communique le Saint-Esprit. En ce sens, le croyant est une nouvelle créature. Il l'est, non de façon autonome, non « en lui-même », non dans sa « nature »; il l'est cependant *réellement* dès lors qu'il est placé sous l'action de la grâce; il l'est en raison de la relation efficace que Dieu a établie avec lui. Sa vie nouvelle a toute la réalité de l'action souveraine de Dieu, toute la réalité de la grâce; ce n'est rien lui ajouter que de revendiquer pour elle le caractère d'une qualité affectant la nature; c'est plutôt l'isoler de sa source divine, en la considérant dans son effet indépendamment de sa cause. Certaines thèses romaines n'ont pas su éviter l'écueil de cette stabilisation humaniste de l'action divine, cette naturalisation de la grâce. Pour Paul, héritier de la pensée hébraïque, la justification est une parole efficace du Dieu juge souverain, qui engage le croyant dans des conditions nouvelles d'existence et inaugure ainsi en lui une vie nouvelle.

² TM dit: « le juste, c'est par sa fidélité (envers moi, par sa confiance en moi) qu'il vivra ». LXX traduisent: ὁ δὲ δικαίος ἐκ πίστεως μου ζήσεται (BS). Paul ne reproduit exactement aucun de ces deux textes. Peut-être connaissait-il une autre forme encore? Dans C, harmonisation avec LXX par adjonction de μου (« mon juste »).

³ Les rabbins usaient librement de l'Écriture et recouraient à des expressions de la Bible pour formuler leurs propres pensées, sans prétendre donner par là une autorité particulière à leurs dires (cf. FR. TOMM, *Hermeneutik des N.T.*, 1930; O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, 1929). On se rend compte que les citations de l'A.T. étaient probablement l'objet d'une tradition déjà assez ferme du temps de l'apôtre; on en formait des collections en vue de la discussion avec les juifs; Paul a dû recourir à certaines d'entre elles, ce qui pourrait expliquer bien des aspects de sa façon de citer l'Écriture.

La déclaration d'Habacuc en dit assez pour le dessein de l'apôtre. Rien ne nous oblige à penser que Paul a voulu forcer le témoignage prophétique en obligeant Habacuc à parler de « celui qui est juste par la foi ». Cette exégèse ne s'impose nullement. Si Paul avait voulu rompre avec l'interprétation de la synagogue, il aurait écrit : ὁ δὲ ἐκ πίστεως Δίκαιος ζήσεται; d'autant plus sûrement que Paul répugne à dire du croyant qu'il est un juste (il est seulement justifié, ce qui n'est pas pareil dans sa pensée). Il faut par dessus tout remarquer que l'accent est placé, dans ces v. 16 et 17, sur le fait que la « justice » de Dieu est révélée, sur la puissance salvifique de Dieu révélée dans l'Évangile. Il ne serait pas opportun de distraire l'attention par une ouverture sur une notion nouvelle de la justice. En revanche, Habacuc montre bien que la puissance de Dieu se manifeste pour le salut de celui qui lui remet la cause de sa vie¹. Il suffisait ici de le laisser parler.

(18) Si Dieu a révélé le salut, la « justice » salvifique, par une intervention transcendante en Jésus-Christ, continuée présentement par la prédication efficace à salut de l'Évangile, c'est que la situation des hommes ne pouvait recevoir de remède que par cette voie transcendante. Remarquons dès ici que Paul parle des *hommes* (ἄνθρωποι); il ne dit pas les païens; les Juifs y sont inclus, car c'est ici leur condition naturelle qui est décrite, ce qu'ils sont hors de l'élection et de la promesse². A la façon du juste d'Habacuc dont les forces étaient surclassées par celles de ses ennemis, en sorte qu'il n'y avait pour lui d'espoir de survivre à leur assaut que dans le recours à la puissance souveraine de Dieu, l'humanité s'est placée par sa désobéissance envers Dieu dans une situation désespérée et mortelle, dont elle ne pourra sortir par ses propres forces; c'est pourquoi (cf. le γάρ du v. 18) elle est l'objet de la démarche de Dieu qui vient la sauver de sa situation et la rendre à la vie authentique par la prédication de l'Évangile.

Pour se tourner vers le secours de Dieu, il ne suffit pas de savoir que ce secours existe (objectivement); il faut être vaincu par la conviction d'en avoir besoin. L'angoisse existentielle incite l'homme à la recherche de Dieu, mais il faut encore que cette angoisse soit assez profonde, assez radicale pour ne point se satisfaire des réponses fallacieuses. L'homme à la recherche de Dieu doit être mis au clair sur sa condition. Il faut qu'il arrive à se convaincre que sa recherche n'aboutit point. C'est alors qu'il est en état de comprendre qu'il est lui-même recherché par Dieu. Paul va successivement décrire la situation d'échec dont l'humanité est prisonnière; puis il dira ce qu'est la démarche de Dieu venant à son secours en Jésus-Christ. Avant d'être sauvé, l'homme est condamné; mais il est condamné *afin* d'être sauvé; sa condamnation est le premier moment de son salut, car celui-là seul qui sait qu'il est perdu, recourt à la grâce et en découvre la totale gratuité. C'est pourquoi la Bonne Nouvelle elle-même implique la proclamation de la « colère de Dieu »³.

¹ Depuis Théodore de Bèze, cette exégèse est très répandue (Lietzmann, Lagrange, Gaugler). Certains estiment les raisons qui l'appuient absolument décisives et la tiennent pour la seule possible (A. NYGREN, *Der Römerbrief*, 1951, p. 68). Preuve qu'il n'en va point ainsi, les autorités qui adoptent l'opinion contraire : Oltramare, Godet, Sanday et Headlam, A. SCHLATTER, (*Gottesgerechtigkeit*, 1935, p. 43), Dodd, H. SCHLIER, (*Der Brief an die Galater*, 1951, p. 91), S. LYONNET, Bible dite de Jérusalem, Michel, etc.

² Et par conséquent les chrétiens y sont également inclus. Paul ne parle pas des « hommes » abstraitement, pour renseigner les Romains sur la condition de certains de leurs contemporains, comme si les chrétiens n'avaient rien de commun avec ces gens-là (v. *ad* 1. 32)! Les chrétiens ont à se reconnaître toujours à nouveau dans ce qui est dit des « hommes »; ils furent, eux aussi, asservis autrefois aux péchés honteux (6. 21; 1 Cor. 6. 10 s); ils ont à se le rappeler, s'ils veulent garder une juste compréhension de ce qu'est la grâce de Jésus-Christ. Cf. G. SCHRENK, « Der Römerbrief als Missionsdokument » (*Festgabe E. F. K. Müller*, 1933, repris in « Studien zu Paulus », *ATHANT*, 1954, p. 81-106).

³ Cet anthropopathisme est traditionnel dans la pensée hébraïque. La colère est, parmi les sentiments de Dieu, un des plus fréquemment mentionnés. Toutes les religions ont fait une place à cette

(19) *Car ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux, puisque Dieu le leur a manifesté.* (20) *Depuis la création du monde, ce qui de Dieu échappe au regard, [je veux dire] sa puissance éternelle et sa divinité, peut être contemplé quand on réfléchit à ses œuvres.*

On peut même penser que c'est par la Bonne nouvelle que la « colère de Dieu » est révélée (la répétition de ἀποκαλύπτεται v. 17 et 18 le suggère)¹; car c'est l'Évangile qui révèle l'échec radical de la religion et de la morale de l'homme, en amenant l'homme à la confession du fils prodigue : « J'ai péché... » En révélant le vrai Dieu et l'humanité véritable, l'un et l'autre manifestés en Jésus-Christ, l'Évangile montre quel jugement de « colère » Dieu porte sur les dieux et les conduites de l'homme. Avec l'Évangile commence, pour chacun, le grand procès de Dieu, les temps eschatologiques, les derniers temps².

Dieu réagit contre toute impiété et contre toute injustice; ainsi est évoquée toute la misère religieuse et morale de l'humanité³. L'essence de cette misère est une sorte de mensonge absolu, une adultération foncière de la vérité⁴. Les hommes, en effet, connaissent Dieu et sa volonté (Rom. 1. 21 et 2. 15), mais ils ont opprimé cette vérité, ils l'ont étouffée⁵, ils l'ont falsifiée, la tournant en son contraire⁶. Ἀλήθεια n'a point un sens abstrait; la vérité c'est ce qui est réellement et par conséquent ce qui doit être si l'homme ne veut pas être vain.

(19 s) On peut parler d'une vérité méconnue par les hommes, parce que l'on peut parler d'une vérité connue par eux. « Le connaissable de Dieu » était manifeste pour eux⁷, leur était pleinement accessible⁸. En effet, Dieu ne leur était pas voilé, mais manifesté, sinon en lui-même, du moins par ses œuvres, par lesquelles son être invisible se donne à connaître. Paul entend poser l'affirmation que la connaissance de Dieu par l'homme est réelle; et il présente cette connaissance de Dieu par l'homme comme l'effet d'une volonté particulière de Dieu. Il ne suffit pas de dire que Dieu est connu : il n'est pas connu comme un objet quelconque, dont la connaissance s'empare et qui demeure passif;

réaction violente et mystérieuse de la divinité, en lui donnant un caractère arbitraire et irrationnel; on trouve là une des structures fondamentales de la religion naturelle, correspondant à l'un des aspects de l'angoisse existentielle qui provoque l'homme à la quête de Dieu. Chez les Hébreux, la colère de Jahvé a été qualifiée par l'alliance; elle est un aspect particulier de la jalousie divine, de cet amour exclusif qui ne tolère pas l'infidélité. Cf. E. JACOB, *op. cit.*, p. 91, et l'article très documenté sur ὁργή dans *ThWbNT* V, p. 382-448.

¹ Paul dit que la colère de Dieu est révélée ἀπ' οὐρανοῦ; cette indication paraît opposer la manière dont la colère est révélée à la manière dont la justice est révélée (par l'Évangile : ἐν αὐτῷ). Paul ne dit donc pas explicitement que la colère est révélée par l'Évangile. Mais il faut prendre ἀπ' οὐρανοῦ pour une désignation respectueuse de Dieu : c'est du lieu de sa résidence et de sa part que la colère est révélée, afin que les hommes apprennent ce qu'ils ignoraient, au moins avec les caractères et l'intensité que la colère revêt aux yeux de celui qui accueille l'Évangile. La réaction de Dieu au péché, c'est-à-dire sa colère, n'est pleinement connue, et vécue dans toute sa vérité, qu'à la lumière de la croix de Jésus-Christ.

² Il faut souligner que l'apôtre se meut ici dans des perspectives eschatologiques. La notion de « colère de Dieu » relève souvent de l'eschatologie (Hen. 91. 7; 99. 16; Jub. 24. 30; Sag. 5. 20; Mat. 3. 7; Luc 3. 7; 1 Th. 1. 10; Ap. 6. 17). Cf. STÄHLIN, *ThWbNT*, V, p. 432. G. BORNKAMM, « Die Offenbarung des Zornes Gottes », *ZNW*, 1935, p. 239, et *Das Ende des Gesetzes*, 1952, p. 9). SCHRENK a souligné la solidarité qui unit colère et amour (justice) comme les deux modes de l'action de Dieu (*Unser Glaube an den Zorn Gottes nach dem Römerbrief*, 1944).

³ Les deux mots se réfèrent aux deux tables de la Loi (A. SCHLATTER, *Gottesgerechtigkeit*, p. 49).

⁴ « Le diable est père du mensonge, il n'y a pas en lui de vérité » (Jn. 8. 44).

⁵ Κατέχειν ἐν... : tenir enfermés, prisonniers; opprimer.

⁶ Ἀδικία comme antonyme de ἀλήθεια : Rom. 2. 8; 1 Cor. 13. 6; 2 Th. 2. 10-12 (= ψεῦδος).

⁷ Ἐν αὐτοῖς : en eux, dans leur conscience — ou : parmi eux, en leur sein, à leur niveau ?

⁸ L'expression τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ peut indiquer le caractère partiel de la connaissance (cela seulement qui est connaissable), ou, au contraire, évoquer la cognoscibilité de Dieu (Dieu en tant que connaissable). Cf. BULTMANN, *ThWbNT*, I, p. 719. On a fait remarquer que si τὸ γνωστόν signifiait « ce qui est connu », il y aurait tautologie avec φανερόν ἐστιν (Lagrange).

Dieu est connu parce qu'il se fait connaître (καθορᾶται); il est lui-même actif dans la connaissance qu'on prend de lui ¹.

Cette connaissance est, certes, aussi une ignorance. Le paradoxe que contient le rapprochement de τὰ ἄορατα αὐτοῦ et καθορᾶται est voulu par Paul ². Le Dieu que l'on ne peut pas voir (cf. Ex. 33. 20; Jg. 13. 22) se fait connaître par des réalités visibles, dans lesquelles il est assez présent pour que le regard intérieur de l'homme l'y saisisse. La création, depuis qu'elle existe, donne une certaine connaissance de son Créateur ³ à l'homme qui exerce sur elle ses facultés intérieures, sa réflexion. Dieu n'est pas connu directement, mais il n'est pas non plus inconnaissable; l'homme doit se laisser engager dans le dialogue que Dieu amorce par ses œuvres; la connaissance de Dieu ne s'impose pas à un sujet passif; elle oblige l'homme à une attitude intérieure positive, active.

La réflexion intérieure de l'homme sur le monde considéré comme l'œuvre de Dieu a deux objets : δύναμις et θεϊότης. *Puissance* d'abord; non pas tant parce que l'homme remonte des phénomènes à leur cause première; plutôt parce que l'homme fait, dans le monde, l'expérience de l'être et du néant; il est jeté dans le monde sans le vouloir; il ne choisit ni l'heure ni le lieu de sa naissance et de sa mort; une « puissance » préside à son existence; par elle, il est et, devant elle, il reconnaît son néant. En comparaison du temps historique qui s'écoule, cette puissance se montre éternelle, antérieure et postérieure à tout ce qui se déroule dans l'histoire. *Divinité* ensuite; le mystère de l'être appelle celui de sa destination; au mystère de ma vie s'articule celui de ma mort; au *par* quoi s'ajoute le *pour* quoi. L'univers n'est point mû par une puissance aveugle. La « comédie humaine » a une justification : l'aventure n'est pas absurde, pour celui qui veut l'assumer pleinement. Si l'angoisse naît du refus, le consentement initie à la signification dernière des choses. La puissance que fait connaître la réflexion sur le monde est de nature divine. Car elle n'est pas puissance aveugle; elle a une pensée pour le monde; elle est amour; elle est Dieu ⁴.

La connaissance que Dieu a voulu donner de soi par les œuvres de la création était suffisante pour placer les hommes devant l'alternative fondamentale de leur existence et les amener à un choix responsable. Paul dit que Dieu s'est manifesté aux hommes par les œuvres « afin de les rendre inexcusables ». Cela ne signifie pas que Dieu a voulu qu'ils fissent un choix qui permît de les accuser comme responsables de leur faute, mais que Dieu voulait qu'ils fissent un choix dans des conditions telles que la malice de ce choix leur apparût clairement, en sorte qu'ils ne pussent avoir bonne conscience de leur malignité; à moins que leur bonne conscience elle-même ne fût le comble de leur mauvaise foi ! Ce n'est pas pour pouvoir les accuser que Dieu leur a donné cette connaissance

¹ GODET, p. 215. G. BORNKAMM, « Die Offenbarung des Zornes Gottes », ZNW, 1935, et *Das Ende des Gesetzes*, p. 20. Dans Sap. 13. 1-9, c'est l'homme qui « prend connaissance » de Dieu, qui le cherche, qui s'égaré dans son effort pour le trouver. S'il échoue ainsi, c'est parce qu'il a mal conduit sa pensée. La connaissance de Dieu est ainsi comprise comme une ascension de l'homme qui, bien conduite, devrait aboutir. Pour Paul, c'est Dieu qui se fait connaître, qui se donne à connaître; on ne le découvre pas; on reçoit cette connaissance qu'il donne. Si, malgré cela, on l'ignore, il y a un refus de ce qu'il donne, et non simplement un échec.

² Sur ἀόρατος et καθορᾶται, discussion dans MICHAELIS, *ThWbNT*, V, p. 370 et 380; καθορᾶν = se rendre compte, examiner.

³ Ἀπὸ κτίσεως = depuis que la création existe (depuis l'acte de la création), plutôt que : à partir de la création (sur la base du fait de la création).

⁴ Cf. la formule de Cicéron : *vis et natura deorum* (*De nat. deorum*, I, 18. 44). Les sources de la pensée de Paul sont principalement juives (pour l'A.T., cf. Ps. 33. 6-9; Ps. 8. 4; 19. 2; Job 38 à 42; pour le judaïsme, Sag. 13. 1-9; Apoc. Bar. 54. 17-18; etc.); mais le stoïcisme avait influencé le judaïsme hellénistique : Ps. Aristote, *De Mundo* 6; Cicéron, *Tuscul.* I, 28. 68-70; *De nat. deorum*, II, 6. 16; III, 10, 25, 26. Références plus complètes dans Lietzmann. Sur la question, cf. MICHEL, p. 55 et surtout A. FRIEDRICHSEN, « Zur Auslegung von Röm. 1. 19 f. », ZNW, 1915.

Les hommes sont donc sans excuses, (21) puisqu'ils n'ont ni rendu gloire ni rendu grâces à Dieu en le reconnaissant comme Dieu, alors qu'ils le connaissaient. En revanche, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements (22) et leur cœur insensé s'est enténébré. (23) Avec leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous et en échange de la gloire du Dieu incorruptible, ils se sont fait des simulacres à l'image de l'homme périssable, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles. (24) C'est pourquoi Dieu les a livrés aux convoitises

éclairante, mais pour qu'ils ne cherchent pas des excuses et se convainquent qu'ils n'en ont point ¹.

(21) La responsabilité des hommes est donc bien fondée, puisque l'action révélatrice de Dieu aboutit à donner aux hommes une réelle connaissance de Dieu : les hommes ont connu Dieu (γνώντες τὸν θεόν) ². La formule ne saurait être atténuée au nom d'un axiome théologique (*finitum infiniti non capax*). Pour l'apôtre des Gentils, l'homme a été créé capable de connaître Dieu, et, en fait, il le connaît; la responsabilité qui vient d'être affirmée l'implique ³.

Il ne s'agit pas de nier la capacité de l'homme à recevoir la connaissance offerte : il s'agit de savoir quel usage l'homme a fait de cette capacité. Il a connu Dieu; qu'a-t-il fait de cette connaissance ?

Etre capable de connaître, et recevoir effectivement la connaissance dont on est capable, sont deux choses tout à fait distinctes. On peut entendre et désobéir. On peut connaître une vérité et se refuser à la reconnaître, c'est-à-dire ne pas l'intégrer à sa conscience et ne pas en tenir compte pour la conduite de son existence. Les hommes, qui ont connu Dieu réellement, n'ont pas mal compris; ils ont refusé la connaissance réelle et valable que Dieu leur avait donnée de soi ⁴.

Les hommes, ayant connu Dieu, devaient le reconnaître « comme Dieu », c'est-à-dire faire de cette connaissance la règle de leur existence, en vouant à sa « puissance » et à sa « divinité » les sentiments de respect et de reconnaissance qui leur sont dus. En fait, les hommes n'ont pas traité Dieu comme Dieu; ils n'ont pas voulu reconnaître que le monde et leur propre existence sont dominés par Dieu, à la fois origine et fin de toute chose. « Rendre gloire » se dit à l'égard d'une puissance supérieure. « Rendre grâces » se dit à l'égard d'une intention bienfaisante. Les hommes se sont dérobés à l'hommage dû à la souveraineté et à la bonté de Dieu. On peut savoir qu'il y a un Dieu, et trembler (Jq. 2. 19); c'est le propre du démon de trembler du fait de Dieu et d'inspirer à l'homme la peur de Dieu, défigurant le visage généreux et paternel de Dieu, sa « puissance » et sa « divinité », en lui donnant les traits d'un être soupçonneux, jaloux, vindicatif (cf. la façon dont le serpent altère la parole de Dieu au couple humain, Gen. 2. 16 et 3. 1). Au lieu de reconnaître Dieu comme Créateur et comme Père, la peur des hommes les a poussés à inventer la « religion », « leur » religion ⁵.

¹ Cf. A. SCHLATTER, *Gottesgerechtigkeit*, 1935, p. 51. Outre Sap. 13. 8, cf. Assomption de Moïse : « Il a créé le globe des terres pour son peuple. Mais il lui a plu de manifester cette fin de la création dès le commencement du globe des terres, afin que les nations trouvent là leur condamnation, se condamnant mutuellement » (1. 13).

² Sur l'origine de l'argumentation de Paul, cf. J. DUPONT, *Gnosis*, 1949, p. 21, et bibliographie à cet endroit.

³ Non seulement il y a responsabilité objective, parce que Dieu se manifestait, ce qui le rendait connaissable; mais il y a responsabilité subjective, parce que l'homme était capable de recevoir cette connaissance offerte par la révélation active de Dieu par ses œuvres.

⁴ Lagrange, après Thomas d'Aquin, écrit au contraire : « Paul ne leur (aux païens) attribue pas d'avoir refusé à Dieu connu le culte... qu'ils savaient lui devoir... La première faute des Gentils est déjà une faute d'ignorance. » Paul a cependant écrit : γνώντες τὸν θεόν.

⁵ Paul ne songe pas à contester que les hommes connaissent Dieu naturellement. Ils savent que Dieu existe. Leur erreur n'est pas intellectuelle. Mais ils ne traitent pas Dieu comme Dieu. Ils ne lui

Dans cette voie, ils ont montré la vanité de leurs pensées et l'aveuglement de leur cœur. Ces deux conséquences du refus de Dieu correspondent bien, semble-t-il, aux deux aspects de sa manifestation (puissance et divinité). La « pensée » qui n'est point alimentée et comme aimantée par la foi au Dieu créateur devient « vaine » : elle ne remue que du néant et elle ne peut conduire qu'au néant; elle demeure esclave des puissances qui se manifestent dans le monde, comme on le voit dans les paganismes dits primitifs; ou bien encore elle asservit le monde sans sagesse ni mesure, comme on le voit dans les paganismes évolués modernes; pensée qui, pour avoir refusé de confesser la « puissance » de Dieu, s'est rendue impuissante. De même, le « cœur », lorsqu'il n'est point alimenté et comme aimanté par l'action de grâce à l'égard de la bonté de Dieu qui assigne sa fin à toute la création, cesse de savoir où diriger les pas de la créature; il devient aveugle, obscur, insensé¹. Vanité de la pensée et aveuglement du cœur sont les deux composantes majeures de la condition humaine après le refus de Dieu.

(22-24) Les conséquences de ce refus de Dieu se manifestent dans les tragiques désordres où l'homme sombre. L'apôtre va les grouper en trois catégories : perversion des relations de l'homme avec Dieu (idolâtrie), avec sa propre nature (immoralité), avec son prochain (animosités diverses). Chaque catégorie sera présentée de la même façon, la cause humaine précédant la sanction divine², et la triple répétition de *Διὸ (διὰ τοῦτο) παρέλωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* = *c'est pourquoi Dieu les a livrés*, martellera le passage pour marquer sous quelle nécessité les hommes se sont placés en refusant de rendre gloire et grâce à Dieu.

Les hommes étaient libres de refuser Dieu. Ils ne le sont pas d'écarter les conséquences de ce refus. Devant Dieu, tant qu'on est en communion avec lui, on est libre; sa présence est créatrice de liberté parce qu'il est maître de tout. Mais dès lors que l'on cesse d'être devant lui, on cesse de participer à sa souveraineté; on perd la liberté; l'esclavage de l'homme commence. Dieu n'est pas étranger à la nécessité qui pèse ainsi sur le pécheur, en ce sens qu'il a établi un ordre, que l'on ne peut rompre sans que cet ordre même se retourne contre celui qui le viole. Il y a aussi un ordre, une nécessité dans le désordre, et qui relève également de la volonté créatrice. L'homme est seul en cause quand il refuse Dieu; mais c'est Dieu qui prononce les sanctions, et lui seul peut les lever³.

Les v. 22, 23, 24 présentent les conséquences du refus de Dieu en ce qui concerne les relations de l'homme avec Dieu dans le plan cultuel, et la sanction correspondante. Les hommes « affirment avec force » leur sagesse, alors qu'ils sont devenus « fous ». Certes, ils raisonnent correctement en ce qui concerne la logique. La « folie » n'est pas ici la déraison, mais l'ignorance de Dieu⁴ qui amène l'homme à déraisonner en matière de culte; car il n'est pas raisonnable, dit Paul, de troquer une connaissance telle que

rendent pas un vrai culte. Leur erreur est religieuse, elle est péché. Le salut ne consistera pas en une instruction meilleure, mais en une repentance.

¹ Καρδιά, le cœur, comme siège des sentiments et des volitions, lieu de la vie la plus profonde de l'homme et des décisions qui engagent son existence entière.

² E. KLOSTERMANN, « Die adäquate Vergeltung in Röm. 1. 22-29 », ZNW 1933. Les mots-clés de chaque paragraphe se répondent : v. 22-24 : *δόξαν* = *ἀτιμάζεσθαι* — v. 25-27 : *μετήλλαξαν* = *μετήλλαξαν* — v. 28-32 : *οὐκ ἐδοκίμασαν* = *εἰς ἐδόκιμον νοῦν*. Klostermann a montré aussi que ce genre de réquisitoire était connu du judaïsme hellénistique. Mais il avait négligé deux parallèles particulièrement intéressants, signalés par J. JEREMIAS (« Zu Rm. 1. 22-32 », ZNW, 1954), l'un dans Act. 7. 41-42; l'autre dans Test. Nepht. 3. 2-4.

³ Dans Gen. 3, les sanctions prononcées par Dieu prennent un caractère de nécessité, du fait que le couple est exclu du jardin où il pouvait vivre en présence de Dieu et recevoir de lui sa liberté.

⁴ Cf. Dt. 32. 6 (*λαὸς μαρὸς καὶ οὐχὶ σοφός*), Jér. 5. 21 (*λαὸς μαρὸς καὶ ἀκαρδίας*). Es. 32. 5, 6; Sir. 4. 27; 21. 22 a; 50. 26; Prov. 17. 21 (S). Le thème est plus largement traité par Paul dans 1 Cor. 1. 18, 21.

de leur cœur, en sorte qu'ils ont eux-mêmes déshonoré leurs propres corps. (25) Eux encore ont substitué le mensonge à la vérité divine et offert leur adoration et leur culte à la créature au lieu du Créateur — qu'il soit éternellement béni. (26) C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions ignominieuses. Leurs femmes ont changé le commerce naturel en un commerce contre nature. (27) De même, les hommes, délaissant le commerce naturel avec la femme, ont été consumés de passion les uns pour les autres, pratiquant l'infamie d'homme à homme, et recevant de leur propre fait le salaire qui convenait à leur égarement. (28) Et puisqu'ils ne se souciaient pas de laisser Dieu dominer leur pensée, celui-ci les a abandonnés à leur esprit dérégulé, pour faire ce que l'on ne doit pas faire. (29) Les voilà donc remplis de toute espèce de malice, de perversité, de cupidité, de méchanceté; livrés à la jalousie, au meurtre, à la discorde, à la fourberie, à la fraude; médisants, (30) calomniateurs, ennemis de Dieu, arrogants, orgueilleux, janfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, (31) insensés,

celle du Dieu de la création contre la fabrication d'idoles représentant des créatures humaines ou animales. Ayant refusé de reconnaître comme Dieu le vrai Dieu, l'homme se fera son dieu de ce qui n'est pas Dieu. L'idolâtrie est bien, en ce sens, une folie.

Pour évoquer cette chute dans l'idolâtrie, l'apôtre pense à l'épisode typique de la fabrication du veau d'or (Ex. 32), et il emprunte au Ps. 106. 20 l'allusion qu'il y fait (cf. Jér. 2. 11 et l'interdiction de toute idolâtrie Dt. 4) ¹. Israël a troqué ² ce que Dieu avait fait connaître de soi, son rayonnement lumineux (c'est-à-dire sa présence invisible) et ses paroles confiées à Moïse (Ex. 24. 17; 25 s; Dt. 4. 12), contre la représentation d'une créature. Ainsi, les hommes qui refusent Dieu, se font tout de même leur dieu. Et en fabriquant eux-mêmes leur dieu, ils se prouvent à eux-mêmes qu'ils ne sont pas créés par lui, de même qu'en le poussant devant eux, comme le veau d'or, ils se convainquent de n'avoir pas à lui obéir !

Ainsi naît « la religion », qui est issue de la connaissance de Dieu, mais refusée, et qui consacre la mainmise de l'homme sur Dieu, le triomphe des dieux sur Dieu ³. Les religions n'existeraient pas, si Dieu ne s'était pas révélé; la révélation explique l'existence et la qualité des religions ⁴; mais celles-ci sont la révélation inversée parce que refusée; elles cherchent à connaître Celui qu'on ne connaît que dans l'acte par lequel il se fait connaître; elles tendent à atteindre, par leur technique, un Dieu qui est en réalité grâce et don de soi. C'est leur vérité et leur erreur à la fois. Paul croit qu'il y a une connaissance naturelle de Dieu, parce que Dieu se fait connaître par ses œuvres; mais cette révélation naturelle a été refusée, le dialogue amorcé par Dieu est suspendu. On sait qu'il y a un Dieu, mais on ignore qui il est; lui seul pouvait se nommer; les religions sont à la recherche de Dieu, mais le Dieu qu'elles adorent leur est, au fond, inconnu et quand elles le nomment, elles se forgent des idoles ⁵. *Quaerite quod quaeritis, sed ibi non est, ubi quaeritis* (Augustin, Conf. IV, 18)

Comme si l'on avait affaire avec la loi du talion, la sanction divine contre l'idolâtrie atteint l'homme impie là même où il a failli. L'homme a bafoué l'honneur de Dieu en

¹ Dt. 4. 15-19 interdit de faire aucune image (ou figure) taillée (γλυπτὸν ὄμοιωμα) imitant homme, femme, animal quelconque, pour la raison que, en Horeb, le jour où Jahvé parla, Israël ne vit aucune image (ou figure) (ὄμοιωμα).

² ἠλλάξαν ἐν... : d'après Ps. 105. 20 (LXX) est un sémitisme pour הִמְרִיר. W. BAUER (art. ἐν, IV, 5) signale cependant Soph. Ant. 945. A l'arrière-plan du texte paulinien, on reconnaîtra en outre Jér. 2. 11 et Dt. 4. 15-18 (N. HYLDAHL, « A reminiscence of the Old Testament at Rom. 1. 23 », *New Test. Studies*, Mai 1956, p. 285).

³ Sur l'idée juive que les païens adorent les animaux, cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 60

⁴ Cf. A. NYGREN, *Römerbrief*, p. 83.

⁵ On ne peut lire sans émotion SIMONE WEIL, *Intuitions préchrétiennes*, 1953. Mais on complètera et on précisera avec H. KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, 1956.

divinisant les corps des créatures érigées en idoles; Dieu abandonne l'homme à des convoitises qui déshonorent son corps. Il s'agit ici des prostitutions sacrées; idolâtrie et impudicité sont étroitement liées ¹. Ces prostitutions, rattachées au culte de la génération, manifestent que l'homme ne sait plus de qui il tient la vie et devant qui il en est responsable. L'impuissance des idoles se manifeste dans ces pratiques cultuelles destinées à entretenir et à renouveler la δύναμις = *la puissance* du monde par des techniques appropriées; c'est ainsi que finalement l'homme pécheur s'imagine qu'il tient de soi et de ses techniques la puissance vitale.

(25 ss) Suivant une construction identique ², Paul donne une nouvelle conséquence du refus de Dieu, et la sanction adéquate qui l'a suivie. Ceux qui pervertissent la vérité de Dieu, perdent du même coup l'usage vrai de la nature, qui est son œuvre; ils se privent de vérités naturelles, qu'ils pourraient lire dans la nature s'ils ne la considéraient pas en dehors de celui qui en est l'origine et la fin. Paul admet que la nature donne à l'homme des indications sur l'usage naturel qui doit en être fait; cependant cette leçon est devenue illisible par suite du refus de Dieu. La connaissance vraie de la nature une fois perdue, on ne sait plus ni d'où elle vient ni où elle va, ni par conséquent à quoi elle sert, ni comment s'en servir. Les relations sexuelles contre nature apportent l'exemple le plus parlant de cette corruption de la vérité de Dieu imprimée à son œuvre, ce que Paul appelle « l'usage naturel ». Quand l'homme n'adore plus le Créateur, il adore la créature; il devient le jouet de ses possibilités les plus diverses : au lieu d'user des choses comme n'en usant pas (1 Cor. 7. 31), il en use en abusant; il lui suffit d'être « disponible » (A. Gide) aux forces de sa nature. L'apôtre souligne cette passivité, et la puissance des passions qui se manifestent alors (ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν). La corruption de l'ordre naturel qui s'ensuit est le châtement que la création exerce, de la part de Dieu, sur ceux qui la pervertissent. Au v. 25, Paul insère, en passant, une formule de bénédiction, comme faisaient volontiers les Juifs; ému par l'évocation du blasphème dont les hommes se sont rendus coupables, Paul réaffirme sa foi au Dieu créateur.

(28-31) Les hommes ont refusé de laisser la pensée de Dieu dominer leur propre pensée (litt. : avoir Dieu dans sa connaissance, être en connaissance de Dieu); le résultat c'est qu'ils deviennent incapables de délibérer sagement en ce qui concerne τὸ κἀθηκόν ³. Le mot est d'origine stoïcienne; il désigne ce qu'il convient de faire étant donné ce que l'on est, la conduite de l'homme en tant qu'homme, *le devoir*. Le refus de Dieu prive donc l'homme, non seulement de la juste connaissance de Dieu et de la nature, mais de la juste connaissance de soi-même et des autres, en sorte que son esprit devient incapable de discerner ce qu'il convient de faire : il est ἀλόκιμος = *déréglé*. L'énumération des conséquences qu'entraîne cette condition intérieure dans le plan des relations humaines est accablante ⁴. On ne voit pas trop la logique qui la règle. Godet estime que les quatre premiers termes se rapportent aux injustices à l'égard du bien-être et de la propriété du prochain; les cinq autres, aux injustices par lesquelles on nuit à la personne du prochain; puis viennent six dispositions dont l'orgueil est le centre; enfin, les six derniers termes sont relatifs à l'anéantissement de tous les sentiments naturels d'humanité, de

¹ Gal. 5. 20; 2 Cor. 12. 21; Col. 3. 5; Eph. 5. 3. Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 62. Israël avait également connu la pratique de la prostitution sacrée 1 R. 14. 24; 22. 47; 2 R. 23. 7, etc.

² A la perversion de la vérité de Dieu (v. 25) répond la perversion de la vie sexuelle, v. 26 — à ce qui est naturel répond ce qui est contre-nature.

³ La correspondance de la faute et de la sanction est ici encore exprimée dans les mots : οὐκ ἐλοκίμασαν ... εἰς ἀλόκιμον νοῦν.

⁴ Il y a quelque flottement dans l'ordre des trois premiers mots. Quelques manuscrits orientaux ont remplacé πονηρία par πορνεία.

déloyaux, sans tendresse et sans pitié. (32) Ils ont beau connaître le jugement de Dieu vouant à la mort ceux qui se conduisent de la sorte : non seulement c'est là ce qu'ils font eux-mêmes, mais ils approuvent encore ceux qui agissent ainsi.

tendresse, de pitié¹. En faisant ainsi l'inventaire des mauvaises actions de l'homme, Paul se conforme à une habitude commune aux Juifs et aux païens de dresser des catalogues de vertus et de vices à des fins pédagogiques².

(32) Les hommes qui sont tombés dans la triple dépravation qui vient d'être décrite, ne peuvent être mis au bénéfice de leur ignorance. Ils connaissaient Dieu et, par conséquent aussi, sa volonté, son commandement (ἐπιγόντες... rappelle γόντες τὸν θεόν, v. 21). De même qu'ils ont refusé de reconnaître Dieu, ils ont refusé d'obéir à une volonté dont ils savaient qu'en lui désobéissant, ils allaient à l'encontre des lois mêmes de leur propre existence et qu'ils encourageaient le châtement du créateur. Paul fait état des connaissances morales du paganisme³; mais il n'atténue point par là la sévérité du tableau. Les hommes, capables de montrer des convictions morales très élevées, sont d'autant plus gravement coupables quand ils leur sont infidèles, soit qu'ils agissent à l'encontre de ces convictions, soit qu'ils approuvent qu'on y contrevienne⁴. S'il est vrai que l'adultère, par exemple, était « presque toujours puni de mort » en Orient⁵, on n'avait pas attendu, par contre, le *Corydon* d'A. Gide pour justifier l'homosexualité⁶.

Dans ce passage, Paul n'a pas prétendu dresser le bilan exact du paganisme et de l'homme naturel. Il n'ignorait pas que les païens accomplissent aussi ce que la loi prescrit (2. 14), ni que les enseignements de certains philosophes s'opposaient à la plupart des corruptions qu'il mentionnait. On trouverait l'apôtre injuste, si on lui prêtait le dessein de donner le portrait de tout homme. Paul vise ailleurs. Il veut décrire une orientation, une direction. Personne sans doute ne s'avance aussi loin qu'il le dit. Personne ne totalise toutes les déchéances qu'il évoque. Mais la question n'est pas là. Il s'agit plutôt pour l'apôtre d'amener son lecteur à se demander s'il reconnaît tel trait de son caractère, tel aspect de sa condition intérieure, dans le portrait de l'homme sans Dieu qui lui est

¹ Θεοστύγης peut être pris au sens actif : ceux qui détestent Dieu; ce sens ne convient pas dans une liste de châtements. Le mot a aussi une acception passive : haï de Dieu. Ce sens est également mal adapté à cette énumération de vices sociaux. Lagrange se demande si ce n'est pas une parenthèse.

² Catalogues semblables : Rom. 13. 13; 1 Cor. 5. 10-11; 6. 9-10; 2 Cor. 12. 20; Gal. 5. 19-21; Col. 3. 8; Eph. 4. 31; 1 Ti. 1. 9-10; 2 Ti. 3. 2-5. On trouve chez PHILON (*De sac. A. et C.*, éd. Mangey, II, p. 268; cf. LAGRANGE, p. 41) une liste comptant 147 titres ! Sur le sujet, cf. M. J. LAGRANGE, « Le catalogue de vices dans l'Épître aux Romains », *RB*, 1911, p. 534-549, et la littérature donnée par MICHEL, p. 61, n. 1.

³ Il y reviendra en 2. 15 et nous aussi.

⁴ « Tous les peuples n'ont-ils pas haï l'iniquité ? (Pourtant) à cause d'eux elle continue sa marche. L'annonce de la vérité ne sort-elle pas de la bouche de toutes les nations ? (Pourtant) y a-t-il une lèvre ou une langue qui s'y attache ? », lit-on dans un fragment de Qûmran (cf. *RB*, 1949; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, 2^e éd., 1954, p. 199).

⁵ WALTER KORNFELD, « L'adultère dans l'Orient antique », *RB*, 1950, p. 92-109.

⁶ Platon (Banquet), Plutarque (Lycurque) font de l'amour homosexuel la forme la plus haute de l'amour, le chemin de la vertu, la puissance capable de vaincre les tyrans (A. Gide a ajouté : la source de l'art grec...). Chez un grand nombre de peuples, l'homosexualité, sans être l'objet d'une considération particulière, n'était point punie comme illicite. Le mazdéisme et l'hébraïsme l'ont considérée comme un crime que seule la mort pouvait expier (DARMSTETER, *Sacred Books of the East*, IV, xxxvi; Lévi. 18. 22-24; 20. 13. Cf. EDWARD WESTERMARK, *Origine et développement des idées morales* (trad. R. Godet), II, 1929, p. 440-472). Il s'est naturellement trouvé des Israélites pour partager les mœurs que Paul condamne chez les païens (Test. Lévi 17. 11; Sanh. 7. 4; cf. STRACK-BILLERBECK, IV, p. 71), mais on ne peut pas dire qu'il s'en soit trouvé pour les légitimer. C'est une difficulté de plus pour admettre que Paul parle des Juifs dès 1. 32, comme l'a soutenu F. FLÜCKIGER, « Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Röm. 1. 18 - 2. 3 », *ThZ*, 1954, p. 154-158. L'expression τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ne se rapporte pas nécessairement à la connaissance de la loi juive, comme le montre 2. 26.

proposé. Examen qui doit l'amener à comprendre qu'il est, quant à lui, solidaire de l'humanité dévastée par le refus de Dieu. « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre » (Jn. 8. 7), disait Jésus pour amener ses interlocuteurs à comprendre ce qu'est la solidarité des hommes dans le péché, même lorsque tel d'entre eux n'a pas commis tel péché particulier. Paul écrit, non en moraliste, mais en prédicateur de l'Évangile, pour faire comprendre que tous les hommes sont atteints par la « colère » de Dieu. Personne n'est coupable de tant de fautes ensemble, mais personne n'en est tout à fait innocent, et nul ne peut prétendre que ce qui est dit là ne le concerne pas. C'est de chacun qu'il s'agit, bien que le tableau récapitule les traits épars sur un grand nombre. Ce portrait ne ressemble à personne, parce qu'il ressemble à tous ¹.

¹ Voir note *ad* v. 18.

CHAPITRE II

(1 s) On peut hésiter sur la question de savoir à qui Paul adresse l'interpellation de 2. 1-11. L'exégèse s'est prononcée assez généralement¹ pour Israël, en raison du penchant israélite à mépriser les païens² et à abuser de la certitude de son élection. Ne convenait-il pas de rappeler précisément à Israël que le principe de la rétribution, qu'il revendiquait pour le compte de ses mérites, ne souffrait aucune complaisance à l'égard des démerites et ne tolérait aucune faveur personnelle ?

On doit objecter à cela que ce paragraphe adressé au Juif couperait le développement sur les « hommes » (Juifs y compris), car l'apôtre revient à l'homme naturel incontestablement dès le v. 12. Il ferait double emploi, sur plusieurs points, avec ce qui sera dit des Juifs à partir du v. 17. Le vocabulaire ici employé n'a rien de commun avec celui qu'emploie l'apôtre quand il parle aux Juifs ou des Juifs (il s'adresse ici à « tout homme qui... »³, il ne fait aucune mention de la loi, mais parle du « bien », etc.).

Il faudrait donc comprendre ainsi l'enchaînement des idées⁴. A la lecture de la sévère évocation des conséquences du refus de Dieu, on est tenté de dire : « Les hommes en général sont coupables de tout cela, mais pas moi ; je ne me livre pas à tous ces désordres. » Le pharisien est toujours présent en chacun : « Je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont... » (Luc 18. 11). Nous avons noté que Paul veut amener chacun à se trouver solidaire d'une humanité dont tous les membres ne s'abandonnent pas, sans doute, chacun à tous ces vices, mais dont aucun n'échappe à tous. Il ne sert de rien de condamner les fautes chez ceux qui les commettent, sous prétexte que celles-là on ne s'en est pas rendu coupable soi-même, alors qu'on en commet d'autres. Celui-là est donc sans excuse, qui se sert des crimes d'autrui, même énormes, comme paravent pour ses propres fautes, même minimales. Ce qui compte, ce n'est pas le mal qu'on ne fait pas, mais celui que l'on fait, et le bien que l'on ne fait pas. D'où les affirmations sur la rétribution des v. 6 à 11.

Selon le style de la diatribe, Paul interpelle un contradicteur fictif⁵. Celui-ci a

¹ Sauf Zahn, qui insiste sur la relation logique établie par $\alpha\iota\omicron$ entre 2. 1 et ce qui précède ; et Kühl, *ad loc.* Cf. E. WEBER, *Die Beziehungen von Römer 1-3 zur Missionspraxis des Paulus*, 1905, p. 60 s ; G. SCHRENK, « Der Römerbrief als Missionsdokument », *Studien zu Paulus*, p. 90.

² « Pèse dans la balance nos iniquités et celles des habitants de la terre, et on verra de quel côté elle penche. Quand donc les habitants de la terre n'ont-ils pas péché contre toi ? Or quelle nation, comme nous, a gardé tes commandements ?... » (4 Esdr. 3. 34-35). Non seulement on vouait tous les païens à la géhenne (Sanh. 13. 2 ; Sifré Deut. 32. 8 ; 2 Bar. LXXXV, 9), mais on ne les tenait pas pour des hommes, mais pour du bétail (Jeb. 61 b). Cf. STRACK-BILLERBECK, IV, p. 778, 1180. J. BONSIIVEN, *Le judaïsme palestinien*, 1934, I, p. 101.

³ Kühl remarque que $\omega\ \sigma\upsilon\theta\omega\omicron\mu\epsilon$ reprend le $\sigma\upsilon\theta\omega\omicron\mu\omicron\varsigma$ de 1. 18.

⁴ La difficulté présentée par 2. 1 a conduit à supposer que le texte était altéré. On a considéré que 2. 1 était une glose (R. BULTMANN, « Glossen im Römerbrief », *Th. Lit. Zeit.*, 1947, p. 198), ou que ce verset constituait la réponse à la question du v. 3 (MICHEL, p. 64).

⁵ L'interpellation d'un objecteur fictif a toujours fourni aux orateurs un moyen commode de faire rebondir le discours. Le dialogue, acclimaté en philosophie depuis Socrate, était devenu un moyen de persuasion usuel chez les prédicateurs publics de la morale stoïcienne populaire à l'époque hellénistique. L'influence de ce procédé littéraire sur Paul est évidente. Cf. P. WENDLAND, « Die philosophische Propaganda und die Diatribe », *Hell. Röm. Kultur*, 1907, p. 39-53 ; A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, 1926.

(1) *Et voilà pourquoi, toi, qui que tu sois, qui prétends t'ériger en juge, tu es toi-même inexcusable. Tu te condamnes toi-même en jugeant autrui, puisque, censeur des autres, tu fais ce qu'ils font.* (2) *Or nous savons que le jugement de Dieu s'exerce en toute vérité à l'égard de ceux qui commettent pareilles actions.* (3) *T'imagines-tu que tu échapperas au jugement de Dieu, toi qui juges les auteurs de tels actes, alors que tu en fais autant ?* (4) *Serait-ce que tu n'as que mépris pour les trésors de la bonté, de la patience, de la longanimité de Dieu, ne te rendant pas compte que la bonté secourable de Dieu veut l'amener à la repentance ?* (5) *Par la dureté de ton cœur impénitent, tu amasses une réserve de colère pour le jour terrible où sera révélé le juste jugement de Dieu,* (6) *qui rendra à chacun selon ses œuvres.*

cherché une excuse dans la réprobation des vices pratiqués par les autres. « Tu ne fais pas la même chose, mais tu en fais autant », riposte l'apôtre. « Tu juges et condamnes ? Cela prouve que tu connais la volonté de Dieu, et tu te condamnes par là même. » Le jugement de Dieu sur les hommes est selon la vérité. Aux yeux de Dieu, l'homme n'est point ce qu'il sait ni ce qu'il dit, mais ce qu'il fait.

(3 s) Bien sûr, en se montrant capable de juger et de condamner, l'homme manifeste sa dignité d'homme. Mais en exerçant cette capacité sur autrui et en l'invoquant pour échapper à la sentence de Dieu, on se trompe complètement sur la raison d'être de ce pouvoir de jugement moral. Dieu l'a donné à l'homme pour qu'il se juge lui-même, et non les autres, afin qu'il puisse ainsi se repentir et revenir à son créateur. Connaître le bien n'est pas un titre à l'indulgence divine. Le fait que le jugement divin n'est point encore intervenu ne démontre nullement que Dieu vous juge favorablement. La connaissance du bien est l'une des conditions de la repentance; les délais accordés par la patience de Dieu constituent la seconde. Toute l'histoire de l'humanité, comme la vie de chacun de ses membres, est sous le signe de cette patience, depuis qu'il y a des pécheurs¹. L'histoire est l'école de la repentance. Mais il faut comprendre la leçon et ne pas gaspiller son temps.

(5 s) Celui qui n'a pas saisi le sens de l'histoire à la lumière de la miséricordieuse patience de Dieu, manque les occasions de se repentir et utilise le temps à contre-temps. Il vit comme si les délais de la patience de Dieu signifiaient son indifférence ou sa faiblesse. Or l'histoire marche vers son but, chaque jour compte, la vie n'est pas un jeu vain, il s'y passe quelque chose. On peut comparer l'art de vivre à l'art de mener une entreprise commerciale : elle se solde un jour par l'accumulation d'un trésor ou par l'accumulation de dettes. Ironiquement, Paul écrit : « Tu amasses un trésor », alors qu'il s'agit d'amasser la colère de Dieu². Lorsque Dieu manifestera son jugement contre l'impénitence, alors sera révélée la justesse de son gouvernement du monde, dont les voies ambiguës de l'histoire avaient pu faire douter³. Les Grecs ne pouvaient manquer d'approuver le principe d'une rétribution finale, qu'ils connaissaient : « Pour les grands crimes, il y a de grands châtements en réserve aux mains des dieux », disait Hérodote (II, 120)⁴. Paul s'exprime en Juif par une formule empruntée peut-être au Ps. 62. 13 (cf. Prov. 24. 12), mais sans dire qu'il cite l'Écriture, car il vise également les païens.

¹ « ... pendant un long temps le Très-Haut se montra patient pour les habitants du siècle, et non pas à cause d'eux, mais à cause des temps qu'il avait prévus » (4 Esdr. 7. 70).

² L'image du trésor est tantôt positive, tantôt négative. Cf. Mat. 6. 19; Luc 12. 21-33; 6. 45; 12. 35; Mc. 10. 21; Mat. 19. 41; Luc 18. 22; Col. 2. 3. Elle est employée volontiers dans une perspective eschatologique.

³ Δικαιοκρισία, terme rare, de formation récente, indiquant la justice du juge dans l'exercice de sa fonction (cf. Test. Levi 3. 2; 15. 2. Dans le même sens : ἀδικαία κρίσις, 2 Th. 1. 5; Jn. 5. 30).

⁴ Cf. PLATON, *Lois* 716 d.

(7) Il donnera la vie éternelle à ceux qui, avec persévérance dans l'œuvre bonne, cherchent la [véritable] gloire, l'honneur et l'immortalité. (8) Mais à ceux qui sont animés de l'esprit de contestation, à ceux qui sont rebelles à la vérité et dociles à l'injustice, [il montrera] colère et réprobation. (9) Malheur et désespoir pour toute âme d'homme qui pratique le mal, Juif d'abord, et Grec ensuite. (10) Au contraire, gloire, et honneur, et paix à quiconque fait le bien, Juif d'abord et Grec ensuite, (11) puisqu'il n'y a pour Dieu aucune considération de personne. (12) Et en effet, ceux qui auront péché sans avoir eu de loi, périront sans qu'intervienne de loi. Ceux qui auront péché ayant eu une loi, seront jugés par elle. (13) Car ce ne sont pas ceux qui écoutent lire la loi qui sont agréables à Dieu. Mais ceux qui pratiquent la loi, ceux-là seront l'objet d'un jugement favorable. (14) [Ainsi,] quand il arrive aux païens qui n'ont pas de loi, de pratiquer d'eux-mêmes ce que la loi ordonne, on voit qu'ils

(7) La perspective d'une stricte rétribution n'est nullement réjouissante pour qui ne se fait pas illusion sur les exigences de Dieu. Paul rappelle ce qu'est « l'action bonne ». D'abord, elle est caractérisée par la persévérance; il ne suffit pas de bien agir de temps en temps; l'action n'est bonne que si elle est continuellement bonne. D'autre part, elle se propose des buts transcendants, à l'exclusion de toute convoitise intramondaine. 1 Pi. 1. 7 et Ap. 4. 9 expriment dans des termes comparables les perspectives dernières de la foi¹.

(8) L'action mauvaise a pour mobile l'esprit de contestation, toujours inspiré par quelque préférence que l'on refuse à Dieu pour se l'accorder². On met en question ce qu'en son for intérieur on sait bien devoir faire. C'est le procédé du serpent dans Gen. 3. 1 : contester ce que Dieu a dit, pour en faire à sa tête. La vérité, c'est ce que Dieu a dit. S'en éloigner, c'est se montrer obéissant à l'égard de l'ἀδικία (cf. 1. 18) = injustice, personnifiée comme dans Gen. 3 par la figure du serpent. La colère de Dieu atteint ceux qui hafouent sa volonté³.

(9-11) En parlant des hommes en général (cf. 1. 18), Paul parlait aussi des Israélites en tant qu'ils participent à la condition humaine en général. Si la grâce a mis à part Israël pour être l'instrument de la révélation, les Israélites comme hommes doivent considérer que ce qui est dit de tous les hommes est valable aussi pour eux. Leur situation particulière de membres du peuple élu sera examinée plus loin. Mais ils ne peuvent la comprendre dans sa vérité, que s'ils ont d'abord consenti à se ranger parmi les hommes qui retiennent la vérité de Dieu captive dans leur injustice propre. Le Juif n'échappe point à la condition humaine : ce qui est dit du païen est donc aussi valable pour lui en tant qu'homme, pour lui tel qu'il est en lui-même, dépouillé de la grâce de l'élection et tel qu'il doit savoir qu'il est sitôt qu'il cesse d'en appeler à la seule grâce.

Pour qu'il n'y ait point de malentendu là-dessus, Paul reprend ce qu'il vient de dire concernant le double jugement de Dieu, afin de rappeler qu'il intéresse le Juif, trop porté à se reposer sur les faveurs divines et à oublier la faiblesse de sa condition d'homme. Dieu ne fait pas acception de personnes en ce qui concerne la rigueur de sa condamnation ou la largesse de ses récompenses. S'il a donné à Israël une connaissance spéciale de sa « vérité », c'est là une responsabilité nouvelle. Le jugement atteindra donc

¹ Cf. Mat. 5. 12, Luc 6. 23; Mat. 6. 1; Mc. 9. 41, Mat. 10. 43; 1 Cor. 3. 8; Col. 3. 24; 2 Jean 8.

² Ἐπιθεῖα vient probablement de ἐπιθεός = salaire, et non de ἐπις = dispute. D'usage rare, ce mot désignerait les sentiments vils que l'on voit chez ceux qui se laissent acheter pour de l'argent. Toutefois, le sens du mot d'après Phil. 1. 17; 2. 3 (cf. 2 Cor. 12. 20; Gal. 5. 20; Jq. 3. 14-16) paraît devoir être esprit de dispute, de chicane (ainsi Lagrange, Lietzmann, après Vulg., Pesch., Chrys.).

³ Ὀργή et θυμός ensemble constituent une formule; cf. Ap. 16. 19; 19. 15. Il n'y a pas de différence réelle entre les deux termes. Cf. BÜCHSEL, *ThWbNT*, III, p. 168.

d'abord ceux qu'une révélation particulière avait pour but de tenir éloignés du mal (cf. Jér. 25. 29; Ez. 9. 10; 1 Pi. 4. 17).

Dans ces lignes, l'apôtre affirme le principe de la juste rétribution : l'homme sera récompensé ou châtié par Dieu selon ses œuvres. Il n'y a pas là de contradiction avec l'affirmation de la justification gratuite du croyant, indépendamment de ses œuvres. Les deux affirmations ne se rapportent point au même objet. Dans ce développement-ci, Paul décrit la condition des hommes devant Dieu en dehors de l'action rédemptrice de Dieu. Par sa création, Dieu donne une connaissance de soi qui rend les hommes capables et responsables de lui vouer le culte et l'obéissance qui lui sont dus; s'ils les lui refusent ou s'ils les lui donnent, Dieu châtie ou Dieu récompense. Cette sanction de l'œuvre bonne ne signifie point que Dieu reconnaisse les prétentions de l'homme à accumuler des mérites valables devant lui, à acquérir un droit sur Dieu. Car l'action bonne que Paul envisage ici, c'est l'action d'une humanité qui aurait répondu à la révélation divine, l'action d'une humanité ignorant le drame de la chute et, par conséquent, agissant en dehors de tout juridisme et de toute préoccupation de mérite. Seul, l'homme déchu se soucie de ses mérites. En fait, la condition humaine ainsi envisagée ne se réalise point dans notre histoire; nul homme ne rend à Dieu le culte et l'obéissance qui lui sont dus; aucun ne vit devant lui sans élever des prétentions à quelque propre justice. Dans la situation réelle des hommes, seule la voie de la repentance, qui conduit à recevoir par la foi la promesse de la justification gratuite, peut ouvrir à l'homme l'espérance d'un jugement favorable de la part de Dieu. C'est par la foi que l'homme déchu retrouve l'attitude intérieure que devait rendre possible pour lui la révélation de Dieu par sa création; c'est par la foi qu'il accepte de soumettre à la condamnation et au pardon de Dieu toutes ses œuvres antérieures; c'est par la foi qu'il lui est possible d'obéir désormais en marchant humblement devant Dieu. Nous aurons à envisager plus loin ce qui concerne le jugement de Dieu sur les œuvres issues de la foi.

(12 s) Tous les hommes sont donc sous le jugement de Dieu. Une différence cependant subsiste entre eux, qui pose bien des questions. Les uns sont dans la situation où les a laissés le refus que l'humanité en général a opposé à la révélation; les autres ont été l'objet d'une intervention par laquelle Dieu a fait connaître sa volonté dans la Loi révélée à Moïse, afin de restaurer l'homme dans sa destinée originelle. On peut demander comment le jugement de Dieu s'exerce à l'égard des uns et des autres.

Paul rappelle d'abord le principe général qui préside au jugement de Dieu : ce qui est déterminant, c'est l'obéissance concrète, ce que l'homme fait de ce qu'il connaît de la volonté de Dieu. Ceux qui sont sans loi seront jugés sans loi. Puisqu'on considère le cas général, on sait qu'ils désobéissent à Dieu, comme l'ont affirmé les développements antérieurs. Paul peut donc dire qu'ils périront sans loi. En revanche, ceux qui ont connaissance de la volonté de Dieu ne sauraient s'autoriser de ce privilège pour croire que le jugement de Dieu ne sera point, pour eux aussi, selon l'obéissance qu'ils auront montrée. Ils entendent lire la loi à la synagogue; pour être juste, il ne suffit pas de connaître Dieu et sa volonté¹.

(14) L'application de cette règle de la justice divine au cas des gentils soulève une difficulté évidente : ils ignorent la loi, comment peut-on leur reprocher de ne pas accomplir la volonté de Dieu ? On avait prétendu, il est vrai, que les gentils auraient refusé la loi, alors qu'Israël avait eu le mérite de la reconnaître (Mekh. xix, 2; xx, 2; S. Deut.

¹ « Le principal n'est pas de disserter, mais d'agir » (Pirkè Abot 1. 17; cf. 3. 18) disaient les rabbins. En revanche : « Lors même que nous péchons, nous sommes à toi, car nous connaissons ta puissance; mais nous ne voulons pas pécher parce que nous savons que nous sommes comptés parmi les tiens. Te connaître est la justice parfaite, et connaître ta puissance est la racine de l'immortalité » (Sap. 15. 2).

ont beau être privés de loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. (15) Ils manifestent bien que la façon d'agir commandée par la loi est écrite dans leur cœur, lorsque leur conscience apporte son témoignage et qu'entre leurs pensées s'échangent des jugements réciproques de

xxxiii, 2, etc.). Leur ignorance de la loi serait donc déjà coupable. Paul s'en tient au principe posé : *nullum crimen sine lege*, qu'il va appliquer aussi aux païens. Ceux-ci, en effet, ne sont pas sans aucune loi, comme le prouve le fait qu'il leur arrive d'accomplir la volonté de Dieu (ὄταν = *quand*, indique que le cas est occasionnel); non par obéissance formelle à son autorité, sans doute, mais après un débat intérieur qui montre qu'ils savent qu'ils doivent faire certaines choses et en éviter d'autres. Ils n'ont pas la loi, comme Paul l'affirme ici à deux reprises, mais « ils sont une loi pour eux-mêmes », c'est-à-dire que, par eux-mêmes, ils ont une connaissance suffisante de ce que Dieu veut ou défend, pour que le jugement de Dieu puisse s'exercer en toute justice. La façon un peu énigmatique dont s'exprime l'apôtre ne permet pas d'établir quel contenu concret il donnait à cette fonction de loi que l'homme exerce à l'égard de soi-même, et ce point n'intéressait pas l'apôtre; car l'extension de cette connaissance de ce que Dieu commande on défend ne change rien à l'argumentation, qui vise seulement à expliquer comment Dieu juge ceux qui ignorent Moïse. Il n'y a pas lieu de s'appuyer sur ce que dit l'apôtre pour affirmer — ou pour nier — qu'il attribuait au païen une connaissance étendue de la volonté de Dieu en général ¹. L'apôtre constate seulement le fait — incontestable, et qui suffit au problème traité — que le païen est un agent moral, disposant d'une connaissance et d'un pouvoir qui le qualifient comme tel. Le mot φύσει n'ajoute pas grand chose : il sert à indiquer que le païen, dans le cas considéré, agit de lui-même, *spontanément*, sans qu'il y ait intervention de la révélation particulière, comme c'est le cas pour le Juif. Φύσει a été compris diversement, mais il faut éviter de lui donner un sens philosophique, il sert à opposer les gentils comme tels, aux Juifs qui ont reçu la loi ².

(15) Pour un Israélite, qui dit loi dit texte : la connaissance de la loi de Dieu annoncée par Jérémie pour les temps eschatologiques implique que Dieu l'écrira dans le cœur de son peuple (Jér. 31. 33) ³. Le païen qui accomplit τὰ τοῦ νόμου agit dans des conditions comparables, quoique non identiques, à celles de l'Israélite confronté à la Loi de Moïse. En son cœur est écrite « l'œuvre de la loi », *ce que la loi prescrit* ⁴. Par cette formule, Paul indique que le païen a une certaine connaissance de la loi, non point parfaite et complète — ce qui signifierait la réalisation de la prophétie de Jér. 31 — mais réelle : il sait ce que la loi commande en fait, sans savoir que c'est Dieu qui le commande, et quel est le Dieu qui commande ⁵.

¹ Il faut davantage encore éviter d'attribuer à l'apôtre l'intention de montrer « comment les gentils peuvent être sauvés quoique n'ayant pas reçu la loi » (Lagrange). Ce propos vient à l'encontre de toute l'argumentation, qui tend à établir la responsabilité et la culpabilité de tous les hommes.

² Bengel l'a rattaché à ce qui précède : « ceux qui n'ont pas de loi naturellement, de par leur nature »; mais cette construction n'est pas naturelle à Paul. Rattaché à ce qui suit, le mot a été généralement pris en un sens fort, comme une allusion à la nature et à la loi naturelle, qui donnerait la connaissance de la volonté de Dieu. Mais φύσει n'a pas cette signification forte dans Gal. 2. 15; 4. 8; Eph. 2. 3, où il sert à évoquer la nature donnée de quelqu'un, ses caractères particuliers, et non la Nature en général et sa loi universelle (cf. F. FLÜCKIGER, « Die Werke des Gesetzes bei den Heiden nach Röm. 2. 14 ff », TZ, 1952, p. 31, qui écrit : *Was der... Mann als solcher tut, das tut er φύσει, und was er als solcher ist, das ist er φύσει*).

³ Cf. l'émouvant appel d'Antigone aux lois non écrites et immuables (Soph. Ant. 454).

⁴ Bo REICKE, « Synecidesis in Röm. 2. 15 », TZ, 1956, p. 160, entend « l'œuvre de la loi », à la lumière de 3. 20; 7. 7, de l'éveil de la conscience du péché en vue de la justification par la foi (3. 21, 31; 5. 20; 10. 4), ce qui semble forcé et ne pas convenir à la qualification « gravée dans leurs cœurs ».

⁵ Le stoïcisme professait que l'homme a naturellement la connaissance du bien : obéir à la nature, c'est obéir à Dieu, car la φύσις c'est Dieu (textes dans LIETZMANN, p. 40; citons seulement Cicéron :

L'« œuvre de la loi » gravée dans les cœurs manifeste son existence par les débats intérieurs qu'elle anime. De tout temps, l'humanité a réfléchi à la validité de ses conduites et porté un jugement sur les possibles qui s'offraient à son choix. C'est l'activité même de la conscience. Il semble que Paul suppose un processus intérieur se déroulant de la façon suivante : le « cœur » suggère une décision ; la conscience vient lui donner l'appui de son témoignage (cf. le *συν*, dans *συμμορτυρούσης*) ; ce qui était une possibilité sans qualification morale prend figure d'obligation ; plus on y réfléchit, plus on sent que là est le devoir. Alors s'élèvent les résistances de toutes sortes, avec les mauvaises raisons, les fausses excuses, etc. Les arguments vont dans un sens et dans l'autre, les pensées contradictoires se débattent entre elles ¹. Lorsque les païens, à la suite de telles discussions intérieures, accomplissent « les choses de la loi », leurs actes sont moralement qualifiés. Le dialogue de l'homme avec lui-même, ce débat où il est tour à tour l'accusateur et le défenseur de soi-même, manifestent qu'il dispose, pour apprécier sa conduite, d'une référence objective, cela même que Dieu a gravé dans son cœur et à quoi sa conscience apporte sa confirmation subjective ².

Le jugement de Dieu sur les païens dispose donc d'une base suffisante : on ne peut accuser Dieu d'incriminer injustement des êtres qui ne seraient pas convenablement informés ³.

lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria (De leg. I, 6. 18). La présence du mot *φύσις* sous la plume de Paul également ne doit pas tromper ; quand il parle de « nature » Paul pense en hébreu ; il n'y trouve pas la loi anonyme, la raison (*λόγος*) des choses, mais l'action du Dieu vivant, qui écrit sa volonté dans le cœur, organe central de la personne.

¹ On a aussi interprété le passage ainsi : l'existence de « l'œuvre de la loi écrite dans les cœurs » est attestée, d'une part par les débats de la conscience individuelle, de l'autre par les jugements que les hommes portent les uns sur les autres (SANDAY and HEADLAM, p. 61, KÜHL, p. 81, HEIDLAND, *ThWNT*, IV, p. 289). Dans Bible de Jérusalem, trad. Osty : « ... à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres ».

² Après qu'on ait généralement cru à l'influence directe du stoïcisme sur la notion paulinienne de « conscience », et même à un emprunt de l'apôtre à son milieu, l'opinion s'est répandue que la question des relations de Paul avec les philosophies et les religions contemporaines était beaucoup plus complexe qu'on n'avait pensé. Le mot *συνείδησις* n'apparaît, avec une signification morale, qu'avec Sap. 17. 10, Denys d'Halicarnasse et Diodore de Sicile. On a pu écrire que la *συνείδησις* du N.T. n'a aucune analogie dans le stoïcisme (A. BONHÖFFER, *Epictet und das Neue Testament*, 1911, p. 156-157). Si une telle affirmation va, sans doute, trop loin, la réalité de la conscience étant un fait universel que les stoïciens ont connu comme tout le monde, il n'en demeure pas moins que les faits inclinent à conclure que « la conscience paulinienne est un fruit mûr de la morale israélite », même si la notion populaire de *συνείδησις* a fourni à l'apôtre un mot et une notion prêts à être fécondés par la révélation. Cf. de nombreux textes sur la question et une bibliographie dans C. SPICQ, « La conscience dans le Nouveau Testament », *RB*, 1938, p. 50-80. De même, Excursus « La bonne conscience et la foi », in *Les Epîtres pastorales*, 1947, p. 29-38.

³ Depuis Augustin (*Contra Jul.*, IV, III, 25 ; *De spir. et litt.* c. 7), on a plusieurs fois soutenu (Luther, K. Barth) que Paul parle, dans ces versets, non des païens, mais des pagano-chrétiens ; on ne croit pas que Paul ait pu attribuer aux païens cette connaissance morale, qui leur serait reconnue ici, alors qu'il donné de leur immoralité le terrible tableau qu'on vient de lire. Cette opinion ne peut être retenue. D'abord, elle semble partir d'une interprétation forcée du texte, où Paul ne dit pas que les païens sont des modèles de moralité, mais qu'il leur arrive de faire *τὰ τοῦ νόμου*. Ensuite, Paul n'a pas contesté que les païens aient une capacité (au moins relative) de formuler des jugements moraux, puisqu'il fait allusion à la fourberie de ceux qui savent que certaines actions sont condamnables et cependant les approuvent ; Paul écrit même qu'« ils connaissent le commandement de Dieu » (1. 32). Rien de plus clair ! Notons encore que l'évidence des faits aurait dû prévenir une telle interprétation. CALVIN s'est bien gardé de suivre Augustin sur ce point ; le juriste qu'il était savait que les païens ont élaboré des systèmes de lois révélant une connaissance morale certaine : « Il n'y eut jamais nation si barbare ni eslongée de toute humanité, qui ne se soit rangée sous quelque forme de loi. Comme ainsi donc que toutes les nations d'elles-mêmes, et sans être adverties d'ailleurs s'addonnent à s'établir des loix, on voit clairement par là qu'il y a certaines premières conceptions de justice et droiture imprimées naturellement es esprits des hommes » (*Commentaires sur le N.T., ad loc.*). Enfin, si *φύσις* devait porter sur *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα*, il serait normal qu'il précédât ces mots. L'exégèse, l'histoire et la grammaire conspirent contre cette interprétation.

blâme et d'éloge. (16) [C'est ce qu'on verra] au jour où Dieu jugera les pensées secrètes des hommes, selon mon évangile, par Christ Jésus.

(17) Quant à toi qui te prévaux du nom de Juif, et qui te reposes sur la loi, et qui es fier de ton Dieu, (18) et qui connais sa volonté, et qui discernes la valeur des actes grâce à l'instruction de la loi; (19) toi donc, qui te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, (20) l'éducateur des ignorants, le maître des enfants, sous prétexte que tu possèdes la connaissance et la vérité mises en forme dans la loi ! — (21) Quoi donc ? Toi qui prétends instruire les autres, tu ne t'instruis pas toi-même ? Tu prêches de ne pas voler et tu voles ? (22) Tu declares qu'on ne doit point commettre d'adultère et tu en commets ? Tu abhorres les idoles et tu pilles leurs temples ? (23) Et tu vas tirant vanité de la loi, alors qu'en la violant tu déshonores Dieu ? (24) Car le nom de Dieu, à cause de vous, est

(16) Certes, les conditions dans lesquelles se déroulent ces débats intérieurs échappent à l'investigation des tiers. Nous ne pouvons nous instituer juges de notre prochain. Mais il n'en va pas de même pour Dieu. On ne peut soupçonner que son jugement soit altéré par les conditions dans lesquelles il s'exerce. Dieu connaît le secret des cœurs¹ ; il voit ce que nous ne voyons pas, ce que nous cachons aux autres, et si souvent à nous-mêmes. Ainsi seront jugés sans loi, mais en toute justice, ceux qui auront péché sans loi². Et cela est conforme à l'Évangile que prêche l'apôtre, comme le prouve 2 Cor. 5. 10, confirmant 2. 6. Il n'y a aucune difficulté à ce que l'Évangile, qui proclame le salut par la foi, soit évoqué dans un contexte qui affirme que Dieu juge l'homme sur ses œuvres. Ces deux doctrines ne s'excluent nullement. Il est arbitraire de les attribuer, l'une à la formation juive de l'apôtre, qui n'a pas su s'en débarrasser, l'autre à sa formation chrétienne, et de voir en Paul un pauvre homme tiraillé entre deux systèmes contradictoires. C'est le Christ lui-même qui doit présider le tribunal suprême (2 Cor. 5. 10). L'apôtre n'a point prêché que la justification par la foi dispensât des œuvres, sauf à comprendre tout autrement et leur source et leur signification. Il s'agit présentement de montrer que la réponse que l'homme fait à Dieu par la manière dont il vit, porte accusation contre lui. La question de savoir comment *doit* vivre celui qui a accepté la condamnation méritée et la grâce offerte en Jésus-Christ, est une tout autre question, qui viendra plus loin ; on verra que le jugement de Dieu s'exerce encore sur les croyants.

(17) Le jugement de Dieu devant se faire sur la base de la règle déjà énoncée (v. 6-11), il s'agit maintenant de dire quelle est la condition du Juif devant Dieu. Or Dieu juge selon l'obéissance, non selon les prétentions, et l'obéissance due à Dieu est fonction de la connaissance qu'on a eue. Les privilèges d'Israël ne sont donc, finalement, que des responsabilités et, loin d'améliorer sa situation, ils l'aggravent. Paul évoque ces privilèges : porter le nom de Juif³, pouvoir se reposer sur la Loi⁴, se glorifier en Dieu⁵. Mais on sent l'ironie percer, et cette énumération tourne en réquisitoire.

¹ Cf. 1 Cor. 4. 5; Mc. 4. 22; Mat. 6. 6, etc.

² Ἐν ἡ ἡμέρᾳ a été rattaché au v. 13 : « ceux qui accomplissent la loi seront justifiés *au jour où...* » ; les v. 14 et 15 seraient une parenthèse (Godet). Il est plus simple de rattacher ces mots à εἰσέλκυσται ; le présent est duratif : « ils montrent (= ils montreront) que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur au jour où Dieu les juge (= les jugera) » (cf. Lietzmann). Le texte est flottant. S D etc. donnent : ἐν ἡμέρᾳ στα. A et quelques versions : ἐν ἡμέρᾳ ἡ. Seul B donne : ἐν ἡ ἡμέρᾳ. De toute façon, on rencontre de grandes difficultés dans ces versets ; J. Weiss a proposé de considérer v. 14 et 15 comme glose ; BULTMANN (*Theol. Lt. Ztg.*, 1947, p. 200) propose le même jugement pour v. 16. *Die stilistische Schwierigkeiten in unserem Zusammenhang sind schwerlich lösbar* (MICHEL, p. 70).

³ Cf. Act. 18. 2, 24 ; 22. 3 ; Ap. 2. 9 ; 3. 9.

⁴ Cf. Mi. 3. 11 ; 2 R. 5. 18 ; 7. 2, 17 ; Ez. 29. 7 ; 1 Macc. 8. 12.

⁵ Jér. 9. 23 ; Ps. Sal. 17. 1.

(18) Les conséquences pratiques de ces privilèges certains sont, elles aussi, des privilèges, et pour autant elles sont des responsabilités : connaître la volonté (au sens absolu : la volonté de Dieu)¹ ; être à même de discerner par l'étude de la loi ce qu'il convient de faire, la meilleure voie à suivre².

(19 s) Responsabilités qui s'étendent au rôle que les Juifs doivent jouer dans le monde comme guides des peuples et lumière des nations, car par vocation et selon la prophétie³, ils sont ceux dont le Livre de la Sagesse (18. 4) dit que la lumière incorruptible de la loi de Dieu devait être, par eux, donnée au monde. A toutes les nations, ils doivent apporter le trésor de la révélation mosaïque, et s'appliquer à l'éducation des « insensés » et des « enfants », de ceux dont les connaissances sont encore erronées (peut-être par impiété ou ignorance de Dieu) ou incomplètes (peut-être par défaut de maturité). Tâche difficile, mais à laquelle les enfants d'Israël peuvent faire face, puisqu'ils possèdent, dans la Loi, la connaissance et la vérité (aussi bien ce qu'il faut connaître de la vérité qu'une connaissance vraie) explicitement formulées et comme mises en formes⁴.

(21 ss) La phrase amorcée au v. 17 reste en suspens. Chacun de ses membres contenait sa réplique implicite ; on a compris que Paul parlait ironiquement ; les Juifs ne sont pas ce qu'ils devraient être ; ils ne sont dignes ni de leur nom, ni de leur loi, ni de leur Dieu⁵. Paul peut continuer par οὖν qui tire les conséquences. Il conviendrait qu'Israël commençât par s'occuper de soi-même, qu'il apprît la leçon qu'il enseigne aux autres et qu'il s'abstînt de faire ce qu'il condamne⁶. La sévérité de l'apôtre rejoint celle de son Maître et l'opinion de certains rabbins confirme qu'il n'a pas exagéré⁷. La casuistique facilitait de telles contradictions. La moralité d'Israël était certainement élevée ; Paul n'entend pas dire le contraire. L'important à ses yeux, c'était la contradiction qui ruinait tout le positif et démontrait que l'on ne peut élever aucune prétention sérieuse devant Dieu. Quant au pillage de temples, on aime à croire que les Juifs ne l'effectuaient pas eux-mêmes, mais ils ne se faisaient pas de scrupule de profiter de telles opérations, qui semblent avoir été assez fréquentes (cf. Act. 19. 37) ; peut-être justifiait-on ces sacrilèges à l'égard des païens en arguant qu'on détruisait l'objet de cultes idolâtres.

(23 s) En conclusion, ceux qui devaient honorer Dieu par leur connaissance de sa volonté, le déshonorent par leur infidélité. Et pis encore : ils se font un titre de gloire de cette connaissance, alors que leur désobéissance en est encore aggravée ; quand ils pensent acquérir des mérites, ils s'attirent une condamnation plus sévère. A cause d'Israël qui devait amener les nations au culte du vrai Dieu, le nom de Jahvé est blasphémé⁸.

¹ Cf. SCHRENK, *ThWbNT*, III, p. 58.

² *Non modo prae malis bona sed in bonis optima* (BENGEL, ad Phil. 1. 10, où se trouve la même formule).

³ Gen. 12. 3 ; Es. 42. 6, 7 ; 49. 6 ; Mi. 4. 1. Cf. Mat. 15. 14 ; 23. 16, 24 ; Luc 11. 39-52 ; Hen. 105. 1 ; Or. Sib. 3. 194. Jos. c. ap. 2. 41.

⁴ Les différentes expressions de ces versets n'étant pas péjoratives en elles-mêmes, μόρφωσις sera pris en un sens positif, comme dans 2 Ti. 3. 5. Dans ce passage, Paul semble bien citer des expressions familières à certains de ses contemporains ; peut-être les emprunte-t-il à quelque catéchisme pour prosélyte ? (cf. Lietzmann ; J. БЕЖМ, *ThWbNT*, IV, p. 762)

⁵ Il n'est pas nécessaire de faire des v. 21 à 23 des phrases interrogatives, comme Nestle.

⁶ Διδάσκων concerne l'enseignement proprement dit ; κηρύσσων la prédication, λέγων la citation autorisée et son explication (Michel).

⁷ Cf. Mat. 23. 15 ; Ps. Sal. IV, VIII, 7-14 : « pas de péché qu'ils n'aient commis, pires que des Gentils » ; STRACK-BILLERBECK, III, p. 66-74, 107-115.

⁸ Allusion à Es. 52. 5, sans égard au sens donné à ces mots par le contexte. Ez. 36. 30 s'applique mieux ici. Cf. aussi Lévit. 20. 32.

blasphémé par les païens, dit l'Écriture. (25) La circoncision? Eh bien, elle a de l'utilité si on pratique la loi. Mais si tu transgresses la loi, la circoncision se change en son contraire. (26) D'ailleurs celui qui est incirconcis, s'il observe les prescriptions de la loi, ne sera-t-il pas, malgré son état, considéré comme circoncis? (27) En sorte que l'homme physiquement incirconcis, s'il accomplit la loi, sera ton juge, à toi qui violes la loi en dépit de la lettre et du rite. (28) Ce qui fait le Juif, ce n'est pas ce qu'on en voit à l'extérieur; pas plus que la circoncision ne consiste en ce qui est opéré extérieurement dans la chair. (29) Le Juif, c'est celui qui l'est en son for intérieur, et la véritable circoncision, c'est celle du cœur, celle qu'opère l'Esprit, non celle que commande la lettre. Voilà où va la louange, sinon des hommes, du moins de Dieu.

(25) Le ton devient plus didactique; le réquisitoire semble terminé, voici l'argumentation. Pratiquement, la circoncision récapitule dans la pensée des Juifs les privilèges d'Israël; elle est le signe de l'alliance, le commandement parfait. S'y dérober constituait un péché presque irrémissible; la recevoir donnait une garantie contre la géhenne¹. On avait donc fini par transformer la circoncision en un acte magique. Or, la circoncision était le sacrement de l'élection que Dieu, dans sa grâce, avait décidée; elle renvoyait à l'alliance; elle était la marque de la propriété de Jahvé. Par sa permanence et sa visibilité, elle pouvait rappeler à chacun que Dieu avait fait de lui l'un des membres de son peuple. Comme tout sacrement, la circoncision était le signe d'un acte de Dieu auquel les croyants avaient à répondre par leur foi et leur obéissance, pour ne pas le blasphémer et se priver par là de la grâce accordée. Paul ne conteste pas l'utilité de ce sacrement, mais il ne lui reconnaît aucune vertu magique (v. 25 a). Davantage : la circoncision, c'est l'œuvre de Dieu, son signe et sa réalité; celui qui transgresse la loi n'est donc pas simplement en rupture avec des commandements divins; il renie, il repousse, il détruit ce que Dieu a fait pour lui dans l'élection; il ruine l'œuvre de Dieu à l'égard de son peuple et à l'égard des hommes; il se met hors du statut dont la circoncision est le sacrement. Sa circoncision devient pour lui incirconcision (v. 25 b)².

(26) Réciproquement, le gentil³ qui accomplit la volonté de Dieu (cf. 2. 14, 15), puisqu'il obéit à ce qu'il en connaît, et dans cette mesure, sera jugé par Dieu sans aucun préjugé défavorable. Pas plus que la présence du signe de la circoncision n'est une garantie automatique, son absence n'est un préjudice. Pour chacun, l'exigence est proportionnée à la grâce. Le propos de Paul a une double pointe.

(27) Ce gentil, par conséquent, se trouvera en meilleure posture au jour du jugement, que le Juif infidèle : « il jugera » le Juif; non pas en prenant le rôle d'un juge, mais en servant de témoin à charge, car son obéissance montrera au Juif ce qu'il devait et pouvait faire⁴.

(28 s) En résumé, les choses extérieures ne sont rien, si les réalités intérieures ne leur sont conjointes. Dieu agit bien éventuellement par le moyen des choses extérieures,

¹ « Le principe est si souvent répété qu'on peut le tenir pour traditionnel » (J. BONSIRVEN, *Jud. palest.*, II, p. 70). Les textes sont trop nombreux pour être cités. Cf. aussi STRACK-BILLERBECK, IV, p. 37-40; 1063-1067. W. BOUSSER, *Rel. Jud.*, p. 197, conteste que la circoncision donnât une véritable assurance du salut.

² D'autres peuples pratiquaient la circoncision, les Egyptiens notamment. Gen. 17. 23 mentionne la circoncision d'Ismaël. Cf. A. ALT, *RAC*, p. 445 s. Ce rite n'avait donc rien d'originai; l'alliance seule lui donnait son véritable contenu théologique.

³ Ἀκροβυστία : prépuce; par ext. : l'état d'incirconcision, ou la personne des incirconcis, les Gentils.

⁴ Cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 650. La même idée dans Mat. 12. 41; Luc 11. 32 (κατακρινούσιν). C'est probablement aussi le rôle des Douze dans Mat. 19. 28; Luc 22. 30 (κρίνοντες).

mais il vise au « cœur ». La circoncision est « utile » (v. 25), non parce qu'elle fait un Juif, reconnaissable à ce signe extérieur, mais parce que l'homme accepte que son cœur soit l'objet d'une opération comparable à la circoncision; l'ablation du prépuce est le sacrement de la volonté de Dieu d'ôter l'impureté du cœur¹. Celui qui offre son corps à la circoncision sans offrir son cœur à la purification, la circoncision ne lui est point utile, du moins devant Dieu, qui regarde au cœur et qui demande une obéissance intérieure et non superficiellement littéraliste².

Il y a peut-être dans v. 29 b, un jeu de mots : Juda signifie louange (Gen. 29. 35; 49. 8)³.

¹ Cf. Dt. 10. 16; 30. 6; Jér. 4. 4; 9. 26; Ez. 44. 7, 9; Od. Sal. 11. 1, 2; Act. 7. 51. Dans Col. 2. 11, περιτομή est synonyme d'ἁπείκλισις.

² L'opposition ἐν πνεύματι οὐ γράμματι n'est pas aisée à comprendre. Elle se rapporte généralement au contraste entre l'obéissance servile du Juif à l'égard de la lettre de l'Écriture, et l'action intérieure de l'Esprit saint qui libère le croyant et l'engage dans une nouvelle lecture de l'Écriture et dans une existence neuve (7. 6; 2 Cor. 3. 6). L'apôtre ferait allusion à la circoncision du cœur qu'enseigne l'Écriture comprise en son esprit, et non en sa lettre. Dans une acception approchante, Lietzmann interprète : (*Beschneidung*), *die da geschieht auf Antrieb des Geistes, nicht bloss weil es der Wortlaut befiehlt*. D'autres auteurs pensent que Paul parle de la circoncision opérée par l'Esprit et que la lettre est incapable d'opérer. D'autres enfin atténuent l'expression : Paul opposerait une circoncision du cœur, qui est profonde, qui atteint l'âme, une circoncision « de l'ordre de l'esprit », à celle qui n'est que « l'accomplissement d'une formalité légale écrite » ; « l'apôtre expliquerait donc simplement ce qu'il faut entendre par la circoncision du cœur ; il ne ferait pas allusion à l'action de l'Esprit saint » (Lagrange). Cette dernière exégèse serait la meilleure, n'était la signification que les textes parallèles semblent donner à l'opposition Esprit-Lettre.

³ Cf. SANDAY et HEADLAM, p. 68.

CHAPITRE III

(1 s) L'apôtre était trop profondément israélite lui-même pour que ne se posât pas à son esprit la brûlante question : quelle est alors la signification du rôle d'Israël ? Si l'incirconcision est, dans certains cas, l'égale de la circoncision, pourquoi ce sacrement a-t-il été institué ? Les démarches de Dieu à l'égard de son peuple deviennent énigmatiques. Dieu s'était-il trompé ? Dieu s'est-il renié ?

La réponse que fait Paul implique un renversement total par rapport à la question posée. Celle-ci demandait quelle est la supériorité du Juif ou l'utilité de la circoncision ¹ : deux questions adressées à Dieu du point de vue de l'homme; elles concernent ce que l'homme a reçu. Paul veut que l'on se place au point de vue de Dieu et que l'on regarde à Dieu, qui a donné. Les actes de Dieu dans l'histoire doivent être considérés comme actes de Dieu, dans leur origine et leur intention, non en tant qu'actes, dans leurs manifestations ou leurs effets. Le judaïsme avait fini par oublier que l'historique, l'immanent, l'horizontal est suspendu à l'éternel, au transcendant, au vertical; il avait donné aux institutions, à la Loi, à la circoncision, une valeur d'absolu, faute de les avoir soigneusement compris à la lumière de l'élection et de la vocation d'Israël comme peuple de Dieu. Il avait fini par croire que ces dons étaient la possession propre et inaliénable d'Israël, alors qu'ils étaient les instruments de son obéissance pour l'accomplissement de sa mission.

Ainsi donc Israël l'emporte sur les gentils, à coup sûr; mais il l'emporte par ses responsabilités : « les paroles » de Dieu lui ont été confiées ! Il faut entendre par là les promesses davantage que la loi, comme la suite le montrera en plaçant les promesses au centre vital du dessein de Dieu.

Il serait normal qu'après les promesses, Paul citât d'autres manifestations de la grâce de Dieu (cf. la liste de Rom. 9. 4), d'autant plus qu'il indique « les paroles » comme un commencement (πρῶτον μὲν). En fait, il cède à l'attrait d'un jeu de mots (ἐπιστεύθησαν - ἠπίστησαν) pour aborder déjà à un nouvel aspect de la question qu'il fallait bien considérer. La suite de l'énumération ne viendra jamais et πρῶτον μὲν = *et d'abord* restera en suspens ².

(3 s) A la confiance que Dieu fit à Israël, celui-ci n'a pas répondu, du moins en sa majorité (Paul se contente de poser une question plus abstraite avec τινες) ³ mais cette défection ne saurait entraîner celle de Dieu, car il ne s'agit pas d'eux, mais de lui ⁴. La fidélité de Dieu est assurée, mais elle concerne ses promesses, non ceux auxquels il les a confiées. Dieu est véridique quand il parle; sa fidélité c'est sa véracité. Il est toujours le Dieu de la promesse, le Dieu de l'alliance. Il faut bien que la vérité de Dieu, qui est sa fidélité à ses promesses, soit sauvegardée, fût-ce à la confusion, au moins temporaire,

¹ Les deux questions n'en sont qu'une, puisque la circoncision est le propre du Juif.

² La tradition textuelle a été troublée par l'anacoluthie. Origène lisait πρῶτοι...

³ On peut ponctuer aussi : τί γάρ ἐῃ ἠπίστησαν τινες (Tischendorf). Cf. cependant Phil. 1. 18.

⁴ Ἀπιστία connote aussi l'idée d'incrédulité.

(1) *Mais alors, [direz-vous], quel est le privilège du Juif? A quoi sert la circoncision? Ce privilège est grand à tous égards.* (2) *Et d'abord, c'est aux Juifs que furent confiés les oracles de Dieu.* (3) *Qu'importe, si quelques-uns ont été infidèles. Leur infidélité réduirait-elle à néant la fidélité de Dieu?* (4) *Non certes! Il faut que Dieu soit véridique, et c'est l'homme qui est menteur, comme dit l'Écriture: « afin que tu sois reconnu juste dans ce que tu dis et que tu triomphes si l'on te met en jugement. »* (5) *Mais alors, [dira-t-on], si notre faute met en relief le bon droit de Dieu, ne faut-il pas dire que Dieu est injuste s'il déchaîne son courroux [contre nous]? — du moins à parler à la façon des hommes!* (6) *Jamais de la*

de ceux qui se sont montrés indignes de sa confiance. A moins que Dieu ne soit menteur, le mensonge des hommes tourne à leur confusion¹. S'ils se placent devant Dieu, au lieu de s'abriter derrière ses dons comme s'ils avaient quelque droit dessus, les Juifs ne peuvent que confesser leur propre mensonge et proclamer que Dieu est juste dans ses paroles et dans ses actions. Ce que reconnaît la prière du psalmiste (Ps. 51. 6, cité selon LXX). Le cas de David était particulièrement significatif; par sa faute, il s'est montré infidèle, mais les promesses particulièrement solennelles qui lui avaient été faites ont été maintenues, ce qui fait éclater la fidélité de Dieu: « Non, je ne mentirai pas à David » (Ps. 89. 36).

(5) L'inconstance de David mettait donc en lumière la fidélité de Dieu. Le psalmiste ne disait-il pas que la défection de l'homme avait même lieu *afin que* (ὁπως) soient manifestées la justice et la puissance de Dieu? Dieu fait tourner à sa glorification les conséquences de l'infidélité humaine; en poussant les termes, on peut dire qu'il sait tirer profit de la faute de l'homme. Cela soulève un vaste problème. Notre « injustice » d'hommes sert à établir la « justice » de Dieu²: le mal contribue donc au bien. Mais n'est-ce pas là relativiser le mal et lui trouver quelque avantage? Dans ce cas, est-il encore mal? Et Dieu peut-il réagir à son égard par sa « colère », c'est-à-dire en condamnant l'homme qui l'accomplit et en détruisant le mal lui-même dont il a su tirer un bon parti?

(6) La réponse tient en ce peu de mots: « Sinon, comment Dieu jugera-t-il le monde? »³ En effet, il faut la chercher dans les buts derniers que poursuit la Providence divine; le jugement est le dernier acte du gouvernement de Dieu, et c'est par lui que ses voies seront éclairées en recevant leur justification. Cette réponse très laconique est éclairée par la façon dont le 4^e Esdras répond lui-même au même problème: « Pendant un long temps, le Très-Haut se montra patient pour les habitants du siècle, et non pas à cause d'eux, mais à cause des temps qu'il avait prévus » (7. 74). L'apôtre a déjà dit à ses lecteurs que la patience de Dieu est la clé de son gouvernement de l'histoire; Dieu supporte le mal en vue du bien qu'il attend; il patiente avec les pécheurs, « non à cause

¹ Ἀληθής ne désigne pas la véracité intellectuelle, abstraite; mais la qualité de ce qui est solide, ferme, constant, ce qui ne trompe pas et à quoi on peut se fier. Le « mensonge » s'oppose à cette constance comme une versatilité; il révèle l'inconstance de l'homme. Chez Dieu, au contraire, c'est la « vérité » de Dieu qui fait que ses promesses sont « solides », consistantes (Rom. 15. 8). V. BULTMANN, *ThWbNT*, I, p. 233.

² Ἀδικία-δικαιοσύνη est l'équivalent de ψεύστης-ἀληθής. La justice de Dieu c'est sa fidélité à sa parole de grâce dans l'alliance. — Συνιστάσαι: v. 5, 8; Gal. 2. 18; 2 Cor. 6. 4; 7. 11; dans Rom. 16. 1, *recommander*. Τι ἐροῦμεν se trouve seulement dans Rom. (6 fois) et montre bien l'influence du style dialogué de la diatribe. Ἄδικος appliqué à Dieu sera son éventuelle versatilité, son inconstance dans ses desseins, une allusion au fait qu'il se renierait en rompant l'alliance et en répudiant ses promesses.

³ Paul n'a pas esquivé le problème, comme Lagrange le prétend en disant que l'apôtre « préfère ne pas se lancer dans la difficile question... »!

vie ! Sinon, comment Dieu exercerait-il son jugement sur le monde ? (7) [Répliquera-t-on en disant que] la vérité de Dieu trouvant dans mon mensonge l'occasion de s'affirmer abondamment pour sa gloire, il n'y a plus lieu que je sois condamné comme pécheur ? (8) Alors, pourquoi ne pas aller jusqu'à dire, comme on le fait en nous prêtant calomnieusement de tels propos : pratiquons le mal pour qu'il en sorte du bien ! Ceux qui disent cela méritent une juste condamnation. (9) Qu'est-ce à dire ? Nous, les Juifs, n'avons-nous aucune supériorité ? Non, aucune. Nous venons de démontrer que Juifs et Grecs, tous sont sous l'emprise du péché. (10) C'est bien ce qui est écrit : « Il n'y a pas de juste, pas un seul ; (11) il n'y a personne qui comprenne ; il n'y a personne qui cherche Dieu. (12) Tous se sont dévoyés ; ensemble ils se sont pervertis. Il n'y a personne qui fasse le bien ; il n'y en a pas même un seul et unique. (13) Leur gosier est un sépulcre béant. De leur langue, ils se servent pour tromper. C'est du venin d'aspic qui se trouve sous leurs lèvres. (14) Ils ont la bouche pleine de malédiction et d'amertume. (15) Leurs pieds sont agiles pour verser le sang. (16) La dévastation et la misère marquent leur route (17) et ils ignorent le chemin de la paix. (18) Il n'y a aucune crainte de Dieu devant leurs yeux. » (19) Or, nous le savons bien, tout ce que la loi dit, elle le dit à l'adresse de ceux qui sont sous la loi, pour que toute bouche soit close et le monde entier placé sous le coup du jugement de Dieu. (20) Par l'effet de l'observation de la loi, personne ne sera jugé favorablement par lui, car la loi est [à proprement parler] le moyen par lequel on prend pleine connaissance du péché.

d'eux », en minimisant leur faute, mais en vue de la repentance qu'il espère. Du fait que Dieu patiente, le mal semble se multiplier¹ ; mais comme cette patience est la condition de la repentance, elle prépare le pardon. Ainsi Dieu triomphera du mal en ceux qui se seront repentis. Sa sévérité à l'égard de ceux qui auront méprisé sa longanimité (2. 4) montrera, par ailleurs, que le mal lui est toujours en horreur.

(7) Après le problème concernant la justice de Dieu, celui qui concerne la culpabilité de l'homme. Celui-ci pèche contre Dieu, mais la patience divine qui en fait multiplie la possibilité de pécher, n'est-elle point responsable ? L'homme pécheur n'est-il pas innocenté d'autant ?²

En réalité, le problème est déjà résolu. La patience de Dieu n'est point la cause des péchés, et ce n'est point à une aggravation du péché qu'elle vise. Le propos serait absurde, et surtout blasphématoire. Paul ne prend même pas le temps de montrer son absurdité, d'autant moins que sa pensée sur ce point, déjà exposée en d'autres occasions, semble lui avoir valu de sévères critiques, et même des calomnies, de la part de gens peu ouverts, ou mal intentionnés.

(8) La doctrine de la patience divine prêtait évidemment au malentendu. Le mal avait l'air de devenir une étape vers le bien ; Dieu semblait en faire un facteur positif. D'où le slogan caricatural que les adversaires de l'apôtre avaient forgé pour le combattre en le lui attribuant : « Faisons le mal en vue du bien ! » (cf. 6. 1) Paul se tourne vers eux, pour déclarer qu'à professer de telles opinions et à les lui prêter, on s'attire le juste jugement de Dieu³.

¹ Le mal ne se multiplie pas, du point de vue de Dieu, *parce que* les péchés surabondent. Le mal, c'est qu'il y ait des pécheurs. Que ceux-ci manifestent leur qualité par un nombre plus ou moins grand d'actes coupables, ne modifie point leur attitude foncière et n'aggrave pas le jugement de Dieu. On juge l'arbre à son fruit, que la récolte soit maigre ou abondante ; l'arbre est coupé essentiellement parce qu'il porte de mauvais fruits, le fait qu'il en porte peu, s'ils sont mauvais, ne change rien. Quand le fruit est bon, en revanche, il est également abondant !

² Ἀλήθεια. Cf. note 1, p. 55.

³ Καὶ μή (ἐστίν), interrogatif (cf. 3. 3) avec Lietzmann.

(9-18) Le développement s'achemine vers la conclusion. Il a été demandé (3. 1) si les Juifs ont quelque supériorité par rapport aux gentils. La réponse a souligné que certainement cette supériorité existe, si l'on regarde aux dons de Dieu, que le comportement coupable des bénéficiaires eux-mêmes n'a pas pu réduire à néant. En revanche, si l'on regarde aux bénéficiaires, la supériorité est sujette à discussion; on ne peut l'affirmer sans ajouter qu'elle tient exclusivement aux dons de Dieu et que, dans ces conditions, l'excellence de ces dons fait éclater au grand jour l'indignité de leurs dépositaires¹.

C'est à cette idée que l'apôtre aboutit donc, pour souligner encore l'emprise du péché sur tous les hommes, dont la démonstration a été administrée précédemment. S'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, Paul va obliger son lecteur, qu'il soit juif ou grec, à rentrer en soi-même et à reconnaître devant Dieu qu'il est « sous le péché ».

Du v. 10 au v. 18, nous avons une longue suite de citations faites très librement. Paul abrège ou modifie les textes, sans se préoccuper de savoir si le texte s'applique, dans l'original, aux péchés des païens ou des Juifs. Cette mosaïque a-t-elle un dessein ? On a cru y reconnaître l'intention de suggérer que l'être humain tout entier (gorge, langue, lèvres, bouche, pieds), aussi bien que tous les hommes sans exception, participent au mal². Cela expliquerait la longueur exceptionnelle de la collection. Avec moins de subtilité, on remarque la structure tripartite du morceau; la première strophe serait relative au péché en tant que corruption des rapports de l'homme avec Dieu (v. 10-12); la seconde évoquerait la corruption de la personne humaine elle-même, qui se manifeste dans le mauvais usage de la parole, par laquelle s'exprime le cœur (v. 13-14); la troisième, la corruption des relations humaines (v. 15-17). On peut admettre que nous avons là une sorte de psaume, en usage peut-être déjà dans les communautés pauliniennes.

(19 s) Les Juifs seront convaincus par cette massive condamnation; à la fois parce que c'est l'Écriture³ qui la prononce (ὁ νόμος λέγει) et parce que tout ce que dit l'Écriture (δσα) fait autorité. Ils devront surtout être attentifs à ce que Paul donne comme l'intention générale de l'Écriture : placer tous les hommes muets et sans excuses sous le jugement de Dieu qui les condamne, les Juifs par conséquent aussi, comme les gentils qu'on avait chez les Juifs l'habitude de tenir pour l'objet par excellence des sévérités divines⁴. L'Écriture elle-même est déjà, *via negationis*, le témoin de la justification par la foi⁵; par la bouche du psalmiste, elle nie qu'aucune créature (Paul insiste en écrivant πᾶσα σὰρξ au lieu de πᾶς LXX) puisse être justifiée aux yeux de Dieu; et Paul insiste encore davantage en ajoutant « par les œuvres de la loi »⁶. Il précise, enfin, que la loi donne la connaissance du péché. La loi, en effet, ne permet pas d'écarter le mal dont elle donne

¹ Προχόμεθα : au moyen = *mettre en avant* (en parlant d'une excuse), prétexter. Ici, moyen à sens actif. Le texte peut être diversement ponctué, τί ὄν pouvant être rattaché à προχόμεθα. Οὐ πάντως est en faveur de la séparation de τί ὄν. On peut aussi prendre οὐ πάντως dans le sens de « pas du tout » (*nequaquam* Vulg.), ce qui l'accorderait mal avec v. 2 a. La difficulté du texte a provoqué des perturbations : οὐ πάντως est remplacé par περίσσειον chez quelques-uns, dont un certain nombre ont προκατέχουεν au lieu de προχόμεθα.

² A. FEUILLET, « Le plan salvifique de Dieu... », *RB* 1950, p. 350.

³ Νόμος est très rare dans le sens d'Écriture (cf. 1 Cor. 14. 21).

⁴ Τῷ θεῷ : devant Dieu (cf. יְהוָה).

⁵ Après διότι on sous-entend γέγραπται.

⁶ Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 160-162; BERTRAM, *ThWbNT*, II, p. 642-645. E. LOHMEYER, *ZNW*, 1929, p. 177-206. Les Juifs n'ignoraient point que la loi ne suffit pas à préserver du péché. « Le principe admis généralement est que personne n'est sans péché... Aussi ne peut-on avoir confiance en la sainteté d'aucun homme tant qu'il est en vie : de là la crainte de tant de justes... » (J. BONSIRVEN, *Jud. pal.*, II, p. 90 s). « Il n'est aucun fils de la femme qui n'ait commis l'impiété ni aucun des vivants qui n'ait péché. Voici, en effet, en quoi on célébrera ta justice et ta bonté, Seigneur : quand tu prendras en pitié ceux qui ne peuvent s'appuyer sur des œuvres bonnes » (4 Esdr. 8. 34-36).

(21) Or maintenant, en dehors de [toute] loi, le jugement favorable de Dieu a été manifesté. Moïse et les prophètes lui ont rendu témoignage. (22) Jugement de grâce dont bénéficient par la foi en Jésus-Christ tous ceux qui placent leur foi en lui. (23) Tous, car il n'y a aucune distinction, tous ayant péché et tous étant privés de la gloire de Dieu. (24) Mais ils sont gratuitement l'objet du jugement favorable de Dieu. Et cela, c'est le fait de sa grâce,

connaissance par sa lettre; elle ne combat point victorieusement les forces du mal; elle laisse l'homme prisonnier des puissances qui l'asservissent; il n'y a point en elle une puissance, un esprit nouveau, qui libère. La loi est même occasion de pécher, du fait que l'homme qui lui obéit sur un point croit s'être acquis la faveur de Dieu, alors qu'il a besoin de toute sa grâce pour les infractions qu'il a commises par ailleurs; l'obéissance elle-même manifeste la nature du pécheur en nourrissant son orgueil. Le principe posé en 2. 13 n'est point contredit par là : s'il se trouvait quelqu'un qui accomplît toute la volonté de Dieu, s'il se trouvait être de plus indemne de toute *καύχησις* = vantardise en sorte qu'il pût rendre grâces et gloire à Dieu exclusivement, Dieu s'en réjouirait sans réserve. Mais où est cet homme agréable à Dieu en tout ce qu'il fait et en tout ce qu'il pense de ce qu'il fait ?¹

Il n'est pas possible de dire si Paul, quand il citait le Ps. 143, a voulu rappeler à son lecteur ce que le psalmiste avait dit aussitôt avant : « Jahvé, écoute ma prière; prête l'oreille à mes supplications, dans ta fidélité; exauce-moi dans ta justice. » Cet appel à la fidélité et à la justice de Dieu trouvent exactement leur réponse dans les versets suivants de l'épître : la prière du psalmiste est exaucée, la « justice » de Dieu s'est manifestée.

(21) Il faut insister sur le *νῦν* *δέ* = *et maintenant*, pour en souligner le caractère à la fois historique et théologique². La situation de l'homme historique, Grec et Juif, a été longuement décrite; sur cette histoire plane la réaction négative de Dieu, sa « colère » : l'homme va à la mort. « Mais maintenant » les choses sont différentes, parce qu'un événement est survenu, qui modifie objectivement la situation des hommes. A la révélation de la « colère » de Dieu (1. 17) s'oppose maintenant la manifestation de sa « justice »; contraste significatif et propre à confirmer l'interprétation de *δικαιοσύνη* donnée plus haut : la « justice » sauve de la « colère »; elle est la fidélité de Dieu à ses promesses, son activité salvifique.

Autrefois, Dieu avait manifesté sa volonté de salut par les grâces accordées à Israël (élection, loi). Celles-ci subsistent, parce que Dieu ne se renie point; mais le mauvais usage qu'en fit le peuple élu les avait transformées en occasions de chute. Ces grâces n'étaient d'ailleurs que préparatoires; elles annonçaient une grâce parfaite et définitive. Cette grâce suprême est maintenant manifestée, et elle l'est sans le concours de l'ancienne dispensation³, comme une œuvre neuve, indemne des imperfections de la précédente. La loi et les prophètes, qui attestent la révélation de Dieu à Israël, déposent un témoi-

¹ *Ἐπιγνώσις* (cf. Rom. 1. 28; 10.20) reflète-t-il ici une influence hellénistique ? Epicure aurait dit : ἀρχὴ σωτηρίας γνώσις ἀμαρτήματος; ce que Sénèque commente ainsi : *Initium est salutis notitia peccati. Egredie mihi hoc dixisse videtur Epicurus. Nam qui peccare se nescit, corrigi non vult; deprehendus te oportet antequam emendes* (Epist. mor. 28, cité par MICHEL, p. 87). L'expérience intérieure peut expliquer cette concordance des moralistes avec l'apôtre; mais la pensée de Paul va plus loin, comme on s'en rendra compte à 4. 15 et 7. 7. Il ne parle pas seulement d'une expérience psychologique, mais il sous-entend l'intention divine que le don de la loi a concrétisée.

² Noter l'importance de *νῦν* dans la seule Epître aux Romains : 3. 26; 5. 9, 11; 6. 21; 7. 6; 8. 1, 18; 11. 5, 30, 31; 13. 11; 16. 26. Cf. STÄHLIN, *ThWbNT*, V, p. 1092-1117.

³ *Χωρὶς νόμου* peut être rapporté à l'idée principale, exprimée par le verbe (manifestation qui ne doit rien à la loi); ou spécialement à *δικαιοσύνη* (justice qui ne doit rien à la loi). La construction recommande la première interprétation. Fondamentalement, l'idée est la même.

gnage positif en sa faveur : il n'y a pas rupture dans l'œuvre de Dieu, mais accomplissement; les chapitres suivants en fourniront plusieurs fois la preuve ¹.

(22 s) L'action de Dieu en faveur de l'homme ne vient pas récompenser l'obéissance à la loi; on a déjà vu que l'homme n'obéit point. Dieu accorde à l'homme une faveur que ce dernier ne peut que recevoir, sans la mériter. A l'attitude de l'homme qui croit posséder des titres à la faveur de Dieu, s'oppose l'attitude de celui qui sait n'en avoir aucun et qui attend de la seule miséricorde les grâces sur lesquelles l'autre pense avoir quelque droit; en face du pharisien de la parabole, le péager. Ce contraste complète et confirme celui que le v. 21 a établi entre « colère » et « justice » : l'attitude du pharisien lui attire la « colère » tandis que le péager retourne chez lui justifié (Luc 18. 14). Cette attitude intérieure c'est la foi. Paul s'expliquera longuement sur la foi au ch. 4. Notons dès ici, à propos de διὰ πίστεως = *par la foi*, que l'apôtre ne dit jamais διὰ τὴν πίστιν, qui exprimerait l'idée que la foi serait cause instrumentale ². La foi ne fait rien, sinon de recevoir ce qui est l'œuvre de Dieu. La main du mendiant est vide, et, parce que vide, utile; mais mendier ne constitue pas une œuvre, ni un mérite, ni un droit. Ce dont la grâce se sert prend de la valeur parce que la grâce s'en sert, mais n'en a point par soi-même.

La foi a pour objet Dieu actif en Jésus-Christ, ou encore : Jésus-Christ comme manifestation de la « justice » de Dieu. La formule ici employée par Paul prête à malentendu. Elle ne doit pas indiquer la foi dont Jésus-Christ est le sujet ³, proposée comme modèle d'obéissance et de confiance. Le génitif peut indiquer l'objet (Phil. 1. 27). Christ est néanmoins un objet qui n'est connu comme objet que s'il se communique et devient actif dans la foi même dont il est l'objet. L'alternative sujet-objet doit être surmontée ⁴.

La « justice » de Dieu se manifestant en dehors de ce que l'homme peut apporter, elle déborde les frontières jusque-là établies par l'appartenance au peuple élu et la connaissance de la loi. Tout homme peut ouvrir la main pour recevoir. La foi étant accessible à tous, la « justice » est également offerte à tous. On se rappellera que tous en ont besoin, Israël autant que les gentils, tous étant également privés de la « gloire » de Dieu, c'est-à-dire privés du rayonnement de Jahvé, de ce qui est visible de l'essence de ce Dieu invisible, et communicable de l'être de ce Dieu transcendant. L'expression équivaut à être privé de la présence et de la communion avec Dieu ⁵. La manifestation de la « justice » de Dieu a pour effet de rendre aux hommes l'accès auprès de Dieu et la participation à sa gloire (5. 2), donc à son essence, à son être même ⁶.

(24) Avant de dire comment cette manifestation de la « justice » divine se réalise concrètement dans l'existence des hommes par leur « justification », Paul veut que soient posés les fondements objectifs de l'œuvre rédemptrice de Dieu. ὤφερόν = *gratuitement*

¹ Le don de la loi caractérisait la seconde des trois périodes entre lesquelles les rabbins répartissaient l'histoire du monde; la première étant la période du chaos originel; la troisième devant être celle du Messie. Paul, en devenant chrétien, estime que cette troisième période est arrivée. D'où l'importance de πῶς δέ. L'époque messianique devait suspendre l'autorité de la loi. Cf. L. ВАЕСК, « The Faith of Paul », *The Journal of Jewish Studies*, 1952.

² Rom. 4. 11 : Δικαιοσύνη τῆς πίστεως. 4. 13 : Δ' πίστεως. 9. 30; 10. 6 : Δ' ἐκ πίστεως. Phil. 3. 9 : τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ Δ' ἐπὶ τῇ πίστει.

³ Encore O. SCHMITZ, *Die Christuskommunion Paulus' im Lichte seines Genitivgebrauchs*, 1924.

⁴ A. DEISSMANN, *Paulus*, 1925, p. 93, a parlé d'un « génitif mystique ».

⁵ Ceux qui s'approchent de Dieu sont entourés, revêtus de son rayonnement glorieux. Dans la tradition apocalyptique, la gloire est le vêtement des justes (4 Esdr. 7. 122-125; Apoc. Baruc 51. 1, 3; 54. 15). Etre glorifié constitue le terme du salut (Apoc. Bar. 54. 21). Cf. plus loin, *ad* 8. 17 et 30.

⁶ Il est intéressant de noter ici en passant que la théologie rabbinique considérait que le premier homme participait à la קְבוֹד divine, privilège qu'il perdit après la chute, mais qui devait être rendu aux hommes lors du salut final. L'idée que l'homme aurait perdu l'image de Dieu est, en revanche, étrangère au judaïsme (MOORE, *Judaism*, I, p. 479, n. 2; КИТТЕЛ, *ThWbNT*, II, p. 249, 391).

par le moyen de l'action rédemptrice accomplie en Christ Jésus. (25) C'est lui que Dieu a placé devant [nous] pour qu'il serve à [nous] purifier de [nos] péchés par le moyen de la foi, grâce à son sacrifice sanglant. Dieu a voulu par là montrer que s'il avait toléré les péchés accomplis précédemment dans le temps de sa patience, c'était en raison de sa volonté de sauver;

souligne d'abord que le bénéficiaire n'a point de contribution, point de contrepartie à fournir : il reçoit tout et ne donne rien. Ἡ αὐτοῦ χάριτι explique pourquoi il en est ainsi : c'est la bienveillance, la grâce généreuse de Dieu qui a disposé ce nouvel ordre de choses; les deux mots se retrouvent 5. 17 ensemble. Ainsi, autant par son mode de réalisation que par ses origines profondes en Dieu, la justification est étrangère au principe de la rétribution qui dominait le régime de la loi (tel que les Juifs le comprenaient du moins) : l'homme n'a point à fournir une « œuvre » dont la difficulté compromettrait la proposition du salut. Ce que l'homme ne peut faire, c'est le Christ Jésus qui l'a fait. Le pécheur était esclave d'une situation; le Christ intervient et le libère. Tout se passe jusqu'ici pour lui, mais en dehors de lui. Ἀπολύτρωσις = l'action rédemptrice évoque cette intervention libératrice et ἱλαστήριον = victime expiatoire l'expliquera.

L'idée de libération, d'affranchissement, de rédemption¹ devait évoquer, dans la pensée de l'apôtre et de la plupart de ses lecteurs, deux faits, très différents mais impressionnants l'un et l'autre : la délivrance d'Égypte d'une part², l'affranchissement d'un esclave par le versement de son *peculium* aux dieux libérateurs, d'autre part³. Dans ce dernier cas, le contraste était frappant : les dieux ne faisaient rien pour la libération, c'est l'esclave qui avait amassé lentement le montant nécessaire; mais Dieu en Christ a tout fait, il a lui-même fourni ce qui fut nécessaire à l'affranchissement. « En Christ Jésus » affirme en même temps le caractère objectif de l'acte libérateur accompli par Dieu (év est alors instrumental) et son aspect subjectif, mystique : la libération est l'œuvre du Christ par le moyen de la communion qui unit à lui. Il faut les deux sens, comme dans Phil. 2. 5. Les grâces présentes en Christ sont proposées et accessibles aux croyants dans l'union au Christ et à son corps ecclésial.

(25 a) Comment Dieu opère-t-il en Christ Jésus la libération des pécheurs ? Pour indiquer la chose, Paul recourt au vocabulaire sacrificiel traditionnel⁴ : le Christ par sa

¹ Ἀπολύτρωσις se rapporte à la libération eschatologique dans Rom. 8. 23; Eph. 1. 14; 4. 30, ou à la libération présente en liaison avec le pardon des péchés et presque confondue avec lui (Col. 1. 14; Eph. 1. 17; 1 Cor. 1. 30). Le mot est très rare dans le grec profane et dans le N.T.; il n'est employé qu'en Luc 21. 28 et Hbr. 11. 35, au sens eschatologique, et dans Hbr. 9. 15 il désigne le pardon, la « purification » (Héring). On le trouve dans une inscription de Cos, conjointement à ἀπελευθέρωσις, pour désigner la libération de l'esclave dans le temple par son rachat (cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4^e éd., 1923, p. 278).

² Αὐτροῦσθαι dans Ex. 6. 6; 15. 13; Dt. 7. 8; 9. 26. Dans Dan. 4. 30, ἀπολύτρωσις se rapporte au salut final. Il faut cependant remarquer que Paul n'emploie jamais ce verbe, ni les substantifs λύτρον et λύτρωσις.

³ On a sévèrement reproché à Deissmann d'interpréter Paul selon des catégories de pensée qui lui étaient étrangères (par ex. BÜCHSEL, *ThWbNT*, IV, p. 358). Le mot étant très rare sous la plume de l'apôtre, tant de rigueur paraît excessive, comme le souligne MÉDEBIELE (*DBS*, 1938, s. v. Expiation, c. 161, 162) : il est impossible que ce mot n'ait pas évoqué des souvenirs personnels chez ceux des lecteurs de Paul qui étaient des esclaves affranchis. Le montant du rachat était la τιμή, mot utilisé par Paul également; on liait ce mot à ἀγοράζειν, comme fait aussi l'apôtre (1 Cor. 6. 20; 7. 23). La présence de ζωράν dans la phrase évoque encore les opérations de rachat.

⁴ On ne peut écarter l'idée que Paul utilise des notions vétérotestamentaires pour la raison que ses lecteurs seraient principalement des païens. Dans cette vue, on rend toute l'épître incompréhensible, forme et fond. Le terme ἱλαστήριον montre assez clairement que l'arrière-fond de la pensée est bien la doctrine du sacrifice lévitique. C'est ce qui rend difficile, sinon impossible, de comprendre notre texte à la lumière des passages où Paul reprend le problème, notamment dans Colossiens, où l'arrière-plan est très différent. Sur l'ensemble des problèmes posés par ces versets, cf. W. G. KÜMMEL, « Πάρεσις und ἱλαστήριον. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre », *Zeil. f. Theol. u. Kirche*, 1952.

mort joue le rôle d'instrument d'expiation; son sacrifice remplace les sacrifices dont le sang était répandu sur l'arche en vue du pardon pour être offert et agréé par Jahvé¹. Dieu avait autrefois institué les rites sacrificiels dans une intention de grâce, afin de manifester, et de réaliser, son intention de pardonner au coupable. Le sacrifice est le moyen dont se sert la souveraine puissance de Dieu qui s'approche du pécheur pour le bénir². Mais l'efficacité de la démarche gracieuse de Dieu est liée à la repentance, condition *sine qua non* du pardon³. Car ce n'est pas Dieu qui a besoin d'être délivré d'un ressentiment quelconque à l'égard du pécheur; mais il a le péché en horreur et il veut que l'homme rompe avec lui; l'homme a besoin d'être délivré de son hostilité contre Dieu. S'il n'y a pas repentance, le pardon ne fait que voiler la condamnation du péché par Dieu, il laisse le pécheur dans l'ignorance de son état et ne contribue pas à l'en délivrer. Il faut donc que le pécheur s'associe de cœur à la condamnation objective du péché par Dieu. L'immolation de la victime ne signifie pas avant tout la condamnation du pécheur, en figurant sa mort, sanction suprême. L'immolation est plutôt la condition nécessaire pour que le sang, principe vital, symbole de la vie (Lév. 17. 11), puisse être mis directement en contact avec l'autel où Dieu réside mystérieusement. Ainsi est figuré le fait que le pécheur, représenté par cette victime animale, abandonne son ancien état de vie et que son existence, en ce qu'elle a de plus vital, est transférée à Dieu pour lui être consacrée, offerte, abandonnée. Le pécheur s'associe à la victime en posant la main sur elle; c'est là le signe de l'unité que le pénitent veut affirmer et réaliser. Il reconnaît, en outre, que ses propres péchés ont rendu ce sacrifice nécessaire et, pour le reconnaître, il fait une confession de ses fautes. La communion ainsi réalisée par le sacrifice donne au croyant accès aux forces rénovatrices, vivificatrices qu'apporte le contact avec l'autel — c'est-à-dire avec Dieu — par le moyen de la victime qui le représente.

La mort du Christ Jésus s'intégrait sans difficulté dans le cadre de cette théologie sacrificielle. Nous sommes tellement accoutumés à méditer sur la croix que nous ne comprenons guère le scandale que fut, pour le Juif zélé, pieux, qu'était Saul de Tarse, l'idée soutenue par la secte des chrétiens que le Messie avait subi l'échec de la croix. Ce seul fait ne le disqualifiait-il pas radicalement? Un Grec ne s'offusquait pas de la mort d'un dieu: on montrait en Crète le tombeau de Zeus. Il fallait, au contraire, une raison absolument décisive pour que le disciple de Gamaliel pût admettre la mort du Messie. Paul trouva cette raison, quand la méditation de l'événement scandaleux lui fit découvrir la signification centrale du sacrifice dans l'ancienne loi mosaïque; quand il comprit que le centre de la loi c'était la volonté de grâce exprimée dans l'institution sacrificielle, et que la loi, en ses prescriptions concrètes, était destinée à préparer le croyant à faire la confession de ses péchés pour recevoir dignement la grâce du pardon

¹ Sur la plaque qui recouvrait l'arche habitait la majesté de Jahvé, entre les quatre chérubins qui abritaient de leurs ailes ce lieu mystérieux et le voilaient aux regards imprudents des hommes. C'est là que Jahvé parlait à Moïse. C'est là qu'était répandu le sang des victimes sacrifiées. Ce lieu était donc au centre de la vie religieuse, comme lieu de la rencontre et de la révélation de Jahvé, comme lieu où le pécheur trouvait la possibilité de renouer avec Jahvé des relations que le péché avait rompues. 'Ιαστήριον désigne cette plaque (d'abord comme adjectif avec ἐπίθεμα: couvercle (Ex. 25. 16), ensuite seul, comme adjectif substantifié); mais la fonction l'emporte dans le sens du mot sur la chose elle-même; l'idée qui domine est celle de moyen d'expiation (ou propitiation), puisqu'on trouve le mot dans Ez. 43. 14, 17-20; 45. 19, pour désigner le cadre (ou le socle) de l'autel, qui servait également à l'expiation. Dans 4 Maccabées (17. 22), Dieu a sauvé Israël par le sang des jeunes martyrs et par leur mort expiatoire (τοῦ ἱαστηρίου θανάτου). Bien que rare, le mot se trouve dans des inscriptions et dédicaces grecques, pour désigner un monument propitiatoire ou expiatoire. On ne connaît pas d'emploi du mot comme masculin. Sur le sujet, cf. Ex. 25. 17-22; 30. 6, etc.; Lév. 16. 2-15; Nb. 7.89; 1 Chr. 28. 11. STRACK-BILLERBECK, III, p. 165-185; HERMANN, *ThWbNT*, III, p. 319-320 et W. BAUER, *s. v.*, où on trouvera la bibliographie.

² HAROLD H. ROWLEY, « The meaning of Sacrifice in Old Testament », *Bull. of the John Rylands Library*, V, 33, sept. 1950, p. 95.

³ Yoma 8. 8. Cf. G. F. MOORE, *Judaism*, I, p. 498.

(26) *il visait à montrer que son action salvifique telle qu'elle a lieu dans le temps présent, fait qu'il est fidèle [à ses promesses] en jugeant favorablement celui qui en appelle à la foi en Jésus.*

lors du sacrifice, et non à mériter la faveur de Dieu par ses œuvres prétendûment bonnes. La mort du Messie n'était plus une impossibilité théologique; à travers la rébellion d'une génération aveuglée par « les puissances de ce monde » (1 Cor. 2. 8) s'accomplissait le même dessein. Dieu donnait la victime en son Fils, pour que ce sacrifice-là réalisât parfaitement ce à quoi tendaient les anciens.

Quand il écrit : *ὁν προέθετο ὁ θεός*, Paul songe à cette volonté providentielle qui propose la croix comme le nouveau sacrifice qui suspend les autres ¹. La formule souligne que la victime, dans ce cas, est fournie par Dieu lui-même (cf. Rom. 5. 8; 8. 31, 32, 39; 2 Cor. 5. 14). La gratuité du pardon s'enracine dans les profondeurs de l'amour de Dieu, qui n'a point épargné son Fils.

La mort du Fils opère comme expiation *διὰ πίστεως*. La foi intervient pour reconnaître pourquoi Dieu a disposé ce sacrifice et pourquoi il l'a proposé publiquement. La foi, en effet, est l'acte intérieur par lequel l'homme s'accorde à l'intention divine et s'en remet à l'initiative que Dieu a prise en faveur du croyant, en faveur des pécheurs. En dressant la Croix sur cette colline, qui devient en quelque sorte le centre du monde spirituel et son haut lieu, Dieu offre au regard de tous les hommes le Fils donné en sacrifice; ainsi il invite tous les hommes à s'interroger sur leur destinée à la lumière de cette proposition qu'il leur fait : que ce sacrifice soit *leur* sacrifice, celui qui, en figurant leur propre mort, les entraîne dans le sacrifice intérieur et spirituel, dans la mort à soi-même. La foi est la réponse à cette parole qui, comme toute parole de Dieu, est en même temps promesse et interrogation : Veux-tu être sauvé ? Comme l'Israélite s'associait à la victime par le geste de la main qu'il posait sur sa tête, le croyant s'associe au sacrifice proposé par Dieu, afin de ne pas demeurer étranger à ce que Dieu a fait pour lui.

La formule relative au sang (*ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* = *en son sang*) est discutée. La place des mots suggère l'idée que la foi aurait pour objet le sang lui-même; le sens ainsi obtenu est inacceptable, s'il s'agit de croire au sang du Christ. Paul n'a jamais parlé de croire en un objet, et cette idée paraît contraire à sa pensée générale, la foi supposant un échange personnel de paroles, promesse et réponse, un engagement de part et d'autre. Cette difficulté a poussé à penser que le sang était ici l'indication que le sacrifice avait été un sacrifice sanglant (on rattache *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* à *ἱλαστήριον*) : Christ est expiation par la foi parce qu'il y a effusion de sang. Cette exégèse a le défaut d'attribuer à Paul une formule inutile, redondante, presque un pléonasme, tout *ἱλαστήριον* étant sacrifice sanglant. Il vaut donc mieux prendre *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* pour une expression valable en elle-même, ce à quoi nous sommes encouragés par la signification très dense que la théologie sacrificielle donnait au sang répandu sur l'autel. L'aspersion de l'autel avec le sang constituait, après l'immolation elle-même et l'imposition de la main, le troisième élément essentiel du sacrifice. La vie du coupable, représentée par le sang de la victime, à laquelle il s'est associé très intimement, est transférée à Dieu et ainsi mise en état de recevoir les forces nouvelles que lui donnera la communion retrouvée avec Dieu. Le sang n'est pas avant tout le signe d'une mort — et moins encore le signe d'une vengeance

¹ *Προέθετο* fait certainement allusion à la proposition publique. Il faut songer avant tout au fait que la croix est proposée, exposée, placée sous les yeux du public comme un spectacle de haute signification (cf. Gal. 3. 1; le verbe *προτίθεσθαι* est employé pour l'exposition publique des corps; cf. MÉDEBIELLE, *art. cité*, c. 166). Il est moins probable qu'il s'agirait de la proposition publique de la croix et de sa signification théologique dans la prédication apostolique (cp. 2 Cor. 5. 18, 21. Cf. BÜCHSEL, *ThWbNT*, III, p. 322).

divine assouvie ¹. Il est le signe d'une vie, d'abord offerte à Dieu, puis rendue par Dieu, renouvelée, restaurée, pardonnée. Jésus-Christ est donc le moyen que Dieu, dans son infinie miséricorde, a proposé aux pécheurs pour que, s'associant à ce sacrifice par la foi, ils pussent recevoir la vie. De ce don de la vie, le sang qu'il a versé est le signe. ²

Devant la croix, l'apôtre Paul prend intérieurement la même attitude qu'il prenait devant l'autel du Temple. Mais, depuis que Dieu a offert son Fils, tout est objectivement changé. Une nouvelle institution de grâce a succédé à l'ancienne.

(25b s) Paul avait déclaré que *maintenant* (νῦν) la « justice » de Dieu est manifestée. Il vient de dire en quoi consiste la manifestation, qui est publique; il veut encore préciser en quoi cette manifestation publique contribue à faire apparaître sa « justice ». La phrase est longue, construite en deux membres parallèles; on en a beaucoup discuté! ³

Deux interprétations sont possibles. Πάρεσις signifierait *pardon*, rémission de la faute ⁴. Par la mort du Christ, Dieu manifesterait sa « justice » de double façon : eu égard aux péchés commis autrefois, la croix manifeste la sentence longtemps différée par la patience de Dieu; eu égard aux péchés actuels, elle rend possible la justification parce qu'elle fournit une expiation suffisante ⁵. Cette interprétation a contre elle que Paul connaissait ἄφεσις pour exprimer l'idée de *pardon*; ici il emploie πάρεσις, dont il n'use nulle part ailleurs. Ce choix révèle une intention. Πάρεσις désigne donc la *tolérance*, l'impunité, la prétermission. Ce sens s'accorde bien avec ἀνοχή (cf. 2. 4 et Act. 17. 30). Il convient également à l'allusion au grand jour des expiations impliquée dans ἱλαστήριον, car ce jour était considéré comme faisant l'expiation des fautes supportées par Dieu tout le long de l'année (Joma 8. 8). La miséricorde divine donne aux hommes des délais pour leur repentance; ces lentes démarches de la pédagogie divine peuvent égarer l'opinion des pécheurs; on a un écho d'une méprise de ce genre dans 2. 4-5 et 3. 6-7. La condamnation du péché, telle que la croix l'implique et la manifeste, dissipe tout malentendu : la patience de Dieu n'est pas un compromis avec le péché. Le sacrifice de la croix manifeste la véritable nature de la « justice » divine : celle-ci est miséricorde. Dans les temps passés, elle a toléré patiemment le péché parce qu'elle visait à l'instauration d'un régime où une repentance véritable saisirait pleinement la grâce du pardon. Dieu n'a jamais voulu la mort du pécheur, mais qu'il se repente et qu'il vive (Ez. 33. 11; 18. 32; Sap. 1. 12-13).

La croix révèle donc à l'homme d'aujourd'hui que Dieu est « juste et justifiant », c'est-à-dire juste en justifiant. C'est à cette manifestation totale de la justice salvifique

¹ Rien de plus contraire à la pensée biblique que le cantique qu'on a longtemps chanté : « Un sang d'un prix immense apaise sa fureur. » Nulle part dans la Bible ἰλάσκεσθαι ou ἐξιλάσκεσθαι n'ont Dieu pour objet (dans Zach. 7. 2, par exception, mais pas en liaison avec le sacrifice, et pas en traduction de כַּפַּר) : jamais il n'est question de réconcilier Dieu, moins encore d'apaiser son ressentiment par une sanction exemplaire (cf. ZAHN, p. 190).

² Cf. OTTO SCHMITZ, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments*, 1910, p. 43. L'auteur insiste sur l'idée que le sang est l'instrument de communion; on ne doit pas, pour cette raison, penser en catégories matérielles, mais spirituelles, les mentions faites du sang. Il s'agit beaucoup moins de la réalité physique de l'effusion du sang, qui n'est qu'un signe, que de l'action divine ainsi signifiée.

³ La difficulté de construire et les particularités du vocabulaire ont amené à soupçonner que Paul utilise plus ou moins librement une formule déjà reçue dans la tradition (cf. R. BULTMANN, *Theol. N.T.* 1948, p. 47). E. KÄSEMANN, « Zum Verständnis von Röm. 3. 24-26 », *ZNW* 1950, p. 150, envisage v. 26 comme la correction apportée par Paul pour souligner le caractère de la justice salvifique de Dieu dans le temps présent.

⁴ Ainsi Origène, Luther, Calvin, etc. A. DEISSMANN, *Paulus*, 2^e éd., 1925, p. 134. W. G. KÜMMEL, « Πάρεσις und ἐνδειξις, Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre », *ZThK*, 1952, p. 154. BULTMANN, *ThWbNT*, I, p. 306.

⁵ Dans cette vue, δικαιοσύνη doit être pris au sens de justice vindicative.

(27) *Aurait-on un motif de se glorifier? C'est exclu. Au nom de quoi cela est-il exclu? Au nom des œuvres? Même pas, mais bien au nom de la foi. (28) Car notre conviction, c'est que l'homme est l'objet du jugement favorable de Dieu à raison de la foi, indé-*

de Dieu que tendait l'institution ancienne des sacrifices, qu'accomplit et suspend le sacrifice de la croix (εἰς τὸ εἶναι...).

Les bénéficiaires de ces dispositions nouvelles sont les croyants, et non pas seulement les descendants d'Abraham selon la chair ¹.

En ces quelques lignes, Paul a résumé l'aspect objectif de la justification par la foi, ce que Dieu a fait pour que sa « justice » soit manifestée aux hommes et leur soit bénéfique sans les œuvres de la loi, par le seul moyen de la foi. On trouvera que ce peu de lignes aurait pu être développé ! Leur densité laisse ouvertes des questions importantes sur la pensée de l'apôtre et les dogmaticiens ont parfois profité de ce laconisme pour attribuer à l'apôtre des théories qu'il n'a point formulées, dont certaines lui ont été sûrement étrangères.

(27 s) Les dispositions prises par Dieu en Jésus-Christ ouvrent, en un sens, une ère nouvelle dans l'histoire des relations de l'homme avec Dieu. Il faut dire en un sens seulement, parce que la loi et les prophètes témoignaient déjà en faveur de cette manifestation de la justice salvifique de Dieu (v. 21), et cela sera confirmé au ch. 4. Néanmoins, le régime de la foi apparaîtra comme une innovation à celui qui comprenait la loi comme la comprenaient les maîtres du judaïsme légaliste. Paul a voulu marquer le caractère original de la nouvelle voie du salut ouverte par l'action salvatrice de Dieu en Christ. Elle diffère sur deux points essentiels : quant à sa substance, elle repose sur la foi, non plus sur les œuvres; quant à sa destination, elle est ouverte à tous, païens comme Juifs, et non plus réservée au seul peuple élu. Dans la mesure où la loi sert de point d'appui aux prétentions de l'homme à l'égard de Dieu, elle est un aliment à son orgueil, elle engendre la *καύχησις*, ce sentiment caractéristique d'une piété centrée sur le mérite et sur l'obéissance à la loi. Ce mot exprime les dispositions intérieures de l'homme qui fait le compte de ce qui lui donne le droit de revendiquer, de la justice de Dieu, qu'elle reconnaisse et récompense ses œuvres bonnes, sa fidélité à la loi. Cet homme est un juste; il sait certainement qu'il n'a pas observé toutes les prescriptions de la loi; mais il a deux raisons de se tranquilliser sa conscience, comme le montrent de façon si intéressante les Psaumes de Salomon ² : il attribuera certains manquements à l'ignorance, à l'inadvertance, et il s'assurera que ses œuvres bonnes sont tout de même de nature à justifier Dieu ³; ainsi le juste peut compter sur la miséricorde de Dieu, qui est une sorte de faiblesse de sa justice vindicative à l'égard de ceux qui sont appelés justes en raison de leur appartenance au peuple élu et de leur attachement à la loi. La *καύχησις* n'est pas seulement l'orgueil de ce qu'on fait réellement en matière d'œuvres bonnes; elle est, plus fondamentalement, l'orgueil d'être celui qu'on est. C'est à ce plan qu'il faut descendre pour comprendre pourquoi Abraham le croyant sera présenté, non seulement comme celui qui n'a rien fait (4. 5), mais encore comme celui qui ne pouvait rien faire (4. 18-19).

En disant que tout orgueil, toute prétention à se glorifier sont exclus, Paul définit d'un seul mot l'essentiel de ce qu'est le régime de la foi, par contraste avec le régime de

¹ Τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ : celui dont la foi en Jésus est le principe vital (cf. 4. 16). Pour la construction, cf. οἱ ἐκ τοῦ νόμου 4. 14, 16; οἱ ἐκ περιτομῆς, 4. 12; τοῖς δὲ ἐξ ἑθελίας, 2. 8; οἱ ἐκ πίστεως, Gal. 3. 7, 9. Dans Rom. 4. 16, τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ ne peut que désigner celui qui a la même foi qu'Abraham.

² Cf. HERBERT BRAUN. « Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomon », ZNW, 1950-1951, p. 1-54.

³ Il est caractéristique que dans Ps. Sal., δικαιοῦν n'a jamais Dieu pour sujet et l'homme pour objet. C'est l'homme qui justifie Dieu. Le juste peut, en revanche, compter sur la miséricorde (ἔλεος) de Dieu (en 8. 23 a et 9. 2 b, δικαιοῦσθαι signifie « se montrer juste »).

la loi ¹. Le croyant est donc justifié par la foi, sans que ses œuvres entrent en considération, ce qui veut dire qu'il est *justifié par la foi seule*. On sait que Luther avait traduit ainsi. On le lui a beaucoup reproché, l'accusant de créer entre la foi et les œuvres une opposition qui n'est pas dans le texte (Lagrange se fait encore l'écho de cette réaction). Mais ici le parti pris n'est pas du côté de Luther; bien avant lui, l'Ambrosiaster et Thomas d'Aquin avaient déjà compris ainsi le rôle de la foi d'Abraham : *reputabitur fides eius, scilicet sola sine operibus exterioribus, ad justitiam* ². Préciser que la foi qui caractérise le régime nouveau, implique l'exclusion des œuvres comme contribution à la justification du pécheur, et, à cette fin, expliciter le sens en parlant de la foi *seule*, répond bien au sens du texte ³. On se tromperait, bien entendu, sur la pensée de Paul (comme on l'a fait, et aujourd'hui encore, dans les cercles les plus cultivés sur la pensée de Luther), en attribuant à l'apôtre l'idée que les œuvres sont indifférentes. A ce reproche, que Paul a dû réfuter de son vivant même, on répondra que la foi ne serait pas ce que Paul en dit, si elle était inerte, si elle n'exprimait pas en actes son essence objective. Ce qu'il faut, en outre, correctement poser, c'est que l'apôtre exclut les œuvres radicalement en ce qui concerne la justification; les œuvres n'entrent en ligne de compte ni antérieurement ni concurrentement à la justification, laquelle est véritablement gratuite parce qu'elle est $\chi\omega\rho\iota\varsigma \ \epsilon\rho\gamma\omega\nu$ ⁴ = *sans les œuvres*. Le point de vue de Paul, c'est que le statut de l'homme devant Dieu et totalement l'œuvre de Dieu, et totalement donné par lui; l'homme n'y peut rien ajouter. Paul parlera plus loin de l'adoption; or on n'est pas plus ou moins fils; on l'est, ou on ne l'est pas. Et on ne l'est pas pour la raison qu'on serait digne de le devenir, ou parce qu'on mériterait de le rester. Mais une fois que le pécheur est adopté, de deux choses l'une : il se conduit en fils, pour sa joie et celle de son Père céleste, ou il bafoue la grâce dont il a été l'objet, et il recevra le juste châtement de son ingratitude; car on ne se moque pas de Dieu et de sa grâce; et l'on s'en moquera d'autant moins qu'on l'aura reconnue plus gratuite. L'homme n'est pas sauvé par les œuvres; mais il n'est pas sauvé sans les œuvres, celles-ci étant le fruit de la justification et non sa cause, même au titre précaire de coopération. La justification précède les

¹ $\text{N}\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ est pris ici, semble-t-il, au sens général de régime, économie, principe (cf. aussi 7. 23; 8. 2); mais ce sens entre quelque peu en conflit avec le contexte, ce qui a conduit à proposer une autre interprétation. Paul envisagerait la loi sous deux aspects, comme prétexte à mérites, ou comme don de la grâce, contribuant à établir la vérité de la justification gratuite. Il demanderait ici : Qu'est-ce qui exclut l'orgueil ? Quelle loi ? Celle qui sert à produire les œuvres méritoires ? Non, mais celle qui témoigne de la foi, celle dont le ch. 4 va parler en fournissant l'exemple du croyant type en la personne d'Abraham (cf. G. FRIEDRICH, « Das Gesetz des Glaubens, Röm. 3. 27 », *ThZ*, 1954).

² Ed. Migne 17, 53 c; 79 D; 83 A; 154 c. TH. D'AQUIN, *Opera omnia*, Paris 1876, 473 b, 41 (d'après K. HOLL, « Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief », *Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, der Westen, 1928, p. 111-154).

³ On en a la preuve dans le fait que le concile de Trente, quand il cite Paul (Denzinger, 801), relève chez l'apôtre la mention de la foi et de la gratuité, mais laisse tomber l'expression « sans les œuvres ». Ce silence est évidemment volontaire (cf. J. RIVIÈRE, *DThC*, VIII, col. 2186), puisque cette précision contredit la doctrine conciliaire de la « foi formée », c'est-à-dire la thèse d'une coopération du croyant à sa justification. La théologie catholique romaine soutient que les œuvres sont une collaboration fournie par l'homme justifié pour l'augmentation de la justice et de la grâce (Denzinger, 799, 803, et c. 834, 842). Le P. PRAT croit retrouver ces doctrines dans l'Épître aux Romains (*La Théologie de saint Paul*, II, 1937, p. 300). Ses explications s'accordent aux décisions du concile de Trente, mais non aux textes pauliniens.

⁴ Dans la préface à l'Épître aux Romains, Luther écrivait : « La foi est l'œuvre de Dieu en nous. Elle nous transforme, nous régénère, nous fait naître de Dieu, tue le vieil Adam, fait de nous des hommes tout autres, change le cœur, l'esprit, la pensée et toutes nos forces et apporte le Saint-Esprit. Oh ! quelle chose vivante, active, efficace et puissante que la foi ! Il est impossible qu'elle ne fasse pas toujours le bien. Elle ne demande pas s'il y a des bonnes œuvres à faire, mais, avant qu'on ne les demande, elle les a faites : elle agit sans cesse. Qui n'accomplit pas des œuvres de ce genre, n'a pas la vraie foi; il cherche à tâtons, comme un aveugle, où se trouvent la foi et les bonnes œuvres, et ne sait ni ce qu'est la foi, ni ce que sont les bonnes œuvres dont il parle à tort et à travers. »

pendamment des œuvres accomplies en obéissance à la loi. (29) Dieu serait-il uniquement le Dieu des Juifs ? N'est-il pas aussi le Dieu des païens ? Certes oui, il est également le Dieu des païens, (30) puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. Et c'est lui qui sauve les païens incirconcis en les agréant à raison de la foi, de même que les Juifs circoncis, également agréés parce qu'ils ont la [même] foi. (31) Dans ces conditions, dira-t-on que par la foi nous annulons la loi ? Loin de nous cette pensée ! Nous la confirmons au contraire.

œuvres comme la semence jetée sur terre précède la moisson, ou comme l'arbre (planté par Dieu : Mat. 15. 13) précède le fruit; mais on n'est pas plus ou moins l'arbre que Dieu a planté.

Χωρὶς ἔργων νόμου = *sans les œuvres de la loi* donne bien la pointe du v. 28. L'idée sera reprise, sous un autre angle, au ch. 7 de l'épître, dans l'examen enfin lucide que l'homme, éclairé par la foi, fera de sa condition sous la loi. Νόμου précise la notion d'œuvres, pour faire comprendre qu'il s'agit des œuvres accomplies dans l'intention d'accroître ses titres à la bienveillance divine. *Ἀνθρώπων est également très expressif ¹; « *tout homme* » est appelé à la justification par la foi : la gratuité de la justification est la condition et la garantie de son universalité; elle la rend possible et l'assure. Si Dieu seul est actif, tout homme peut recevoir son don, n'ayant rien à fournir, que son dénûment.

(29-31) C'est en effet le second caractère de l'économie nouvelle, d'être ouverte à tous les hommes; de là la possibilité et la nécessité d'une prédication de l'Évangile aux gentils; de là également la possibilité et la nécessité de l'unité du peuple des croyants. Tous les hommes ont le même Dieu, bien que tous ne le connaissent pas. Mais ceux qui le connaissent, ce n'est point d'eux-mêmes qu'ils l'ont connu. Les Juifs, qui se vantent de cette connaissance, oublient qu'elle leur a été donnée gratuitement. D'autres qu'eux ont autant de droit à recevoir cette connaissance, puisque ni les uns ni les autres n'en ont aucun. L'orgueil des Juifs exclut les gentils, parce qu'ils ne sont pas des « justes », comme si eux-mêmes n'avaient point à être d'abord justifiés, purifiés, pardonnés. En vérité, Dieu est le Dieu de tous, et il veut traiter tous les hommes de la même façon, justifiant maintenant les gentils comme il a justifié Israël autrefois ². Ce raisonnement implique qu'Israël a été justifié, non par la circoncision, qui lui est réservée, mais par la foi, qui est accessible à tous. A cela, nulle difficulté, même du point de vue d'Israël lui-même, si du moins il sait comprendre la signification réelle de la loi. C'est elle qui se charge de témoigner de l'intention divine de justifier circoncis et incirconcis sur la seule base de la foi. Abraham, le père de la circoncision, est précisément, au témoignage même de la loi, le héros de la justification par la foi seule ³.

¹ Il correspond à πᾶσα σὰρξ de 3. 20 et à ἀνθρώπων de 1. 18.

² Pour varier le style, Paul emploie ἐκ πίστεως, puis διὰ τῆς πίστεως, sans qu'il y ait lieu de chercher une nuance entre les deux formules (cf. Lietzmann).

³ « Nous confirmons la loi » : νόμος désigne bien ici la loi mosaïque dans son ensemble, l'économie ancienne appelée à témoigner en faveur de la nouvelle, et non ce que Dieu commande, son exigence générale (Augustin, Gaugler). D'autant plus que l'opposition « annuler — confirmer » remonte à des formules rabbiniques courantes (A. SCHLATTER, *Gottesgerechtigkeit*, 1935, p. 156).

CHAPITRE IV

(1) En effet, que devons-nous dire d'Abraham, l'ancêtre de notre race? (2) A-t-il été agréé par Dieu sur la base de ses œuvres [conformes à la loi]? Dans ce cas, il a de quoi se glorifier. Mais devant Dieu, il n'a [en réalité] aucun motif de se glorifier, (3) puisque l'Écriture dit : « Abraham s'en remit entièrement à Dieu, et Dieu porta au salaire d'Abraham cet acte qu'il agréait. » (4) Or c'est quand on fait quelque chose que le

Paul savait quelle place d'honneur on réservait à Abraham. Le patriarche avait acquis un prestige incomparable comme type du croyant. Mais sa foi était comprise comme une œuvre méritoire, de même que la foi de tout homme, car tout acte bon de l'homme est méritoire, d'autant plus que la foi est commandée par la loi. « Abraham reçut la possession de ce monde et du monde qui vient uniquement par le mérite de la foi, par laquelle il crut en Dieu (Gen. 15. 6).¹ » On insistait à cet effet sur cette œuvre remarquable entre toutes que fut l'offrande d'Isaac, sur quoi Paul, au contraire, observera un silence complet, mais très éloquent. Ce qui intéresse l'apôtre, ce n'est pas ce que Abraham fit, ni ce que fit Isaac² en matière d'œuvres bonnes. Paul s'intéresse à ce que Jahvé fit pour Abraham, à l'alliance, à la promesse qu'elle apporte, à ce que Dieu donne. En un mot, à sa grâce.

(1) Abraham est appelé en témoignage. Est-ce au titre de fondateur de la race? Cela dépend de la façon dont on comprend ce texte³. Si εὐρηκέναι est original, il évoque peut-être la formule de Gen. 18. 3 (χάρις εὐρίσκειν, Michel).

(2 s) Quoi qu'il en soit, Paul va droit au but. Si l'on dit qu'Abraham a été justifié par ses œuvres, on lui assure bien un grand renom parmi les hommes, comme cela se voit chez les Juifs; car les hommes sont flattés qu'en la personne d'Abraham, le mérite de leurs œuvres soit reconnu. Mais on va contre l'Écriture (Gen. 15. 6); ce qui prouve que, devant Dieu, Abraham ne jouit pas des mérites qu'on lui reconnaît. Il n'a aucun sujet d'orgueil, aucun titre à faire valoir.

(4 s) Mais si l'on dit qu'Abraham n'a aucun titre à faire valoir, cela implique que la foi n'est pas une œuvre. Pour préciser ce point, Paul oppose le plan de la stricte rétribution à celui de la libre générosité. Un contrat de travail implique que le salaire est dû;

¹ Mekhilta Ex. 14. 31; 15. 1. Cf. A. SCHLATTER, *Der Glaube im N.T.*, 1927, p. 29-32; STRACK-BILLERBECK, III, p. 186-201.

² Il est caractéristique que le judaïsme ait non seulement insisté sur le sacrifice d'Isaac, mais encore souligné la part active qu'Isaac aurait prise à l'opération. On mettait ainsi bien en lumière ses mérites, qui s'ajoutaient à ceux d'Abraham. Cf. Sifré Deut. 6. 5 (§ 32); G. F. MOORE, *Judaism*, I, p. 539.

³ On peut accorder à BULTMANN (*ThWbNT*, III, p. 649) que le texte est irrémédiablement corrompu. Εὐρηκέναι manque dans B, Or., Chrys.; ailleurs, il est tantôt avant, tantôt après la mention d'Abraham. Aucune décision n'est sûre. Les deux traductions possibles seront : « Que dirons-nous donc d'Abraham, notre ancêtre selon la chair ? » — « Que dirons-nous donc qu'a trouvé (obtenu) Abraham, notre père selon la chair ? » On peut enfin comprendre ce second texte : « Que dirons-nous qu'Abraham, notre père, ait obtenu selon la chair ? » (Godet, J. BONSRIVEN, *L'Évangile de Paul*, 1948, p. 200; Bible de Maredsous et Bible Crampon-Bonsirven-Tricot).

salaires est crédité, non point à titre gracieux, mais comme un dû. (5) En revanche, à celui qui ne fait rien, [je veux dire] à celui qui met sa confiance en Dieu parce qu'il juge favorablement l'impie, à cet homme-là, Dieu impute la foi [gratuitement] au titre d'action qui lui est agréable. (6) C'est ainsi que David célèbre le bonheur de l'homme que Dieu juge avec faveur, alors même qu'il n'a point d'œuvres [bonnes], quand il dit: (7) « Heureux ceux dont les iniquités sont remises et dont les péchés sont recouverts : (8) heureux l'homme à qui le Seigneur ne compte pas son péché. » (9) Or cette déclaration de bonheur vise-t-elle les Juifs seuls, ou également les païens? Remarquons bien ce que nous venons de dire : Dieu impute la foi d'Abraham au titre d'acte juste. (10) Dans quelles conditions cela eut-il lieu? Alors qu'il était circoncis, ou non? (11) Il était en état d'incircision, et il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la faveur divine dont il avait été l'objet à raison de la foi, alors qu'il était incircis. Dieu a voulu qu'il devînt ainsi le père de tous ceux qui, bien qu'incircis, auraient cette foi que Dieu compte comme lui étant

aucune générosité n'intervient : le salaire payé correspond au travail fourni; c'est un échange entre parties contractantes traitant sur pied d'égalité¹. Avec le cas d'Abraham, se trouve-t-on sur ce plan? Nullement. Lorsque l'Écriture déclare qu'Abraham crut et que Dieu lui imputa cela à justice, Abraham n'avait fourni aucune œuvre valable devant Dieu. Comment l'eût-il pu, ne connaissant pas encore le Dieu qui se révélait à lui en l'appelant? Abraham était un impie à ce moment-là². La parole de l'Écriture concernant la foi et la justification d'Abraham s'appliquent donc à un homme qui n'avait aucune œuvre bonne à fournir. C'est cet impie, cet incrédule qui avait les mains vides, que Dieu a justifié parce qu'il crut à la promesse. La foi n'est donc point une œuvre et la justification ne vient pas reconnaître le mérite de l'homme et couronner son œuvre.

(6 ss) Le psalmiste vient apporter sa confirmation, en proclamant « heureux » — ce mot devant être pris au sens fort; il évoque l'accès aux grâces suprêmes — celui que Dieu a pardonné. Non pas l'homme qui a des œuvres bonnes à offrir, mais celui à qui Dieu pardonne ses œuvres mauvaises. On goûtera la force de l'argument, si l'on se souvient que la mentalité juridique des rabbins — en cela semblables à tous les hommes de tous les temps — considérait les relations du croyant avec Dieu comme un compte de Doit et Avoir. L'important était que l'on pût inscrire au crédit plus d'œuvres bonnes qu'il n'y avait d'œuvres mauvaises au débit³. Cette conception impliquait à la fois que les péchés ne sont pas à ce point détestables pour Dieu, qu'un seul suffise à entraîner la condamnation; et que les bonnes œuvres sont à ce point agréables par leur nombre et leur qualité, qu'elles méritent le jugement favorable de Dieu. L'apôtre houscule rudement toute cette conception. L'homme est heureux parce qu'il est pardonné; il n'a point

¹ Λογίζεσθαι signifie donc : imputer à un compte une somme qui, dans ce cas, est due. Dans le cas envisagé ensuite, il n'y a pas de travail fourni, la somme imputée n'est pas due.

² La tradition juive considérait Abraham comme un prosélyte, car il s'était ainsi nommé (אֲבִרָהָם : étranger, pris au sens religieux) et avait été nommé ainsi (Gen. 23. 4; Ps. 119. 19; 1 Chron. 29. 15; Ps. 39. 13) (Mekhilta Ex. 22. 20). Cf. G. F. MOORE, *Judaism*, I, p. 344. Cette même tradition rattache à la condition de prosélyte (l'apôtre dira : impie) le fait que le patriarche n'a été circoncis qu'à quatre-vingt-dix-neuf ans. Paul argumente, semble-t-il, à partir d'une tradition de ce genre.

³ « Il faut qu'en tout état de cause les mérites soient en excédent d'au moins une unité sur les démérites : d'où la recommandation de veiller à s'assurer toujours cette balance favorable; c'est cette préoccupation d'équilibrer toute faute par une miswâ qui valut à certains pharisiens leur surnom de calculateurs » (J. BONSIRVEN, *Jud. Palest.*, II, p. 58-59). Il est vrai qu'à côté de cette arithmétique des mérites, certains pensaient qu'un péché suffit à anéantir tous les mérites. Mais le ton dominant de la piété commune était bien donné par ce souci d'acquérir assez de mérites pour contrebalancer les démérites. *Das Leben wird zu einem Rechenbeispiel, zu einem fortwährenden Ziehen der Bilanz, die der Fromme bei Gott hat* (W. BOUSSET, *Rel. d. Jud.*, 3^e éd., 1926, p. 393).

d'œuvre à faire valoir pour s'attirer la faveur de Dieu, et ses péchés sont, non point équilibrés par des mérites — ce qui serait les minimiser — mais pardonnés purement et simplement. Ni atténuation de la gravité de la faute, ni majoration des œuvres bonnes : grâce pour le coupable, qui est, comme tel, introduit dans la béatitude, c'est-à-dire admis à se présenter devant Dieu.

En citant le Ps. 32, Paul met en parallèle la justification du pécheur et le pardon des péchés. Ce rapprochement éclaire le développement précédent. De même que l'impie (Abraham dans ce cas-ci) est justifié sans avoir pu fournir aucune œuvre bonne, de même David déclare pardonné et bienheureux celui qui n'a présenté à Dieu que ses péchés. La justification du premier et la béatitude du second n'ont demandé de leur part aucune coopération. Quelle est alors leur part ? N'ont-ils rien fait du tout ? L'un a cependant cru en la parole de la promesse, l'autre a cru en la parole de l'absolution. Croire, dans les deux cas, est bien le fait de ces hommes; il s'agit bien de *leur* foi. Leur foi est-elle alors une œuvre ? Nullement, au sens que ce mot a dans le contexte; car « œuvre » signifie ici source de *καύχησις*, titre valable devant Dieu, action méritoire, fondement d'un droit. La foi est bien une action de l'homme, non une œuvre au sens théologique. Dans les deux cas, en effet, Dieu intervient librement, sans qu'aucun droit du côté de l'homme ne l'y oblige en justice; l'impiété et le péché ne constituent pas ces hommes en créanciers de la grâce. Dans les deux cas, la parole de Dieu s'adresse à ces hommes pour leur offrir une grâce, dès lors tout à fait gratuite. Dans les deux cas, ces hommes sont en présence d'un appel à la foi, d'une invitation à recevoir gratuitement un bienfait immérité. Dans les deux cas, ces hommes, en répondant à cette invitation, prendront conscience de leur misérable situation. Et ce sera la conséquence de l'appel à la foi qui leur est adressé par Dieu, que de dévoiler à leurs yeux la gravité d'une situation qu'ils ne pouvaient, par eux-mêmes, apprécier correctement. C'est quand ils voient la lumière qu'ils mesurent leurs ténèbres. S'ils eussent encore gardé quelque illusion sur leurs démérites, ils la perdent en s'ouvrant à la grâce neuve qui leur est annoncée. Ils savent désormais de façon claire qu'ils sont un impie et un pécheur. Justification et pardon excluent du cœur du croyant toute trace de *καύχησις*.

(9 s) Paul vient donc de présenter Abraham comme un homme *qui n'a rien fait* (ὁ μὴ ἐργαζόμενος), comme un « impie »; et la citation du Ps. 32, si proche, faisait presque d'Abraham un pécheur pardonné, qui n'avait que ses péchés à présenter à Dieu. Le problème de la justification est ainsi posé avec force : comment comprendre l'affirmation de Gen. 15. 6 concernant l'imputation de la foi comme justice ? Paul tient à approfondir cette question décisive : il ne lui suffit point d'affirmer, fût-ce à coup de citations de l'Écriture; il veut essayer de comprendre et de faire comprendre.

Il aborde l'explication en précisant, par l'exemple même d'Abraham, la place qu'il convient d'accorder aux œuvres, le rôle qu'elles jouent selon le dessein de Dieu. Abraham, en effet, accomplit au moins une œuvre, et certes excellente entre toutes : la circoncision. Que faut-il penser de cette œuvre-là ? Infirme-t-elle ce qui vient d'être dit ?

(11 a) En fait, remarque Paul, cette œuvre suivit l'appel de Dieu ¹. La circoncision fut le signe ², non la cause, de l'imputation de « justice »; elle fut donnée à Abraham comme sceau, comme confirmation d'une justice déjà accordée ³. Evidemment, Abraham obéit à un ordre, mais cet ordre était un don plus encore qu'un commandement; en y

¹ Entre l'alliance et la circoncision, vingt-neuf ans se seraient écoulés (STRACK-BILLERBECK, III, p. 203).

² Le mot remonte à Gen. 17. 11 (σημεῖον διαθήκης).

³ Par le signe, Dieu parle aux gens du dehors; le signe est la marque distinctive. Par le sceau, Dieu s'adresse plutôt au croyant lui-même; le sceau est la marque qui assure l'authenticité.

agréable; (12) le père aussi de ceux qui ne se contentent pas d'en appeler à leur circoncision, mais marchent sur les traces de la foi que notre père Abraham eut avant d'être circoncis. (13) Car ce n'est pas en raison de la loi que fut faite à Abraham et à sa postérité la promesse de recevoir le monde en héritage, mais en raison de la faveur qu'il avait trouvée auprès de Dieu parce qu'il avait cru en lui. (14) Si l'héritage [de cette promesse] dépendait de la loi, la foi deviendrait vaine et la promesse serait anéantie, (15) puisque la loi amène la réprobation [de Dieu]. En revanche, s'il n'y a pas loi, il n'y a point transgression. (16) Et voilà la raison pour laquelle tout dépend de la foi, en sorte que tout est le fait de la grâce; et cela, afin que la promesse soit assurée à toute la descendance d'Abraham, non seulement à celle qui se réclame de la loi, mais aussi à celle qui se réclame de la foi de notre père commun. (17) L'Écriture le dit bien : « Je t'ai fait père d'une multitude de peuples. » C'est lorsqu'il était confronté au Dieu qui donne la vie aux morts et qui appelle le néant à l'existence, qu'Abraham devint un

obéissant, Abraham recevait une grâce plutôt qu'il n'apportait une œuvre méritoire. Paul dit bien intentionnellement : Abraham reçut (ἔλαβεν) ce signe comme sceau de la « justice » qui lui avait été déjà accordée. En parlant de la circoncision comme signe (et sceau) de la grâce, et du commandement comme don, Paul pose les éléments d'une doctrine générale de l'œuvre du croyant. Celle-ci, pas plus que la loi à laquelle on obéit, n'est antérieure à la grâce première et n'intervient dans la justification.

(11b s) La façon dont les choses se sont passées autrefois indique bien quelle était la volonté de Dieu : instaurer dans l'histoire une économie de la grâce. Dieu visait à faire d'Abraham, non pas le père d'un peuple fermé, dont le caractère eût été d'être le peuple de la loi et de la circoncision (considérés comme des biens en soi), mais le père d'un peuple qui marcherait dans les mêmes voies que le patriarche, sur le sentier de la foi, un peuple de croyants¹. Abraham a été institué le père de tous les croyants et non pas seulement le père de ceux qui pratiquent la circoncision, parce qu'il est celui à qui la justice fut imputée sans aucune considération de ses œuvres².

(13-15) Voici maintenant l'aspect positif de l'explication concernant la foi. Si la place et le rôle des œuvres de l'homme sont tels qu'on vient de les exposer, c'est que la démarche de Dieu ne leur en laisse pas d'autre, et que ce serait altérer le caractère de cette démarche que de leur en attribuer une autre. Lorsque Dieu s'avance, l'homme s'abaisse; lorsque Dieu propose, l'homme ne peut que recevoir. Sous la plume apostolique apparaît la notion de promesse, qui est de première importance, parce qu'elle précise que Dieu a pris l'initiative et que c'est de lui que dépendra la réalisation des buts qu'il a librement posés. Or la promesse est étrangère à la loi; par où Paul veut dire qu'elle institue un régime où les œuvres n'ont pas d'importance première; elles interviennent

¹ La construction du v. 12 est incertaine. Paul parle-t-il de deux classes d'individus différentes ? On peut comprendre : « ... père de la circoncision, pour ceux qui ne se contentent pas d'être circoncis, mais marchent sur les traces de... ». Dans ce cas, il s'agit des Juifs dans les deux membres de la phrase : Abraham est leur père, non seulement parce qu'il a pratiqué la circoncision, mais aussi parce qu'il a eu la foi justifiante. — Ou bien : « ... père de la circoncision, pour ceux qui ne sont pas seulement de la circoncision, mais aussi pour ceux qui marchent sur les traces de... » Il s'agirait alors d'opposer juifs à païens. Or, il a déjà été parlé des païens au v. 11 b. GODÉT (p. 374) propose de voir dans le τοῖς de καὶ τοῖς un pronom comparable à celui de τοῖς πιστεύουσιν du v. 24.

² Il est exagéré de dire qu'Abraham serait, selon Paul, davantage le père des incirconcis que des circoncis (MICHEL, p. 104). Il n'y a pas, dans ce passage, une telle pointe polémique, et Paul a toujours maintenu à Israël son droit d'aînesse. La paternité spirituelle d'Abraham à l'égard de tous les croyants n'est pas une invention de l'apôtre : cf. Mat. 8. 11 et déjà Ps. 47. 10 (cf. R. KITTEL, *Die Psalmen*, 1922, p. 175). Cf. A. FEUILLET, *RB*, 1950, p. 355, n. 2.

secondairement comme une conséquence de la promesse (à titre de signe et de sceau), non comme cause dans la réalisation de la promesse.

Le fait que l'initiative de Dieu consiste en une promesse montre bien son intention gracieuse. Celle-ci apparaît également avec clarté dans le contenu de la promesse : donner en héritage ¹. Paul relève cette notion d'héritage, très propre à souligner la générosité gratuite du donateur autant que l'inactivité du bénéficiaire. A moins de tuer son père, on ne peut rien en matière d'héritage, que recevoir. Et avant d'entrer en possession de l'héritage, il n'y a vraiment rien d'autre à faire qu'à « croire », c'est-à-dire à attendre, dans la confiance, que se réalise ce qui a été annoncé.

Celui qui s'aviserait d'intervenir pour s'assurer un héritage, il en serait frustré à juste titre ! De même, dit l'apôtre, si l'héritage promis à Abraham devait être obtenu par les œuvres de la loi ², c'est en vain qu'on l'attendrait; on aurait prétendu s'assurer par ses propres moyens ce qui devait être reçu comme un don; on aurait cessé de croire aux bonnes intentions du testateur; on aurait succombé à la convoitise. Dans ce cas, la foi serait vide et sans objet, la promesse n'aboutirait à rien (v. 14), car Dieu ne maintient pas sa promesse à l'égard de ceux qui, lui retirant leur confiance, la placent en eux-mêmes pour obtenir par leurs techniques (par leurs mérites) les grâces promises. Il y a une façon de croire à la promesse qui fait qu'on s'attache à la promesse davantage qu'à celui qui l'a faite, et qui aboutit ainsi à éliminer celui qui a fait la promesse parce qu'on se substitue à lui pour l'obtenir. Deux catégories d'hommes, deux attitudes intérieures s'opposent donc, devant Dieu qui a promis : on peut être ἐκ νόμου = *de la loi* (v. 14 a), ou bien ἐκ πίστεως Ἰησοῦ = *de la foi en Jésus* (cf. 3. 26; 4. 16). Ceux qui ont la seconde attitude seuls hériteront; pas les premiers, qui s'appuient sur la loi pour substituer leurs œuvres à la promesse; ils se placent sous le régime de la loi, qui engendre la réaction négative de Dieu, sa colère. En parlant de la loi, Paul pense bien sans doute à la loi de Moïse et aux transgressions particulières; mais sa pensée va plus loin du même coup. Le régime de la loi est typique d'une situation; il met en lumière cette prétention de l'homme caractéristique du péché, de trouver lui-même et en lui-même la justification de son existence, d'obtenir par lui-même l'héritage. La loi engendre la colère, parce que, prise à contre-sens, elle produit l'orgueil, la καύχησις. Comme on le verra plus loin, lorsque l'apôtre reprendra l'affirmation faite ici, la possession de la loi n'est pas la cause de la transgression, mais elle met en lumière son essence ³.

(16-17a) La promesse avait elle-même ce qu'on pourrait appeler sa propre nécessité. Il y a deux espèces de promesses, différentes en raison de celui qui les formule; certaines promesses sont solides, on peut compter sur leur accomplissement, parce que celui qui a promis est capable de réaliser ce qu'il a promis; d'autres promesses sont faites légèrement par des gens futiles qui ne peuvent les tenir. Assurément la promesse de Dieu rentre dans le premier genre. Et c'est précisément pourquoi (Διὰ τοῦτο) Dieu ne l'a assortie d'aucune exigence relative à une coopération de l'homme; il demande de pouvoir

¹ Dans Gen. 12. 3; 18. 18; 22. 17, la promesse a pour objet que la postérité d'Abraham couvrira la terre entière. La synagogue avait déjà interprété cette promesse comme signifiant que la postérité d'Abraham hériterait, posséderait la terre (cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 209). Alors qu'à l'origine la promesse concernait la terre de Canaan, elle fut étendue à la terre entière par la suite. La pensée eschatologique dépassa tout événement historique; on rapporta alors les promesses aux réalités dernières (cf. Ps. 36. 9-10). Paul donne différents contenus à la promesse : la vie, la justice (Gal. 3. 21), l'Esprit (Gal. 3. 14; Eph. 1. 13), l'adoption (Gal. 4. 22-23; Rom. 9. 8); en un mot le salut messianique tel que Christ le réalise. C'est là ce qui explique que Paul ait pu désigner le Christ comme la postérité d'Abraham à qui a été faite la promesse (Gal. 3. 16, 17), tout comme il désigne ici sa postérité charnelle. En Christ s'accomplissent toutes les promesses, et c'est de lui que procède désormais l'authentique postérité du patriarcat.

² Διὰ νόμου est elliptique.

³ Cf. MICHEL, p. 106.

croyant, (18) lui qui crut en nourrissant l'espérance, contraire à tout espoir, de devenir le père d'une grande multitude de nations, selon la parole : « Telle sera la descendance. » (19) Il ne vacilla point en sa foi, au spectacle de son corps mortifié par ses quelque cent années de vie, pas plus qu'en voyant l'état de mort dans lequel se trouvait le sein maternel de Sara. (20) Devant la promesse de Dieu, il n'eut aucune hésitation par défaut de confiance; au contraire, sa foi se renforça, il rendit gloire à Dieu, (21) pleinement convaincu que ce qu'il a

agir seul, de n'être pas gêné par une collaboration intempestive; car toute prétention de ce genre chez le bénéficiaire présomptif le ferme en réalité à l'action bénéfique de Dieu, l'enferme sur lui-même, le rive à ce qu'il est. La promesse de Dieu ne s'obtient donc que par la foi. Dieu l'a voulu ainsi, afin qu'elle ne relevât que de sa grâce (ἴνα κατὰ χάριν), et qu'elle fût certaine dans la réalisation historique comme elle l'était dans l'intention divine (εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν, etc.).

En outre, la promesse n'a point été faite à la postérité d'Abraham telle que la comprennent les Juifs, c'est-à-dire limitée par l'usage de la circoncision à sa seule descendance charnelle. La promesse ayant été donnée à Abraham avant la circoncision, elle concerne tous ceux qui peuvent voir en lui leur père selon l'esprit, parce qu'il les a précédés sur le chemin de la foi ¹. Gen. 17. 5 vient à l'appui de cette remarque, en indiquant que la postérité d'Abraham sera faite « de nombreuses nations », et non d'une seule.

(17b) Or si la promesse présente cette garantie de solidité, c'est bien en raison de celui qui l'a faite. C'est la promesse du Dieu souverain et souverainement bon, du Dieu créateur et rédempteur, du Dieu du ciel *et* de la terre. L'accent est placé sur la personne de Dieu par la formule : κατέναντι οὐ... Abraham est campé *en présence de* son Dieu ². Pour définir le Dieu de la promesse, Paul recourt aux expressions les plus fortes, évoquant les deux manifestations suprêmes de la souveraineté : la puissance du Dieu créateur, qui tire le monde du néant; la puissance du Dieu rédempteur, qui rend la vie aux morts. Ces deux thèmes étaient familiers aux Juifs (cf. Apoc. Baruch 48. 8; Shemone Esré 2) ³.

En appelant Abraham, en lui ouvrant par la promesse le chemin de la foi, Dieu intervenait avec tout le poids de sa souveraineté. Il commençait dans l'histoire de sa création une page nouvelle, pour laquelle il mobilisait toutes ses forces. Paul devait en juger ainsi pour l'appel d'Abraham, puisqu'il en a jugé ainsi pour sa propre conversion ⁴; la personne d'Abraham sera elle-même l'objet de cette puissance créatrice et restauratrice de Dieu. La suite va montrer qu'il n'en fallait pas moins pour accomplir la promesse.

(18 s) Placé en présence d'un tel Dieu, Abraham pouvait espérer. Sa foi était essentiellement l'assurance que Dieu suspendrait les déterminismes qui engendrent toujours l'avenir à partir du passé : l'avenir serait nouveau, puisque Dieu annonçait qu'il allait intervenir; on pouvait nourrir une espérance qui ne fût point illusoire, parce qu'elle reposait, non sur l'homme et sur ses capacités, mais sur Dieu. La foi d'Abraham était espérance, parce qu'elle se portait sur l'avenir et parce qu'elle se reposait sur Dieu. Comme croyant, Abraham ne regardait plus à lui, qui était tout entier enfermé dans ce qu'il avait été, comme est un mort; il regardait à Dieu, comme à celui qui pouvait faire

¹ Τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ doit s'entendre de la foi qu'a eue Abraham; cf. *ad* 3. 26.

² La construction est une attraction pour : κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν.

³ Cf. aussi 2 Macc. 7. 28; Philon, *creat. princ.* 7; Sanh. 91 a.

⁴ Pour parler de la naissance de sa foi, de sa vocation et de sa conversion (2 Cor. 4. 6), Paul en appelle à l'activité créatrice de Dieu par l'allusion formelle qu'il fait à Genèse 1. En ce sens fort, le croyant est une « nouvelle créature » (2 Cor. 5. 17); il appartient au monde des choses neuves que Dieu a annoncées (Es. 43. 17, etc.).

ce qui est impossible à l'homme (cf. Mc. 10. 27; Mat. 19. 26; Luc 18. 27). L'incroyant est sans espérance, parce qu'il est sans Dieu (θεος) et par conséquent en dehors de toute promesse (Eph. 2. 12). Pour bien montrer le fondement objectif de cette espérance, Paul insiste sur son caractère paradoxal; c'était une espérance qui allait contre toute attente humaine (παρ' ἐπίδο), qui ne reposait donc que sur elle-même (ἐπ' ἐπίδο), c'est-à-dire sur Dieu; elle se nourrissait de sa propre substance, qui était la promesse d'une postérité. Paul cite encore une fois Gen. 17. 5, afin de bien rappeler qu'il s'agit d'une promesse, et d'une promesse relative à la postérité d'Abraham. C'était du même coup souligner que rien ne justifiait la confiance d'Abraham, car ni lui ni Sara n'étaient en état de donner naissance à une postérité. Pour chacun d'eux, la décrépitude de leur corps est indiquée par le mot « nécrose ». Pratiquement, en ce qui concerne l'objet de la promesse, l'un et l'autre sont des morts. La promesse ne se réalisera que si Dieu intervient puissamment (cf. v. 17). La foi d'Abraham ne consista point à s'illusionner sur son cas, en le minimisant, en caressant malgré tout l'espoir qu'il serait capable d'engendrer. Abraham regarda la situation en face, et c'est pour cela que sa foi ne reposa que sur Dieu ¹. Le croyant ne ferme pas les yeux sur la réalité qui contredit son espérance; il surmonte la contradiction en l'éclairant de la promesse ².

Le cas d'Abraham est considéré par l'apôtre sous un angle théologique, et non historique; Paul en fait une parabole de la foi; il veut mettre en lumière ce qu'est la foi, et non qui fut Abraham. Cela apparaît clairement, si on remarque que l'incapacité attribuée par Paul à Abraham contredit directement sa démarche auprès d'Agar. Paul ne fait ici aucune allusion à cette tentative issue de l'incrédulité, pas plus qu'aux six enfants qu'Abraham eut encore de Ketura (Gen. 25)! L'idée l'intéresse plus que les faits; il trie parmi ces derniers pour illustrer la première.

(20 s) Ainsi donc, Abraham ne tirait point de la considération de ce qu'il était une raison de douter de la promesse; à l'égard de la promesse, il ne fut point divisé par l'incrédulité, par un défaut de confiance ³. Il tirait au contraire de cette considération, décourageante à vues humaines, une force nouvelle parce qu'elle l'obligeait à n'attendre que de Dieu seul la réalisation de sa promesse. En présence des données de ce monde, sa foi se renforçait ⁴ par la considération de la gloire de Dieu et de la puissance qu'il peut mettre au service de sa promesse. La foi s'alimente et se fortifie en reconnaissant ce que Dieu est et ce qu'il fait.

Confesser la gloire et la puissance de Dieu est déjà le propre d'une piété authentique : le psalmiste n'y manquait pas (Ps. 29. 1; 96. 7). On remarquera que ce couple de mots correspond à ce que l'apôtre avait dit pour caractériser l'impiété : les hommes ont refusé

¹ Κατενόησεν, et non pas οὐ κατενόησεν, fait remarquer MICHEL, p. 110 : sans faiblir en sa foi, Abraham considéra l'état de son corps. Τῇ πίστει est mieux attesté que ἐν τῇ πίστει. Plusieurs manuscrits ont οὐ κατενόησεν (Koiné, DG it).

² Philon a parlé de la foi d'Abraham dans des termes remarquables; soit qu'il montre le patriarche partagé entre la considération de son néant et la confiance en Dieu, entre la crainte et la joie (*Quis rer. div. her.*, § 6); soit qu'il célèbre la grandeur de cette foi qui renonce à l'appui de la créature pour se confier à Dieu seul (*De migr. Abr.*, § 9). Sur la foi en général, v. *De Abr.*, § 46. — Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 193, 197-198.

³ Διακρίνειν a un sens particulier dans le Nouveau Testament : il évoque le doute qui divise celui qui prie ou celui à qui une promesse est faite (cf. Mc. 11. 23; Mat. 21. 21). Le cœur de l'être est partagé, il va et vient comme les vagues de la mer (Jq. 1. 8) entre les différentes conjectures. Cf. aussi Rom. 14. 23.

⁴ Ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει peut se comprendre de deux façons : Abraham fut fortifié en sa foi, celle-ci devenant plus forte (Lietzmann, Lagrange, Gaugler, Michel) — Abraham fut fortifié par sa foi, celle-ci lui donnant une force nouvelle (Euthymius : εἰς παλογονίαν, en vue de l'engendrement, Godet, Zahn, Sanday et Headlam, qui renvoient à Hbr. 11). Le parallélisme avec μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει recommande la première interprétation. Pour rompre ce parallélisme, on a proposé de rattacher τῇ πίστει à αὐτοῦ δόξαν... (Godet).

promis, Dieu a le pouvoir de le réaliser. (22) Et c'est bien cela qui lui fut imputé comme acte juste. (23) Or quand l'Écriture dit : « Dieu le porta à son crédit », elle ne parle pas d'Abraham seulement, (24) mais de nous. Nous devons être, nous aussi, placés au bénéfice d'une [pareille] imputation, puisque nous croyons en celui qui a réveillé d'entre les morts Jésus notre Seigneur, (25) livré à la mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification.

de rendre gloire et de rendre grâces (1. 21). La foi d'Abraham renverse donc la situation créée par l'incrédulité. Par elle, Abraham rend gloire à Dieu et son action de grâces est inspirée par la pleine conviction (πληροφορηθείς) que sa puissance peut accomplir sa promesse. Par cette précision, il est encore montré avec force qu'Abraham crut *en Dieu*, plutôt qu'il ne crut en la promesse; il s'attacha à celui qui avait promis, davantage qu'il ne s'attacha à ce qui avait été promis; Dieu lui importait avant tout, bien plus que la promesse, qui tenait sa réalité objective et ses possibilités de réalisation historique de Dieu seulement. Il crut ce que Dieu avait dit, parce que Dieu l'avait dit, et non point parce qu'il aurait trouvé, dans ce qui avait été dit, de bonnes raisons de s'y attacher. Sa foi ne fut ni un calcul des probabilités d'accomplissement, ni une appréciation des avantages à escompter. Abraham ne considéra que celui qui avait parlé et, si l'on ose ainsi parler, il le traita en Dieu (ὡς θεός : 1. 21).

(22) Pour conclure, Paul cite une troisième fois Gen. 15. 6. Son lecteur peut maintenant comprendre ce texte dans toute sa portée et dans sa signification véritable. Tout mérite est exclu, l'apôtre vient de le montrer, puisque Abraham est, par excellence, « celui qui n'a rien fait », voire « l'impie » (v. 5). L'interprétation juive de cette parole de l'Écriture est donc exclue¹. La promesse dépend de Dieu aussi bien quant à l'initiative que quant à la réalisation. A sa lumière, Abraham a découvert sa condition réelle de « nécrose ». La foi du père des croyants consiste à se purifier de ses prétentions pour s'en remettre au Dieu des vivants et des morts, le créateur et le rédempteur. L'œuvre consiste à renoncer à faire une œuvre. La foi comme œuvre du croyant, c'est l'abandon du croyant à l'œuvre de Dieu.

On a beaucoup discuté la question de savoir si Dieu comptait à Abraham une justice que ce dernier avait réellement, ou si Dieu, par l'effet d'une fiction, considérait le patriarche comme s'il était juste, alors qu'il ne l'était nullement. La façon dont le problème a été posé le rend insoluble. Si l'on considère la justice comme une qualité inhérente ou adhérente à l'homme, on sort du plan de pensée propre à la théologie de l'apôtre et à la tradition hébraïque. Il faut avant tout se rappeler que la notion de justice qualifie la situation de l'homme par rapport à Dieu; il y a là une notion de relation, en sorte qu'on ne peut rien dire d'un terme de cette relation qui n'implique une affirmation concernant l'autre. On s'est âprement disputé pour savoir si la justice de l'homme était bien *sa* justice, ou seulement la justice *de Dieu*. Elle est l'une et l'autre, et en même temps. Dans la relation d'Abraham avec Dieu, jamais Abraham n'est sujet sans être objet; jamais il n'est objet, sans devenir sujet. C'est « devant Dieu » qu'il crut; on ne peut le considérer comme sujet de la justice que Dieu agréa, que pour autant qu'on le considère comme objet de la justice que Dieu donne.

On surmontera les faux dilemmes qui ont bloqué l'interprétation de la pensée apostolique, si on tient compte, comme il se doit, du rôle de la promesse, qui est caractéristique et primordial. La justice dont il s'agit ici doit être définie, non à partir de la loi qui ordonne, mais à partir de la parole de Dieu, qui promet. La justice comptée à Abraham, c'est sa condition d'homme atteint par la démarche initiale de Dieu, et qui

¹ On remarquera que cette interprétation est toujours celle de la Bible du rabbinat français (publiée sous la direction du grand rabbin, M. Zadoc Kahn, 1930), qui traduit Gen. 15. 6 : « Et Abraham eut foi en l'Éternel, et l'Éternel lui en fit un mérite. »

répond à la promesse en démissionnant entre les mains du Dieu de la promesse. Abraham est effectivement juste; mais il n'est pas juste en raison de ce qu'il est ou de ce qu'il fait; bien plutôt est-il juste en raison de ce qu'il n'est pas et de ce qu'il ne fait pas, parce qu'il le reconnaît, le confesse et s'en remet à Dieu. La promesse a établi une relation nouvelle; Abraham est réellement juste, parce qu'il répond à cette initiative de Dieu en renonçant à se faire une justice; il est juste dans la mesure où il considère, non sa capacité, mais la grâce de Dieu; dans la mesure où il renonce au compte de ce qu'il fait, pour s'offrir à ce que Dieu a promis de faire.

(23-25) Il est évident que le long développement que l'apôtre consacre au Père des croyants concernait tous les croyants. Ce n'était pas là une page d'histoire, ni même une page d'apologétique, ce qui en ferait, dans les deux cas, un hors-d'œuvre¹. Abraham, en effet, c'est « *notre père* », à nous, croyants de tous les temps; sa foi c'est la nôtre; ce qui est dit de lui est valable pour nous. Si évident que cela fût, il n'était pas inutile de le dire. Les v. 23-25 sont destinés à le dire, au moins rapidement. Finalement, la foi d'Abraham est essentiellement la même que la nôtre parce que son objet est le même. Abraham crut au Dieu qui fait vivre les morts et qui appelle du néant à l'existence. Tel est aussi le Dieu de notre foi, puisque Dieu a ressuscité Jésus notre Seigneur d'entre les morts. Le lien entre 4. 17 et 4. 24 est très étroit².

En soulignant que la foi des croyants de la nouvelle alliance va au Dieu souverain de la mort et du néant, Paul établissait un second lien avec la condition du patriarche. Abraham eut une postérité selon la promesse, parce que Dieu a donné vie à son corps nécosé. La naissance d'Isaac se fit en quelque sorte à partir de la mort; on peut la comparer à une création, ou à une résurrection³; en elle se manifestent toute la souveraineté et toute la grâce du Dieu d'Abraham, telles que les a définies le v. 17. Le croyant d'aujourd'hui est également l'objet de cette souveraineté mise au service de la même grâce; il est une « nouvelle créature » (2 Cor. 5. 17), il est un vivant que Dieu a rappelé d'entre les morts (Rom. 6. 13). Et c'est pour cette raison, et par ce moyen, qu'il est, lui aussi, de la postérité d'Abraham. Par les mêmes voies, Dieu continue de donner à Abraham des enfants qui participent aux bénédictions qui lui furent promises. Abraham est vraiment *notre père*.

On a beaucoup écrit sur le v. 25, trop souvent en le détachant de son contexte comme un lieu théologique en soi. Il est possible que Paul utilise une formule traditionnelle, une sorte de confession de foi de la première Eglise, comme l'admet déjà Lietzmann. Cette remarque ne doit point dispenser de comprendre pourquoi Paul l'a citée, quelle relation la rattache à ce qui précède⁴.

Le premier membre de la formule semble être une référence à Es. 53. 12. La mort du Christ est mise en relation avec les péchés des hommes, qui en sont la cause, comme de tous les sacrifices⁵. Παρεδόθη est le terme paulinien pour évoquer le sacrifice du Christ;

¹ Comme plusieurs auteurs l'ont pensé; DODD, p. 71, a même pu écrire que cette page avait peu d'intérêt pour nous et aucun poids!

² Le caractère personnel de la foi est ici encore bien marqué. De même qu'Abraham crut en Dieu, et non en une promesse, de même nous croyons au Dieu qui a ressuscité Jésus-Christ, et non en la résurrection de Jésus-Christ. GODET, p. 395, le remarque avec raison.

³ Hbr. 11. 19, employant le mot de résurrection à propos d'Isaac, fait allusion, non à la naissance, mais à l'intervention de Dieu qui a épargné la mort à Isaac.

⁴ On esquive la difficulté si on se contente de dire qu'il y a là une formule plus ou moins rhétorique, dont il ne convient pas de serrer les membres de près (J. WEISS, *Beitr. z. paul. Rhetorik*, 1897, p. 171. Cf. G. SCHRENK, *ThWbNT*, II, p. 228). On n'explique rien non plus en invoquant le parallélisme hébraïque (DODD, p. 70).

⁵ Διὸ indique la raison de quelque chose, la cause instrumentale lorsqu'il s'agit d'un fait passé, la cause finale lorsqu'il s'agit d'un fait à venir. Ici : à cause de nos transgressions... et en vue de notre justification.

c'est Dieu qui l'a offert (Rom. 8. 32; cf. 1 Cor. 11. 23; Gal. 2. 20; Eph. 5. 2). On a de la peine à comprendre la seconde partie du verset : quel lien Paul établit-il entre la justification et la résurrection ? La résurrection est-elle l'attestation qui garantit à la foi que Jésus est bien le Christ ? Mais cette explication n'établit qu'un lien très ténu entre résurrection et justification. Le caractère liturgique de la formule autorise-t-il à la rapprocher du baptême « symbole efficace de la mort du Christ et de sa vie glorieuse » ?¹ Mais pourquoi introduire ici déjà le baptême, dont rien de ce qui concerne Abraham n'a préparé l'évocation ?²

Si l'on songe à l'analyse que l'apôtre a donnée de la condition d'Abraham le croyant, il semble que sa formule bipartite doive correspondre aux deux moments qui ont été mis en lumière : nécrose de l'homme, puissance du Dieu qui accomplit sa promesse. La nécrose du corps d'Abraham était une parabole de la condition mortelle du pécheur appelé à la foi en Jésus-Christ qui est mort pour lui. L'intervention de Dieu vivifiant ce nécrosé était une parabole de la puissance par laquelle Dieu instaure pour le croyant une vie nouvelle par la résurrection du Christ. La résurrection du Christ est le fondement de la grande espérance chrétienne, le commencement du monde nouveau que Dieu inaugure en Christ. Elle résume et déjà réalise la promesse. C'est comme telle que Paul la considère ici, et cela explique que l'apôtre puisse établir un lien si étroit entre résurrection et justification. Comme Abraham, nous sommes justifiés par la foi au Dieu de la promesse; pour nous, la promesse est manifestée et résumée dans la résurrection du Christ. La résurrection du Christ est la promesse par excellence³.

¹ F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, 1937, p. 252.

² Ce que notre texte a de caractéristique ne doit pas être noyé par des rapprochements incertains. Paul ne rattache pas la justification à la mort de Christ !

³ Lorsque Paul dit : « Si Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine » (1 Cor. 15. 17), il ne veut pas seulement dire : « dans ce cas, la preuve n'est pas fournie que Jésus est le Christ ». La résurrection n'est pas du tout une preuve, une garantie pour l'apôtre. Paul veut dire autre chose, et bien davantage : si Christ n'a pas inauguré les temps nouveaux, notre foi est vaine, puisqu'elle va au Dieu qui a annoncé par sa bouche que, maintenant, le Royaume s'est approché. Si Christ n'est pas ressuscité, la foi est vaine, puisque la promesse implique la victoire de Dieu sur la mort par le Christ et, par lui, pour les croyants.

CHAPITRE V

(1) *Ainsi donc, nous qui sommes rentrés en grâce auprès de Dieu à cause de notre foi, nous avons la paix avec lui par notre Seigneur Jésus-Christ. (2) Par Jésus-Christ aussi nous avons eu accès par la foi à cette [condition de] grâce dans laquelle nous sommes affermis. Par lui [enfin], nous nous glorifions de l'espérance de participer un jour à la gloire divine.*

Les onze premiers versets du chapitre V constituent la conclusion de la première partie de l'épître. Le vocabulaire de ces lignes les rattache étroitement à ce qui précède¹. Le ton n'a plus le caractère de l'argumentation théologique : c'est le croyant qui parle, qui chante presque, uni à la communauté de l'Eglise, pour célébrer le bienfait de la justification, œuvre de l'amour de Dieu. On ne peut concevoir un contraste plus complet avec le tableau de la situation du pécheur proposé au chapitre I^{er}.

(1 s) Tandis que la rébellion contre Dieu avait placé tout homme sous la « colère » de Dieu, faisant de chacun un ennemi de Dieu, la foi, qui accueille la démarche de Dieu en Christ, met le pécheur au bénéfice de ce renversement de situation. Le croyant est introduit dans une relation nouvelle avec Dieu, que deux mots caractérisent ici : paix, accès à la grâce. A l'état d'inimitié succède la paix²; mot qui indique surtout le caractère formel de ces relations. La paix, c'est le bon ordre, l'état normal des choses, qui contraste avec le désordre que toute rupture avec Dieu introduit aussitôt dans le monde et en l'homme, aussi bien que dans ses relations avec son Dieu³. Or la paix de Dieu n'est pas la paix des cimetières; elle est accès à une grâce qui ouvre les perspectives que le péché avait bouchées⁴. Le péché a consommé une rupture; Jésus-Christ est venu pour rétablir la communication suspendue; par lui, par la foi, le croyant retrouve un chemin pour s'approcher de son Dieu, et c'est son suprême espoir que de pouvoir paraître en sa présence, de pouvoir contempler sa gloire, son rayonnement ineffable⁵.

¹ La place de ces versets dans le plan de l'épître est débattue. Après beaucoup d'autres, Michel estime que la seconde partie de l'épître commence à 5. 1. Les remarques de A. FEUILLET, *Le plan salvifique...*, p. 356, n. 1, sur le vocabulaire doivent convaincre que les thèmes de ce passage sont l'aboutissement des développements antérieurs : Δικαιοθένητες (5. 1, 9) : 2. 13; 3. 4, 20, 25, 28, 30; 4. 2-5 (dans le reste de l'épître seulement 6. 7; 8. 30, 33) — καυχώμεθα (5. 3, 11) : 2. 17, 23; 3. 27; 4. 2 (ailleurs, seulement 15. 17) — ὁργή (5. 9) : 1. 18; 2. 5, 8; 3. 5; 4. 15 (ailleurs, seulement 9.22; 12. 19; 13. 4, 5, mais dans un sens assez différent) — τὴν χάριν ταύτην (5. 2) renvoie à 3. 24 — ἐπ' ἔπειτα τῆς δόξης ὑστεροῦνται τῆς δόξης 3. 24 — συνίστησιν τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην (5. 8) répond à Δικαιοσύνην συνίστησιν 3. 5 — ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (5. 9) répond à ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι 3. 25 (nulle part ailleurs dans l'épître).

² La leçon ἔχωμεν (ayons la paix) est la mieux attestée (S A B C, etc.). Cependant on ne peut la retenir : Paul ne peut pas exhorter les croyants à obtenir la paix, cette idée serait en contradiction avec toute l'épître. Lagrange propose de comprendre cette leçon : « restons en paix » (cf. Act. 9. 31). On se rappellera que Paul dictait, et que le secrétaire a pu aisément confondre ο et ω. Autres exemples de fluctuation entre ces deux voyelles : Rom. 14. 19; 1 Cor. 15. 49.

³ Pour l'opposition paix - désordre, cf. 1 Cor. 14. 33. Il faut veiller à ne pas donner au mot « paix » une signification platement psychologique (paix de l'âme, repos intérieur, etc.).

⁴ Ἐσχάκαμεν équivaut à un aoriste (tournure hellénistique); τῇ πίστει manque dans BDG, etc.

⁵ Le péché a privé de cette gloire : 3. 23. Rien de plus fort dans le sens de notre texte, que Col. 1. 27.

(3) *Davantage, nous nous glorifions de nos afflictions, sachant que l'affliction produit la patience, (4) et celle-ci l'endurance; et que de là sort l'espérance [authentique], (5) une espérance dont on n'a pas à rougir, parce que l'amour de Dieu est versé dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous fut donné. (6) En effet, nous n'étions encore que des hommes sans force, Christ est mort pour nous au temps fixé [par Dieu]. (7) Or c'est à peine si l'on consentirait à mourir pour un homme juste. Peut-être irait-on jusqu'à mourir pour un homme*

La portée de cet espoir est exprimée par un verbe auquel il est important de donner toute sa signification¹. L'attitude typique du pécheur est de se glorifier soi-même, de chercher sa propre gloire en s'appuyant sur ses propres forces; c'est pour cela que le péché est, par excellence, refus de rendre gloire et grâces à Dieu comme Dieu (1. 21). Cette attitude intérieure se manifeste notamment dans la prétention de gagner la faveur de Dieu par des œuvres méritoires, celles que Paul appelle « les œuvres de la loi ». Or Dieu a manifesté en Jésus-Christ sa volonté de délivrer l'homme de cette recherche de sa propre gloire; c'est pourquoi, après avoir parlé de l'œuvre justificante du Christ, l'apôtre s'empresse de souligner que maintenant toute *καύχησις* est exclue (3. 27) : l'homme qui a contemplé le Christ comme *ἰλαστήριον* (3. 25) ne peut plus nourrir aucune envie de se glorifier, ni de chercher en soi les moyens pour cela : il a démissionné entre les mains de Dieu pour s'ouvrir à sa promesse réalisée en Christ. C'est pourquoi : « nous nous flattons d'une seule chose, de l'espoir de contempler un jour la gloire de Dieu, qui est sa suprême promesse. » La foi fait jaillir une telle espérance, parce qu'elle s'en remet au Dieu de la promesse, qui fait vivre les morts et appelle du néant à l'existence. Le croyant, comme Abraham, attend la manifestation de la puissance divine au service de la promesse, la manifestation de la seule gloire de Dieu.

(3s) Quand Abraham put, grâce à la promesse, « se glorifier » de l'espoir d'une postérité, il découvrit son état de nécrose; la promesse le mettait en contradiction avec soi-même, avec ce qu'il était. De même, l'espérance de la gloire, que la foi engendre, met en pleine clarté la distance qui sépare la condition présente du croyant de la promesse qui lui est faite en Christ. Le croyant relève d'un monde nouveau, instauré en Christ mais encore mystérieux, en travail au sein du monde ancien, en conflit avec lui. L'espérance suscite toujours une contradiction avec le fait actuel. L'espérance eschatologique des Juifs avait souligné cette opposition du monde ancien au monde nouveau, en inscrivant, dans le schéma des événements qui devaient conduire du premier au second, un temps de grandes tribulations; c'était traduire en termes d'histoire une vérité ontologique — et psychologique — essentielle à toute théologie de la transcendance². Toutefois, la contradiction, même douloureuse, entre ce que l'on attend et ce qui est présentement, entre ce que l'on est et ce que l'on sera, ne peut que renvoyer le croyant à la seule puissance capable de triompher de ce conflit, qu'elle a elle-même engagé. La faiblesse de l'homme fait apparaître la force de Dieu; c'est l'expérience de l'apôtre³; cela est vrai de façon absolue, ontologique (cf. le v. 6 : le pécheur est par définition un homme sans force, ce qui explique qu'il soit un non-travailleur au sens de 4. 5).

Paul décrit en trois termes le profit que la foi tire de son affrontement avec les réalités

¹ *Καυχᾶσθαι* est essentiellement paulinien : trente fois chez Paul (sur trente-trois dans le Nouveau Testament). *Καύχησις* : dix fois chez Paul (une fois chez Jacques 4. 16); *καύχημα* : dix fois chez Paul. Utiles indications dans BULTMANN, *ThWbNT*, III, p. 648, et *Theol. N.T.*, p. 237.

² Le Nouveau Testament contient plusieurs échos de cette pensée, notamment le discours eschatologique de Marc 13 (et par.). Sur l'ensemble de la question, cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1934 (2^e éd.), p. 127-131 et *passim*. H. H. ROWLEY, *The relevance of Apocalyptic*, 1947 (2^e éd.), p. 166-168. Le thème sera repris par Paul au chap. 8.

³ Cf. 2 Cor. 12. 9, 10; Phil. 4. 13.

qui la contredisent : constance, solidité ¹, espérance. La contradiction rencontrée par la foi met d'abord en jeu son existence-même, sa stabilité, sa constance. Puis la contradiction, si elle n'a point abattu la foi au premier choc, menace de l'user; elle met à l'épreuve sa solidité. Cette double menace, constamment renouvelée, oblige la foi à se tourner plus fermement vers celui qui, ayant fait la promesse, possède aussi le pouvoir de l'accomplir. Cette double contradiction est surmontée par le progrès dans l'espérance, dont 4. 20 a montré pour Abraham ce qu'elle comportait.

(5) L'espérance ainsi enracinée en Dieu ne confond point; on n'a point à en rougir (cf. Ps. 22. 6; 25. 3, 20; Jq. 1. 12). La raison en est l'action, ou la présence, de l'Esprit saint. On peut comprendre cela de deux façons. Ou bien : le Saint-Esprit nous révèle l'amour de Dieu ², qui est le garant de sa fidélité à accomplir la promesse. Ou bien : en nous donnant le Saint-Esprit, selon les desseins de son amour, Dieu a déjà commencé à accomplir la promesse. Les points de vue cognitif et ontologique ne s'excluent point : c'est la présence de l'Esprit saint qui lui permet d'agir. Face à la promesse qui attend sa réalisation, le croyant n'est pas réduit à une espérance qui ne reposerait que sur ses propres capacités. Avant même d'amener ce qui est promis, la promesse — c'est-à-dire Dieu, qui l'a faite — introduit dans la vie du croyant ses raisons d'espérer. La parole de la promesse engendre elle-même l'espérance, par le Saint-Esprit. Quand Dieu parle, il agit déjà au for intérieur du croyant ³.

(6) Or, la promesse n'est point ici seulement une parole. L'amour de Dieu a donné en quelque sorte des gages : non seulement le Christ a proclamé le Royaume et convié à la repentance nécessaire pour y entrer, mais encore il est mort et ressuscité pour les pécheurs. Non seulement la parole de la promesse a amené les hommes qui l'ont reçue à découvrir leur « faiblesse » ontologique, comme Abraham (leur condition est évoquée, dans ces versets 6 à 8, par les mots « impies », « pécheurs », « ennemis »); mais encore celui qui a fait la promesse du Royaume a conjoint l'acte à la parole, afin de donner déjà à la promesse une actualité : il est mort pour les impies. La croix n'est pas un accident de l'histoire, une énorme erreur judiciaire. Elle réalise la volonté miséricordieuse de Dieu à l'égard des hommes; elle a eu lieu au temps qu'il a voulu ⁴, au temps convenable, et dans des conditions qui manifestent une intention précise du côté de Dieu, sa volonté de salut, sa justice salvifique.

(7) Paul souligne à ce propos ce que disait déjà clairement l'affirmation que Christ est mort pour des impies. Il y a, dans cette mort, une sorte de contradiction, car les hommes se dévouent éventuellement pour ce qui a les caractères de la justice ou du bien, pour un homme juste, pour une bonne cause; en bref, pour ce qui vaut de soi le sacrifice que l'on consent ⁵.

¹ Δοκιμή : résistance, qualité de ce qui résiste à l'épreuve (par ex. au feu). Mot très rare, mais plusieurs fois chez Paul (2 Cor. 2. 9; 8. 2; 9. 13; 13. 3; Phil. 2. 22). Cf. *ThWbNT*, II, p. 259.

² Il convient d'entendre par là l'amour de Dieu pour nous, et non pas notre amour pour Dieu. Le contexte parle de ce que Dieu accomplit.

³ Ἐκχέω = verser. A l'origine, se dit de la pluie, le don divin (céleste) par excellence dans les pays de l'orient. Par extension, de l'Esprit (Joël 3. 1; Ap. 2. 17; 10. 45), de la miséricorde (Sir. 18. 11), de la grâce (Ps. 44. 3), de la colère (Ps. 60. 25; Osée 5. 10; Jér. 10. 25; Ez. 7. 8).

⁴ Le début du verset connaît trois leçons principales : ἐν γὰρ S A C, etc.; εἰς τὴν γὰρ G Vulg. (*ut quid enim*); εἰ γὰρ B sa. καὶ τὸς c'est le temps particulier, le moment de faire quelque chose, l'heure fixée (par Dieu). Cf. Gal. 4. 4; 2 Cor. 6. 2; Eph. 1. 10; 1 Ti. 2. 6; 6. 15; Tite 1. 3 et Hbr. 11. 15; Luc 19. 44; Rom. 13. 11, etc. Cf. DELLING, *ThWbNT*, III, p. 462.

⁵ Les v. 6 b et 7 ont donné lieu à de très nombreuses interprétations, parfois très subtiles (on les trouvera évoquées dans Godet). La difficulté est d'abord d'établir quelle différence l'auteur a mise entre δικαίος et ἀγαθός; il faut ensuite apprécier la signification de l'absence d'article devant le premier, et de

de bien. (8) Mais Dieu donne cette preuve éclatante de son amour pour nous, que le Christ est mort pour nous alors que nous étions encore des pécheurs. (9) A plus forte raison donc, nous qui avons été agréés par Dieu grâce au sacrifice sanglant du Christ, serons-nous par lui préservés de la colère [divine]. (10) Si nous qui étions ennemis, nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. (11) Plus encore ! Nous nous glorifions même en Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par qui maintenant nous avons obtenu la réconciliation. (12) Voilà pourquoi, de même que par le fait d'un seul homme le péché a fait son entrée dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est répandue sur tous les hommes, parce que tous ont péché...

(8) Un sacrifice qui implique la mort d'une telle victime au profit de tels bénéficiaires a donc quelque chose d'inouï, de contradictoire, de scandaleux; à moins que l'événement relève de tout autres catégories de jugement, ce qui est le cas ! L'amour ne se justifie pas par la valeur de l'objet aimé; il n'est pas un échange ¹. Dieu aime sans raison. C'est ce qui montre qu'il aime. Son amour doit donner à ceux qu'il aime précisément ce qu'ils n'ont pas, et ce qu'ils ne pouvaient acquérir d'aucune façon, n'ayant rien à donner en retour. Par la mort de Christ sur la croix, Dieu a donc établi manifestement quelle était sa volonté de miséricorde à notre égard ².

(9) Dans ces conditions, l'espérance que nous mettons en l'Évangile est pleinement assurée. Dieu a fait proclamer la Bonne nouvelle par son Fils, et il a scellé ce message par le sacrifice de la croix. Une telle promesse assortie d'une telle confirmation, permet de conclure, par une sorte de nécessité logique ³, que l'œuvre ainsi annoncée et amorcée ne manquera point d'être achevée. Déjà, nous sommes justifiés; le *νῦν* = *maintenant* souligne que la justification n'est pas objet de l'espérance, mais bien une grâce déjà accordée au croyant qui, par la foi, accepte d'être mis au bénéfice du sacrifice du Christ (sur le sens de *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, voir *ad* 3. 25). Or Dieu a consenti à offrir, en notre faveur, le sacrifice que nous ne pouvions offrir, pour instaurer avec nous des relations nouvelles, en nous acceptant dans sa présence et dans sa communion. Il a voulu défaire l'œuvre du péché, non seulement en suspendant ses effets déjà acquis (il a pardonné, il a justifié), mais encore en ouvrant au pécheur la possibilité d'une vie nouvelle dont le sang est déjà le signe (v. 3. 25). Aussi le croyant, regardant au terme de la carrière que Dieu lui ouvre ainsi, peut-il, dans l'assurance de la fidélité de Dieu, rendre grâce de ce qu'il sera délivré de la « colère » par lui, au jour du jugement.

(10) Mais ce jugement est encore à venir; il doit marquer le terme d'une longue route, jalonnée par toutes les contradictions que la foi rencontre et doit surmonter. La vie du croyant est une course, un combat qu'il faut gagner au jour le jour ⁴. La même assurance doit illuminer la carrière du croyant, qui déjà illumine le terme auquel elle conduit. Car la justification n'est pas seulement une sentence rendue par un juge;

sa présence devant le second. Deux orientations principales : 1) on se sacrifie moins volontiers pour un homme dont la vertu est faite d'une stricte observation des lois (le juste), que pour un homme qui fait le bien, qui attire ainsi la sympathie, notamment par sa générosité; — 2) on se dévoue moins volontiers pour un particulier, fût-il ce qu'on appelle un juste, que pour le bien commun, τὸ ἀγαθόν; on consent pour la patrie des sacrifices que l'on refuse même à ceux que l'on admire ou que l'on aime le plus. Le second membre de la phrase serait une correction; peut-être le premier était-il destiné à être effacé (Lietzmann). Sur le devoir du sacrifice, cf. MICHEL, p. 117.

¹ Comparer l'argument de Jésus : si vous aimez ceux qui vous aiment... si vous saluez ceux qui vous saluent ou invitez ceux qui vous invitent... (Luc 6. 32).

² Ὁ θεός manque dans B Ephrem, sans doute sous l'influence du v. 6.

³ Πολλῶ μᾶλλον rappelle l'argumentation rabbinique *a minori ad maius*.

⁴ Cf. 1 Cor. 9. 24; 2 Cor. 20. 3; Rom. 13. 12; 1 Ti. 1. 18; 4. 10; 2 Ti. 2. 5; 4. 7.

elle est le pardon accordé par un père. A l'aspect juridique et formel des relations entre Dieu et le pécheur s'ajoute l'aspect moral et ontologique. A l'absolution du passé est lié l'accueil que l'amour triomphant réserve aux fils prodigues. Le pardon de la faute conduit à la réintégration du coupable dans la maison paternelle et à la participation à la vie intime du père qui a retrouvé son fils. Le croyant se découvre, non seulement l'objet de la condamnation et de l'absolution du juge divin, mais aussi le bénéficiaire d'un amour qui veut atteindre à sa racine l'hostilité qui a dressé le fils contre son père. La réconciliation n'est pas davantage que la justification; elle en est l'aspect intérieur, vivant, personnel. La sentence de grâce est inséparable de la communion qui accorde au fils d'avoir part aux biens de son père et de partager sa vie. Ce que la justification permet, la réconciliation le réalise en introduisant le croyant dans la vie nouvelle que la justification annonçait. Participant à la vie du Christ ressuscité, le croyant est assuré de parvenir à la fin que l'amour de Dieu lui assigne, le salut. C'est la vie même du Christ qui l'animerà dans le combat de la foi. Ainsi la puissance de Dieu réalisera sa promesse.

(11) Et cela est si certain, qu'on peut aller plus loin ¹ et, dès maintenant, se glorifier devant Dieu par le Seigneur Jésus-Christ; c'est-à-dire avoir devant Dieu l'assurance de l'homme qui affrontera le jugement de Dieu en s'appuyant sur sa seule grâce, sur sa « justice » manifestée en Jésus-Christ.

(12) Les versets que l'on vient de lire ouvraient les plus vastes et les plus lointaines perspectives : ils envisageaient l'accomplissement dernier de l'œuvre du salut dans la communion retrouvée avec Dieu, le fruit ultime de la justification du pécheur. On aurait pu s'arrêter là. Au fond, tout est dit. Ce qu'il faut encore dire ne peut que revenir en arrière pour expliquer. Effectivement, on va revenir en arrière et les explications qui vont suivre permettront de comprendre comment les pécheurs sont transférés de la misérable condition qui est la leur, Juifs comme Grecs, dans la glorieuse condition que l'on vient d'entrevoir pour eux. Le salut, la justification et ses fruits derniers sont exclusivement l'œuvre de Dieu. Toutefois, cette œuvre atteint l'homme qu'elle veut sauver; l'aspect théologique l'emporte absolument, parce que Dieu est l'initiateur et l'opérateur de cette destinée nouvelle; mais on ne peut se taire sur ce qui concerne l'homme dans cette affaire, sous peine de ne pas même bien comprendre ce qui concerne Dieu. C'est l'homme qui est l'objet de la miséricordieuse action de Dieu en Jésus-Christ. A titre d'objet, il va retenir maintenant l'attention de l'apôtre, dans ce qui constitue la seconde partie de notre épître. On va donc voir comment l'Évangile annoncé par Paul déploie sa puissance de salut au bénéfice du croyant (cf. 1. 16) : voilà ce qu'est, au plan de son aboutissement humain et historique, la justice salvifique révélée dans l'Évangile (1. 17) ².

L'humanité dont a parlé le premier chapitre est bien, comme Paul l'a dit, sous le coup d'un jugement de Dieu. Mais le regard de l'apôtre est trop pénétrant et son analyse de la condition humaine trop précise, pour ne pas remarquer que l'homme historique est toujours dans la dépendance de tout ce qui l'a précédé, de tous ceux qui l'ont précédé. Le jugement de Dieu, déjà dans l'Ancien Testament, atteignait, au-delà du coupable,

¹ Οὐ μόνον δέ peut aussi être complété par καταλλαγέντες.

² Διὰ τοῦτο est très difficile à expliquer. On ne voit pas à quoi le rattacher. Nous y verrons l'avertissement général donné au lecteur, qu'il entre dans un développement explicatif de ce qui précède. On a vu ce qu'est l'œuvre de salut en son aspect objectif; *voilà pourquoi* Dieu a envoyé son Fils dans des conditions qui lui permettent d'atteindre la descendance d'Abraham et de défaire l'œuvre du péché. *ὡσπερ annonce l'opposition Adam-Christ; en fait, cette conjonction demeurera en suspens; on peut trouver une apodose dans v. 15, ou mieux encore dans v. 18.

plusieurs générations après lui. Le judaïsme avait également professé que le péché d'Adam avait eu, pour tous ses descendants, les plus graves conséquences, notamment en introduisant la mort dans le monde, en altérant la vie, en privant ses descendants de la gloire et de la justice¹, chaque homme restant d'ailleurs coupable de ses propres fautes et mourant pour sa propre culpabilité². Adam lui-même avait été l'objet d'une vaste réflexion qui avait étendu son personnage aux dimensions d'un être collectif et cosmique à la fois, lumière du monde et somme de l'humanité, une sorte de microcosme³; toute l'humanité participait de son humanité⁴. C'est dans ce plan de pensée que l'apôtre va situer son développement sur l'œuvre rédemptrice du Christ. De même que la condition de l'homme est fixée par la solidarité qui l'unit à tous les hommes, pour le pire malheureusement, puisque tous ont péché, de même la condition nouvelle instaurée par le Christ Jésus est déterminée par la solidarité que la foi établit entre le Christ et les croyants. Adam est l'initiateur d'une humanité livrée au péché et à la mort; Jésus-Christ est l'initiateur d'une humanité où abondent les grâces de la « justice » et de la vie. Adam et le Christ jouent des rôles parallèles, mais antithétiques⁵.

Paul veut donc montrer d'abord la situation réelle de l'homme solidaire du péché des hommes qui, par leur péché, ont déterminé la situation qu'il trouve en venant au monde. Adam résume, en sa personne et en son comportement, toute cette humanité de qui chacun dépend pour les conditions de son existence. Parlant le langage de la Genèse, Paul évoque l'entrée du péché dans le monde par la faute de l'homme, et la conséquence de cette faute, la mort. Aucun intérêt spéculatif ne l'inspire ici. Il ne cherche pas à expliquer l'origine du péché, ni de la mort. Nous aimerions savoir s'il distingue entre la mort qui sanctionne le péché, et la mort comme phénomène naturel, inscrit dans la création dès l'origine du monde vivant. Nous aimerions également savoir comment il se représente l'existence et l'action de ce péché, dont il parle comme d'un personnage. Ce langage imagé, presque mythique, ne permet pas de serrer de près la pensée apostolique, et il ne serait pas sans inconvénient de le prendre à la lettre en méconnaissant le caractère très approximatif de ces expressions. L'essentiel, pour l'apôtre, n'est point de décrire, ni d'expliquer ce qui s'est passé. Il vise ailleurs, et plus profond, car il s'agit de faire comprendre la rédemption opérée par le Christ. Ce qui lui importe, c'est de montrer comment la condition de l'homme est totalement changée par l'œuvre du Christ; il parle donc de la condition de l'homme en dehors du Christ, c'est-à-dire de la condition du pécheur, dans la mesure où cela est de nature à rendre compte de l'action rédemptrice de Jésus-Christ. De ce point de vue-là, Paul relève que l'homme est solidaire du péché des hommes. Il vit dans un monde où il trouve déjà le péché, qui y est entré bien avant lui. La façon dont Paul parle ici, évoquant l'invasion du monde par le péché et par son acolyte, la mort, exprime la constatation que fait chaque homme, qu'il n'invente ni ne

¹ Cf. J. BONSIKVEN, *Jud. palest.*, II, p. 16.

² Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 222. G. F. MOORE, *Jud.*, I, p. 476.

³ P. VOLZ, *Die Eschatologie...*, p. 189-190. La théologie rabbinique, toutefois, ignore les expressions de premier Adam et de dernier Adam (cf. 1 Cor. 15. 45).

⁴ La notion de l'unité des hommes semble avoir eu pour base le fait que le corps d'Adam a été formé de terre provenant des quatre points cardinaux; les hommes appartiendraient à telle ou telle des parties de ce corps, selon leurs diversités (cf. W. B. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 54-57).

⁵ Paul appelle Adam le type du Christ. La foi reconnaissant, dans l'histoire des dispensations miséricordieuses de Dieu, une même intention qui se réalise diversement selon les moments, elle peut établir des rapprochements entre des faits éloignés dans le temps, lorsqu'elle voit dans les faits qu'elle rapproche, en dépit de leur différence extérieure, l'expression d'une même volonté divine. Comme la foi admet, par ailleurs, que cette histoire a été dirigée de longue main en vue de son aboutissement et de son couronnement en Jésus-Christ, on peut établir, entre les faits, une relation d'anticipation à réalisation, de préfiguration à original : le fait le plus ancien annonce, en un sens, parce qu'il le réalise en partie, ce qui doit trouver plus tard sa pleine réalité. C'est en ce sens qu'Adam est type du Christ. Ὁ μελλων est une désignation énigmatique de l'objet de la promesse, comme ὁ ἐρχομενος (Mat. 11. 3; Hbr. 10. 37).

créée le péché, qu'une puissance en quelque sorte extérieure à lui-même l'assaille et le tenaille, jusqu'à ce qu'elle l'ait enfin entraîné à consentir au mal.

Paul rattache cette situation à la faute d'Adam; mais cette vue ne doit pas être prise, semble-t-il, en un sens trop étroitement historique. On vient de rappeler que le personnage d'Adam était l'objet d'une réflexion qui lui donnait le caractère d'un être collectif. Les pages de la Genèse que l'apôtre a ici dans l'esprit, nous les trouverons utilisées au chap. 7 avec une liberté, et actualisées avec une pertinence, qui révèlent que Paul lisait dans la Genèse un enseignement théologique général beaucoup plus que la narration d'un événement survenu une fois, en un lieu donné, à un personnage précis. Le mode mythique, qu'il emploie ici pour parler du péché et de la mort, répond à son interprétation de la Genèse, où il savait lire l'énoncé d'une structure fondamentale de l'existence humaine.

Il ne s'agit donc pas tant, pour l'apôtre, d'une faute personnelle que d'une faute collective. Adam, c'est l'homme, c'est l'humanité considérée dans sa responsabilité en ce qui concerne la tyrannie du péché sur l'homme qui vient au monde. L'homme est héritier d'une situation de faillite, de faiblesse, de mort. Chaque désobéissance que l'homme consent prépare pour les autres hommes une condition de péché; en raison de la solidarité qui lie chaque être et chaque génération aux autres, l'homme qui vient au monde trouve une situation compromise. Si la culpabilité est personnelle et intransmissible, les désordres profonds, physiques, moraux, spirituels engendrés par le péché, subsistent sous cent formes diverses, après que les responsables ont disparu. Dans cet héritage des malversations par lesquelles le péché a corrompu le monde, il en est une dont les conséquences sont tout particulièrement graves, puisqu'elle assure la perpétuation même de ces maux en entretenant leur cause. L'homme multiplie pour l'homme, par son exemple et par son enseignement, les occasions de répéter pour son propre compte la fondamentale rébellion contre Dieu son créateur et son père, qui ronge sa vie intérieure et inspire son comportement social. Chaque génération, comme chaque individu, tous agissent de telle sorte que les forces intérieures des individus et des générations qui montent sont affaiblies, dévoyées, parfois anéanties. Et, dès lors, l'homme qui entre dans le monde fait l'expérience d'une impuissance congénitale devant les exigences de sa vocation; il devient une proie facile pour les tentations; rien ne l'a préparé à la victoire; il n'a ni les raisons ni les moyens de résister pour vaincre le mal par le bien; il éprouve le sentiment d'une fatalité¹. Théoriquement, il est libre; il n'a point subi une corruption de sa nature, qui le contraindrait au péché. Pratiquement, l'aventure morale et spirituelle de chaque homme et de l'humanité dans son ensemble se solde par un échec, quelles que soient les réussites locales ou occasionnelles qu'elle enregistre.

On peut interpréter de deux façons la fin du v. 12. Ou bien on la rapporte à Adam; Paul affirme que tous les hommes ont péché en la personne d'Adam, comme le prouve le fait qu'ils meurent tous, même ceux qui n'ont pas la loi et qui, pour cette raison, ne peuvent subir la mort comme sanction d'un péché qui leur serait imputé (ce que précisera le v. 13). Telle est l'exégèse traditionnelle depuis Augustin², qui a compris dans ce sens le latin *in quo omnes peccaverunt*³. Ou bien encore on comprend ἐφ' ᾧ à la lumière de Phil. 3. 12 (*in quo*), où cette expression signifie *parce que*⁴; Paul affirme, dans ce cas,

¹ « La véritable faute est antérieure à la tentation. Elle est dans un affaiblissement spirituel qui rend l'âme vulnérable. En un sens, quand nous sommes tentés, c'est toujours trop tard... C'est dans cette faiblesse que gît la véritable faute. Le mal n'est jamais fort que des forces que nous avons préalablement perdues », RENÉ SCHAEFER, « La représentation mythique de la Chute et du Mal », *Diogène*, N° 11 (1955) p. 77.

² AUGUSTIN, *C. duas epist. Pelag.*, 4. 4-7.

³ *In quo omnes peccaverunt* en bas latin a pu signifier *in eo quod*, ce qui conduit à la seconde interprétation.

⁴ Par ailleurs, ἐφ' ᾧ (2 Cor. 5. 4) est rendu par *eo quod*; et ἐν ᾧ (Rom. 2. 1; 8. 3) est rendu par *in quo*.

(13) Car jusqu'à la loi, il y a bien du péché dans le monde, mais il n'est point imputé parce qu'il n'y a point de loi; (14) malgré cela, la mort a régné sur les hommes depuis Adam jusqu'à Moïse, bien qu'ils n'eussent point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir. (15) Or quelle différence n'y a-t-il pas entre la transgression et le don de la grâce! Si par la transgression d'un seul l'ensemble des hommes a subi la mort, à bien plus forte raison la grâce de Dieu et le don qu'elle confère seront-ils abondamment répandus sur tous les hommes par le fait de ce seul homme, Jésus-Christ. (16) Il en va pour le don de Dieu tout autrement que pour [les conséquences de] la faute commise par le seul Adam. Le jugement de condamnation a été porté après la faute d'un seul, tandis que l'acte de grâce aboutit à la justification après une multitude de transgressions. (17) Si par le fait de la transgression du seul Adam la mort a régné, [et cela] à cause de lui seul, à plus forte raison ceux qui ont reçu avec surabondance la grâce gratuite de la faveur de Dieu

que tous les hommes meurent parce qu'ils ont personnellement péché. Cette seconde interprétation présente évidemment l'inconvénient d'introduire l'idée d'une responsabilité personnelle, dans un développement qui vise à souligner le caractère corporatif, social de la condition humaine. En revanche, la première interprétation rattache $\epsilon\phi\ \zeta\delta$ à un antécédent véritablement bien éloigné! Pratiquement, ces deux interprétations reviennent à trouver à peu près la même idée dans le texte, si l'on a soin cependant de ne pas donner à la première la portée que lui a attribuée la tradition augustinienne; et il faut écarter celle-ci, parce que le contexte l'exclut. Paul ne peut pas avoir affirmé que les hommes meurent parce qu'ils ont péché en Adam, c'est-à-dire parce qu'ils sont coupables et frappés comme Adam, en tant qu'ils participent à la culpabilité d'Adam¹; car le v. 13 exclut cette idée, en affirmant que les hommes, après Adam, ont bien péché, mais dans des conditions telles que le péché ne leur est pas imputé. La mort atteint donc tous les hommes, mais non point la culpabilité. Si l'on interprète en disant que les hommes ont péché « en Adam », c'est donc dans ce sens, que le péché d'Adam a développé des conséquences qui étendent la sanction qui le frappe même à ceux qui n'ont point commis de péché semblable et ne participent point, par conséquent, à la même culpabilité. C'est la situation de péché que nous avons décrite plus haut².

(13 s) Universalité du péché et de la mort; l'affirmation ainsi posée soulève une objection ou du moins exige une précision : le péché est une affaire personnelle, on ne peut le présenter comme inclus dans un héritage, comme le fait d'une solidarité. D'accord, répond Paul; depuis la faute d'Adam, la connaissance de la volonté de Dieu ayant été suspendue, on ne peut plus admettre qu'il existe un péché personnel, une véritable désobéissance. Les héritiers d'Adam ne se trouvent pas dans la même situation que lui; leur faute n'est pas semblable à la sienne (v. 14b). En effet, il faut distinguer — ce que nous avons déjà fait ci-dessus par anticipation — entre la solidarité dans la culpabilité de la faute, et la solidarité dans les conséquences de la faute. Après la faute subsistent

¹ Le raisonnement traditionnel, qui remonte à Augustin, est celui-ci : la mort est une punition; Dieu ne punit que les coupables; donc l'universalité de la mort depuis Adam prouve que la culpabilité des hommes précède la propre culpabilité active de chacun; ils sont coupables parce qu'ils ont péché en Adam, et punis de mort pour cela.

² C'est donc sur une erreur de traduction que la tradition occidentale a bâti le dogme du péché d'origine (culpabilité des hommes « en Adam ») sous l'influence prépondérante d'Augustin. C'est un autre problème que pose le fait que le Concile de Trente (DENZINGER, 789; déjà 175) a enseigné la doctrine du péché d'origine en invoquant ce texte pour la justifier. Les exégètes catholiques ne cachent pas leur embarras (LAGRANGE, p. 106; F. PRAT, *op. cit.*, I, p. 297); le P. BENOIT revient à la première interprétation, sans toutefois parler d'une culpabilité en Adam. Ce silence exprime-t-il une opinion? (cf. « La loi et la croix d'après saint Paul », *RB*, 1938, p. 487). A. FEUILLET est, au contraire, catégorique (participation au péché, solidarité ontologique) (*art. cit.*, p. 361).

les conséquences de la faute : la mort, et toute la situation compromise que ce mot évoque à lui tout seul. Mais le péché lui-même n'est pas imputé à ceux qui pèchent pour la seule raison qu'ils ont été placés dans une situation à ce point compromise que leur faute est, en dernière analyse, davantage celle de leurs parents que la leur (v. 13a). Paul précise le caractère de cette situation compromise par le péché, en expliquant pourquoi ceux qui s'y trouvent commettent ce que l'on pourrait appeler un péché irresponsable. Le péché, dans ce cas, n'est point imputé, parce qu'il n'y a pas de loi (μη ὄντος νόμου, v. 13b). Adam était dans le cas de commettre un péché responsable, parce qu'il connaissait la volonté de Dieu. Mais c'est le propre du péché de suspendre la relation de l'homme avec Dieu et de créer une situation vide de Dieu, athée¹. L'héritage d'Adam (et cela veut dire plus généralement l'héritage que tout homme reçoit en venant dans un monde vidé de Dieu par le péché), c'est cet athéisme, cette ignorance de Dieu et de sa volonté. Telle est la situation « jusqu'à Moïse »; en l'absence de la connaissance de la volonté de Dieu, le péché ne ressemble pas à celui d'Adam. C'est un péché matériel, mais non formel².

(15-17) La complexité du problème abordé a fait perdre à l'apôtre le fil de sa phrase; ὡσπερ (v. 12) reste pratiquement sans suite. Mais l'idée se poursuit. Le régime instauré par la faute d'Adam se trouve maintenant opposé au régime instauré par la vie d'obéissance du Christ. Si la figure d'Adam, surtout comprise dans sa dimension corporative, peut expliquer l'universalité du péché, la figure du Christ peut expliquer, à combien plus forte raison, l'universalité de la grâce³. Une humanité nouvelle est créée « en Christ », car une nouvelle solidarité est insérée dans l'histoire des hommes, qui va jouer un rôle plus largement bienfaisant encore pour les hommes que ne fut malfaisante la solidarité adamique. A l'horizon de la pensée de Paul, telle que le parallélisme Adam-Christ la révèle ici brièvement, il faut discerner l'idée de cette « nouvelle personnalité corporative créée en Christ »⁴, que d'autres textes appellent l'Eglise ou le Corps de Christ. Les caractères antithétiques des deux régimes inaugurés respectivement par Adam et le Christ sont présentés dans ces versets; mais un mot est placé en vedette, pour donner le signe commun aux différents aspects de l'œuvre rédemptrice, le mot « grâce »⁵.

¹ Cf. Eph. 2. 12.

² L'expression : « depuis Adam jusqu'à Moïse » est conçue dans un cadre chronologique. Pour donner à la pensée de Paul toute son extension, il est permis d'atténuer l'importance de la perspective chronologique. On y est même contraint, dès lors que l'on remarque que la période entre Adam et Moïse présente un caractère (absence de « loi ») qui se perpétue pour tous ceux qui ne sont pas atteints par la révélation de la loi à Moïse, c'est-à-dire pour tous les païens. Dans le tableau de Paul, si on le prend strictement, l'existence des païens est totalement oubliée. On ne peut imputer cette lacune à l'apôtre des Gentils, et dans l'Épître aux Romains moins qu'ailleurs. Il s'agit donc ici d'une perspective logique, plutôt que chronologique, visant des catégories d'hommes dans des situations diverses, plutôt que dans des situations proprement successives. Paul fait de la théologie, plutôt que de l'histoire; il explique l'homme à lui-même, plutôt qu'il ne décrit son passé. La présentation historique s'offre naturellement à l'esprit, parce que l'homme est toujours un être historique, et que son passé explique sa situation présente. C'est pourquoi Adam a sa place ici, comme figuration de tout le passé historique dont chacun est l'héritier.

³ Πολλῶ μᾶλλον : on reconnaît l'argumentation *a minori ad maius*. La répétition de cette formule donne la structure de ces v. 15 à 17. Les v. 18 à 21 ne sont plus sous le signe de cette formule.

⁴ Cf. C. H. DODD, *Romans*, p. 80. Cf. E. JACOB, *Théol. de l'A.T.*, p. 125.

⁵ Τὸ χάρισμα est repris dans ἡμεῖς ἐν χάριτι, expression rare où ἐν remplace un génitif (cf. W. BAUER, *Wortl.*, s. v., IV, 4^b). Au v. 16 b, εἰς δικαίωμα équivaut à εἰς δικαίωσιν, puisque δικαίωμα s'oppose à κατάκριμα. L'accumulation des termes en -μα fait soupçonner qu'il y a ici une recherche de l'allitération (cf. 11. 12). Cela expliquerait que Paul use ici de ce terme dans ce sens exceptionnel (cf. SCHRENK, *ThWbNT*, II, p. 226). — Léger flottement dans la tradition du texte : la masse donne τῷ τοῦ ἐνός; A G lisent ἐν ἐνί; D : ἐν τῷ ἐνί; Orig. : ἐν ἐνός. Plus loin, B omet τῆς ἡμεῶν, sans doute pour éviter la succession de trois génitifs.

règneront-ils dans la vie [éternelle] du fait de Jésus-Christ seul. (18) De même donc que la transgression d'un seul homme a entraîné une condamnation pour tous, ainsi l'accomplissement de la justice par un seul homme entraîne pour tous les hommes une justification qui donne la vie. (19) De même que par la transgression d'un seul l'ensemble a été constitué pécheur, de même encore par l'obéissance d'un seul l'ensemble sera constitué juste. (20) [Quant à] la loi, elle est intervenue afin que la transgression se multipliât. Mais là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé (21) pour qu'à la place du règne mortel du péché, la grâce étende son règne par la justice en vue de la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur.

(18 s) Comment la grâce, si largement affirmée dans les v. 15 à 17, accomplit-elle dans l'histoire humaine le contraire de ce qu'avait accompli pour son malheur la transgression d'Adam ? Précisément par l'obéissance de Christ. Les expressions employées par Paul ne sont pas sans ambiguïté. En 18b, on trouve δικαίωμα, qui avait pris, au v. 16, le sens exceptionnel de justification. Normalement, ce mot désigne ce qui est conforme au droit, l'œuvre juste. Il s'agit ici du fait que le Christ a pleinement accompli la volonté de Dieu¹. La formule δι' ἑνὸς δικαίωματος fait également difficulté. On peut la comprendre : « par un seul acte de justice » ; mais le contexte semble imposer une autre interprétation : *par l'acte de justice d'un seul homme*². Enfin εἰς δικαίωσιν ζωῆς nous parle de la justification qui introduit dans la vie divine ; mais on sait combien sont étroitement rattachés l'un à l'autre l'aspect actuel et l'aspect eschatologique de la vie (ζωή) dans la théologie de l'apôtre ; en sorte que la *justification de la vie* suggère également l'idée d'une justification qui trouve sa réalisation dans une vie qui pratique concrètement la justice, comme cela sera dit bientôt (6. 11, 13, 16, 18, 19, 22, 23). On remarquera que l'obéissance du Christ dont parle notre texte deviendra également l'obéissance du croyant, obéissance qui conduit à la justice (ὑπακοή εἰς δικαιοσύνην, 6. 16). Il est donc dans la logique de la pensée de Paul, que le tableau antithétique des deux Adams conduise à parler de l'obéissance concrète du Christ, opposée à la désobéissance concrète d'Adam, pour montrer que le Christ constitue une humanité de justes, comme Adam avait constitué une humanité de pécheurs³. Le parallélisme des paragraphes de cette partie de l'épître confirme ce point de vue⁴.

(20) L'humanité nouvelle que le Christ engage sur la voie de l'obéissance recevra de l'obéissance du Christ le principe de la sienne. Le Christ révèle une justice nouvelle. En affirmant cela, on soulevait le problème de la loi, dont on devait normalement penser qu'elle servait précisément à guider le peuple de Dieu dans l'obéissance et à pratiquer ainsi la justice. Mais les affirmations de l'apôtre sur la solidarité liant les hommes à Adam font comprendre que la loi leur apportait un bien maigre secours. Pour les détourner du péché, il était insuffisant de leur enseigner la justice. Il fallait briser l'esclavage dont ils souffraient et renouveler leur être dans sa profondeur. L'exigence de la loi ne pouvait que mettre en lumière l'impuissance des fils d'Adam et multiplier leurs transgressions.

¹ On a aussi donné à δικαίωμα le sens de : « acte ou sentence de justification », estimant qu'il ferait tautologie avec ὑπακοή (v. 19) s'il signifiait « acte juste ».

² Ἐνός est employé à six reprises dans ce passage, et toujours pour désigner la personne unique d'Adam ou de Christ.

³ Κατασπαθήσονται fait allusion non seulement au jugement eschatologique, mais au fait que les hommes seront constitués justes à mesure qu'ils seront rattachés au Christ.

⁴ Ce parallélisme est assez frappant : 5. 12-17 montre que nous sommes solidaires d'Adam et annonce l'œuvre libératrice du Christ : 6. 1-10 expose cette œuvre libératrice du Christ — 5. 18-19 déclare qu'Adam nous a constitués pécheurs et annonce que Christ nous constitue justes : 6. 11-23 expose cette vie de justice en Christ — 5. 20 soulève le problème de la loi : le ch. 7 reprendra le problème longuement — 5. 21 propose la vision du règne de la grâce, dont le ch. 8 expliquera qu'il est le fait de l'Esprit.

Paul a déjà écrit cela en 4. 15, mais il ajoute ici que le rôle ainsi joué par la loi répond bien à l'intention de Dieu. En donnant la loi, celui-ci n'a pas voulu rendre l'homme pécheur, puisqu'il l'était déjà, ni aggraver son péché, mais le manifester plus clairement. Du point de vue de Dieu, l'homme n'est pas plus pécheur parce qu'il pèche davantage. Le péché ne s'apprécie pas à la quantité; toute comptabilité est étrangère à Dieu, comme au père de la parabole évangélique; le péché c'est de rompre avec Dieu; tout est contenu dans cette rupture, et les péchés ne font que monnayer ce péché-là, sans le rendre pire. Du point de vue de l'homme, les choses sont différentes, car le pécheur a toujours de bonnes raisons — bonnes à ses yeux d'aveugle : le fils prodigue, après tout, ne faisait qu'emporter la part qui devait lui revenir; il a fallu la dure école de l'épreuve pour préparer son repentir. Tel est aussi le rôle de la loi ¹; la culpabilité de l'homme est mise en lumière; il est mis en état de se repentir et d'implorer une grâce qui le délivrera (cf. 7. 24). La loi est donc intervenue ², par la volonté de Dieu, pour éclairer, mais non pour sauver. Le terrible malentendu qui a conduit Israël à la catastrophe, consiste à avoir pensé que la loi était un instrument de salut. De cette erreur fondamentale, il est résulté que la loi a, en fait, aggravé sa situation au lieu de l'éclairer. Non pas tant en multipliant les fautes matérielles; Paul ne dit point que la loi multiplie les transgressions, mais *la* transgression; et sans doute est-on autorisé à donner à ce singulier une valeur : Paul veut indiquer le péché formel, ce qui fait que le péché est péché ³. Le rôle néfaste de la loi est dans l'occasion qu'elle donne au pécheur de prétendre mériter devant Dieu. Elle excite son orgueil. Il devient difficile à celui qui est sous la loi, de faire le bien sans s'en vanter ! Le Christ vient trouver le pécheur enfermé dans cette sorte de fatalité qui tourne à son désavantage ce qui devrait lui être profitable, et il opère en lui une transformation qui sera d'autant plus salutaire qu'elle lui rendra le bon usage de la loi et, par là, le préparera mieux à la grâce. A celui que la loi dépouille de tout orgueil, il ne reste que le dénûment intérieur, qui le tourne dans l'humilité vers la grâce.

(21) L'économie de péché dont Adam a été l'initiateur est donc suspendue par l'intervention du Christ, initiateur d'une humanité nouvelle, placée sous le signe de la grâce, vivant dans la justice, marchant vers la vie éternelle. Telle est l'œuvre du Christ dans son opposition à celle d'Adam.

¹ Paul parle de la loi comme d'un « pédagogue » (Gal. 3. 24), dont le rôle est essentiellement négatif (cf. ἐφορούμεθα : nous étions sous la surveillance de la loi, v. 23), consistant à dénoncer les fautes plutôt qu'à donner l'impulsion au bien, à châtier plutôt qu'à éduquer.

² Παρεισήλθεν a quelque chose de péjoratif : la loi est intervenue en plus; elle n'était pas prévue dans le plan originel de Dieu; c'est la désobéissance d'Adam qui a rendu nécessaire sa promulgation. Son rôle est d'ailleurs temporaire. Sur ces problèmes, on se reportera à l'Épître aux Galates.

³ L'usage du singulier, depuis le v. 12, est significatif : il s'agit, non des péchés, mais du péché, de l'essence du péché. Paul parle en théologien, non en pédagogue moralisateur.

CHAPITRE VI

Comment Jésus-Christ institue-t-il l'humanité nouvelle affranchie du péché ? Comment la solidarité qui lie les hommes à Adam peut-elle être rompue et remplacée par une solidarité avec Christ, qui porte à la justice et conduit à la vie ? Si la loi n'a pas été donnée pour promouvoir la justice parmi les fils d'Adam, quel est son rôle ? Ces deux questions, qui sortent logiquement de ce qui vient d'être dit du Christ en opposition avec Adam, seront traitées au ch. 6 et au ch. 7.

(1) L'apôtre fait rebondir le développement par une allusion à la calomnie déjà mentionnée en 3. 8. Paul n'a pu éviter l'inévitable. Quand on dit que ce qui fait la valeur d'une conduite humaine devant Dieu, ce n'est pas l'obéissance matérielle à une loi, fût-elle la loi de Dieu, mais l'attitude du cœur devant Dieu, c'est-à-dire la foi qui l'inspire, on s'attire à coup sûr le reproche de favoriser l'immoralité; on a toutes les apparences d'un maître de libertinisme, puisqu'on libère l'agent moral des obligations strictes de la loi, et qu'on détend en lui le ressort de l'action en discréditant le mérite. Les contemporains de l'apôtre ont dû accueillir avec effroi une prédication si menaçante pour les positions les mieux établies du moralisme qu'on avait substitué à l'obéissance de la foi ¹.

(2s) La réponse de Paul fait état d'une constatation, d'un fait, que le développement suivant s'attachera à expliquer : « Nous, dit-il, qui posons cette question de notre conduite, nous croyants, un fait nous domine : nous avons été mis à mort, nous avons subi une mort en ce qui a trait au péché; l'idée de vivre dans le péché est pour nous contradictoire ». Mais qui sont les croyants, pour que cette réponse soit valable ? En quoi sont-ils morts au péché ?

L'argumentation de Paul s'appuie sur le fait du baptême. Bien que l'apôtre considérât qu'il avait été envoyé pour prêcher l'Évangile, et non pour baptiser (1 Cor. 1. 17), les communautés que sa prédication groupait pratiquaient le baptême. La doctrine baptismale que laissent entrevoir ses épîtres est manifestement une pièce maîtresse de sa théologie. Elle était connue de ses lecteurs ²; il va l'explicitier cependant, pour en montrer la logique interne et mettre en lumière les conséquences nécessaires. L'apôtre rappelle d'abord que le baptême est εἰς Χριστόν = *en Christ*.

Il ne suffit point de souligner à ce propos que εἰς exprime l'idée d'une appropriation, d'un transfert de possession du baptisé, placé dans la sphère d'action du Christ, inscrit à son compte comme étant son bien propre; ce que dit clairement la formule εἰς τὸ ὄνομα (= *au nom de...*), empruntée à la comptabilité ³. Il faut aller plus loin, car Paul a aussi écrit que les Israélites avaient été baptisés en Moïse (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο)

¹ On comprend aisément que la même réaction ait accueilli l'enseignement de Jésus. Si le péager de la parabole, qui est un pécheur, est justifié plutôt que le pharisien, qui est un vrai juste, péchons comme le premier pour que la grâce abonde ! Que devient la moralité du croyant, s'il suffit pour être justifié de baisser les yeux au Temple ? ! Voir aussi ci-dessous *ad* 12. 13a.

² Ἡ γνῶσις ne signifie point que les lecteurs auraient ignoré, mais qu'ils pourraient avoir oublié; on leur rappelle ce qu'ils savent, comme en 7. 1.

³ Sur ces points, cf. ΟΕΡΚΕ, *ThWbNT*, I, p. 537.

(1) *Et maintenant, que dire? Allons-nous persister dans le péché, pour que la grâce se multiplie? (2) Jamais de la vie! Nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore sous sa puissance? (3) Ou bien ignorez-vous que, baptisés en Christ Jésus,*

dans la nuée et dans la mer (1 Cor. 10. 2). Si la même formule est applicable à Moïse et à Jésus-Christ, c'est en raison de ce qui leur est commun. Ils sont l'un et l'autre, en effet, dans l'exécution du dessein rédempteur de Dieu, les instruments par lesquels Dieu constitue son peuple; être uni à Moïse était la condition pour participer au plan de Dieu. Paul peut dire que les enfants d'Israël ont été « baptisés en Moïse », parce qu'il partage le sentiment exprimé dans Act. 7. 35 : Moïse a été ἀρχοντα καὶ λυτρωτῆν = *un chef et un libérateur*; expression dont on mesurera la grande portée, si on la rapproche de la formule par laquelle Jésus est lui-même désigné : ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα = *un chef et un sauveur* (5. 31). Le rôle de Moïse apparaît d'une importance extrême, et l'on comprend pourquoi Paul peut parler du baptême des Israélites *en Moïse*, c'est-à-dire de leur union à lui. Il y a baptême, en un sens typique, parce que les éléments naturels (nuée, mer) ont scellé l'unité du peuple et de son chef, mettant ainsi les Israélites au bénéfice de l'œuvre que Dieu avait entreprise en appelant Moïse; avec ce seul Moïse, le peuple de Dieu était virtuellement sauvé; à lui seul, Moïse réalisait le dessein de Dieu; il fallait et il suffisait qu'on lui fût uni, pour entrer dans la solidarité salvifique insérée dans l'histoire en la personne de ce prophète. En sa seule personne, une humanité était constituée, au sein de l'humanité adamique, en vue de la révélation prochaine. Il est ainsi aisé de comprendre la portée de l'affirmation : « Nous avons été baptisés *en Christ Jésus*. » La personne du Christ récapitule le peuple nouveau que Dieu veut assembler; il réunit en sa personne, dans la pensée de Dieu, tous ceux qui lui seront unis pour participer à son entreprise salutaire. Il est bien dans le rôle d'initiateur d'une nouvelle humanité; il instaure ici-bas une nouvelle solidarité, qui donne son achèvement à l'œuvre imparfaite de Moïse.

Paul ne fait que rappeler que le baptême est un rite d'union au Christ et d'agrégation à l'Eglise du Christ, son peuple. Il met l'accent, en revanche, sur l'affirmation que le baptême en Christ est un baptême en sa mort (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ) : le baptisé est uni au Christ en tant qu'il est mort. Il est uni à sa mort. Les versets suivants vont reprendre ce point, mais nous avons à en mesurer dès maintenant toute la portée, pour comprendre ce qui est ajouté à la définition formelle du baptême comme *union* au Christ. Pourquoi le baptême est-il union au Christ crucifié ? et précisément à celui-là ? Précisément parce que Dieu veut créer une humanité nouvelle. Non pas simplement une humanité renseignée sur sa volonté par la loi, comme le fut Israël; car la connaissance ne suffit point pour l'obéissance. Il fallait prendre les choses plus profond; il ne suffisait pas d'instruire la volonté, il fallait la changer. C'est à l'être intérieur, au nœud de la personne, que Dieu visait. C'est pourquoi le Christ, au temps marqué, a paru parmi les hommes, dans la condition même des hommes, pour jouer parmi eux le rôle d'un second Adam, pour être l'initiateur de cette nouvelle humanité. Ce rôle, il le joue par sa mort et sa résurrection, en quoi culminent son évangile et son exemple. Il ouvre aux hommes la voie de la repentance, de la mort à soi-même, parce que Dieu l'a proposé comme ἱλαστήριον (3. 21). En offrant son Fils en *sacrifice* pour les pécheurs, Dieu offre à la place de tous les hommes et en leur faveur un sacrifice qui les courbe sous le jugement de sa condamnation et les relève sous la parole de son pardon. Ce sacrifice s'inscrit, pour l'apôtre, dans la ligne des sacrifices institués par Dieu en Israël pour la manifestation de sa sainteté et la proclamation de sa grâce; en lui, ces sacrifices trouvent leur aboutissement et leur terme. Maintenant, le sacrifice vraiment efficace est proposé aux hommes, par lequel leur repentance deviendra une association à la condamnation du péché que signifie la croix, une véritable mort à soi-même parce qu'elle sera une mort avec Christ. Comme

c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? (4) Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que nous vivions nous aussi d'une existence nouvelle comme

le croyant israélite était associé à la victime sacrificielle qu'il offrait sur l'autel à sa place, le croyant est encore, et plus que jamais, associé à la victime sacrificielle que Dieu offre sur le Golgotha à sa place et en sa faveur. Paul peut écrire : « Un seul est mort pour tous, donc tous sont morts » (2 Cor. 5. 15). On doit donner tout son poids à ce *donc* (ἀρα). Dans le fait que Christ est mort parce que Dieu a consenti à l'offrir comme sacrifice, au sens traditionnel et authentique de ce terme, le croyant voit le fondement objectif de sa propre mort. Dieu a voulu que cette mort fût ma propre mort; quand je regarde la croix, j'y vois la victime qui me représente; objectivement, sa mort comprend la mienne, sa mort c'est la mienne, c'est de ma mort qu'il meurt. Dans l'intention de Dieu à mon égard, je suis mort.

Il est indispensable de garder présente à l'esprit cette théologie du sacrifice en général, du sacrifice de la croix en particulier, pour comprendre les formules de ce chapitre sur le baptême, car elles sous-entendent plus de choses qu'elles n'en disent. Lorsqu'il parle du baptême, l'apôtre évoque ce rite d'union qui rend le peuple solidaire de son chef et entraîne le croyant dans la destinée sacrificielle du Christ. Demander le baptême c'est reconnaître que, Christ étant mort pour tous, tous sont donc morts. Le croyant demande le baptême dans les mêmes sentiments qu'avait l'Israélite lorsqu'il amenait autrefois la victime à l'autel. Mais maintenant la victime n'est pas offerte par le croyant, mais par Dieu « qui n'a pas épargné son propre fils mais l'a livré pour nous » (8. 32). Le croyant n'est plus dans le cas de s'associer par lui-même à la victime, puisqu'il ne l'offre point. Il faut que Dieu l'associe, par une décision et par un acte singulier. Le croyant n'est plus ici le sujet, mais l'objet de ce geste d'association. On ne se baptise pas, en effet; on est baptisé¹. Le baptême est l'acte par lequel Dieu associe le croyant à la victime qu'il a offerte. Quand l'apôtre écrivait : « Un seul est mort, donc tous sont morts », cette mort de tous les hommes dont il parlait n'était encore que virtuelle; elle n'était que dans l'intention miséricordieuse de Dieu; c'était là la grâce que devait apporter le sacrifice de la croix. Le rite baptismal rend cette grâce actuelle, réelle, pour ceux qui s'y soumettent. Par lui, Dieu accomplit ce que la mort du Christ annonçait et promettait.

Tel est l'arrière-plan de la déclaration apostolique du v. 3, qui explique l'affirmation liminaire : « nous sommes tous morts au péché. » On voit ainsi pourquoi cette argumentation sur le baptême s'insère à cet endroit du développement. Le baptême est bien le sacrement de la mort de l'homme adamique; il réalise une rupture dans la solidarité maléfique qui rend les hommes esclaves de l'héritage du péché : par lui, Dieu associe le croyant à la mort du Christ.

(4) La mort peut être considérée avant tout comme châtement. Ce n'est pas cet aspect que l'apôtre veut placer au premier plan. L'accent est ici sur la suppression, l'anéantissement du corps de péché, comme le v. 6 le dira explicitement. En évoquant la mise au tombeau, en disant que nous avons été mis au tombeau avec Christ, Paul donne une expression concrète et très impressive à cette idée : nous avons disparu avec Christ, nous avons cessé de figurer parmi les hommes, notre place est devenue vide. L'image de l'ensevelissement semble avoir joué un rôle important dans la pensée de l'apôtre concernant le baptême, car elle suffit à la résumer dans Col. 2. 12. Il en résulte que le baptême est avant tout association à la mort du Christ, jusqu'à l'ensevelissement qui en est le terme et l'achèvement, alors que, à strictement parler, la résurrection reste

¹ Sauf Act. 22. 16. Dans 1 Cor. 6. 11 (ἀπελούσασθε), le contexte suggère l'idée du passif.

en dehors de l'horizon baptismal. On remarque déjà, dans notre verset, que l'apôtre parle différemment de l'ensevelissement baptismal et de la vie nouvelle. Le baptême n'associe point au Christ ressuscité; la vie nouvelle commence après le baptême, comme une conséquence, de même que la résurrection du Christ a suivi son ensevelissement; la vie nouvelle suppose un acte nouveau de Dieu, une dispensation nouvelle. Tandis que Paul peut dire que tous sont *déjà* morts parce que Christ est mort, il ne peut dire que tous sont déjà revenus à la vie parce que Christ est ressuscité. Certes, l'indissoluble lien qui unit la mort et la résurrection du Christ rendrait impossible toute dissociation réelle de l'aspect négatif et de l'aspect positif du baptême; en fait, le croyant n'est associé à la mort du Christ qu'en vue d'être associé à sa vie; l'ancienne existence n'est ensevelie qu'en vue de faire place nette pour la nouvelle existence. On voit l'apôtre associer mort et résurrection à propos du baptême dans Col. 2. 12. Néanmoins, sa pensée ne les confond pas logiquement, et le chap. 6 des Romains en témoignera largement, par l'emploi des futurs à propos de la vie nouvelle, contrastant avec l'emploi des aoristes à propos de la mort baptismale.

Ce contraste offre l'occasion de souligner que le baptême est étroitement rattaché par Paul à un événement historique précis¹; l'emploi de l'aoriste s'explique par la référence à un événement unique, inscrit dans le passé de l'histoire, la mort du Christ sur la croix, événement qui contenait déjà, du point de vue de Dieu, la mort de tous les hommes que le baptême lui associerait. La résurrection du Christ, en revanche, n'est point un fait de l'histoire au même sens que sa mort; elle ouvre dans l'histoire une possibilité nouvelle d'existence, elle inaugure « les temps à venir », le nouvel « éon »; elle est inscrite dans le passé parce qu'elle a marqué le commencement de ces temps nouveaux, mais elle échappe au passé parce qu'elle ne cesse de développer sa puissance vivifiante. De ce point de vue, on est obligé de récuser l'explication de la doctrine paulinienne du baptême par les cultes à mystères contemporains. On vient de voir que le baptême paulinien s'explique essentiellement par la doctrine sacrificielle juive, qui a permis à l'apôtre de donner une interprétation nouvelle de la pratique baptismale qu'il a trouvée dans la communauté². La relation essentielle du baptême paulinien à l'événement historique de la croix, lui confère un caractère que ne pouvaient avoir les rites d'initiation contemporains, qui tiraient leur signification d'un mythe. Le baptême associe à une personne, à un acte de sa vie dans lequel toute sa volonté d'amour se concentre et s'exprime, alors que l'initiation fait participer à des forces cosmiques. Alors que l'initiation se renouvelle, par exemple après vingt ans écoulés, le rite baptismal n'est jamais renouvelé. Le fidèle des mystères est pénétré d'une puissance qui lui confère l'immortalité, mais qui ne concerne pas sa personne morale (le voleur Pataïkion l'emporte sur le vertueux Epaminondas, parce qu'il s'est fait initié), tandis que le baptême implique une revendication de tout l'être par le Christ, la vie quotidienne passant sous l'autorité du Seigneur Jésus³. Ces différences vont si loin, qu'on ne peut admettre une influence profonde des pratiques contemporaines sur la pensée de Paul⁴.

¹ On a pu parler d'une *Geschichtsmystik* à propos du baptême paulinien (E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens*, 1927, p. 99).

² L'histoire du rite baptismal n'est pas claire en tous ses moments. L'origine semble être la pratique juive du baptême des prosélytes, dont Jean-Baptiste fit un baptême messianique. Jésus ne paraît pas avoir baptisé lui-même. La communauté primitive a pratiqué le baptême dès ses origines, mais ce qui concerne l'imposition des mains et le don du Saint-Esprit, et leurs relations réciproques et ensemble avec le baptême lui-même, sont encore des questions ouvertes. A cela s'ajoutent les problèmes posés par le destin des adeptes de Jean-Baptiste, dont le rôle a pu être plus important que nos sources ne le suggèrent.

³ Voir textes dans LIETZMANN, *ad* 1 Cor. 10. 5-6. Le mot sur Pataïkion est de Diogène le Cynique (*ibid.*).

⁴ Récemment, R. BULTMANN, *Theol. N.T.*, p. 139, contestait que le baptême pût avoir une origine hébraïque, parce que la tradition d'Israël ignore les actes cultuels fondés sur le destin de la divinité,

le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père. (5) Si nous avons été faits un même être avec lui par une mort semblable à la sienne, il en sera de même pour nous de sa résurrection. (6) Sachons bien que notre vieil homme a été crucifié avec Christ en vue de la destruc-

L'ensevelissement avec Christ prépare la participation aux puissances de vie qu'a manifestées sa résurrection¹, en sorte qu'à partir du baptême, c'est une vie nouvelle qui s'ouvre devant le croyant. Cette vie n'est pas proprement nouvelle au sens chronologique, par succession; elle est nouvelle au sens métaphysique, parce qu'elle est une innovation, étant produite par un acte d'En Haut qui suspend la succession adamique par un commencement absolu. Les conjonctions ὡσπερ, οὕτως, qui ont jalonné l'exposé du parallélisme Adam-Christ, le rappellent ici, pour souligner que le chef de la lignée n'est plus Adam, mais Christ.

(5) Dans les versets qui suivent, l'apôtre s'explique d'une façon assez caractéristique pour qu'il soit utile à la compréhension du texte d'en apercevoir la construction littéraire. Les versets 5, 6 et 7 et les versets 8, 9 et 10 se correspondent, les premiers affirmant du croyant baptisé ce que les autres affirment du Christ; ces trois derniers versets donnent donc le fondement christologique des affirmations anthropologiques des trois premiers; ce que l'on dit du chrétien tire sa vérité de ce qui est vrai du Christ².

Il est vrai de dire du chrétien baptisé qu'il est associé au Christ crucifié comme la jeune branche l'est au tronc sur lequel on la greffe³. L'image est très forte; elle insiste sur la communication de la vie du tronc au greffon, et non sur la communication de la nature du premier au second. Il ne faut pas abuser de cette image au profit de spéculations sur la φύσις. L'Israélite ne se posait pas de problèmes concernant la nature, au sens philosophique du terme; mais il constatait tous les jours que la sève passe du sauvageon au greffon et vivifie ce dernier. L'image du cep et des sarments (Jean 15) a la même pointe. Par le baptême, le croyant participe au dynamisme nouveau inséré dans l'histoire des hommes par le sacrifice de la croix.

Il est plus difficile de savoir exactement comment l'apôtre entendait la chose. L'expression « la similitude de la mort » a été rapportée au baptême lui-même, qui reproduirait la mort du Christ et y associerait ainsi le croyant : « Nous avons été assimilés, conformés, co-naturalisés à l'image de sa mort... » Mais on peut aussi bien comprendre : « Nous sommes devenus une seule plante avec lui (on sous-entend αὐτῷ après σύμφυτοι, comme il est après συνετάφημεν au v. 4) par le moyen d'une similitude de sa mort, *i. e.* d'une mort semblable à la sienne. » Le baptême est supposé, mais la pensée se porte,

alors qu'elle connaît des rites se référant à l'histoire du peuple. Cet argument se heurte au fait que Paul a lui-même donné du baptême une interprétation en fonction de l'histoire du peuple dans 1 Cor. 10; par ailleurs, Jésus-Christ n'est pas tout simplement Dieu, ni sa vie et sa mort celles de Dieu, mais le baptême tire sa signification du fait qu'il est « Adam eschatologique » (1 Cor. 15. 45), le « second homme », le chef du peuple de la nouvelle alliance, en qui se récapitule l'histoire de chacun de ses membres, comme on vient de le voir au chap. 5. Enfin 3. 21 nous rappelle que la mort de Jésus-Christ est, pour l'apôtre, une mort sacrificielle. On a donc, dans 3. 21 et dans 5. 12-17, les données essentielles qui ont permis à Paul l'élaboration théologique de la pratique baptismale de la communauté primitive. L'influence des idées ambiantes n'a pas été profonde; le milieu peut avoir stimulé Paul, en l'obligeant à donner une interprétation proprement chrétienne d'une pratique connue qui en avait reçu d'autres.

¹ Διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς manque dans quelques manuscrits latins. Le mot « gloire » est ici employé dans une acception large; l'effet désigne la cause, car la gloire manifeste la puissance. Dans LXX, δόξα rend des mots exprimant l'idée de force (cf. *ThWbNT*, II, p. 247; cf. Jn, 11. 40).

² GÜNTHER BORNKAMM. « Taufe und neues Leben bei Paulus » (*Theol. Blätter*, 1939), dans *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, 1952, p. 38-39. A. FEUILLET, « Le plan salvifique de Dieu », *RB*, 1950, p. 364, n. 2.

³ Σύμφυτος = inné, naturel; de même nature, de même sorte; qui croît ou pousse avec. Le mot n'est pas employé ailleurs dans le N.T.

non sur le fait extérieur du baptême, mais bien sur le fait intérieur de la mort participée du croyant, assimilée à la mort du Christ.

Considérée indépendamment de la résurrection, la croix du Christ n'a pas plus de sens que l'immolation d'une victime à l'autel séparée du pardon dont elle est l'annonce de la part de Dieu et l'instrument en ce qui regarde le pécheur qui s'y associe par la repentance. Le sacrifice n'implique une mort que pour libérer la vie contenue dans le sang et assurer une communion renouvelée avec Dieu; il met un terme à un état de choses mauvais, afin d'en instaurer un autre, favorable, bienfaisant¹. Le sacrifice est, en dernière analyse, une fête joyeuse, puisqu'il est ordonné à la liquidation du passé et à la communication d'une vie nouvelle. C'est ainsi que la croix est également inséparable de la résurrection.

La participation à la résurrection est indiquée par un verbe au futur²; ce futur est-il chronologique ou logique? Est-il une allusion à la résurrection finale, ou à la participation actuelle du croyant à la vie du ressuscité qui doit découler logiquement de sa participation à la mort du crucifié? Le second sens est préférable, aussi bien en raison de l'indissociable unité que constituent la croix et la résurrection, qu'en raison de la pensée parallèle exprimée en Col. 2. 12. Plus bas, Paul fera encore allusion à la vie nouvelle du croyant, qui ne peut se concevoir que sur la base de sa participation à la vie du Christ ressuscité (v. 11).

(6 s) Nous arrivons à la pointe de la pensée. Tout ce qui vient d'être dit sur le baptême devait expliquer que l'héritage d'Adam est englouti dans la mort de la croix, afin qu'une nouvelle humanité commence avec Christ ressuscité. Comprenez, dit Paul, que cet homme ancien que nous sommes, le baptême a marqué son anéantissement. Cet homme ancien, suranné, c'est nous, considérés dans notre condition de fils d'Adam, c'est nous dans notre ressemblance au vieil Abraham nécrosé, impuissant; παλαιός = ancien s'oppose à καινότης = nouveauté (v. 4); le mot qualifie ce qui appartient à l'économie adamique, à l'ancien éon, auquel la croix met un terme pour le croyant baptisé³. L'expression « corps de péché » précise, en qualifiant l'homme ancien en fonction de sa condition extérieure, corporelle.

Ce n'est point là une influence du dualisme. Paul n'oppose pas le corps à la personne. Le corps est non seulement le lieu nécessaire de l'existence personnelle, mais l'organe propre dans lequel la personnalité s'exprime et se réalise. Paul aurait pu dire : « Mon corps, c'est moi; je suis mon corps »⁴. Aussi, quand il parle de l'anéantissement du corps de péché, il veut affirmer la fin de la condition intérieure du pécheur, qui se traduit pratiquement par la déplorable façon dont il conduit son corps⁵.

¹ Cf. E. JACOB, *Théol. A. T.*, p. 238.

² Pour la construction, il faut suppléer σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι.

³ Paul n'utilise pas ici — pas encore — l'image de l'homme nouveau qu'il faut revêtir après avoir dévêtu l'homme ancien (Col. 3. 9; Eph. 4. 22). Les problèmes posés par ces expressions sont complexes. On notera cependant, à ce propos, que l'idée de la disparition d'un homme ancien vient, sous la plume de l'apôtre, en connexion avec l'antithèse Adam-Christ. Le thème de la solidarité christique devait normalement conduire à l'idée de la création — ou du revêtement — d'un homme nouveau, comme le thème de la solidarité adamique avait conduit à l'idée de l'anéantissement de l'homme ancien. Il ne faut peut-être pas chercher ailleurs que dans cette profonde méditation sur la condition humaine, l'origine de ces images tant discutées. Voir encore *ad* 13. 13.

⁴ L'unité de la personne et la responsabilité indivisible de l'âme et du corps sont illustrées par la parabole rabbinique des deux jardiniers du roi, l'un aveugle, l'autre paralytique, qui pillent le jardin et se renvoient ensuite la faute réciproquement; mais le roi ne consent pas à les dissocier et les juge ensemble (Sanhédrin 91 a, b; cf. G. F. MOORE, *op. cit.*, I, p. 487).

⁵ La théologie paulinienne du « corps » est pleine de surprises pour notre faux spiritualisme. Cf. J. HÉRING, *Com. du N. T., Première Epître aux Corinthiens*, p. 47; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 1933.

tion du corps de péché, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché, (7) car un homme mort est libéré du péché. (8) Nous croyons [donc] que, morts avec Christ, nous vivons aussi avec lui, (9) puisque nous savons que le Christ, une fois ressuscité des morts, ne meurt plus, la mort n'ayant plus de pouvoir sur lui. (10) En mourant, il est mort au péché une fois pour toutes, et il vit pour Dieu. (11) Vous aussi, considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu par le Christ Jésus. (12) Que le péché ne règne plus par conséquent sur votre corps mortel pour [vous faire] obéir à ses convoitises. (13) Ne mettez pas vos membres au service du péché [pour qu'il en fasse] des armes d'injustice. Offrez-vous plutôt à Dieu comme des vivants revenus de la mort et mettez vos membres à la disposition de Dieu [pour qu'il en

L'anéantissement du « corps de péché » a pour but la libération de l'homme esclave du péché. L'union au Christ en sa mort et la participation à la puissance de sa résurrection donnent au croyant une nouvelle possibilité d'existence; la solidarité adamique est rompue, la solidarité christique est instituée¹.

Pour bien indiquer qu'un statut ancien est suspendu, qu'un nouveau a commencé, Paul emprunte au langage juridique une expression disant que la mort suspend toute obligation à l'égard de la loi². Celui qui meurt avec Christ est quitte à l'égard du péché, il ne lui doit plus rien; le voilà libre³.

(8) Les v. 5, 6, 7 ont considéré le croyant engagé dans le baptême en la mort du Christ; les v. 8, 9 et 10 vont considérer le Christ comme initiateur d'une vie nouvelle. Πιστεύομεν indique une persuasion (*nous sommes convaincus...*). C'est une confession relative à un fait que la foi saisit déjà; la résurrection du Christ implique la vie participée pour les croyants, comme la flamme implique la chaleur. Dieu a ressuscité Jésus-Christ, non point pour faire de la réclame à l'Évangile, ni pour confirmer la messianité du crucifié, mais pour ouvrir aux croyants la possibilité d'une vie nouvelle. Il a voulu que les hommes fussent entraînés avec Christ dans sa vie glorieuse. Le Christ ressuscité est le premier-né, les prémices (1 Cor. 15. 20; Col. 1. 18); il a ouvert la route et il y entraîne l'Église.

(9 s) C'est cette fonction suprême du Christ ressuscité que l'apôtre évoque et précise encore par la double affirmation qu'elle n'aura point de fin et qu'elle est tout entière ordonnée à Dieu. La façon dont Paul s'exprime n'est pas explicite, sans doute⁴; mais on reconnaît dans ces deux versets sa doctrine de la seigneurie du Christ ressuscité, appelé à régner après avoir remporté la victoire sur tous ses ennemis, et remettant finalement à Dieu les pouvoirs qu'il a exercés pour conduire à la vie ceux que le péché conduisait à la mort. L'opposition entre la mort que le péché a imposée au Christ et la vie par laquelle il en triomphe, est soulignée par ἐφάπαξ: la mort est un événement unique. Sa vie, au contraire, se déroule durablement, dans la filiale relation qui l'unit à son Père. En parlant du Christ, Paul pense aussi au croyant qui lui est uni par la foi. Car cette mort unique inclut, objectivement, la mort de tous; le croyant aussi ne meurt

¹ Dans 1 Cor. 12. 13, le baptême est mis en relation avec la constitution du Corps de Christ (cf. E. SOMMERLATH, *op. cit.*, p. 112).

² Sab. 30 a, 151 b. Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 232. Il ne semble pas opportun d'introduire ici l'idée que la mort constitue une expiation suffisante (cf. K. G. KUHN, *ZNW*, 1931, p. 305; SCHRENK, *ThWbNT*, II, p. 222).

³ L'usage de δικαιώται dans ce sens n'est pas si surprenant qu'il paraît au premier abord. Être justifié c'est être l'objet d'une sentence qui libère des accusations et rend au prévenu la disposition de sa personne. Pour un usage comparable, cf. Act. 13. 38; Sir. 26. 29; Herm. vis. 3. 9, 1; εὐνή δικαίων ἀφ' ἀμαρτιῶν (inscription funéraire en Syrie); ἐδικαιώθημεν, ὡ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης (Poim. 343, 5). Cf. Lietzmann, *MICHEL*, p. 132.

⁴ Ὁ ἀπέθανεν: le fait qu'il est mort. ὁ δὲ ζῆν: le fait qu'il vit. La mort et la vie sont considérées dans ce qu'elles ont de particulier comme mort et comme vie du Christ: le fait de sa mort à lui, de sa vie à lui...

qu'une fois, parce que sa mort est acquise par la mort du Christ. Mais sa vie recommence tous les jours : lui aussi vit pour Dieu (Gal. 2. 19; cf. 14. 7; 2 Cor. 5. 15). De là, la nécessité de l'exhortation qui va suivre.

(11) La mort unique du Christ est un fait objectif, qui donne à l'histoire du monde et de chaque homme une nouvelle possibilité et une nouvelle obligation. Il importe à chaque homme de reconnaître ¹ que ce sacrifice impliquait sa propre mort, puisque le dessein de Dieu est que chacun soit entraîné par la foi et le baptême dans la mort même de Jésus-Christ. Mais au-delà de cette mort, le Christ ressuscité place devant chacun une vie nouvelle, en participation à la sienne, une vie pour Dieu comme est la sienne. « Mort à soi-même » et « vie pour Dieu » sont des formules brèves et suffisantes, qui résument la rupture marquée par le baptême avec l'héritage d'Adam et l'instauration d'un nouvel ordre de choses, la promesse d'un nouvel héritage (cf. 8. 17). C'est là l'œuvre du Christ Jésus, soit dans ce qu'elle a d'unique dans l'histoire, et, en ce sens, de définitivement accompli; soit dans ce qu'elle a de permanent et, en ce sens, d'actuel et d'à venir ². L'avenir du croyant est ainsi étroitement lié à la mort et à la résurrection du Christ; ce qui explique que Paul, pour fonder l'éthique, pour donner à l'action prochaine du croyant sa base objective, fasse appel au baptême et non directement à la foi ³. La présence de εἶναι est certainement utile pour écarter une interprétation psychologique — où risquerait aussi de s'enliser un appel à la foi, qui serait trop aisément perverti en un appel à l'imagination pieuse. Il ne s'agit pas de se figurer que l'on est mort, ni de se tuer en pensée. Il faut considérer plutôt son « être-mort », prendre au sérieux, comme une donnée première et objective posée par le baptême, le fait que l'on est mort, puisque le sacrifice de la croix est le moment de *ma* mort, étant offert comme mon sacrifice ⁴. Sur ce point, voir ci-dessus, dès 3. 21.

(12-13a) Par une sorte de nécessité intérieure, celui qui vient d'offrir un sacrifice ne peut retourner délibérément vers les péchés qu'il vient de confesser en offrant une victime sur l'autel, puisqu'il vient d'exprimer ainsi sa volonté de mourir à ses œuvres mauvaises. Le οὖν = *par conséquent* qui ouvre ce verset souligne cette impossibilité; la foi et le baptême ont uni le pécheur au sacrifice du Christ; ce serait se moquer et blasphémer, que laisser les choses aller après comme avant. En revanche, la foi et le baptême instituent pour les fils d'Adam une possibilité réelle de ne plus laisser régner le péché. L'esclavage du péché est brisé pour ceux qui s'unissent au Christ ⁵; dans sa communion, ils participent aux puissances du Royaume; ils se tournent vers Dieu; ils cessent de vivre pour eux-mêmes. C'est ainsi qu'ils surmontent les convoitises par lesquelles se manifeste autrement leur asservissement aux puissances de ce monde ⁶. C'est ainsi encore qu'ils peuvent ne plus mettre leurs membres à la disposition de ἀμαρτία qui les utilisait comme des armes ⁷ pour violer la volonté de Dieu. Ἀμαρτία est présenté comme un prince régnant, qui a ses sujets et ses troupes armées pour l'accomplissement de ses desseins, pour l'affermissement de son règne d'*iniquité*.

¹ Λογίζεσθε est un impératif.

² Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ évoque les deux aspects : œuvre historique, et participation unique par le baptême à l'ἐξόμιας; œuvre céleste, et particulièrement durable par l'Esprit saint. ΖΑΗΝ, p. 310, a raison de souligner le second aspect, mais il ne faut pas effacer le premier.

³ Cf. A. JUNCKER, *Die Ethik des Apostels Paulus*, 1904, I, p. 7.

⁴ Quelques manuscrits (A D G) ont omis εἶναι, sans doute par suite d'une interprétation psychologisante, subjectivisante.

⁵ C'est peut-être ce que Paul veut indiquer en qualifiant le corps de « mortel », au lieu de dire σώμα τῆς ἀμαρτίας. Θνητός souligne le caractère humain, la faiblesse du corps, non sa déchéance.

⁶ Sur la notion de ἐπιθυμία, cf. 7. 7.

⁷ ὄπλα au sens d'armes : 2 Cor. 10. 4; 6. 7; Rom. 13. 12.

[asse] des armes de justice. (14) *Le péché n'aura plus d'empire sur vous, car vous n'êtes*

On goûtera la force du paradoxe par lequel Paul termine la réfutation de l'objection évoquée au v. 1. Alors qu'on reprochait à l'apôtre de favoriser le péché en discréditant la loi et le mérite comme règle et motif de l'action bonne, Paul proclame audacieusement que la raison même pour laquelle le péché n'aura plus autorité, c'est la fin du régime de la loi et l'extinction de toute *καύχησις* qui en est la conséquence. Paradoxe auquel il faut tenir avec la plus grande fermeté, si on ne veut pas méconnaître en son essence même la pensée apostolique. Certes, l'expérience quotidienne montre bien que le péché n'est pas entièrement banni de la vie du croyant; tant s'en faut! Les faits paraissent infliger un démenti formel aux propos de l'apôtre. Faut-il penser que Paul aurait ignoré ces retours de la puissance offensive du péché? Ses lettres nous montrent au contraire que ses lecteurs, particulièrement les Corinthiens, avaient dû lui rappeler cette dure contradiction. Paul n'a rien d'un illuminé, ni d'un doctrinaire aveuglé par ses théories. Comment voyait-il alors la permanence du péché dans l'Eglise, lui qui affirme que les croyants sont morts au péché et que le péché ne les domine plus? Pour lever cette apparente contradiction, il faut se rappeler que l'apôtre, comme son maître, situe l'essentiel du péché dans le cœur, non dans les actes ou choses extérieures (cf. Mat. 15. 18, 19). Si la loi est occasion de péché, ce n'est pas évidemment qu'elle commande des actes mauvais; il serait blasphématoire de le penser; mais elle est occasion, pour l'homme qui s'y applique mal à propos, de nourrir des sentiments d'orgueil, de prétendre mériter la faveur divine; la loi excite la *καύχησις*, qui est l'essence du péché. Accomplir la volonté de Dieu avec l'orgueil du pharisien, revendiquer que ses droits soient reconnus par Dieu sur la base de ses mérites, c'est là, aux yeux de Paul, proprement pécher, c'est le péché par excellence. Oui, le pharisien de la parabole, homme *vertueux* mais orgueilleux devant Dieu, s'en alla sans le pardon de Dieu qu'il n'avait pas imploré dans l'humilité, tandis que le péager, homme non vertueux, mais humilié devant Dieu, obtint le pardon de Dieu. Ce qui fait le croyant ce n'est pas sa conduite, c'est son cœur; ce n'est pas l'excellence de ses vertus, c'est l'humilité de son âme devant Dieu. Voilà la révolutionnaire affirmation de l'Evangile, si exactement comprise par l'apôtre Paul, si scandaleuse pour ses contemporains et pour les moralistes de tous les temps, chrétiens y compris. Il vaut mieux être le péager pécheur que le pharisien juste! *Pecca fortiter*, écrivait Luther à Mélanchton¹. Combien ce mot a été mal compris par les adversaires du réformateur, aussi peu perspicaces à son endroit que les adversaires de l'apôtre lui reprochant, au fond, de dire déjà la même chose! Celui qui veut se justifier devant Dieu est perdu: il renie la grâce qui lui est offerte. On doit regarder son péché en face. Il y a une façon de pécher à demi, par quoi on essaye de tranquilliser sa conscience, soit en invoquant des arguments fallacieux comme excuses, soit en ne poussant pas la faute jusqu'au bout dans la pensée de neutraliser ce qu'on en a consenti par ce dont on s'est abstenu. Un pécheur franc est plus près du désespoir salutaire qu'un pécheur cauteleux. Les plaisirs du monde ont fait des saints, mais non pas la morale bourgeoise. La présence du péché (matériel) dans la vie des croyants est un signe de leur faiblesse, de leur infidélité. Mais tant que, et pour autant que celui qui commet un péché s'humilie et demande à Dieu sa grâce, on peut dire ce que Paul dira en 8. 1: il n'y a pas pour lui de condamnation définitive. Ce n'est pas proprement le péché (*matériel*) qui exclut de la communion avec Dieu; c'est le péché *formel* qui consiste à chercher à se justifier, comme le pharisien. Au fond, c'est l'incrédulité, s'il est vrai que la foi consiste essentiellement à s'en remettre à la grâce de Dieu pour le pardon de ses fautes. Lorsque Paul écrit: le péché ne dominera plus sur vous, il ne l'en-

¹ Lettre à Mélanchton, 1^{er} août 1521 (*Luthers Briefwechsel*, W. A., II, p. 372). Cf. là-dessus F. KATTENBUSCH, *Stud. z. Syst. Theol.* (Häring Geburtstag), 1918, p. 50-75.

tend pas du péché matériel, des actes de péché, comme le montre le fait qu'il s'explique en disant : « Vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce. » Il parle de ce péché fondamental qui consiste à recourir à la loi, à se faire sa justice. Pour celui qui est en Christ, il n'y a pas de péché (formel) ¹.

(13b-14) Le règne de ἀμαρτία a été ébranlé; le règne de Dieu s'est approché « avec puissance ». Par la voie de la repentance et de la foi, Jésus-Christ arrache à ἀμαρτία ses sujets esclaves. Ceux qu'il entraîne dans sa mort sacrificielle sont libérés des obligations que leur condition antérieure faisait peser sur eux : ils sont libres pour passer au service de Dieu, en mettant leurs membres à sa disposition pour le combat de la justice, c'est-à-dire pour le combat de l'obéissance à sa volonté sainte ². Ils sont libres, parce que le Christ, après les avoir entraînés dans sa mort pour les affranchir, les entraîne dans sa vie pour les animer d'une vie nouvelle ³. C'est lui désormais qui est leur chef, leur κύριος; le péché est détrôné (οὐ κυριεύσει); c'est l'autorité du nouveau seigneur qui compte seule. On voit des soldats qui ont abandonné les rangs des troupes rebelles pour rallier l'autorité légitime; les ordres de leur ancien chef sont dénués de valeur ⁴.

La conclusion est abrupte, mais Paul a accoutumé ses lecteurs à de tels raccourcis. On a déjà appris à considérer la loi comme caractéristique de l'économie du péché (3. 20; 4. 15; 5. 20). La grâce, en revanche, c'est le don parfait du Christ et la marque du régime qu'il instaure (5. 2, 15, 21). L'opposition des deux autorités, dont il vient d'être parlé, pouvait se ramener à celle de la loi et de la grâce. On sort ainsi du style imagé, pour reprendre pied sur le terrain de la doctrine : la loi, comme régime de salut, est

¹ La persistance du péché dans l'Eglise et, plus concrètement, dans la vie de chaque chrétien, est une évidence. Personne ne peut la mettre en question. Personne n'y songe d'ailleurs. L'institution de la confession et le sacrement de pénitence attestent clairement que tel est bien le point de vue de l'Eglise romaine. Malgré cela, les théologiens romains ne cessent de reprocher aux protestants le *simul peccator et justus* de Luther. L'opiniâtreté qu'ils mettent dans ce reproche est incompréhensible. Ils prétendent bien opposer deux ontologies; les protestants ne croiraient pas véritablement à la grâce baptismale, en sorte que, pour eux, le fidèle, quoique justifié, serait encore et demeurerait un pécheur. Etrange querelle, puisque ceux qui formulent ce grief à l'égard du protestantisme reconnaissent — on en cite un ici parmi des centaines — que « les plus grands saints eux-mêmes se sont reconnus pécheurs et (que) tout chrétien doit prendre garde au péril du péché qui le guette » (B. HÄRRING, *La loi du Christ*, I, 1956, p. 395). Ainsi donc, les théologiens romains ne posent pas une grâce baptismale qui transforme notre nature de telle façon que le fidèle, tout juste qu'il est, ne pèche plus jamais. Alors, pourquoi tant d'humeur à l'égard du mot de Luther ? — La distinction entre le péché formel et le péché matériel, dans le sens proposé ci-dessus, pourrait jeter quelque clarté dans le débat. Pécheur, le chrétien l'est toujours, matériellement en tout cas. Mais tant qu'il reste « en Christ », comme disait Paul, tant qu'il reste « dans la foi », dirait Luther, tant qu'il reste « dans l'Eglise », dirait le théologien romain, le fidèle ne donne pas au péché un consentement formel; il est en état de se repentir d'une chute qui a manifesté sa faiblesse — car il est toujours « dans la chair » — mais non pas son intention profonde et véritable; il recourt aux moyens de grâce, à la prière, à la Parole de Dieu, au sacrement. C'est en ce sens que Paul dit que le péché ne règne plus sur le croyant. C'est en ce sens que la théologie catholique dit que la grâce baptismale a scellé une unité au corps de Christ qui fait passer dans le croyant les grâces nécessaires au combat contre le péché. C'est en ce sens que Luther dit que la foi qui unit au Christ suffit à conserver le salut au croyant s'il vient à pécher. Et quand le catholicisme parle des grâces sacramentelles que distribue l'Eglise, il suppose que le fidèle a la foi sans laquelle le sacrement est vain. Et lorsque Luther parle de l'union au Christ par la foi, il suppose le recours au sacrement de l'Eglise, sans lequel la foi est vacillante et incomplète. Alors ?

² Παριστάω, παριστήμι servent pour exprimer l'acte d'offrande cultuelle (cf. Rom. 12. 1). Mais ils sont également utilisés dans la langue militaire (Polybe 3. 109. 9; cf. HORST, *ThWbNT*, IV, p. 565, n. 58). L'impératif présent (μηδέ παριστάετε) indique une coupure avec le passé, qui doit se répéter incessamment et qui prend, de ce fait, le caractère d'une rupture définitive. L'impératif aoriste (παρστήσατε) souligne, au contraire, que l'acte de l'obéissance s'accomplit *hic et nunc*, dans une décision chaque fois renouvelée.

³ Ὡσει = *en tant que...* Non pas : comme si...

⁴ La condition de combat caractérise également la vie du croyant rattaché aux sectes esséniennes; l'anthropologie de Paul a probablement emprunté à ces courants sectaires. Cf. K. G. ΚΥΗΝ, *ThLZ*, 1950; *ZThK*, 1950; *ibid.*, 1952.

plus sous la loi, mais sous la grâce. — (15) Eh quoi ? Allons-nous pécher, parce que nous ne sommes plus sous la loi mais sous la grâce ? Jamais ! (16) Ne savez-vous pas qu'en vous mettant au service de quelqu'un pour lui obéir, vous devenez l'esclave de celui auquel vous obéissez, qu'il s'agisse du péché qui conduit à la mort, ou de l'obéissance qui conduit à la justice ? (17) Mais, Dieu en soit loué, vous qui étiez esclaves du péché, vous avez obéi du fond du cœur au type d'enseignement auquel vous avez été confiés. (18) Affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice — (19) j'emploie un langage courant adapté à votre faiblesse naturelle. Comme vous avez offert vos membres à l'impureté et au dérèglement en vue de [pratiquer] l'immoralité, maintenant offrez-les pour qu'ils soient esclaves

abolie ; Christ a institué un régime nouveau. Objectivement, nous sommes morts avec Christ ; et la seule chose, la chose nécessaire et suffisante que nous ayons à faire, au lieu de recourir aux préceptes de la loi qui excite en nous la prétention à mériter la faveur de Dieu, c'est prendre conscience de ce que signifie ce baptême par lequel Dieu nous a ensevelis avec son Fils pour que nous participions à sa vie. Il ne nous appartient pas de mériter la grâce de Dieu ; mais nous sommes appelés à vivre selon la grâce qui nous a été accordée. Vivez conformément à ce que Dieu a fait de vous en Jésus-Christ ; soyez, par votre obéissance, ce que vous êtes par l'obéissance du Christ. C'est là le renversement total de la situation qu'exprime l'apôtre dans ce v. 14.

(15) Il n'y a qu'un apparent paradoxe à dire que la suppression du régime de la loi signifie la fin du règne du péché. Pour les Juifs, sans doute, la loi résume toute la lutte contre le mal, et son autorité constitue la raison de faire le bien. Mais le régime nouveau que le Christ a institué ne laisse pas vide la place occupée par la loi ; le croyant n'est pas privé de l'autorité de la loi pour être ensuite livré à lui-même ; il est placé sous une nouvelle autorité. Les v. 11 à 14 avaient montré la conséquence logique de l'association au Christ en sa mort : le croyant est libre pour se donner à un nouveau maître, parce qu'il est mort à l'égaré de l'ancien. Or le baptême est aussi l'acte d'appropriation par lequel le Christ devient le maître d'un homme, et celui-ci son esclave. En donnant sa vie pour les hommes, le Christ les a en quelque sorte acquis ; dans les textes où cette idée apparaît (1 Cor. 6. 20 ; 7. 23), elle est précisément liée à l'affirmation que les croyants sont libres vis-à-vis de tout et de tous, parce qu'ils sont devenus les esclaves du Christ. Cette idée est certainement derrière l'usage que fait ici l'apôtre de la dialectique de la liberté et de l'esclavage du croyant baptisé ¹.

(16) La libération à l'égard de la loi ne donne donc en rien la faculté de pécher, parce que cette libération implique que le croyant est passé d'une autorité, maintenant déchuë, sous une nouvelle autorité ! Deux choses sont également vraies : « vous ne pouvez servir deux maîtres », comme disait Jésus ; mais aussi : « vous servirez toujours l'un ou l'autre de ces maîtres », ce qu'impliquait déjà le dilemme évangélique. L'homme n'est jamais neutre et oisif. Il est engagé dans une aventure ; il aura toujours un maître au service duquel il gagnera sa vie, ou sa mort ! En choisissant son maître, il se choisit lui-même, parce qu'il reçoit de ce maître la tâche et le salaire. L'homme libre de tout choix n'existe pas. Le dilemme qui se présente au croyant baptisé est donc bien clair, et le choix est déjà impliqué dans l'acte même de son baptême ².

¹ Il paraît donc inutile de chercher si l'antiquité a pu connaître des cas où des hommes se choisissaient un maître et se faisaient son esclave. Il est vrai que ce cas existait, certains miséreux devenant esclaves pour pouvoir vivre. Pour Paul, le choix consiste à opter pour ou contre la foi au Christ.

² Pour éviter une tautologie, δούλος signifiera d'abord serviteur ; ensuite esclave. On oppose à celui qui offre ses services librement, celui qui n'a plus la liberté de ses actes et ne peut qu'obéir servilement. Ὑποκοή désigne en même temps l'obéissance de la foi et l'obéissance éthique, cette dernière manifestant la première comme le fruit manifeste l'arbre.

(17 s) C'est pourquoi Paul peut rendre grâce à Dieu de l'obéissance du cœur qu'ont montrée ses lecteurs en recevant l'Évangile qui leur a été prêché. Leur choix étant fait quant au maître qu'ils veulent suivre, la conséquence est immédiatement présentée : la liberté à l'égard du péché, c'est l'esclavage à l'égard de la justice¹.

(19) Bien sûr, cette façon de s'exprimer ne dit pas bien ce qu'est la condition chrétienne; on la présente comme un esclavage, alors qu'elle est liberté (Rom. 8. 15, 21; Gal. 5. 1-13; 2 Cor. 3. 17). Paul s'excuse de la façon dont il parle : on ne peut comparer l'obéissance au Christ à l'esclavage qu'impose le péché². Peut-être veut-il s'excuser aussi d'avoir dit que la libération (du péché) conduit à l'esclavage (de la justice); car ceux qui savaient ce qu'est l'esclavage pour en avoir fait dans leur propre existence la douloureuse expérience, devaient trouver étrange cette manière de parler d'un affranchissement conduisant à un asservissement. Ces réserves faites, Paul n'entend pas retirer quoi que ce soit à l'image de l'esclave : le croyant est bien la propriété du Christ, qu'il s'est acquise par son sacrifice. La comparaison est un peu boiteuse, mais elle est expressive³.

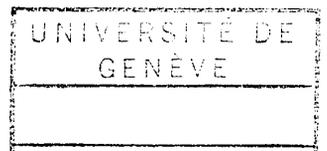
L'antithèse des deux esclavages est complète. L'esclavage du péché consiste en « impureté » et « injustice »; les deux termes sont caractéristiques de la conduite des gentils (cf. Rom. 1. 18, 24); ils évoquent la conduite coupable de l'homme vis-à-vis de soi et vis-à-vis de Dieu. Cet esclavage-là conduit à l'ἀνομία; la répétition du mot est surprenante⁴; pour éviter la tautologie, on verra dans le premier la désobéissance concrète actuelle de l'homme, qui est son refus de la loi de Dieu; et, dans le second, l'état de désobéissance en tant qu'il est jugé et condamné par Dieu. L'esclavage de la justice, ainsi opposé à l'ἀνομία, doit certainement évoquer la justice comme l'accomplissement de la volonté de Dieu, et non la justice du croyant justifié par la grâce. A l'injustice dans laquelle s'enfonce l'esclave du péché, s'oppose la sanctification. Le peuple d'Israël est « saint » parce qu'il est le peuple que Dieu a mis à part, le peuple établi par l'élection dans une relation étroite avec Dieu; la sainteté d'Israël est donc le fait de Dieu; mais à cette élection, Israël doit répondre par l'obéissance, par la pratique de la justice. La sanctification sera le comportement par lequel celui qui est « saint » du fait de Dieu par son appartenance à son peuple, réalise sa vocation concrètement par son obéissance personnelle. De même, le croyant est saint, par son appartenance au Corps de Christ. Comme croyant et baptisé, il est devenu la propriété exclusive du Christ; il lui appartient comme un membre appartient à un corps; cette condition objective se traduira par une vie d'obéissance, qui réalisera concrètement ce qui est de droit. Les membres

¹ Les expressions du v. 17 sont énigmatiques. Il convient de construire : ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας τῷ τύπῳ τῆς διδασχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε. Que désigne l'expression : τύπος διδασχῆς ? Que peut bien être cet enseignement ayant pris forme et consistance ? Paul n'a jamais parlé de la sorte de sa prédication; emploie-t-il cette expression particulière parce qu'il s'agit de l'enseignement reçu par les Romains, dont il ne sait pas exactement ce qu'il fut ? παραδιδουσαι, dans le sens de ce verset, n'est pas inconnu (A. FRIEDRICHSEN, *Conf. Neol.*, 7, 1942, p. 6-8; W. BAUER, *Wörterbuch*, col. 1120). Si on supprime le fragment difficile de ces versets (de ὑπηκούσατε à διδασχῆς), le développement de la pensée gagne en simplicité; il y a peut-être là une glose très ancienne (R. BULTMANN, *ThLZ*, 1947, p. 193-198).

² Cf. ΖΑΗΝ, *ad loc.*

³ Ἀνθρώπινος, au sens de : adapté à la faiblesse humaine, cf. 1 Cor. 10. 3. L'exégèse ancienne interprétait : « Je vous donne un précepte ramené à vos faibles moyens : j'adapte les exigences de l'obéissance chrétienne à votre infirmité. » Tel n'est certainement pas le sens, car l'expression est l'équivalent de κατὰ ἀνθρώπων λέγω (καλῶ) Rom. 3. 5; Gal. 3. 15; 1 Cor. 9. 8. Il s'agit d'une adaptation formelle, qui concerne le langage, non la pensée. La « faiblesse de la chair » ne fait pas nécessairement allusion à des déficiences concrètes; il peut y avoir là une allusion aux difficultés et aux limites du langage humain (ainsi Michel). Lietzmann pense qu'il s'agit d'une adaptation plus profonde de la forme et du fond, dans le sens de 1 Cor. 3. 1. L'expression se retrouve en Gal. 4. 13, dans un tout autre sens.

⁴ Quelques manuscrits (B. Pesch, etc.) ont simplifié en supprimant εἰς τὴν ἀνομίαν, qu'il faut maintenir pour le parallélisme.



de la justice en vue de [poursuivre] la sanctification. (20) Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez des affranchis de la justice. (21) Quel fruit portiez-vous alors ? Vous en rougissez aujourd'hui, ils aboutissent à la mort. (22) Mais maintenant, affranchis du péché et asservis à Dieu, le fruit que vous portez contribue à votre sanctification et son aboutissement, c'est la vie éternelle. (23) Le salaire du péché, c'est en effet la mort, tandis que le don gratuit de Dieu consiste en la vie éternelle par Christ Jésus notre Seigneur.

du corps du croyant sont devenus membres du Christ ¹. Le croyant doit donc s'avancer dans la sanctification, pour réaliser la sainteté qui est déjà donnée en Christ Jésus. Νῦν = *maintenant* souligne que la condition actuelle du croyant, telle que l'œuvre du Christ la détermine, est la base de l'exhortation à progresser dans la sanctification par la pratique de la justice ².

(20-22) L'antithèse est reprise encore du point de vue de ses résultats, de ses « fruits », de ses conséquences dernières. L'esclave au service d'un maître accomplit le travail qui lui est commandé; s'il a un bon maître, il peut espérer, par son travail, préparer son affranchissement; s'il a un mauvais maître, toute sa peine n'aboutira qu'à aggraver sa misère et hâter sa mort. Le croyant qui regarde à son passé reconnaît qu'il a servi un mauvais maître; sous ses ordres, il a fait des choses dont il a honte maintenant; d'autant plus que la condamnation de Dieu pèse sur son œuvre, en sorte qu'il a travaillé, non pour gagner sa vie, mais pour préparer sa perte ³. Les choses ont maintenant changé; νῦν Δὲ insiste une fois de plus sur la réalité de ce changement, acquis objectivement : « Vous êtes l'objet d'un affranchissement qui vous a donné un nouveau maître; portez donc désormais un fruit conforme à votre nouvelle condition; agissez de telle sorte que vous manifestiez à qui vous appartenez (εἰς ἄγισμόν). La fidélité à votre maître vous conduira à la vie éternelle. »

(23) Toutefois, il y a une différence extrême entre la façon dont l'esclavage du péché conduit à la mort, et la façon dont l'esclavage de la justice conduit à la vie. Le contraste n'est pas seulement dans le résultat. Aux antithèses péché-justice et mort-vie, s'ajoute l'antithèse : solde-don gratuit. La mort, telle est la solde ⁴ que le péché verse à ceux qui sont sous ses ordres. Paul semble revenu pour un instant à l'image de la vie militaire. Aussi bien, l'esclave pouvait-il servir comme soldat et toucher une solde. Il y a de l'ironie à dire que la solde, normalement destinée à entretenir la vie, c'est la mort ! Le péché trompe ses esclaves. Du moins tient-il ses engagements; le salaire est un dû; on est sûr de ne pas échapper à la mort; ce maître-là paye comptant. La vie éternelle, en revanche, n'est pas un dû : elle est un don; elle est imméritée, gratuitement accordée par Dieu, n'ayant d'autre origine que la grâce généreuse de Dieu en Christ Jésus ⁵.

Ainsi l'économie adamique sombre dans le discrédit. Elle montre ce qu'elle vaut dans ce double fait, qu'elle produit des œuvres qui font rougir et qu'elle engendre la mort.

¹ L'image du corps et des membres apparaîtra en 12. 4, 5. Elle est surtout développée en 1 Cor. 6. 15; 12. 12-27. Cf. Eph. 5. 30.

² Cf. la formule de Ap. 22. 11 : « que celui qui est saint se sanctifie encore ».

³ On peut construire de deux façons : « Quel fruit portiez-vous alors ? (Des fruits) dont vous rougissez maintenant. » — « Quel fruit avez-vous tiré de ces (œuvres) dont vous rougissez maintenant ? »

⁴ Ὀφώνιον désigne l'approvisionnement ou la solde; transcrit en hébreu et en araméen, il désigne le salaire.

⁵ ΖΑΗΝ, p. 326, rapproche de χάρισμα le *donativum*, largesses que dispensait un général victorieux, ou un nouvel empereur. Cf. aussi HEIDLAND, *ThWbNT*, VI, p. 592.

Il suffit d'un mot, ici, pour indiquer le caractère de la sanctification à laquelle Paul exhorte les chrétiens; c'est comme esclaves de la justice que les chrétiens sont ainsi exhortés (v. 19). Ce qu'ils sont objectivement, parce que Dieu les a rétablis dans sa communion par sa grâce, ils ont à l'être effectivement, subjectivement. Ils ont à se maintenir, à se montrer dignes, à vivre en fils, parce que le pardon les a réintégrés déjà et pleinement dans la maison.

CHAPITRE VII

(1-3) Les Israélites avaient déjà connu les exigences de la « justice »; au centre de la législation mosaïque, on lisait ce précepte fondamental : « Soyez saints car je suis saint » (Lév. 11. 44). En expliquant que le croyant doit pratiquer la justice en vue de la sanctification, Paul ne disait-il pas la même chose ? Renvoyait-il à la loi ? Et non seulement les expressions soulevaient la question, mais le fond également. La loi était le don de Dieu à son peuple, pour le guider sur le chemin de la sanctification. Son origine paraissait exiger qu'elle jouât toujours ce rôle dans l'économie du salut. Il fallait donc montrer que le pouvoir de la loi est abrogé pour celui qui est associé par le baptême et la foi à la mort du Christ. Cette démonstration sera administrée en trois paragraphes, qui montreront successivement : a) que la loi elle-même ne prétend qu'à un rôle temporaire; b) qu'elle-même ne prétend qu'à donner la connaissance du péché; c) que l'expérience confirme que la loi est incapable d'engager l'homme dans l'obéissance, dans la sanctification.

Le premier point est traité dans un paragraphe dont il est utile de remarquer l'étroite parenté littéraire avec les lignes précédentes ¹.

Paul aborde abruptement son sujet. Le lecteur est tout de suite placé devant la question de savoir si l'autorité de la loi doit durer toujours. Or, la loi elle-même prévoit le cas où son pouvoir est suspendu : c'est le cas où la mort prive l'épouse de son mari. La femme est liée à son conjoint aussi longtemps qu'il vit; vient-il à mourir, elle ne commettra point d'adultère en épousant quelqu'un d'autre (cf. 1 Cor. 7. 39) ². De quelle loi s'agit-il ? Paul s'adressant à des Romains, juristes éminents, fait-il allusion à un principe juridique connu de tous ? ³ Il semble plutôt que l'apôtre songe à la loi mosaïque ⁴, puisque le v. 4, tirant la conséquence des principes posés au début, parle de la loi de Moïse. L'argument, s'il était tiré d'un axiome juridique païen, n'aurait pas de valeur démonstrative. Moïse a donc lui-même prévu le cas où l'autorité de la loi devait cesser de s'exercer. La loi avoue ses propres limites. La mort suspend son pouvoir.

(4) Or le cas prévu par la loi n'est-il pas justement le cas des croyants ? De ceux-ci, Paul dit qu'ils sont *morts* à la loi par le corps de Christ. La formule est concise à l'excès. Nous avons appris, par 6. 6, que la mort du croyant, enseveli avec Christ par le baptême,

¹ Pour ce qui est de la structure : 7. 1-4 correspond à 6. 16-19 (obéissance de celui qui est soumis à une autorité et sa libération en vue du service d'une autre autorité); 7. 5-6 correspond à 6. 21-23 (opposition de ce qu'ont donné les régimes antérieurs, notamment la mort, à ce que va donner le nouveau). Quant au vocabulaire : καταργείσθαι (6. 6 : 7. 6); κυριεύειν (6. 9, 14 : 7. 1); καρπός, καρποφορεῖν (6. 21, 22 : 7. 4, 5); δουλος, δουλεύειν (6. 20-22 : 7. 6). Cf. GODET, II, p. 70; MICHEL, p. 141.

² Pour la formule ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός : loi qui concerne son mari. Cf. ὁ νόμος τοῦ πάσχα Nb. 9. 12; ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας Lév. 6. 18.

³ Plusieurs auteurs l'ont pensé (B. Weiss, Kühn, Jülicher, etc.). Paul interpellerait ses lecteurs de Rome en faisant allusion à leur compétence juridique.

⁴ Les expressions employées rappellent l'A.T. : ἡ ὑπακοή : Nb. 5. 20, 29; Prov. 6. 24, 29, etc.; γένεσθαι ἀνδρὶ : Dt. 24. 2; Osée 3. 3. On remarquera que c'est encore à la loi de Moïse que Paul emprunte la mise en scène des v. 7-12; c'est encore la loi qui témoigne sur elle-même. Tout ceci ne serait ni conçu ni écrit de la sorte, si Paul ne pensait pas à Moïse.

(1) *Vous n'êtes pas sans savoir, frères — je vous parle ainsi parce que vous connaissez la loi — que la loi n'exerce son autorité sur le sujet humain qu'aussi longtemps qu'il vit.* (2) *C'est le cas de la femme mariée, qui est liée à son mari tant que celui-ci est vivant. S'il vient à mourir, la femme est libérée de la loi qui la liait à son mari.* (3) *En raison de ces principes, elle sera réputée adultère si elle devient la femme d'un autre du vivant de son mari; tandis qu'elle est libre, son mari mort, de tout lien légal [avec lui] et elle peut devenir la femme d'un autre sans être adultère.* (4) *Vous de même, mes frères. Vous avez subi la mort par rapport à la loi par l'intermédiaire du corps du Christ, afin d'appartenir à un autre, à celui qui est ressuscité des morts pour que nous portions du fruit pour Dieu.* (5) *Lorsque nous étions sous l'autorité de la chair, les passions pécheresses qui se manifestaient à l'occasion de la loi déployaient leurs énergies dans nos membres, et nous portions un fruit de mort.* (6) *Mais maintenant, nous avons été libérés de la loi parce que nous sommes morts à ce qui faisait de nous des captifs, et nous avons à servir sous la motion nouvelle de l'Esprit, et*

atteint son « vieil homme » et entraîne la disparition du « corps du péché »; ce que soulignait 6. 7, affirmant que la mort affranchit des obligations à l'égard de la loi, comme cela vient d'être rappelé ici à propos du décès de l'époux. Dans ces conditions, la mort des croyants à la loi, c'est en réalité la mort de leur vieil homme (ou de leur corps de péché); du fait de cette mort, le croyant est en quelque sorte devenu veuf de son vieil homme (ou de son corps de péché); il n'est plus lié à lui; il est donc libre de disposer de soi pour se donner à qui il lui plaît de se donner; la loi qui le liait à son vieil homme (à son corps de péché) a cessé d'avoir autorité sur lui. En le faisant mourir avec soi, le Christ a donc fait mourir le croyant à la loi ¹.

(5 s) L'opposition de l'ancien statut au nouveau trouve encore à s'exprimer dans des formules frappantes. « Etre dans la chair » ² ne signifie point, évidemment, vivre dans les conditions physiologiques présentes; pas plus qu'au v. 24, l'apôtre n'en appelle à une intervention qui séparerait son âme de son corps pour la soulager du poids inerte de ce dernier. Les croyants « ne sont plus dans la chair » par le fait que le Christ les a entraînés dans sa mort sacrificielle; désormais leur vie intérieure est placée sous le signe de la promesse de Dieu en Jésus-Christ; elle n'est plus dominée par les intérêts égoïstes et mondains, mais par la réponse à donner à la manifestation de l'amour divin en Jésus-Christ; le moi et le monde anciens ont disparu. Le statut ancien était caractérisé par l'influence néfaste de la loi, qui poussait l'homme à des œuvres de péché engendrant pour lui la mort ³. Ainsi est attribué à la loi un rôle que la suite du chapitre donnera l'occasion d'analyser, le v. 5 annonçant clairement les développements des v. 7 à 25. Une fois de plus, *vivi* = *maintenant* souligne que la condition du croyant est toute nouvelle, et cela du fait que le croyant, mort avec Christ, est libéré de la loi ⁴; elle est orientée vers une obéissance nouvelle. La question se pose de savoir si Paul fait allusion à une interprétation nouvelle de la loi, ou s'il évoque, par contraste avec l'obéissance qui a pour base la loi, une obéissance qui ne relève que de l'action de l'Esprit saint. Dans 2 Cor. 3. 4-18,

¹ Autre interprétation : Paul fait allusion à la mort du Christ dans la chair; celui-ci mort, les chrétiens sont libres de se donner à ce nouvel époux : le Christ ressuscité (L. Cerfaux, d'après A. FEUILLET. *art. cité*, p. 368). Cependant, Paul parle bien ici de la mort du fidèle (ἐθανατώθητε).

² Sur la valeur de *ἐν* dans cette expression, cf. plus loin *ad* 8. 9.

³ « Les passions des péchés » peuvent être celles qui conduisent aux actes de péché, ou celles qui sont le propre du péché.

⁴ Κατηργήθημεν du v. 6 correspond à κατήργηται du v. 2. Ἀποθανόντες peut être complété par τοῦτο (τῷ νόμῳ) pour faciliter la construction, auquel cas ἐν φ sera masculin (« morts à la loi qui nous tenait asservis »). On peut aussi prendre ἐν φ pour un neutre (« morts à ce qui nous tenait asservis »). Quelques manuscrits (D G Vulg., etc.) ont corrigé ἀποθανόντες en τοῦ θανάτου (cf. 8. 2) : « (affranchis de la loi) de la mort qui nous tenait asservis ».

non selon l'autorité surannée de la lettre. — (7) Qu'est-ce à dire ? Que la loi se confond avec le péché ? Loin de moi cette pensée ! Mais voici ce qu'il faut dire : je n'ai pris connaissance du péché que par le moyen de la loi. En effet, j'aurais ignoré la convoitise si la loi n'avait

la dialectique de l'Esprit et de la lettre fournit à l'apôtre une argumentation en faveur d'une nouvelle lecture de l'Écriture. Mais on remarquera que Paul parlera plus bas, au ch. 8, très explicitement de l'Esprit, sans faire allusion à l'Écriture. Il faut préférer ce contexte prochain à celui de la 2^e Épître aux Corinthiens. Paul oppose l'obéissance ancienne, sous l'autorité de la lettre de la loi, à l'obéissance nouvelle, engendrée par la communion au Christ ressuscité et l'action de son Esprit. Le v. 6 annonce donc le ch. 8, comme le v. 5 vient d'annoncer la suite du ch. 7.

(7) La loi ne se contente pas d'indiquer elle-même que son rôle est temporaire; elle précise le rôle qu'elle doit jouer. On la tient pour ce qu'elle ne prétend point être, quand on lui demande, comme les Juifs, d'être une source de justice, c'est-à-dire de permettre à l'homme de mériter la faveur de Dieu. La loi donne la connaissance du péché; Paul l'a déjà affirmé (3. 20; 4. 15), il va l'expliquer maintenant (v. 7-12), et montrer en outre, négativement, qu'en donnant la connaissance du péché, la loi ne donne pas la capacité de faire la volonté de Dieu (v. 13-23).

Les difficultés que présente ce passage sont célèbres¹. Il en est une qui couvre les autres : à partir du v. 7, l'apôtre emploie la première personne du singulier : cette constatation grammaticale suggère qu'il parle de lui-même; le caractère dramatique et apparemment intime de certaines déclarations renforce l'impression qu'il évoque ses propres expériences, qu'il fait des confidences.

L'opinion que l'apôtre parle de lui-même a été défendue sous deux formes, selon que l'on a cru que l'auteur parlait de son passé d'Israélite, ou de sa présente expérience chrétienne.

La première thèse se heurte à des difficultés considérables. Ce tableau de la lutte de l'homme soumis à la loi ne correspond ni à ce que nous savons des sentiments de l'Israélite en général, ni à l'opinion de Paul en particulier sur sa vie religieuse avant sa conversion. La piété des pharisiens s'exprime avec plus d'exactitude dans la parabole où l'on voit l'un d'eux rendant grâce de ce qu'il n'est pas un pécheur et faisant à son avantage le compte de ses bonnes œuvres; Paul se rend également à lui-même un témoignage semblable quand il déclare avoir été irréprochable en ce qui concerne l'obéissance à la loi (Phil. 3. 6). Le drame de la division intérieure, décrit dans ces versets, ne s'accorde point avec un tel sentiment. La conversion de Paul ne fut pas celle d'un cœur rongé de remords pour ses désobéissances, mais plutôt celle d'une âme fière et orgueilleuse devant Dieu de son obéissance à la loi².

Depuis Augustin, on a souvent soutenu la seconde thèse : Paul parlerait ici comme chrétien de sa propre expérience³. Seul le chrétien a une connaissance aussi dramatique du péché; seul il prend véritablement plaisir à la loi de Dieu. Cela est vrai; l'homme étranger à la croix du Christ minimise le péché pour échapper à sa rigueur, au moins à ses propres yeux. En dépit de cette part de vérité, qui d'ailleurs va très loin et ne saurait être négligée

¹ Sur la question, on se rapportera avant tout à W. G. KÜMMEL, *Röm. 7 und die Bekehrung des Apostels*, 1939; STAUFFER, art. *ἐγώ*, *ThWbNT*, II, p. 355-360, et R. BULTMANN, « Römer 7 und die Anthropologie des Paulus » (*Imago Dei*, Festschrift für G. Krüger), 1932.

² « Le traumatisme provenant du douloureux échec de Paul dans l'observation de la loi, qu'on a voulu découvrir dans Rom, 7, est à présent relégué dans le musée des contresens exégétiques » (P. DEMANN, « Moïse et la loi dans la pensée de saint Paul », in *Moïse, l'homme de l'alliance*, 1953, p. 229).

³ Les exégètes sont rares parmi les défenseurs de cette opinion, qui réunit les suffrages de dogmaticiens assez divers, tels Thomas d'Aquin, Luther, K. Barth, Nygren, avec beaucoup d'autres.

dans la réponse à donner au problème, il n'est pas possible de reconnaître dans ce passage de l'épître l'écho de l'expérience chrétienne, telle que l'apôtre du moins la connaît et la décrit. On a trop été influencé, dans l'examen du chap. 7, par le souvenir du drame intérieur du jeune Luther combattant avec désespoir pour une obéissance impossible à la loi¹. Rien ne nous oblige à croire que Paul était luthérien sur ce point. Le texte et le contexte de ce chapitre nous détournent même de cette hypothèse. On remarquera, en effet, que Paul parle à la première et à la seconde personne du *pluriel* avant et après le passage qui fait question, alors qu'il exprime incontestablement la foi du chrétien. Le changement de style peut avoir quelque lien avec le changement de point de vue. Ce changement de point de vue s'avère évident, dès que l'on compare les affirmations essentielles des passages en « nous » à celles du fragment en « je »; ces affirmations s'excluent réciproquement², et leur opposition est encore soulignée par l'usage des temps du *passé* : l'ancien homme a été crucifié, le corps de péché a été détruit (6. 6); lorsque nous étions dans la chair, la loi excitait en nous les passions pécheresses (7. 5). Mais *maintenant* nous avons été libérés de la loi (7. 6); dès 8. 1 ce *maintenant* est repris pour introduire la description positive de la condition chrétienne actuelle, caractérisée par l'action libératrice de l'Esprit et culminant dans l'affirmation : vous n'êtes plus dans la chair mais dans l'Esprit (8. 9). Non pas que les croyants soient à l'abri des combats en vue de la sanctification. Paul a exhorté ses lecteurs dans ce sens au chap. 6 : il reprendra ce thème dès 8. 12. Mais le ton est totalement différent, parce que les bases sont tout autres. Dans son effort de sanctification, le croyant n'est pas seul, livré à son impuissance incurable, comme apparaît l'homme du chap. 7. C'est par l'Esprit qu'il est appelé à mettre à mort les actions du corps (8. 13); il a changé de maître, et son effort consiste à lui être fidèle, à s'offrir dans l'obéissance (6. 13, 19; cf. 12. 1). Le résultat est évidemment tout autre aux yeux de Paul, puisque l'apôtre peut dire à ses lecteurs qu'ils n'ont plus à rougir maintenant de ce qui faisait leur honte autrefois (6. 21-23)³. On ne voit pas comment Paul pourrait dire en même temps du chrétien ce qu'il en écrit au ch. 6. 21-23 et ce que nous lisons au ch. 7. 13-24. D'autant moins, d'ailleurs, que la position même de celui qui s'exprime au ch. 7 paraît en opposition avec ce que l'apôtre dit de la position du chrétien, en ce qui concerne la loi. « Vous n'êtes plus sous la loi », dit Paul aux chrétiens (6. 14). Pourquoi alors cette confrontation obstinée et désespérante avec la loi ? De même, pourquoi ce regard fixé sur soi avec tant d'insistance ? Le chrétien ne peut porter un tel intérêt à l'analyse de son cas. Cette introspection relève d'un souci de perfection égocentrique, elle trahit une hypertrophie du Moi, que l'apôtre rend suspecte lorsqu'il déclare : « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ vit en moi » (Gal. 2. 20). Le Christ délivre de cet examen tragique et inutile, et le regard que l'on porte sur soi de cette façon est un regard dérobé au Christ. Hypertrophie du moi et hypertrophie de la loi; l'une et l'autre chose également contraires à ce que nous lisons sous la plume de l'apôtre quand il fait aux chrétiens des développements sur leur obéissance à la volonté de Dieu : nulle introspection n'y perce, et jamais Paul, dans ses exhortations, n'en appelle à la loi ni ne renvoie à elle⁴.

¹ Cf. P. ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen*, 1938.

² La pointe du développement est le mot désespéré : « Qui me délivrera ?... » Cette déclaration évoque la condamnation de Dieu, désormais inévitable. Rien ne souligne mieux l'opposition que les premiers mots du ch. 8 : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont en Christ Jésus. » Le désespoir n'est possible que si on ignore ou si on méconnaît cette vérité-là.

³ Mêmes perspectives dans Gal. 5. 13-25 : le chrétien participe à la vie de l'Esprit, et cela qualifie fondamentalement son existence éthique.

⁴ On remarquera que le vocabulaire de ces versets présente des particularités notables. Les expressions suivantes ne se retrouvent pas ailleurs chez l'apôtre : ἀφορμὴν λαβεῖν (v. 8, 11); ἀναζητῶν (v. 9); σὺφρημί (v. 16); παράκειται (v. 18, 21); συνήλθεσθα (v. 22); ἀντιστρατεύεσθα (v. 23); ταλαίπωρος (v. 24). Le fait peut révéler un emprunt. Il peut aussi indiquer que l'apôtre se place à un point de vue qui ne lui est pas familier.

dit : Tu ne convoiteras pas. (8) Dès lors, le péché, saisissant l'occasion du commandement, suscita en moi toute sorte de convoitise. Sans la loi, le péché est inerte. (9) Pour moi, j'étais en vie jadis, en l'absence de loi. Mais quand le commandement survint, le péché s'anima,

Les deux explications qui se sont longtemps partagé les suffrages des interprètes ont un défaut commun. Elles introduisent un morceau autobiographique, de style personnel et de contenu expérimental, dans un développement tout entier consacré à l'exposé des dispensations divines pour le salut¹. Certes, les expressions peuvent dérouter au premier abord le lecteur contemporain, moins accoutumé que le lecteur antique à un procédé littéraire tombé en désuétude, mais familier à Paul et à ses contemporains². On peut comprendre que Paul ait estimé opportun d'y recourir, et qu'il y ait été porté non seulement par la coutume, mais de son propre mouvement. La piété juive était accoutumée à entendre le psalmiste parler à la première personne, pour exprimer cependant la condition commune au peuple des croyants; le « je » — ou le « moi » — servaient à concrétiser une expérience générale, collective³. Un individu disait ce que tous pensaient; en parlant de soi, il parlait de l'homme; en disant « je », il disait « on »⁴.

Notons en outre que, dans le développement de la pensée de l'apôtre, il s'agit, non pas du cas de tel ou tel individu, mais du cas de l'homme en général, des héritiers d'Adam considérés dans leur condition commune. Or, on a vu avec quelle plume de dramaturge l'apôtre a parlé du péché et de la mort au ch. 5, mettant en scène de véritables personnages. C'est la suite de ce tableau qu'il fallait donner, pour montrer où aboutit l'état de choses qu'a instauré la désobéissance d'Adam. Les personnages qui ont nom Péché et Mort ont pour objectif l'asservissement de l'homme; c'est à l'intérieur de l'être humain qu'ils déploient leur malfaisante activité. Pour décrire cette activité, il fallait parler de l'homme; mais en parler en le désignant par *ἄνθρωπος* eût été bien abstrait, et l'on n'eût pas conservé au tableau son style dramatique. Paul introduit donc un nouveau personnage, le « Moi », *Ego*, qui parlera au nom de tous⁵. La chose est d'autant plus aisée à faire, que l'auteur ni le lecteur n'ont oublié qu'il vient d'être question d'Adam; et Adam n'est pas tant un homme particulier, que le représentant de tous les hommes, l'homme que je suis également, l'homme en qui je suis celui que je suis, l'homme qui m'apprend qui je suis. Pour faire parler l'homme en style dramatique, il était naturel de faire parler un « adam » imaginaire. La parenté des v. 7 à 12 avec Gen. 3 montre que l'apôtre a pensé la scène qu'il construit, à partir du personnage individuel et collectif à la fois qu'était Adam.

Si le Christ nous fait mourir à la loi comme l'ont affirmé les v. 1-6, c'est que la loi n'est pas un instrument de salut. Est-elle alors un instrument de perdition, un facteur de péché ? Pas davantage; et Paul repousse avec force ce blasphème, qui met en cause Dieu lui-même, dispensateur de la loi. Le rôle de la loi a déjà été indiqué en 3. 20; 4. 15; 5. 20; affirmations rapides qui étaient à reprendre et à développer. Elles s'expriment ici sous la forme d'une déclaration personnelle : « Je n'aurais pas connu le péché, si ce n'est par la loi. » La loi fait donc connaître le péché; elle ne le fait pas commettre. Elle en donne la connaissance, elle ne lui donne pas l'existence. Elle le dénonce, elle ne l'engendre

¹ Cf. STAUFFER, *ThWbNT*, II. p. 355, 39; p. 356, 13.

² W. G. KÜMMEL, *op. cit.*, p. 121-132.

³ E. JACOB, *Théol. de l'A.T.*, p. 126.

⁴ K. G. KUHN rapproche de Rom. 7 le « Je » du psalmiste et le « Je » que présente la Règle de la communauté du désert de Juda. Toutefois, il souligne que ce dernier est plus proche du « Je » paulinien, parce qu'il est en rapport avec l'idée d'un combat intérieur et signifie : « moi en tant que je pèche » (*ZThK*, 1952, p. 210). HANS BARDTKE pense que le « Je » des Hymnes est individuel, mais qu'il est applicable à n'importe quel membre de la secte; il a ainsi une certaine universalité (« Considérations sur les cantiques de Qumran », *RB*, 1956, p. 220-233).

⁵ P. BENOIT, art. cité. *RB*, 1938, p. 484.

pas. Son rôle est d'éclairer l'homme sur ce qu'il est et sur ce qu'il fait. Elle est hors de cause, mais elle met l'homme en cause; elle met en question l'homme, personnellement, en l'obligeant à choisir et en lui révélant à soi-même qu'il opte pour le péché.

Elle joue ce rôle, en effet, en raison de son essence même. Paul résume la loi, de façon caractéristique, dans le commandement : « Tu ne convoiteras point » (Ex. 20. 17; Dt. 5. 21) ¹. Il abrège la formule mosaïque pour lui donner une portée générale et radicale. La défense de la convoitise constitue l'essence de la loi, parce que la convoitise est le mouvement qui place l'homme sous l'empire des choses, dont il se fait des dieux; elle ravit à Dieu ses droits sur l'homme pour les transférer aux choses devenues des idoles; et si l'homme se soumet à la loi des choses par la convoitise, c'est qu'il les convoite pour soi; il veut se servir en rapportant tout à soi, par égoïsme et par orgueil. La convoitise comporte en même temps l'idolâtrie du monde et l'idolâtrie du moi. Lorsque la loi intervient pour interdire la convoitise, elle oblige l'homme à choisir de vivre par Dieu et pour Dieu, et au lieu de se faire ses dieux et sa vie, de se soumettre à Dieu et de recevoir de lui sa vie. Confronter l'homme à ce choix fondamental, tel est le fait de la loi dans l'existence de l'homme.

(8) L'intervention de la loi éclairera l'homme sur sa situation. Sans la loi, l'homme ne peut savoir où il en est, puisqu'il n'a plus de connaissance suffisante de la volonté de Dieu; il est dans cette situation incertaine des fils d'Adam évoquée en Rom. 5. 13 s : ses actions sont accomplies en dehors de tout critère qui leur donnerait le prix d'un acte moralement et religieusement qualifié. Sans la loi, l'homme ignore notamment qu'il est en rupture avec Dieu. La loi restitue la situation des origines ou une situation analogue en confrontant à nouveau l'homme avec la volonté de Dieu, en lui offrant par conséquent la possibilité théorique de lui obéir. Le choix est de nouveau possible. La pensée de Paul se reporte à la condition décrite dans Gen. 3 : l'homme Adam est confronté avec la parole de Dieu. La situation est identique grâce à la loi, et c'est la raison profonde qui amène l'apôtre à décrire le rôle de la loi dans des termes visiblement empruntés au récit de la Genèse ².

Dieu ayant parlé, la loi une fois donnée, que se passe-t-il ? La réponse de l'apôtre n'est pas spéculative; comme le mythe génésiaque, il constate que l'obligation de choisir rejette l'homme du mauvais côté (v. 8a). Cela est exprimé dans des termes qui font image et qu'on doit lire à la lumière du récit de la chute. L'indication que le péché est « mort » tant que la loi n'est pas intervenue, rappelle l'état du serpent inactif, immobile, caché, comme mort dans le jardin ³ : rien ne ressemble plus à un serpent mort qu'un serpent vivant, aussi longtemps qu'il ne bouge pas !

(9) Avant que la loi n'intervienne, c'est-à-dire avant que Dieu n'ait parlé, l'homme vit dans l'ignorance de sa situation réelle. Il peut mettre le pied sur le serpent, mais il ne sait pas qu'il y a un serpent. Il peut faire le bien ou le mal, mais il ignore qu'il fait le bien ou le mal ⁴. Il vit une existence sans qualité, sans authenticité. Il est à ce point ignorant de sa situation qu'il la croit satisfaisante et sans danger. Il peut dire qu'avant la loi, il vivait ! Le propos a quelque chose d'ironique, car cette existence est bien riche de toutes les possibilités, mais elle n'en réalise cependant aucune ⁵.

¹ PHILON retient également ce commandement comme typique de la loi (*de cal.* 142; 150; 173; *opif. mund.* 152).

² Cf. SCHRENK, *ThWbNT*, II, p. 547.

³ Jq. 2. 17, 26 parle de la foi morte, en donnant à cet adjectif le même sens : foi inactive, immobile, sans effet, sans conséquences.

⁴ Il faut penser à la situation de pécheur innocent indiquée dans 5. 13.

⁵ On a rapproché ce mot de l'apôtre de l'opinion rabbinique admettant que le jeune homme n'a la pleine responsabilité de ses actes qu'après avoir été initié à la loi, sa treizième année accomplie. (STRACK-

(10) et moi je mourus. Il s'est trouvé que le commandement destiné à conduire à la vie, m'a conduit à la mort. (11) Le péché avait saisi l'occasion du commandement pour me séduire et me faire péirir par ce commandement même. (12) Ainsi donc, la loi est sainte, et le commandement saint, juste et bon. (13) Ce qui est bon m'aurait donc été mortel? Pas le moins du monde, mais c'est le péché qui devait se manifester comme péché et c'est lui qui me procura la mort par le moyen de ce qui est bon. C'est ainsi que, grâce au commandement, le péché se manifesta en toute clarté dans son véritable caractère de péché. (14) Oui, nous savons que

Lorsque la loi intervient, la situation change. Dieu parle, et sa parole oblige l'homme à opter pour ou contre lui. La vie de l'homme va prendre une qualité formelle; elle sera désormais une vie qualifiée. En fait, l'homme constate que son choix le dresse contre Dieu; il cède à la « convoitise ». On donnera à ce choix la signification la plus profonde; il n'est pas question d'actes particuliers; il s'agit de l'attitude qui engage l'être dans toute sa dimension intérieure, donnant à l'existence le caractère d'une obéissance, d'une dépendance, ou d'un refus et d'une rébellion. Ce n'est pas le lieu de se demander si Paul s'abandonne à une vue pessimiste de l'homme; sa conviction est claire : lorsqu'il va assez loin et avec assez de franchise, l'homme confronté avec la volonté de Dieu clairement connue se découvre lui-même comme lui étant hostile. Cette découverte est indiquée par l'image du « péché qui prend vie »; allusion au serpent qui s'anime et commence à jouer son rôle dans la scène d'Eden¹.

(10) Paul a déjà dit que le salaire du péché c'est la mort (6. 23). Il n'expose pas en détail en quoi consiste l'action du péché après son intervention. Le contraste entre « il prit vie » et « je mourus » est d'autant plus frappant. Contraste encore souligné par la remarque que, du fait du péché, l'œuvre même de Dieu est pervertie. Car enfin, le commandement avait été donné par Dieu, et si l'homme lui eût obéi, il l'eût conduit sur les sentiers de la vie. En donnant la loi, Dieu agissait déjà pour le salut : « Fais cela et tu vivras » (cf. Rom. 10. 5; Gal. 3. 12; Lévit. 18. 5; Dt. 4. 1, etc.). Mais on reçoit le salaire du maître au service duquel on s'engage !

(11) Devant l'absurdité du choix, on se demande comment l'homme a pu prendre un parti si catastrophique. Est-il aveugle ou idiot ? Ni l'un ni l'autre. Il est trompé; le péché a menti. L'allusion à la Genèse est encore évidente, où la femme se plaint du serpent en des termes semblables (Gen. 3. 13 LXX : ὁ ὄφις ἠπάτησέν με)². Le rôle du péché (c'est-à-dire du serpent) consiste à déformer ce que Dieu a dit. Si l'homme demeurerait vraiment en présence de l'authentique parole de Dieu, il ne se refuserait pas à son autorité, car Dieu l'a créé capable d'éprouver l'autorité de son amour. Mais l'homme se dérobe par de faux raisonnements, par de fallacieuses subtilités; l'intervention du serpent dans le mythe figure de façon très plastique ce travail secret qui aboutit à faire dire à Dieu le contraire de ce qu'il a dit³. Au lieu de recevoir la loi comme un signe de

BILLERBECK, IV, p. 470; BONSIUVEN, *Jud. Palest.*, II, p. 22). Paul ferait-il alors allusion à la période de sa vie antérieure à l'initiation mosaïque ? On ne peut le penser; les perspectives sont trop différentes; la loi apparaît chez les rabbins comme une aide efficace pour lutter contre « le penchant mauvais » qui préexiste à la connaissance de la loi et règne jusqu'à ce que la loi permette de le combattre; pour Paul, la loi multiplie les effets néfastes du péché.

¹ Ἀνεζησεν : « reprendre vie ». Ici : reprendre de l'activité, recommencer d'agir. La particule ἀνα... doit garder sa valeur. Ἀναπρία reprend de l'activité à chaque occasion; entre temps, il est « mort », inactif. L'homme est pécheur avant que, par son intervention, la loi manifeste le péché comme tel.

² Citant le texte dans 2 Cor. 11. 3, Paul emploie ἐξηπάτησεν, comme ici. Cf. encore 1 Ti. 2. 14.

³ Rappelons que Dieu a permis de manger de tous les arbres du jardin (acte de sa bonté qui met tous les biens à la disposition de l'homme), sauf de l'arbre du milieu (défense qui doit permettre à l'homme

l'amour de Dieu, l'homme se heurte à la parole de Dieu comme à une brimade arbitraire; il se croit victime de la jalousie de Dieu. Aussi pense-t-il vraiment qu'il doit désobéir pour s'affranchir d'une méchante tutelle et réaliser son véritable destin. Pêché et mensonge sont liés (cf. Jn. 8. 44).

(12) La réponse est donc claire : la loi est hors de cause, en ce sens que ce n'est pas ce qu'elle commande qui conduit à pécher, bien que ce soit de son fait que l'homme, amené à choisir, se révèle pécheur par son choix ¹. En elle-même, la loi est sainte, puisqu'elle vient de Dieu; juste, parce qu'elle exprime la juste volonté de Dieu; bonne, parce qu'elle est au service de la volonté bénéfique de Dieu ². Les trois adjectifs caractérisent donc la loi par ses origines, par sa nature, par ses effets. Si la loi provoque l'homme à pécher, il ne peut s'en prendre à elle; qu'il s'en prenne au péché.

(13) Mais qu'est-ce que le péché que l'on rend ainsi responsable ? La paraphrase du mythe génésiaque pourrait donner à penser que le péché est une puissance extérieure à l'homme, sur laquelle on ferait retomber la responsabilité, pour s'en décharger. Tel est, en effet, le mouvement spontané du coupable; il rejette la faute sur un tiers; Adam sur Eve, Eve sur le serpent. Le coupable veut se disculper. Il veut échapper à sa condition réelle en s'aveuglant sur sa responsabilité. Or il ne le peut sans se tromper lui-même. Paul veut donc conduire son lecteur à cette lucidité à l'égard de soi-même, qui lui interdira toute échappatoire. En posant la question de savoir si c'est la loi, en elle-même excellente, qui a été une cause de mort pour « moi », il présente l'alternative à partir de laquelle va se dérouler sa pensée : ou bien la loi est mauvaise, ou bien c'est « moi ». Le rôle de la loi consistait à faire apparaître le péché dans sa véritable nature, pour ce qu'il est (ἵνα φανῆ ἁμαρτία). C'est ce qu'elle accomplit par l'exercice de l'autorité que Dieu lui a confiée (Διὰ τῆς ἐντολῆς) : car elle rend présente et actuelle l'autorité de Dieu et oblige l'homme à faire un choix entre l'obéissance et la révolte, entre Dieu et Soi. Elle met donc l'homme au pied du mur; le péché pouvait être présent, mais en quelque sorte mort, ignoré. De cette condition trompeuse, la loi tire enfin l'homme en l'éclairant sur le péché et par là même sur sa propre condition de pécheur.

(14) Car si la loi me conduit à la mort, étant donné qu'elle est spirituelle ³ — et elle ne peut pas ne pas être spirituelle, puisqu'elle est le don de Dieu — la raison pour laquelle la rencontre de la loi est mortelle ne peut être qu'en « moi ». Ce n'est pas ce qu'elle est, c'est ce que je suis qui explique que la loi conduise à la mort. Le raisonnement est simple. Je suis donc le contraire de ce qu'elle est : elle est spirituelle, je suis charnel; elle exprime la souveraineté de Dieu sur moi et doit me fournir le lieu de mon obéissance; je suis devenu esclave du péché, je suis vendu ! L'expression est très forte; elle dit bien quelle est la condition de cet homme pécheur que la loi éclaire sur son misérable esclavage; le voilà soumis sans espoir à l'autorité implacable d'un mauvais maître qui a tous les droits que lui donne le fait qu'il a dûment acheté son esclave.

de développer sa liberté dans le cadre de l'obéissance à Dieu). Le serpent déforme tout complètement, en prétendant que Dieu s'est réservé pour lui l'usage de cet arbre; en sorte que la révolte de l'homme paraît se justifier. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude : « La situation de l'homme d'après la Genèse », parue dans *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums (Festschrift E. Brunner, 1950, p. 1-29)*.

¹ Νόμος : la loi en général. Ἐντολή : le commandement, l'ordre, ce qui a caractère impératif (cf. SCHRENK, *ThWBNT*, II, p. 548).

² Cf. GAUGLER, I, p. 205.

³ Οὐρανόθεν... L'affirmation que la loi est spirituelle n'est pas une opinion personnelle; c'est la foi de tous. Il s'agit donc ici d'un article que l'on confesse avec la communauté. D'où le pluriel.

la loi est spirituelle. Mais moi, je suis charnel, vendu et asservi au péché. (15) Ce que je fais, je ne le connais pas; car je n'agis pas selon ce que je veux. Je fais au contraire ce que je déteste. (16) Et si ce que je fais, je ne le veux pas, je reconnais, [en n'y consentant pas], que la loi est bonne. (17) Dans ces conditions, ce n'est plus moi qui agis comme je fais, mais le péché qui loge en moi. (18) Car je sais parfaitement que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans mon être naturel. Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir. (19) Le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas c'est lui que j'accomplis. (20) Si je fais ce que précisément je ne veux pas, ce n'est plus moi qui agis de la sorte, mais le péché habitant en moi. (21) Je trouve donc cette loi [qui s'impose] à moi quand je veux faire le bien, savoir que le mal est [seul] à ma portée. (22) En mon for intérieur je prends plaisir à la loi de Dieu; (23) mais je découvre une autre loi dans mes membres, en lutte avec la loi de ma personne et qui m'enchaîne à la loi du péché qui se trouve dans mes membres. (24) Quel homme misérable je suis! Qui me délivrera de ce corps qui m'entraîne à la mort?

(15 s) Mais il faut maintenant expliquer comment cet esclavage m'enferme dans la situation désespérée qui vient d'être évoquée. S'il était extérieur à moi-même, peut-être pourrais-je prendre quelque distance à son égard? En fait, il m'atteint *en* moi-même, car il ruine mon unité intérieure. Mon esclavage se manifeste par la division de mon être le plus profond. Le péché ne peut me rayer du nombre des vivants; ce pouvoir n'appartient qu'à Dieu; mais ce qu'il ne peut abattre, il le ruine par le dedans. En effet, j'approuve la loi, je reconnais son autorité formelle et l'excellence de ses préceptes; je veux lui obéir. Or, quand je regarde à ce que je fais, je ne peux y reconnaître celui que j'étais quand je délibérais face à la volonté de Dieu; je ne peux que détester ce que je fais; et par le miroir de ce que je fais, je me déteste moi-même qui le fais. Je donne raison à la loi par la direction de mon vouloir, et elle me rend haïssable à moi-même.

(17 s) C'est à partir de la douloureuse découverte de cette rupture intérieure, que je commence à comprendre quelle est ma condition de pécheur. Le péché n'est pas extérieur à moi-même; il se manifeste par cette division qui désolidarise en moi le faire et le vouloir. Il est *en moi* (ἐν ἐμοί) parce qu'il est *dans ma chair* (ἐν σαρκί μου)¹. Le rapprochement de ces deux expressions doit prévenir le malentendu qui consisterait à tenir la « chair » pour une partie extérieure, périphérique, qui ne serait pas tout à fait moi-même; quelque chose comme ce que les moralistes ont appelé la sensualité. Par commodité, Paul localise l'exécution dans la chair, ou dans les membres; mais mon corps, c'est encore moi. La distinction que Paul fait entre la volonté et l'activité doit être comprise à la lumière de ce qu'il vient de dire de l'approbation donnée à la loi de Dieu, qui s'oppose au comportement effectif, aux décisions concrètes². D'un côté, lorsque j'entends la loi, lorsque Dieu me parle, je sais bien reconnaître là la volonté de Dieu; mais quand j'agis, je ne règle pas mon action sur cette approbation. Tant qu'il s'agit d'une volonté théorique, je reconnais l'excellence de la loi; quand je dois m'engager, décider concrètement, c'est mon orgueil et mon égoïsme qui l'emportent. Et c'est alors que l'on voit ce qu'a pu valoir l'approbation que je donnais à la loi. J'approuve la loi, parce que je suis subjugué par elle; mais dès qu'elle fait appel à moi, pour être transcrite en actes, je la bafoue en fait, tout en la célébrant en théorie. Je veux... et je ne fais point. L'opposition ne porte pas sur la faiblesse de la volonté qui n'est pas à la hauteur de ses intentions pures. L'opposition est bien plus radicale; elle affirme qu'entre ma « conscience » qui veut le bien et ma « volonté »

¹ Τοῦτ' ἔστιν n'est pas restrictif, mais simplement explicatif. Σάρξ est synonyme de σῶμα : cf. v. 24. C'est l'homme en tant qu'il s'insère dans le monde par ses décisions concrètes, l'homme tel qu'il se fait ou se défait par ses choix réels. Cf. ad 6. 6.

² Τὸ θέλειν : le vouloir théorique, à qui appartient le jugement. Τὸ κατεργάζεσθαι : le vouloir pratique, à qui appartient la décision.

qui veut l'action, une cassure s'est produite, par suite de laquelle mon action n'exprime plus ce que j'approuve ¹.

(19 s) Dans ces deux versets, la pensée ne semble pas progresser. Le v. 19 reprend ce que disait le v. 15, et le v. 20 ce que disait le v. 17. Ces deux versets sont peut-être des gloses.

(21-23) La conclusion arrive, qui va porter l'analyse à son terme. Εὐρίσκω indique que l'on constate le résultat logique de ce qui précède : voici donc ce que je trouve en fin de compte. Deux pensées essentielles. D'abord c'est moi qui veux le bien, mais ce même moi découvre qu'il se réalise aussi bien dans la volonté du bien que dans la pratique du mal ². Ensuite, ce moi, qui est capable de *prendre* un véritable plaisir (συνήδουμαι) à connaître la loi de Dieu et qui trouve donc en elle toutes les raisons de lui obéir, découvre qu'il n'est pas libre; il est sous une loi qui combat en lui les injonctions provenant de la loi de Dieu; il est captif de la loi du péché. Le mot νόμος est ici employé au sens figuré d'*autorité*; c'est par la promulgation de la loi qu'une autorité exerce son pouvoir sur ceux qui lui sont soumis; le sujet subit la loi de son souverain, l'esclave celle de son maître ³. Lorsqu'il est confronté à la loi de Dieu, le moi découvre qu'en réalité il se conduit en sujet d'un autre souverain que Dieu; il se soumet comme un esclave à la loi du péché. La division intérieure avait précédemment été illustrée par l'opposition de ἐγώ et de σάφς; mais comme le *moi* englobe la *chair* dans le problème ici débattu, Paul précise en parlant de l'« homme intérieur » et de l'« intelligence » ou « esprit » ⁴. Il faut donner à ces mots une acception psychologique et profane; l'homme intérieur c'est l'homme naturel considéré dans ses facultés de jugement moral, c'est la « personnalité invisible » (Belsler), « l'homme pris par la partie la plus haute de l'âme » (Allo); ce n'est pas encore « l'homme nouveau » ni « la nouvelle créature »; l'action de l'Esprit est étrangère au drame de l'homme parlant en Rom. 7 ⁵.

(24) Les versets suivants présentent des difficultés à l'analyse. Le v. 24 est bien dans la note de ce qu'on vient de lire. Le croyant exprime son désespoir devant la situation sans issue qu'il a constatée. Du point de vue littéraire, une telle interjection est familière à la piété juive ⁶ Elle s'appuie ici sur la constatation d'une impuissance telle

¹ C'est cette idée d'une rupture intérieure qui divise l'être en son centre existentiel, qui est l'idée nouvelle introduite par *ὡὲν* δὲ, qui est tantôt conclusif (par ex. 7. 6), tantôt introductif (par ex. 3. 21). A la fin du v. 18, D G Koiné lisent οὐχ εὐρίσκω; d'autres οὐ γινώσκω.

² Le même mot, *παράκειται*, est employé au v. 18 pour indiquer que l'homme a la volonté du bien, et au v. 21 pour indiquer qu'il accomplit le mal. On ne le trouve pas ailleurs dans le N.T.

³ Cf. v. 23; 3. 27; 8. 2.

⁴ Ὁ ἔσω ἄνθρωπος : expression certainement de provenance hellénistique, courante dans le langage philosophique et religieux des contemporains de l'apôtre. L'opposition entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme se trouve déjà chez PLATON (*Rep.*, IX, 589 a) : elle se perpétue chez Philon et dans la littérature hermétique; l'homme extérieur est une prison dans laquelle gémit l'homme intérieur (Corp. Herm. I, 15, 18, 21; XIII. 7). L'« homme intérieur » est ici mis en parallèle avec le νοῦς, terme très répandu, revêtant des significations différentes : sens intérieur, raison pratique, pensée (au sens subjectif ou objectif); Paul l'emploie vingt et une fois, dans des acceptions assez diverses. L'idée exprimée par ces deux mots se retrouve sous d'autres encore : καρδιά (2. 29); συνέλησις (2. 15); πνεῦμα (1. 9). En terrain israélite, l'opposition entre « intérieur » et « extérieur » était connue (Mc. 7. 21; Luc 11. 39, ou même Mat. 6. 4, 8, 18) (cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 465), mais elle n'était pas liée à l'attente d'une délivrance. Il faut en dire autant du divorce constaté par le poète : *video meliora proboque, deteriora sequor* (OVIDE, *Met.* 7. 19). L'accent pessimiste du moraliste découragé est vide de toute transcendance. Le désespoir du v. 24, au contraire, en est tout rempli.

⁵ En revanche « l'homme intérieur » de 2 Cor. 4. 16 c'est l'homme renouvelé par l'Esprit saint, « notre personnalité en tant qu'elle est régénérée et transformée par le contact surnaturel de Dieu »... « Homme du dedans renouvelé » équivaut donc pleinement à « homme nouveau », E.-B. ALLO, *Seconde Epître aux Corinthiens*, 1937, p. 135. De même : Eph. 3. 16.

⁶ Ps. 14. 7; 53. 7; 4 Esdr. 7. 116-121. Pour d'autres réf., MICHEL, p. 155, n. 1.

(25) *Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ! Ainsi donc, en ma personne je suis au service de la loi de Dieu, mais en mon être concret je suis au service de la loi du péché.*

que seul un changement complet dans sa condition peut rendre à l'homme esclave du péché la liberté d'agir conformément à ce qu'il approuve. Ce que demande ici le pécheur désespéré, ce n'est pas d'être délivré de son corps comme tel; car la puissance de l'Esprit peut dominer le corps lui-même et la foi aboutit à offrir le corps en sacrifice vivant (cf. 8. 13; 12. 1, 2); le prophète lui-même avait envisagé que des ossements desséchés redeviennent des corps (Ez. 37); sans corps, la pensée juive ne conçoit aucune existence possible. La délivrance demandée doit faire cesser la domination du péché qui transforme le corps en instrument de péché et, par conséquent, de mort. On doit comprendre : qui me délivrera de ce corps dans la mesure où il est, par le péché, ouvrier de ma mort¹. Cette délivrance n'aura ni le caractère ascétique d'une lutte forcenée contre les convoitises de la chair, lutte dans laquelle ce serait encore mon moi qui s'efforcerait — mais en vain — de briser son propre esclavage — ni le caractère philosophique d'une libération de l'être intérieur par la destruction de la prison du corps, car cette libération, qui surviendrait après que le combat eût cessé faute de combattants, ne signifierait point la victoire de Dieu sur le péché. La délivrance attendue ici comporte la manifestation souveraine de la puissance de Dieu, la venue de son règne restaurant son autorité là précisément où le péché l'a ruinée. Mais l'homme qui s'exprime dans ces lignes ne peut qu'appeler ce sauveur, il ne le connaît point.

(25) La réponse au cri désespéré du v. 24 donnée dans 25a paraît courte et insuffisante²; le chap. 8 lui donnera sans doute l'ampleur désirable, mais on ne comprend pas bien pourquoi cette anticipation, puisque la seconde partie du verset, avec un calme olympien et quelque peu didactique, nous ramène au problème posé par le divorce entre la personne qui délèbre et l'être concret qui exécute. On peut invoquer, pour expliquer ce style haché, l'habitude juive d'intercaler des doxologies qui paraissent rompre le fil du développement³. Il faut cependant remarquer que 25b ne donne point un résumé satisfaisant de ce qui précède, car l'homme qui s'exprime plus haut approuvait la loi de Dieu, mais il ne pouvait certes pas dire qu'il en était l'esclave, ce qui supposerait qu'il lui obéisse⁴. Faudrait-il alors considérer ce v. 25b comme n'appartenant point au texte original ?⁵

Au terme de cette lecture du chap. 7, il faut répondre à la question laissée en suspens : quel homme avons-nous entendu dans cette page dramatique ? Cet homme est placé sous l'autorité de la loi de Dieu, qu'il connaît et reconnaît comme telle : il ne peut donc pas être païen. Cette connaissance et cette affection de la loi de Dieu devraient être d'un Juif; les psaumes expriment des sentiments semblables, n'était le désespoir, qui ne peut être attribué à un Juif. Seul, le chrétien peut dénoncer la fausse sécurité de ceux qui se confient en la loi et s'aveuglent sur leurs défaillances; c'est ce que l'apôtre a fait au

¹ On peut rattacher τούτου à σώμα, en invoquant l'hébreu qui met le suffixe après le second substantif (ex. Jér. 20. 10; Ps. 41. 10). Cf. Act. 5. 20; 13. 26.

² On a essayé de la renforcer en lisant : εὐχαριστῶ... S A Koiné, etc.

³ GAUGLER, I, p. 232, qui rappelle 1. 25.

⁴ R. BULTMANN, « Glossen im Römerbrief », *ThZ*, 1947, p. 198. Déjà Jülicher avait noté le fait et conclu à une glose.

⁵ F. MÜLLER, « Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer », *ZNW* 1941, p. 249-254, a proposé de mettre de l'ordre dans le déroulement de ces versets, ainsi que dans le début du ch. 8 : 7. 23, 25 b, 24, 25 a; 8. 2, 1, 3.

début de l'épître. Néanmoins, le chrétien n'est point confronté à la loi, ni à son moi, de la façon dont il en est parlé ici. En d'autres termes, ici est exposée la situation de l'homme sous la loi, mais interprétée par un homme qui n'est pas victime de l'illusoire satisfaction que la loi donne à celui qui, comme le Juif, se confie en elle. Ce que le Juif ne savait pas de sa propre situation, le chrétien, éclairé par l'Évangile, l'a appris. Et ce qui est valable pour le Juif en particulier, est valable pour tout homme confronté à quelque loi que ce soit, c'est-à-dire pour tout homme qui se met dans la situation du légaliste, prétendant obtenir par ses œuvres la faveur de Dieu. La condition du Juif sous la loi est, en ce sens, exemplaire, typique, et son importance dépasse le cadre particulier du légalisme juif. Ce qui explique que l'apôtre ait donné à cet exposé de la fonction dernière de la loi une importance et une forme qui font oublier qu'il s'agit d'un problème particulièrement aigu pour la conscience religieuse du Juif. Chaque fois que l'homme regarde à « Soi » ou à la « Loi », chaque fois qu'il cesse de regarder à Christ et à la manifestation de sa volonté que Dieu a donnée en Christ, il s'enferme dans une situation sans issue, il va vers le désespoir et la condamnation. Tout homme, qu'il soit en présence de la loi de Moïse, ou de la « loi morale », ou de quelque autre loi que ce soit (ecclésiastique, sociologique, etc.) trouve dans la notion même de l'obligation (morale) qu'elle implique, le fondement d'un « droit » et la possibilité d'acquiescer un « mérite », c'est-à-dire un droit à la faveur divine. Il se justifie par ce qu'il fait. Son obéissance lui est un titre à faire valoir devant Dieu. Il nourrit ce sentiment qui est à la racine du péché : l'orgueil, la *καύχησις*. L'apôtre Paul avait rompu avec le légalisme juif, instigateur de la doctrine du mérite parce que la Croix du Christ lui avait rendu la vision juste de l'économie de la grâce dont le Messie Jésus marquait l'aboutissement. La piété légaliste avait relégué au second plan la piété cultuelle; le sacrifice ne jouait plus qu'un rôle effacé; l'accent était placé sur ce que l'homme faisait pour Dieu, au détriment de ce que Dieu faisait pour l'homme. Le sacrifice du Christ apporta à l'apôtre la révélation de la théologie de la grâce, dont la doctrine du sacrifice était, avec la doctrine de la promesse et de l'alliance, la pièce maîtresse. La loi ne pouvait pas être la manifestation de la justice salvifique de Dieu, puisqu'elle avait conduit ses champions à l'aveuglement déicide; et si Dieu n'avait point épargné son Fils, n'était-ce point parce que ce sacrifice, aboutissement et couronnement de tout le système cultuel ancien, était conforme à la même volonté de pardon qui avait ordonné les anciens sacrifices en vue de créer les conditions d'un pardon toujours nécessaire, malgré la loi ? Celle-ci, pas plus maintenant qu'à l'origine, n'offrait la possibilité de mériter la grâce de Dieu, de tout temps gratuite et rédemptrice. Davantage : prise à contresens, elle engendrait la fatale illusion de l'acte méritoire, elle encourageait l'homme à la *καύχησις*. Il fallait rompre cet enchantement mensonger. Mensonger, parce que la prétention au mérite implique toujours une duplicité foncière. On est fier de ce qu'on a fait et l'on ferme les yeux sur ce qu'on n'a point fait. On compte sur le positif pour balancer le négatif. On suppose que Dieu fermera les yeux sur ce qu'il réprovoque. Du point de vue de Dieu, c'est se moquer de lui, comme si toute sa volonté n'était pas également sainte, en sorte qu'on la bafoue tout entière quand on lui manque sur un seul point. Du point de vue de l'homme, c'est accepter cette duplicité et s'en servir comme d'un paravent. C'est faire comme si on était soi-même responsable des œuvres que Dieu approuve, et irresponsable de celles qu'il réprovoque, puisqu'on revendique la récompense due aux premières en même temps que l'on répudie le châtement dû aux secondes. Au fond du légalisme que Paul dénonce, il y a cette éternelle division de l'homme qui rejette sur autrui le mal dont il est l'auteur, parce qu'il en a honte et ne veut pas l'assumer. La scène du jardin d'Eden illustre cette attitude : c'est l'autre qui a fait ça... Or l'apôtre veut couper radicalement cette fuite fatale de l'homme devant soi-même. Son développement vise à éclairer l'homme sur sa situation réelle : il est lui-même responsable de ce qu'il voudrait ne pas connaître; c'est au cœur de sa personne qu'une rupture

profonde lui enlève le pouvoir d'accomplir la volonté de Dieu. La loi fait apparaître ce schisme intérieur. Elle révèle l'essence du péché. Elle met à jour non seulement les péchés, mais le péché. Elle impose à chacun la conscience désespérante de sa nécrose ontologique.

La façon dont Paul s'exprime dans ce chap. 7 est donc théologique, plutôt que psychologique; anthropologique, plutôt que personnelle. Elle donne une voix à ce qu'est l'homme confronté à la loi, tel qu'il serait s'il était capable de l'être, si le péché ne l'empêchait pas d'être au clair sur soi-même. C'est ainsi que Dieu le voyait quand il donnait la loi avec la pensée de lui révéler son péché. C'est ainsi qu'il se voit lui-même lorsque la croix de Christ lui a dévoilé la pensée de Dieu sur son propre cas. Mais cela signifie donc que le chrétien, s'il se mettait à nouveau « sous la loi », s'il venait à oublier qu'il est « sous la grâce », le chrétien qui judaïserait, qui voudrait compléter le salut par grâce au moyen des œuvres (de la loi) et parfaire le pardon de Dieu par les mérites de son obéissance humaine, ce chrétien-là devrait vivre effectivement le drame décrit dans cette page; il se mettrait dans cette situation contradictoire et sans issue, de se savoir « nécrosé », comme Abraham, et de vouloir assurer son avenir par ses propres moyens. Défaillance caractéristique de la foi, glissement dans le légalisme, dans le moralisme dont les chrétiens ont très tôt donné des signes qui déjà inquiétaient l'apôtre Paul. C'est en luttant contre des tentations judaïsantes de ce genre qu'il écrivit une phrase où l'on peut trouver un véritable résumé du chap. 7. 13-25; phrase d'autant plus intéressante que l'apôtre y parle également à la première personne : « Si ce que j'ai mis à bas je le reconstruis à nouveau, je me constitue transgresseur de la loi. » Ce n'est ici qu'une hypothèse, mais elle se vérifie pour les adversaires judaïsants auxquels Paul s'oppose. Dès lors, dit-il, que l'on rétablit le principe d'une justification par les œuvres en cherchant quelque mérite dans la loi, on découvre que l'on est dans la situation du transgresseur coupable; et comme on a placé son espoir dans ses mérites, la seule issue c'est le désespoir. Mais dans l'Épître aux Galates, comme dans Rom. 7, ce n'est pas là le fait du chrétien; c'est pourquoi Paul ajoute aussitôt qu'il est mort à la loi. Le retour à la loi était une menace, comme toute forme de l'incrédulité. Une menace et une tentation, toujours actuelles d'ailleurs.

CHAPITRE VIII

(1) *Maintenant, il n'y a plus donc de condamnation pour ceux qui sont [unis] au Christ Jésus. (2) Car la loi de l'Esprit qui donne la vie grâce à l'union au Christ Jésus l'a*

(1) Dans l'ordre actuel des versets, il est évident que 8. 1 arrive de façon inopinée supposant une situation totalement différente de celle qui vient d'être décrite. Par-dessus les v. 7 à 25, il faut remonter au début du chap. 7 pour trouver un point d'accrochage. En revanche, une progression normale de la pensée sera assurée, si on rattache 8. 2 à l'action de grâce 7. 25a, qui se trouve ainsi expliquée. Le v. 1 viendrait alors, pour tirer la conclusion : l'affranchissement de la loi libère de la condamnation que la loi entraînait, et le v. 3, suivant le v. 1, dirait enfin pourquoi la condamnation est aussi évitée (κατάκριμα du v. 1 appelant κατέκριεν au v. 3).

La situation décrite au chap. 7. 7-25 n'est point, on l'a vu, celle du croyant. En 7. 5, la condition « sous la loi » ou « dans la chair » était présentée comme un fait révolu, et, au v. 6, un *ἄντι* Δὲ soulignait que, à ce passé, on devait opposer un présent tout nouveau : *maintenant* libéré de la loi, le croyant peut servir « en nouveauté d'esprit ». Le développement du chap. 8 se rattache à cette conclusion (v. 6), comme le développement 7. 7-25 se rattachait à 7. 5. Il va montrer ce qu'est le régime inauguré par la foi et le baptême en la mort de Christ, comment vit le fils d'Adam que le second Adam a entraîné dans son humiliation et dans son triomphe. « Ceux qui sont en Christ Jésus »¹ sont ces croyants baptisés dont 7. 1-6 a dit qu'ils ne sont plus « dans la chair » ni « sous la loi ». Pour eux, plus de condamnation : le v. 3 expliquera pourquoi l'union au Christ en sa mort lève la condamnation. Le thème ainsi abordé prolonge de façon homogène l'enseignement sur la loi, puisque la loi, en révélant à l'homme quelle est sa situation réelle devant Dieu, l'acculait au désespoir et à la certitude de sa condamnation.

(2) L'expression « loi du péché » (déjà employée 7. 23) désigne le régime d'esclavage de l'homme soumis au péché, et payé de la solde que ce tyran distribue, la mort (6. 23)². La formule ne peut désigner directement le régime de la loi, puisque la loi est sainte et spirituelle; si elle donne la connaissance du péché et rend le pécheur conscient et donc coupable, elle ne fait que mettre au point une situation confuse et sans solution; Paul ne saurait la qualifier de « loi de péché ».

Le régime transitoire de la loi visait à ouvrir aux pécheurs une possibilité nouvelle, qui se réalise avec la venue de Jésus-Christ. Au régime de la loi succède le régime de « l'Esprit de vie en Christ Jésus »; ce qui peut s'entendre de deux façons : « l'Esprit vivifiant, celui qui donne la vie », ou bien : « l'Esprit vivant, celui qui possède la vie ». Puisqu'il y a contraste avec le régime qui donne la mort, on préférera la première inter-

¹ A, Vulg., pesch., etc., lisent ici : « ... pour ceux qui sont en Christ Jésus et qui marchent non selon la chair mais l'Esprit ». Texte harmonisé avec le v. 4.

² *Νόμος*, dans le sens de régime, statut, ou mieux dans le sens d'autorité, ce qui exprime la volonté du souverain. Les sens sont connexes.

libéré de la loi du péché et de la mort. (3) Ce que la loi [de Moïse] ne pouvait faire parce que la chair la rendait impuissante, Dieu [l'a fait]. Il a envoyé son propre fils à cause du péché dans une chair semblable à celle du péché. (4) [Il a ainsi] condamné le péché dans la chair [même], afin que ce que la loi commande fût accompli en nous, qui marchons dans la vie non point conformément à la chair, mais conformément à l'Esprit. (5) Ceux qui se conforment à la chair s'inspirent de la chair; ceux qui se conforment à l'Esprit s'inspirent de l'Esprit.

prétation, que confirment les v. 10 et 11, ainsi que 1 Cor. 15. 45 (πνεῦμα ζωοποιού) ¹. Le passage d'un régime à l'autre est à coup sûr un affranchissement; le ch. 7 a bien montré dans quel esclavage l'homme se trouvait à l'égard du péché; il ne s'agit pas tant d'être affranchi de la loi, que de l'esclavage mis en pleine lumière par la loi; cependant, on se rappellera que la mort du « corps de péché » par l'union avec Christ entraîne effectivement la fin de l'autorité de la loi sur le croyant (7. 4-6) : le croyant a trouvé en Christ une autre autorité.

(3) Le nouveau régime obtiendra ce qui était impossible à la loi ². La loi dit bien à l'homme quelle est la volonté de Dieu; mais le péché transforme la loi en prétexte à mérites. En fait, avant Jésus-Christ, la loi n'a même pas révélé à l'homme sa situation désespérée. S'il n'eût pas été captif du péché, l'homme eût fait un bon usage de la loi; Dieu veut donc le délivrer. Il envoie son Fils pour que, par une mise à mort du « corps de péché », celui-ci soit mis hors de cause. C'est le sacrifice de la croix qui doit accomplir ce qui était impossible à la loi. Dans tout sacrifice, la mort de la victime manifeste le jugement de condamnation que Dieu porte contre le péché; elle montre que la sentence de condamnation que la loi prononce contre le péché doit être respectée, reconnue, acceptée. Non pour satisfaire l'aveugle exigence d'une justice abstraite, mais parce que le pardon de Dieu ne peut être accordé qu'à celui qui se repent et qui, dans la repentance, sollicite la grâce divine. Le sacrifice substituée au pécheur coupable une victime qui le représente et dont la mort exécute substitutivement la condamnation due au péché; le pécheur s'associe à la victime sacrifiée pour le péché dans les sentiments de repentance et d'intercession que Dieu, dans sa patience, attend des pécheurs ³. Le sacrifice de Jésus-Christ comporte, lui aussi, la condamnation objective du péché. Par la foi et le baptême, les croyants y sont associés de telle sorte que leur « corps de péché » est anéanti (6. 6) : la condamnation objective du péché dans le corps de Christ produit ainsi la condamnation subjective dans le pécheur. L'homme de foi et baptisé, converti à Dieu, n'est plus « dans la chair » (7. 5). Pour lui, la loi a cessé d'exercer sa fonction provisoire, qui était en relation avec sa condition ambiguë de pécheur, qu'il fallait tirer au net. Ainsi, la situation de l'homme pécheur est radicalement transformée par la foi au Christ crucifié. Le but que Dieu s'était proposé est atteint. Il avait envoyé ⁴ « son propre fils » — l'expression devant souligner le lien d'affection unique qui unit le Père au Fils — pour cela, et dans des conditions propres à assurer la pleine efficacité à son intervention. L'expression « en similitude de chair de péché » doit indiquer que le Fils s'est montré réellement homme, en sorte qu'il a pu fournir en sa personne une victime qui pût se substituer valablement à l'homme pour le sacrifice; en même temps, elle doit indiquer que la vic-

¹ Plusieurs des meilleurs manuscrits donnent σε (S B G pesch., etc.); A C D, etc. donnent με; et quelques rares témoins ημας. Ces deux dernières leçons paraissent être des arrangements destinés à accorder le texte, soit au style du ch. 7, soit à celui du ch. 8.

² Le début de la phrase demeure suspendu en l'air. Το αδύνατον του νόμου signifie : l'incapacité de la loi (actif) ou, de préférence : ce qui est impossible, inaccessible à... (passif). Cf. Rom. 9. 22.

³ Cf. commentaire ad 3. 25.

⁴ Πέμφας fait allusion à la mission du Fils dans son ensemble. Gal. 4. 4, avec εξαπέστειλεν, insiste également sur la condition humaine du Fils.

time de ce sacrifice n'était pas soumise à l'empire du péché, qu'elle était sainte ¹. Cette circonstance fait mieux apparaître que le Fils ne meurt pas pour son propre péché; c'est pour le péché des autres qu'il est venu et qu'il est livré ². Ainsi le péché est condamné au lieu même où il se manifeste (« dans la chair » doit être rattaché à « condamné », non à « péché »). Par la foi et le baptême, le pécheur est associé à cette condamnation, en sorte qu'il meurt avec Christ à sa condition de pécheur et qu'il n'y a plus pour lui de condamnation (le *κατέκρινεν* du v. 3 se rattache évidemment, pour l'expliquer, à *οὐδὲν ἔρα νῦν κατὰκριμα* du v. 1) ³.

(4) La mission du Fils avait pour but de donner son plein aboutissement à ce qui était l'intention fondamentale de la loi, à cette réprobation du péché enfin clairement dénoncé, et reconnu comme tel. En sorte que celui qui reçoit cette révélation de son péché et en subit les conséquences intérieures, rencontre la volonté essentielle de Dieu; il accomplit la loi ⁴, non par des actes particuliers en conformité avec les préceptes de la loi, mais avant tout par l'attitude fondamentale de son être; il montre qu'il n'est plus *ἐν σαρκί* = dans la chair; désormais il va vivre une vie nouvelle, issue de son ensevelissement avec Christ par le baptême. Il peut servir « en nouveauté d'esprit », selon ce qu'annonçait 7. 6.

(5 s) Ceux dont l'apôtre a dit que, maintenant, ils ne sont plus « dans la chair » (7. 5), ne peuvent évidemment vivre « selon la chair ». Au v. 8, nous retrouverons l'expression « être dans la chair », qui sera opposée à « être dans l'Esprit ». Ces formules ne

¹ Dans LXX, *ὁμοίωμα* a deux significations : image et forme. Ce second sens désigne l'objet à partir de ce qui en apparaît (cf. Ap. 9. 7); il n'indique pas une simple ressemblance extérieure; il signifie à peu près *σῶμα* (Lietzmann). L'argumentation de tendance docète proposée par J. WEISS, *Urchristentum*, 1917, p. 376, est réfutée dans *ThWbNT*, V, p. 196. On retrouve *ὁμοίωμα* avec une acception identique dans Phil. 2. 7, appliqué également à la condition humaine du Fils : véritablement homme, mais, à la différence des autres hommes, obéissant. Le mot indique donc qu'il y a similitude et cependant différence.

² *Περὶ ἁμαρτίας* indique le but de la mission du Fils. Le contexte rendait cette précision superflue; raison pour laquelle, sans doute, quelques manuscrits, suivis de certains critiques, l'ont écartée. On peut y voir une lointaine allusion à Lév. 5. 6; 7. 37, comme dans Hbr. 5. 3; 10. 6, 8, 18. C'est une erreur de prétendre que ce passage ne traite pas du sacrifice du Christ, sous prétexte qu'il traite, non de la faute à expier, mais de la puissance du péché à briser (cf. GODET, II, p. 148). Le sacrifice du Christ sur la croix, comme le montre longuement l'argumentation du ch. 6, est ordonné précisément, au plan de ses effets anthropologiques, à cette destruction de la puissance du péché par l'anéantissement du « corps de péché ».

³ Les auteurs qui ne veulent pas reconnaître que Paul fait ici allusion à la condamnation du péché par la mort sacrificielle du Christ, comprennent que le péché a été condamné par la vie sainte du Christ; pour la première fois, et de façon exemplaire, le péché n'est plus maître d'une existence humaine. Cette exégèse a le grave défaut de briser l'unité de développement dans les chap. 6 à 8. Elle engage la pensée dans une perspective nouvelle, en présentant Jésus-Christ comme modèle de vie sainte, thème qui ne sera d'ailleurs nullement repris dans les passages parénétiques : le ch. 12 rappellera au contraire le thème du sacrifice. Dans le même sens P. BENOIT, « La loi et la croix d'après saint Paul (Rom. 7. 7 - 8. 4) », *RB*, 1938.

⁴ Le sens de *δικαίωμα* est discuté. Ce mot signifie : commandements, prescriptions (Luc 1. 6; Hbr. 9. 1; Rom. 2. 26); au singulier, la volonté essentielle de Dieu, même en dehors de sa fixation par Moïse, considérée dans son unité (Rom. 1. 32; 8. 4); l'acte conforme à la « justice » (Rom. 5. 18; Ap. 15. 4); en antithèse de *κατὰκριμα*, la justification (Rom. 5. 16) (cf. SCHRENK, *ThWbNT*, II, p. 226). NYGREN, p. 233, invoque le fait que *κατὰκριμα* et *δικαίωμα* s'opposent en 5. 16, 18 : comme ici *κατέκρινεν* et *δικαίωμα*, pour comprendre, à la lumière de 5. 16 : *der Zustand der Gerechtigkeit*; Paul ferait allusion à la justice qui vient de Dieu, à la justification. Ce sens s'accorde difficilement au contexte. Et pourquoi *πληρωθῆ*? (cf. GODET, II, p. 152). Le P. BENOIT incline, avec plus de raison, à comprendre *δικαίωμα* dans le sens de « verdict de condamnation et de châtement ayant pour objet la mort » (*art. cité*, p. 500); il fait remarquer qu'on devrait s'étonner que Paul donne, comme le but de l'incarnation du Fils, l'accomplissement des commandements de la loi, alors qu'il vient de démontrer que le chrétien est mort à la loi. Jamais Paul n'en appelle à l'obéissance à la loi dans ses développements parénétiques (PRAT, *op. cit.*, I, p. 278). Le sens que nous donnons à *δικαίωμα* englobe celui que lui donne P. Benoit : la volonté essentielle de Dieu, exprimée par le don de la loi, était la révélation du péché en vue de sa condamnation par la mort du pécheur au péché, que la Croix devait rendre possible (6. 2).

(6) *L'inspiration de la chair tend à la mort, celle de l'Esprit, à la vie et à la paix. (7) Car la chair inspire [des pensées qui sont] inimitié contre Dieu; elle ne se soumet pas à Dieu, elle ne le peut même pas; (8) aussi ceux qui sont sous l'autorité de la chair ne peuvent plaire à Dieu. (9) Mais vous, vous n'êtes pas sous l'autorité de la chair, mais sous celle de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit de Christ ne lui appartient pas. (10) Mais si Christ habite en vous, [votre] corps est mort à raison du péché, mais l'Esprit [qui*

désignent pas, on s'en rend compte, un lieu physiologique, mais bien une certaine manière d'être, une façon, pour l'homme, d'assumer sa vie en fonction de réalités contraires, auxquelles il reconnaît une valeur déterminante pour ses pensées et ses actes¹. Ceux qui sont déterminés par leur relation à Adam et le poids de l'héritage adamique (ce qui est, en eux, « la pensée de la chair »), récoltent la solde de ce qu'ils font au service du péché, savoir la mort (6. 23) : on peut dire d'eux, elliptiquement, que leur pensée est « mort ». Au contraire, ceux qui sont déterminés par leur union au Christ en sa mort, accèdent à une vie nouvelle, qui leur est ouverte, au-delà de leur baptême, par la communion avec le Christ ressuscité, présent à ceux qu'il s'est associés. Les dons essentiels du Christ étant la paix avec Dieu (5. 1) et, par voie de conséquence, la participation à la vie divine, la vie éternelle (5. 21), on peut dire d'eux, elliptiquement, que leur pensée est paix et vie. Mort, vie et paix ont une résonance à la fois eschatologique et mystique; ce sont des réalités futures, auxquelles on participe déjà en quelque manière (cf. v. 10).

(7 s) L'explication du contraste qu'on vient d'affirmer rappelle que le mot « chair » désigne la condition de l'homme dans son hostilité à Dieu (cf. 5. 10). L'homme « dans la chair » manifeste la pente nécessaire de sa nature par son refus constant d'obéir à la loi, sinon dans certains de ses articles, du moins dans son intention véritable, et notamment comme instrument de grâce. En effet, Paul ne croit pas que tous les hommes pèchent tout le temps et en toute chose; de lui-même, il a dit qu'il était irréprochable quant à la loi (Phil. 3. 6). Mais cette obéissance concrète, matérielle, si parfaite qu'on la puisse imaginer, n'était qu'une dérision à l'égard de l'intention qui avait amené Dieu à donner la loi; l'homme s'enorgueillit d'obéir à la loi qui devrait le conduire à l'humiliation.

(9 s) Ceux qui sont unis au Christ par la foi et le baptême sont donc entraînés dans une existence nouvelle². Paul en indique le caractère par l'opposition des formules : être non « dans la chair », mais « dans l'Esprit ». De telles expressions font image, mais leur contenu est difficile à serrer de près. On ne peut évidemment leur prêter un sens local, comme certains auteurs l'ont fait, qui attribuaient à Paul l'idée que l'Esprit était un milieu en quelque manière matériel au sein duquel le croyant se meut³. L'expression antithétique mais analogue ἐν σαρκί = *dans la chair* ne peut recevoir une signification de ce genre, bien que σὰρξ = *chair*, plus encore que πνεῦμα = *Esprit*, soit une réalité physique. Mais ce n'est justement pas comme telle qu'elle est évoquée dans cette expression, puisque Paul peut écrire à ses lecteurs, cependant vivant encore dans leur corps charnel : « Vous n'êtes pas dans la chair » (cf. 7. 5). Être dans la chair c'est vivre sous la domination de ce que 7. 5 appelle les passions des péchés. On voit que ἐν est donc instrumental et non locatif; il indique un mode d'existence et non un lieu. De même pour ἐν πνεύματι = *dans l'Esprit*. Ainsi s'explique-t-on, ce qui serait inintelligible si

¹ Φρονεῖν, rare dans le N.T. (Mc. 8. 33 = Mat. 16. 23; Act. 27. 22), fréquent chez Paul, exprime l'ensemble des dispositions intérieures qui déterminent le comportement, la pensée pratique qui inspire un style de vie.

² Ἐλευθέρωσιν n'a pas le sens dubitatif (si toutefois). Cf. Rom. 3. 30; 2 Th. 1. 6. Paul rappelle un fait et il invite ses lecteurs à le reconnaître à leur tour afin d'en tenir compte.

³ Résumé du problème dans ΟΕΡΚΕ, *ThWbNT*, III, p. 534-539. Une mise au point intéressante, plus développée, dans F. BÜCHSEL, « In Christus » bei Paulus », *ZNW*, 1949, p. 141-158.

ces expressions avaient une signification locale, que l'apôtre puisse dire indifféremment : « vous êtes dans l'Esprit » et « l'Esprit est en vous ». L'une et l'autre expression ont une signification commune : l'Esprit détermine votre existence. On fera les mêmes réflexions au v. 10 à propos de l'expression : « Christ en vous », et on remarquera le parallélisme des différentes formules contenues dans ces deux versets : « Vous êtes dans l'Esprit », « l'Esprit de Dieu habite en vous », « vous avez l'Esprit de Christ », « Christ est en vous ». Non seulement l'Esprit est à la fois celui de Dieu ou celui de Christ, mais le Christ se substitue à l'Esprit. Aucune de ces expressions ne dit à elle seule tout ce qu'il faut suggérer de l'action secrète de Dieu. Paul les complète l'une par l'autre, en envisageant la communion restaurée avec Dieu successivement dans son origine, sous l'angle de la cause efficiente, dans sa réalisation, sous l'angle de la cause instrumentale, dans son aboutissement, sous l'angle de la cause finale. L'Esprit est en même temps celui qui crée la communion, le fait même de cette communion, le résultat de cette communion. De même, le Christ, dont la présence détermine la communion, qui consiste ¹ elle-même en cette présence même et l'assure en même temps.

L'habitation de l'Esprit ou la présence du Christ sont des réalités qu'à défaut d'un terme meilleur on appellera mystiques. Il ne suffit pas de dire que Paul exhorte ses lecteurs à se souvenir de ce que le Christ a fait pour eux, une fois pour toutes (Gaugler, I, p. 276). Paul veut indiquer davantage, parce qu'il croit que l'œuvre ἐφ' ἑαυτοῦ a une réalité présente pour les croyants par ses conséquences, dans ce que le Christ est et fait tous les jours *en eux*, l'ayant fait *une fois* pour eux. L'œuvre objective du Christ est inséparable de son œuvre subjective. La première lui a acquis un droit de propriété, qu'il exerce en demeurant dans le croyant ². Celui qui habite c'est le maître, c'est lui qui dirige. En disant que l'Esprit (ou le Christ) habite « en vous », Paul indique cette prise de possession en vertu de quoi Dieu exerce son autorité, par le Christ ou l'Esprit, au centre de la personne du croyant. On pourrait dire que la justification est l'aspect objectif (et juridique, c'est-à-dire concernant les relations établies) du changement de propriétaire assuré par la démarche du Christ, et que la présence de l'Esprit marque l'entrée en possession, l'installation du nouveau propriétaire. L'acte objectif devient réalité intérieure, subjective, personnelle. C'est à cela qu'il visait; la séparation opérée par le péché est surmontée ³.

¹ On rapprochera l'usage de ἐν, dans ces textes, de l'usage qui en est fait à propos de la présence de certains esprits maléfiques : on dit aussi bien que l'esprit impur habite dans le patient et que le patient est « en esprit impur » (Mc. 5. 2). Dans les deux cas, l'idée principale est la possession du malade par l'esprit en question. Au v. 9 b, Paul dit que celui qui n'est pas « dans l'Esprit » (puisque'il n'a pas l'Esprit « en lui ») n'appartient pas à Christ (οὐκ ἔστιν αὐτοῦ); cela montre que ἐν désignait bien l'action exercée par l'Esprit, l'autorité effective. C'est là une extension du sens instrumental de ἐν. De là, également, les expressions parallèles : οἱ κατὰ σάρκα ὄντες (v. 5) et οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες (v. 8) : on est « dans la chair » quand on est sous son autorité, quand on agit selon ses impératifs, quand elle vous « possède » (au propre et au figuré).

² Cf. MICHEL, p. 163, 2 et *ThWbNT*, V, p. 138. Dans Jean 14. 17, μένειν a le même sens que οἰκεῖν; l'esclave ne demeure pas toujours (Jean 8. 35).

³ Nous avons intentionnellement employé plus haut le mot de *mystique*, en dépit des malentendus qu'il peut soulever. Nous croyons plus profitable de le définir que de l'écartier. L'ostracisme dont ce terme est l'objet relève trop souvent d'une interprétation appauvrie de la pensée de l'apôtre, parfois d'une interprétation fautive. On appelle mysticisme la croyance à la possibilité que la distance séparant l'humain et le divin soit comblée et qu'une union se réalise entre les deux. Le mysticisme que font connaître les épîtres de Paul répondra à cette définition, mais il y répondra selon les exigences propres de la pensée de l'apôtre. La notion de mysticisme sera précisée en fonction de la conception que Paul se fait : 1) de la distance séparant l'humain du divin; 2) des moyens qui peuvent la combler; 3) du résultat obtenu étant donnée la nature de la distance à combler et du moyen mis en œuvre. Sur le premier point, il faut remarquer que la distance de l'homme à Dieu est, pour l'apôtre, de caractère moral et dans l'ordre de la sainteté et non pas d'abord de caractère métaphysique et dans l'ordre de l'être; bien qu'il soit voué à toucher le salaire du péché, qui est la mort, l'homme vit et sa mort dépend de son péché ou de sa repentance et du pardon de Dieu; la distance du créateur à la créature ne signifie une séparation qu'en raison

est en vous] est [source de] vie à raison de [votre] justification. (11) Ainsi, puisque l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, c'est lui-même qui, après avoir ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts, donnera également la vie à vos corps voués à la mort, grâce à son Esprit qui habite en vous. (12) Nous sommes donc débiteurs, non point envers la chair pour nous inspirer d'elle dans notre vie. (13) Si vous vivez conformément à la chair, vous êtes voués à la mort. Au contraire, si vous mettez à mort les œuvres du corps, vous vivrez, (14) car ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont bien fils de Dieu. (15) Vous n'avez pas reçu un Esprit qui vous asservisse à nouveau dans la crainte. Vous avez plutôt reçu un Esprit qui fait des fils. C'est lui qui nous fait dire solennellement : Abba

L'expression employée par Paul présente néanmoins une difficulté. Dans toute cette page, πνεῦμα désigne l'Esprit de Dieu (ou de Christ); est-ce encore le cas au v. 10b ? Le contraste avec « le corps (de l'homme) mort à cause du péché » pourrait suggérer qu'il s'agit ici de l'esprit de l'homme, vivifié par la présence du Christ en vue de la justice, c'est-à-dire en vue de l'obéissance. Il faut cependant remarquer que διὰ δικαιοσύνην = à cause de la justice ne conviendrait pas dans ce cas; on attendrait εἰς δικαιοσύνην = en vue de la justice (Lagrange en convient). Il s'agit donc plutôt de l'Esprit de Dieu, comme dans le contexte, mentionné comme la réalité capable de vivifier l'être nécosé sur la base de la justice déjà accordée.

(11) L'Esprit est vie, précisément comme hôte d'un corps mort, qu'il vivifie, parce qu'il est l'Esprit du Dieu qui a réveillé Jésus d'entre les morts. Dieu, en cette occasion, a manifesté la puissance vivifiante qu'il exercera à nouveau à l'égard des croyants. Ceux-ci participent dès maintenant à la puissance du Dieu d'Abraham (v. 4. 17, 25), qui fait la promesse et qui l'accomplit. La plupart des auteurs voient ici une allusion à la résurrection eschatologique des croyants¹. Mais chez Paul, eschatologie et mystique ne s'excluent point. L'apôtre a cru à l'actuelle participation aux forces de vie insérées dans l'histoire du monde par la venue de Jésus-Christ; la puissance de Dieu est active dans le croyant qui s'offre à son action². En particulier, la doctrine de l'Esprit enveloppait l'assurance et l'expérience de la puissance de Dieu; sur ce point, Paul se rattache à une tradition très générale³. Il s'agit donc ici de la puissance vivifiante de

du péché. Sur le second point, il faut rappeler que la distance entre l'homme et Dieu est comblée par Dieu, par un mouvement qui descend de Dieu vers le pécheur; il n'y a pas ascension de l'homme, effort (purgatif), ascèse qui rende digne de la relation mystique; il y a descension de Dieu en Christ et c'est pourquoi il n'y a pas de mysticisme théocentrique chez Paul, mais christocentrique; les expressions « Christ en vous », « vous en Christ », n'ont point pour parallèles : « Dieu en vous », « vous en Dieu ». Il résulte de l'un et l'autre point, que la distance entre l'homme et Dieu, comblée par la démarche rédemptrice de Dieu vers le pécheur, atteint ce dernier dans son indignité même et en vue de sa guérison; l'hôte intérieur devient le Moi véritable (cf. Gal. 2. 20) du croyant en exerçant son autorité au centre même de la personnalité par l'action de l'Esprit saint; quand la distance entre l'humain et le divin est comblée, l'homme n'atteint pas un bien dont il jouit dans un état de passivité, mais il est engagé dans une existence nouvelle. Ainsi, la mystique paulinienne présente des caractères propres parce qu'elle suppose la sainteté de Dieu, la médiation du Christ, l'action de l'Esprit saint. Peut-être convient-il de préférer au terme d'union celui de communion, plus respectueux de la réalité personnelle où se situent les relations du pécheur à son Dieu établies par Jésus-Christ. On parlera donc d'un mysticisme communiel, de nature morale, descensionnelle et dynamique.

¹ Cf. 1 Cor. 6. 14; 2 Cor. 4. 14; 1 Cor. 15. 20; Phil. 3. 21; 1 Thess. 4. 14.

² Cf. 6. 5, 8, 10, 11, 13, 23; 8. 2, 6. 10.

³ Pour contrebattre le péché, Israël attendait une intervention qui transformerait l'homme en sa profondeur. Le Messie serait le porteur de l'Esprit, qu'il répandrait sur les élus, transformant les cœurs de pierre en cœurs de chair, bien disposés et obéissants : Es. 32. 15; 44. 3; 63. 10; Ez. 11. 19; 36. 26; 39. 29; Joël 3. 1. Cf. Ps. Sal. 17. 37; 18. 7; 1 Hen. 49. 3; 62. 2; Test. Levi 18; Test. Juda 24; Sib. III, 582; Jub. 1. 23. Cf. BOUSSET, *Rel. Jud.*, p. 394-395. Pour le N.T., on remarquera que « Esprit » et « puissance » sont termes souvent interchangeables : v. le parallélisme Luc 11. 20 : Mat. 12. 28; Act. 1. 8, etc.

l'Esprit, qui affranchit de la tyrannie du péché, dans la perspective déjà tracée dans 6. 12-23¹.

(12-14a) Ainsi donc, l'hôte intérieur qui habite le croyant lui offre par sa présence, par son action secrète, une possibilité nouvelle d'existence. A lui de la reconnaître, de saisir l'occasion, pourrait-on dire; ou plutôt, à lui de se laisser saisir par l'occasion. De nouvelles obligations s'imposent à lui, s'il sait comprendre quelle est sa véritable situation. En effet, ce que Dieu a fait en Christ pour nous, nous met dans la situation de débiteurs : nous « devons » quelque chose à celui qui nous a libérés. Le devoir du croyant n'est pas fondé dans l'obligation morale; il est une dette à acquitter; ce que nous avons à faire dépend de ce qui a été fait pour nous; c'est un rendu, et voilà pourquoi cela ne peut jamais avoir valeur de mérite. Une dette à l'égard de celui qui nous a libérés « de la loi du péché et de la mort » (v. 2), pour nous permettre de vivre selon « la loi de l'Esprit de vie ». L'alternative qui se présente ainsi est déjà connue des lecteurs : vivre selon la chair ou vivre selon l'Esprit. Connus également, les termes où conduisent l'une et l'autre existence, la mort ou la vie. Paul précise cependant ce qu'est cette existence selon l'Esprit, en disant qu'elle consiste à tuer par l'Esprit les actions du corps². Une telle mortification ne se confond nullement avec un ascétisme réducteur. L'Esprit n'est mortifère qu'à l'égard de ce qui est marqué par la mort; il doit en revanche vivifier en vue d'une existence nouvelle, renouvelée (cf. le νεκρώσατε de Col. 3. 5 qui conduit au ἐνδύσασθε du v. 12). Les membres du corps passent comme par une mort (cf. ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας : 6. 13), pour devenir plus vivants que jamais, dans l'épanouissement de leurs virtualités jusque-là étouffées par le péché. Ils deviennent des instruments disponibles à l'Esprit. Gal. 5. 16 à 25 montre la portée concrète de cette opposition des deux vies et quel est « le fruit de l'Esprit ». En réalité, il ne s'agit donc point ici d'une entreprise négative, comme pourrait le faire croire l'idée de « mettre à mort les actions du corps »; il s'agit de l'action de l'Esprit (πνεύματι) qui anime « les membres du corps », la personne concrète, dans une direction nouvelle, détournant de l'existence ancienne réglée par « la pensée de la chair » (v. 6), l'orientant vers l'existence nouvelle réglée par « la pensée de l'Esprit ». La mort des actions du corps ressemble ici de très près à ce qu'est la mort de la victime offerte en sacrifice, mort qui doit dégager, libérer la vie et produire un effet libérateur et vivifiant. Le rapprochement est d'autant plus autorisé que c'est en termes de sacrifice que l'apôtre a déjà parlé au chap. 6, et parlera encore au chap. 12. 1, de la condition éthique du croyant. Or le sacrifice est un acte positif : il n'y a mort qu'en vue d'une approche et d'une communion avec Dieu. Ici, c'est l'Esprit qui réalise cette présence et cette communion. Sur le corps offert par le fait de cette mise à mort de ses actions, l'Esprit descend afin de l'animer pour qu'il agisse selon sa pensée et qu'il porte « le fruit de l'Esprit »³.

(14b s) La signification réelle de la condition du croyant ne se mesure pas aux résultats obtenus. La « mortification des actions du corps » est une entreprise de tous les jours, tous les jours recommencée. Paul ne veut pas que ses lecteurs se mettent à épier anxieusement le degré de « mortification » auquel ils pourraient être parvenus, pour intensifier les sacrifices s'ils se trouvaient être exigeants, ou relâcher leur vigilance, s'ils se contentaient de peu. Ce serait retomber dans le légalisme, dans le moralisme.

¹ Deux leçons se partagent les témoins : διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος (S A C, etc.); διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα (B D G, etc.). La première souligne le rôle actif de l'Esprit, par la vertu duquel aura lieu la vivification; la seconde évoque la condition générale du croyant comme temple de l'Esprit, en considération de laquelle Dieu vivifiera les corps mortels. Cette dernière leçon provient probablement de la propension de la Koiné pour l'accusatif après la préposition (Lietzmann).

² Σῶμα est ici synonyme de σάρξ. D G etc. ont même cru devoir remplacer l'un par l'autre.

³ Remarquer ce passif ἄγονται : les croyants « sont agis » par l'Esprit de Dieu.

Père ! (16) Et lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. (17) Or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers; héritiers de Dieu, et cohéritiers avec le

Ce serait attribuer une valeur propre à ce qui n'est que la conséquence au plan humain d'une situation établie par Dieu. Comme Paul le soulignera au chap. 12, le sacrifice du « corps » n'a de raison d'être et de portée réelle, qu'en fonction des « compassions de Dieu ». De même, dans l'ancien Israël, la pratique des sacrifices n'avait de sens, qu'en raison du fait que Dieu s'était approché de ce peuple, l'avait élu et avait disposé ce mode de réconciliation. Avant le sacrifice de l'homme, il y a la démarche miséricordieuse de Dieu. De même, la présence du Christ à la personne du croyant, ou, ce qui est la même chose, la présence de son Esprit, sont le fait d'un changement dans les relations avec Dieu, dont Dieu a pris l'initiative en Jésus-Christ. Il a donné son Fils pour que ses enfants rebelles devinssent ses fils à nouveau, par une sorte d'adoption qui les réintègre dans la maison paternelle. La « mortification » n'est pas le fondement, elle est la conséquence de cette initiative divine. Elle manifeste que Dieu a restauré les relations filiales. Elle est une conséquence de la présence de l'Esprit de Dieu. Aussi toute crainte anxieuse est hors de saison, comme en connaît celui qui doit s'efforcer de conquérir la faveur de la divinité, qu'il s'agisse du Juif qui comptabilise ses œuvres, ou du païen qui, refusant de rendre grâce et gloire à Dieu (1. 21), vit dans la crainte et se crée des dieux tutélaires (Lucrèce, *De nat. rerum*, V). Cette crainte essentielle de l'homme qui prétend faire, au lieu d'être fait, qui veut conquérir au lieu de recevoir, le croyant en est délivré parce qu'il a reconnu en Christ le témoignage de la volonté de Dieu de faire de lui un « fils ». Paul emploie un terme juridique plein de force : υιοθεσία¹. L'adoption introduit le bénéficiaire dans la famille de l'adoptant, dont il reçoit le nom, et le fait héritier des biens de ce dernier. Dans la pensée de l'apôtre, l'adoption introduit le pécheur dans des relations toutes nouvelles avec Dieu, désormais Père du pécheur pardonné. Elle donne au pécheur l'héritage des biens célestes en le faisant co-héritier du Fils. Ces deux effets de l'adoption sont également bien indiqués dans la parabole du fils pardonné et réintégré dans la maison paternelle, bien qu'il ne s'agisse point là proprement d'adoption; on les retrouve à la fin du développement sur le passage de la condition quasi servile de l'enfant mineur à la jouissance des privilèges du fils parvenu à sa majorité (Gal. 3. 23 - 4. 7), passage que Paul appelle également une adoption (Gal. 4. 5).

Le premier privilège de l'adopté, c'est de pouvoir appeler Dieu son Père. Bien qu'il soit naturellement fils, le pécheur a perdu sa dignité de fils. Il doit la recevoir à nouveau d'un acte libre et gratuit de Dieu, qui rend à la vie le fils « mort » (« mon fils était mort ! »). Adoption et résurrection se recouvrent, pour autant qu'il s'agit d'indiquer que Dieu manifeste sa grâce en montrant le pouvoir qu'il a d'appeler à la vie ce qui est mort et de créer à partir de rien. C'est ainsi qu'il se montre le Dieu de la promesse (v. 4. 17, 25).

Κραζω indique ici, non un cri, mais une parole solennelle; le héraut qui fait une proclamation de la part de l'autorité *crie* en quelque manière². Le mot évoque peut-être une proclamation liturgique, l'invocation qui est la première parole et la parole caractéristique de la prière chrétienne, privée ou publique. C'est sans doute par fidélité à l'orai-

¹ Υιοθεσία (rare dans le N.T. : Rom. 8. 23; 9. 4; Gal. 4. 5; Eph. 1. 5) était un terme technique de la langue juridique hellénistique. L'adoption était inconnue des juifs. Paul use du mot pour parler de l'adoption d'Israël (Rom. 9. 4), sa pensée allant à l'élection. Le terme est inconnu des LXX (même en Ex. 4. 22; Es. 1. 2, etc., textes auxquels cependant Paul semble bien se référer). L'emprunt au grec profane paraît certain (cf. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, 1897, p. 66).

² Le terme s'applique, dans ce sens, qu'il s'agisse d'une parole adressée à l'homme (Rom. 9. 27; Jn. 1. 15, etc.) ou à Dieu, comme prière (LXX, Ex. 22. 22; Jg. 3. 9, 15; 4. 3; Ps. 3. 5; 17. 7, etc.; Gal. 4. 6; Rom. 8. 15).

son enseignée par le Seigneur lui-même que la formule araméenne $\alpha\beta\beta\alpha$ s'est maintenue en milieu grec¹. Son usage devait paraître au plus haut point significatif et constitue comme un sceau de garantie, et une confession à l'égard du Seigneur Jésus.

Ce n'est pas de son propre fond que le pécheur tire cette prière. Il y a des choses qui ne sont vraies, que si on les dit en raison de la communion qui unit le croyant au Christ; on les dit « en Christ », par Christ, par l'Esprit qu'il communique. Le rôle de l'Esprit dans la prière chrétienne, ici rapidement évoqué, fera l'objet, plus loin, d'une explication plus complète. De lui-même, l'homme ne peut appeler Dieu son Père, avec l'accent de familiarité et de reconnaissance que le mot comporte dans la bouche du croyant. Les religions ont souvent parlé de la paternité divine, il est vrai; mais elles célébraient ainsi la puissance d'engendrement de celui qui est la source de la vie, et non son amour ou sa miséricorde. Le judaïsme, en revanche, savait ce qu'est l'amour paternel de Dieu; l'Ancien Testament le lui avait appris; mais il en avait affaibli l'essentiel, et sa piété cultivait de préférence des sentiments de crainte révérencieuse à l'égard d'un Dieu lointain et justicier. L'Évangile avait instauré, de ce point de vue, une révolution pratique, et même théologique: Dieu a montré son amour en s'approchant des pécheurs avec d'inépuisables richesses de miséricorde.

(16) La présence même de l'Esprit, habitant le croyant, concrétise pour chacun cette miséricordieuse démarche de Dieu habitant parmi les pécheurs pour les adopter comme ses enfants. Si nous pouvons prononcer valablement le nom que Jésus donnait à son Père, et le prendre à notre compte, c'est bien parce que la présence du Christ en nous et l'action de son Esprit réalisent objectivement cette filialité adoptive. En regardant à Christ, en reconnaissant sa démarche à notre égard, nous pouvons savoir et confesser que nous sommes adoptés, que Dieu est vraiment notre Père, que *nous sommes* ($\epsilon\sigma\mu\epsilon\nu$) ses enfants, réellement et en vérité (cf. 1 Jn. 3. 1). Cela, nous ne pourrions le savoir en regardant à nous, à ce que nous sommes et à ce que nous faisons; mais l'Esprit nous l'atteste² et notre esprit, se pliant à son témoignage, parvient à une persuasion plus haute que toute raison.

(17) Le second privilège de l'adopté, c'est de pouvoir disposer des biens de son Père adoptif. On peut même dire que l'adoption vise à mettre quelqu'un au bénéfice de biens dont il eût été autrement privé. Le droit est ici au service de la générosité de cœur. L'image empruntée au domaine juridique convient donc au régime de la grâce. La notion d'héritage souligne la gratuité des biens reçus, et leur transcendance; ils viennent d'ailleurs, et on n'y est pour rien. Dans l'Ancien Testament, la notion sert déjà à indiquer l'une et l'autre chose, même si elle est appliquée à des réalités de ce monde, telle la terre promise; mais le lien entre héritage et filialité n'est pas aussi marqué qu'ici³. La pensée de l'apôtre devait relever ce lien, parce qu'elle voyait, dans l'adoption, le privilège acquis aux pécheurs par le Fils, l'héritier par excellence, celui en qui la promesse

¹ $\alpha\beta\beta\alpha$: « mon père », ou: « notre père ». Le mot appartient au langage usuel et familier. Appliqué à Dieu, on a dû le trouver irrespectueux (un peu comme papa !). Mais il exprimait bien la nouvelle relation que le Fils instituait avec son Père, sa familiarité, son intimité, sa tendresse. Cf. KITTTEL, *ThWbNT*, I, p. 4-6.

² Le sens de $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\rho\tau\upsilon\epsilon\iota$ est contesté. Si le mot est pris dans son acception première (joindre son témoignage à un autre), il signifie ici que l'Esprit de Christ confirme ce que notre propre esprit a conçu de lui-même. Mais Paul n'attribue certainement pas à l'esprit de l'homme la connaissance de notre adoption. Cette objection a conduit à supposer que « notre esprit » désignait le moi régénéré par Christ (SCHLATTER, *Gottesgerechtigkeit*, p. 266). Pour éviter cette subtilité, qui aboutit à dire que l'Esprit se rend témoignage à lui-même, on donnera à $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\rho\tau\upsilon\epsilon\iota$ le sens de: attester, assurer (Lietzmann, STRATHMANN, *ThWbNT*, V, p. 516).

³ Cf. FOERSTER, *ThWbNT*, III, p. 781.

Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être associés à sa gloire. (18) J'estime, en effet, que les souffrances de la présente économie sont de peu de poids en regard de la gloire qui doit se révéler en nous. (19) La création est tendue dans l'attente de voir se révéler les fils de Dieu. (20) Ce n'est pas de son propre gré qu'elle a été assujettie à la vanité; c'est par la

d'héritage, faite à Abraham (4. 13; cf. Gal. 3. 29) avait trouvé sa réalisation plénière¹. Paul ne désigne pas le Christ comme l'héritier; mais la chose, sinon le mot, se trouve sous sa plume, puisque nous sommes faits co-héritiers de Christ.

Co-héritiers de quoi ? De la gloire : rendus co-participants à la gloire de Dieu, dont le péché a privé tous les hommes (3. 23) parce qu'ils ont refusé de la reconnaître (1. 23), mais dont la justification leur a rendu la légitime espérance (5. 2; 8. 30). La gloire est le rayonnement de Dieu; participer à sa gloire, c'est paraître en sa présence, être atteint du rayonnement de sa divinité. Les v. 18 à 30 reprendront le thème de la gloire. De même feront-ils du thème de la souffrance, ici déjà lié au premier. « Souffrir avec » Christ ne semble pas faire allusion à la mort de la croix, car ce n'est pas la souffrance comme telle qui caractérise la croix aux yeux de Paul. La souffrance est la marque de toute vie qui subit une contradiction; on ne peut manquer de la connaître, dès lors que l'on se conduit ici-bas selon l'enseignement du Fils, en fils de son Père céleste (Mat. 5. 45). La croix est un cas particulier de la souffrance générale que l'hostilité du monde impose à celui qui témoigne contre lui de la souveraineté de Dieu; c'est la même hostilité qui fait Jérusalem tuer les prophètes, crucifier son Messie et persécuter ses disciples (Mat. 23. 29, 37; 5. 12); c'est elle encore qui engage l'apôtre dans les tribulations qui sont la marque de son apostolat (cf. 2 Cor. 1. 5; Col. 1. 24; Gal. 6. 17 ?). En ce sens, la souffrance est une condition de la glorification; non une condition méritoire, mais un chemin nécessaire, car elle est inévitable étant donné ce qu'est le monde (cf. Mat. 5. 11; Luc 6. 26)².

(18) La souffrance est plus qu'inévitable; ou plutôt, ce qui la rend inévitable relève si étroitement de l'essence même de la condition chrétienne, que cette souffrance est, en quelque sorte, un signe et comme une preuve d'authenticité de cette condition même. Souffrance et gloire future sont inséparables, parce que le présent n'est qu'un état de transition en vue de l'avenir, le visible une anticipation de l'invisible; tout doit être référé à un autre monde, celui de l'Esprit, qui met tout en cause, qui met tout en crise, qui installe au cœur de l'être une insatisfaction essentielle, étant lui-même la réalité dernière et exerçant à ce titre une pression ontologique sur les réalités mondaines³.

Dès le début de ce développement qui va expliquer le lien entre souffrance et gloire, λογίζομαι indique l'intention de *parler* avec quelque solennité. Paul ne donnera pas seulement une opinion, mais un enseignement dont il a pesé les données. Ἄξια indique aussi, par son étymologie, que l'on donne du poids à ce que l'on juge, que le plateau de la balance penche en sa faveur (2 Cor. 4. 17). La souffrance avec Christ s'insère dans un contexte plus vaste. Il faut la considérer en fonction de la gloire à venir. Le présent et le visible ne se comprennent qu'à la lumière du futur et de l'invisible, c'est-à-dire à la lumière de ce monde nouveau que Dieu a commencé d'instaurer avec Christ et dont

¹ On peut déjà la trouver dans Mc. 12. 1-12, au moins *via negationis* : ceux qui veulent hériter sans reconnaître qu'il n'y a qu'un héritier, le Fils, sont condamnés.

² Ces remarques confirment MICHAELIS, *ThWbNT*, V, p. 924. Εἶρημ n'indique pas une condition, mais énonce un fait (cf. v. 9; 3. 20). ἴνα indique, non un but que l'on se proposerait délibérément d'atteindre en y mettant le prix, mais « le lien mis par Dieu entre les souffrances avec le Christ et la glorification. Ce lien est dans la nature des choses » (LAGRANGE, p. 203).

³ Visiblement, Paul emprunte dans ces lignes aux apocalypticiens, qui avaient déjà médité sur la rencontre et le conflit de l'éternité divine et de la condition historique. Cf. BOUSSER, *Rel. Jud.*, p. 242-254; BONSIRVEN, *Jud. palest.*, I, p. 307-321; 511-515; P. VOLZ, *Die Eschatologie...*, passim.

l'action, secrète mais certaine, est déjà efficace par la communion avec le Christ sous le nom d'Esprit saint.

(19) Nous vivons ¹ encore ἐν σαρκί = *dans la chair*, bien que nous puissions dire que c'est Christ qui vit en nous, ou bien encore que notre vie est cachée avec Christ en Dieu (cf. Gal. 2. 20; Col. 2. 27; 3. 4). Nous participons donc, à ce titre, à la destinée générale du monde. Notre condition de souffrance a quelque chose de commun avec la sienne; notre cas impose le sien à notre réflexion. Or, la création ² est tout entière tendue vers les fins que Dieu lui a assignées ³. Elle est en situation historique; elle est en mouvement; elle attend. La venue du Christ donne à cette attente une justification nouvelle. Car, en lui, la création peut retrouver son destin originel, dont la désobéissance de l'homme l'a frustrée. Christ institue dans la création l'humanité nouvelle des « enfants de Dieu ». Par lui, l'homme rendu à la relation filiale avec Dieu, deviendra capable de soumettre la création à ce travail utile qui fut sa vocation dès l'origine; et, par ce travail, il rendra à la création le service de la « dominer ». C'est ainsi qu'il se révélera à elle comme le porteur de l'image de Dieu, placé au sommet de l'œuvre de la création pour y exercer, de la part de Dieu, son autorité bienfaisante; il se révélera à elle comme l'homme nouveau qu'elle attend pour parvenir à sa fin ⁴.

(20) L'homme n'ayant pas exercé vis-à-vis de la création le ministère dont il avait reçu la charge, la création, faute d'être « dominée », n'avance pas vers la fin qui lui était assignée; elle tourne à vide; la vie ne conduit nulle part, qu'à la corruption, à la mort. Μωραϊότης souligne cette inutilité de l'existence, sa *vacuité* essentielle, ce défaut de substance ⁵. C'est l'homme qui est responsable de ce que la création soit soumise à cette condition, contraire à sa destination, faute de l'avoir finalisée. Mais il ne semble pas que Paul le désigne ici comme celui qui a soumis la création à la vanité. L'homme est responsable de sa faute et de ses conséquences, comme le malfaiteur est responsable des actes que ses propres méfaits obligeront la justice à accomplir. Mais c'est le juge qui exécute les sentences. Dieu intervient lui-même, pour sanctionner lui-même la désobéissance d'Adam. Une autre raison amène à penser que τὸν ὑποτάξαντα = *celui qui assujettit* désigne Dieu : l'homme ne pouvait lier une espérance quelconque à l'assujettissement de la création ⁶. Dieu soumet donc la création aux conséquences du comportement de l'homme. Il agit comme maître du monde, juge et exécuteur de la sentence.

¹ Sur les v. 19-22, cf. A. VIARD, « Expectatio creaturae (Rom. 8. 19-22) », *RB*, 1952, p. 337. Sur l'ensemble, cf. M. GOGUEL, « Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne », *RHPR*, 1935, p. 335-359.

² Κτίσις a été compris diversement : la création (la nature inanimée), une partie de la création (la « chair »); la créature humaine; telle fraction de l'humanité (les croyants, les non-croyants, ou juifs ou païens); la créature angélique, les bons ou les mauvais démons. Le mot peut aussi bien désigner la création inanimée ou animale (la nature) que la création humaine, la créature. La pensée générale du passage étant relative à la réalisation du dessein rédempteur, le mot désignera ici le monde en tant qu'il se distingue de l'Eglise, le monde comme lieu où s'exerce l'action salutaire réalisée en Christ et dans le croyant.

³ Ἀποκαταλόγια : de καταλόγω : tendre la tête, allonger le cou, pour observer, épier, dans l'attente anxieuse de ce qu'on va peut-être voir ou découvrir.

⁴ L'homme, comme image de Dieu, représente Dieu dans la création et il doit exercer à son égard la tâche que cette qualité lui assigne : la dominer, notamment en la travaillant. Cette domination par le travail est la réplique, à ce plan dérivé, du travail créateur lui-même, qu'il prolonge. Les puissances encore ambiguës de la création seront maîtrisées et, lors du sabbat final, l'homme devra pouvoir, comme Dieu, dire de ce qu'il a fait, que cela est très bon. La chute de l'homme explique que ce travail n'aboutisse pas à cette fin heureuse. Cf. E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, p. 138.

⁵ Gaugler entend μωραϊότης comme la privation de la « gloire » que la création devait recevoir pleinement. D'autres auteurs font de ce mot le synonyme de φθορά; cependant, la corruption paraît être la conséquence de la « vanité »; plutôt que la vanité elle-même.

⁶ Cf. 1 Cor. 15. 28.

volonté de Celui qui l'y a soumise, [mais] avec l'espérance (21) d'être elle aussi délivrée de son asservissement aux puissances de corruption, pour [participer] à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. (22) Nous savons, en effet, que la création entière gémit dans le labeur

La désobéissance de l'homme met en branle des lois, qui accomplissent la volonté de Dieu et sanctionnent la faute. Le déroulement des conséquences de la rébellion humaine est inexorable. Οὐχ ἑκοῦσα = *non de son propre gré* évoque cette nécessité qui fait porter au péché des fruits amers. Paul ne disposait pas de la notion moderne de loi, mais il avait constaté, comme tout le monde, que le mal engendre des effets désastreux. La notion scientifique de loi trouvait son équivalent religieux, de ce point de vue, dans la constance que Dieu met à exécuter ses jugements sur ceux qui le bafouent (cf. Ex. 20. 5 ss). Par le jeu de l'ordre établi par Dieu et soutenu par sa volonté, la faute des uns devient la fatalité des autres ¹. Cette sanction du péché demeure toutefois dans l'axe de l'amour divin. Dieu ne soumet point la création à un *fatum*; sa sanction même est pédagogique, elle vise un bien, elle enveloppe un espoir ².

(21) En effet, cette sanction n'est que pour un temps (cf. l'opposition entre quatre générations pour la punition et mille pour la bénédiction, dans Ex. 20. 5). Dieu ne garde pas sa colère à toujours (Ps. 103. 9). S'il la maintenait active pour toujours, il anéantirait son œuvre. Il punit, au contraire, afin de la sauver. Il veut la conduire au but qu'il s'est fixé, dût-il, pour l'atteindre, employer d'autres moyens, que sa miséricorde lui suggère. Sa patience est inventive. Elle a donné au monde une chance suprême et décisive par la mission du Fils, premier-né d'une nouvelle création, en qui l'homme croyant devient une *nouvelle créature* (καινή κτίσις, 2 Cor. 5. 17). Il est le chef de la communauté de ceux qui sont devenus ses frères par l'adoption et constituent l'Eglise, qui est son corps. Ils sont ses membres, les porteurs de son Esprit, les instruments de son action, les armes (6. 13, 19) de son combat contre les « puissances » qui asservissent le monde, avant tout le péché et sa comparse, la mort. Par eux, les funestes conséquences du péché seront combattues et effacées. La liberté que le Christ leur a assurée à l'égard des « puissances », ils en feront bénéficier la création sur laquelle l'homme était appelé à dominer. Davantage; cette liberté trouvera son couronnement dans l'affranchissement dernier, lorsque le dernier ennemi sera vaincu (1 Cor. 15. 25). Alors se réalisera la prophétie d'une nouvelle création, dans laquelle Dieu sera tout en tous, où il n'y aura plus de corruption ³. La liberté ne sera plus seulement une libération à l'égard du péché, mais une participation à la gloire divine; plus qu'une « liberté glorieuse », au sens banal de l'adjectif, mais bien une liberté où la gloire du créateur se manifestera dans l'achèvement de la destinée de la nouvelle créature au sein de la nouvelle création. A la rénovation essentielle de l'homme correspondra une rénovation du monde; la foi doit étendre au monde son espérance dernière, car celui qui participera à la gloire de Dieu ne saurait vivre dans les conditions que lui ferait le monde ancien (Gaugler) ⁴.

¹ Διὰ τὸν ὑποτάξαντα a été interprété de Satan (Godet, P. DUBARLE, « La théologie du cosmos », in *Initiation théologique*, 1952, II, p. 322), d'Adam (cf. Gen. 3. 17; aussi Zahn, Jülicher). Cependant, Satan n'est qu'un agent d'exécution, et Adam a livré le monde à la vanité, il n'a pas pu le soumettre (Bengel, Gaugler, Michel). La forme participiale veut éviter de nommer Dieu personnellement; elle évoque l'action indirecte de Dieu plutôt que l'agent.

² Il faut, pour le sens, rattacher ἐφ' ἑαυτῶν à ὑπεράγειν.

³ Cf. ce thème dans la prophétie ancienne (Es. 65. 17; 66. 22), reprise par l'apocalyptique juive (BOUSSET, *op. cit.*, p. 280; STRACK-BILLERBECK, III, p. 840).

⁴ Pour couper court aux désordres de l'imagination sur les choses du monde à venir, on se rappellera la parole de Jésus sur les conditions du monde, où vivront « les fils de la résurrection » (Luc 20. 34-36; Mc. 12. 24-25; Mat. 22. 29-30).

(22) C'est alors que l'histoire de la création aboutira au terme que Dieu lui avait assigné dès l'origine. Avant qu'il en soit ainsi, elle attend, elle souffre comme fait la femme qui enfante. Cette comparaison était utilisée dans les spéculations sur l'avènement du Royaume messianique¹. L'image indiquait bien la préparation d'une grande joie, d'une grande nouveauté à travers une grande souffrance libératrice².

De telles affirmations n'ont rien à voir avec la constatation expérimentale. Paul en souligne le caractère particulier en écrivant : *οἰδομεν...* La foi seule peut discerner, dans les faits, le mouvement qui les oriente vers une fin qui les transcende. C'est « nous » qui savons cela, et, en dehors de la foi, il est absurde de l'affirmer. Mais nous, *nous* le savons. Et c'est ainsi que nous pouvons dire, sur la signification de l'histoire, ce que la création gémissante ignore elle-même.

Les quelques lignes que l'on vient de lire sous la plume de l'apôtre soulèvent de très vastes problèmes. Les connaissances dont nous disposons aujourd'hui sur les origines de la terre et de l'espèce humaine, si fragmentaires qu'elles soient, ne nous permettent pas d'établir une relation simple de cause à effet entre la rébellion de l'homme contre Dieu et l'existence dans le monde des divers maux qui le désolent. Ces maux existaient, au moins sous certaines formes, avant l'apparition de l'homme; on les constate aujourd'hui encore dans des secteurs où l'on ne voit pas comment ils pourraient être en relation avec le péché humain. Davantage : ils sont, dans bien des cas, la condition nécessaire et par conséquent naturelle, semble-t-il, de la vie même de la création. Paul a-t-il tout uniment attribué ces maux dans leur ensemble à la chute de l'homme, comme on l'a pensé très généralement ? La question doit être posée, parce que l'explication du texte ne fait pas apparaître avec évidence que telle soit sa pensée. On doit distinguer deux ordres de maux et de souffrances, car Paul parle en plusieurs passages de tribulations et de détresses qui sont certainement la marque particulière de la condition du chrétien ou spécialement de l'apôtre dans un monde hostile à la révélation de Dieu en Christ (1 Th. 1. 6; 3. 3, 7; Rom. 5. 3; 2 Cor. 6. 4; 7. 4; 8. 2; Phil. 3. 10; Col. 1. 24). Il a trouvé pour en parler une expression particulièrement frappante, quand il écrit aux Corinthiens : « Nous portons toujours dans notre corps la « nécrose » de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée dans vos corps » (2 Cor. 4. 10; dans le même sens 4. 17; Gal. 6. 17 n'est pas moins frappant). Nous avons retrouvé cette idée au tout début de notre développement (Rom. 8. 17b; 2 Cor. 1. 5, 7). Paul peut écrire aux Thessaloniens, à propos de ces détresses et tribulations : « C'est à cela que nous sommes destinés » (1 Th. 3. 4).

Nous nous trouvons dans un plan tout différent, quand nous lisons Rom. 8. 18-23. La création y est envisagée comme étant « en travail ». On peut supposer que cette condition douloureuse est pour elle la conséquence de la chute de l'homme; mais cela ne ressort pas avec certitude des textes. Car ce dont la création attend d'être délivrée, c'est la *corruption* (*φθορά*); or Paul a envisagé que le plan de Dieu à l'égard du monde voulait que le psychique fût premier, et que vint ensuite le spirituel (1 Cor. 15. 45), ce qui équivaut à dire, selon ce que l'apôtre ajoute : que le corruptible vint d'abord, et l'incorruptible ensuite. Ces indications, malheureusement très brèves, sont consonantes aux textes de la Genèse. La création devait être « dominée » par l'homme, image de Dieu, afin de passer du stade du psychique et du corruptible, au stade du spirituel et de l'incorruptible. L'homme lui-même, créé mortel, était appelé à participer à la vie divine³.

¹ Elle provenait de la prophétie : Es. 26. 17; 66. 8; Jér. 22. 23; Osée 13. 13; Mi. 4. 9. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 950.

² Συ..., dans les deux verbes συστενάζει et συσπλάζει indique, non que la création soupire et souffre avec l'homme, mais que tous ses éléments soupirent et souffrent ensemble (comme dans « symphonie »; Lietzmann).

³ Cf. PAUL HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940, p. 151.

d'enfantement qu'elle poursuit jusqu'à maintenant. (23) Et elle n'est pas seule en cela; nous aussi qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement dans l'attente de

Sa désobéissance l'a privé de ce bien suprême, et, du même coup, elle a frustré la création des biens qu'elle eût reçus d'une humanité qui aurait répondu à sa vocation.

Cette vue dynamique de l'histoire peut donner aux maux et aux souffrances du monde une signification moins purement négative que ne fait la doctrine qui prétend y voir une conséquence de la chute. Il est déjà curieux que Paul ait pu écrire : « Dieu se soucie-t-il des bœufs ? » (1 Cor. 9. 9), à propos d'une prescription mosaïque qui paraissait justement inspirée du souci de soulager le sort d'une victime innocente du péché de l'homme. L'application que l'apôtre fait de cette parole semble bien prouver que la souffrance animale ne le préoccupe pas : Dieu a donné ce commandement pour apprendre aux hommes à être bons et à soulager les misères humaines ¹; il ne se soucie pas de la souffrance animale. Pourquoi ? Sinon parce que cette souffrance est naturelle, parce qu'elle rentre dans le travail normal d'une création qui n'est pas encore achevée. La souffrance est intolérable lorsqu'elle est inutile; nous savons bien qu'une souffrance pédagogique n'a rien de choquant, et les Juifs le savaient aussi ². Dans ce cas, la fin justifie le moyen; doctrine scandaleuse le plus souvent aux mains des hommes, parce que leurs fins ne sont pas pures et parce que leurs moyens sont mal adaptés, mais que l'Ancien Testament attribue cependant à Dieu en ce qui concerne la souffrance-châtiment.

A cela, il conviendrait d'ajouter que nous cultivons volontiers une sensibilité sur-aiguë et très anthropomorphe quand nous traitons de ces questions, alors que tous les jours nous tirons notre vie de la souffrance et de la mort des multiples formes de la vie naturelle des plantes et des animaux. Nous n'avons pas tort sur ce dernier point. Mais cette contradiction devrait nous aider à dissiper certaines confusions d'origine sentimentale. Inutile de préciser que la cruauté n'a rien à voir avec ces remarques ! ³

L'intervention du péché dans le monde a pu néanmoins produire des effets désastreux. Il nous est malheureusement impossible de mesurer lesquels, n'ayant aucune idée de ce que serait devenue l'humanité, si son développement se fût accompli selon le plan de Dieu. Impossible également de savoir quels seraient nos rapports avec la nature et avec « nos frères inférieurs » dans la même hypothèse. En tout état de cause, on pensera que, sur le chemin du psychique au spirituel qui devait être parcouru par la créature (1 Cor. 15. 45-46), l'homme ne s'est point avancé comme il devait, qu'il a au contraire subi la loi de la solidarité à travers l'histoire à son détriment, à cause de son péché.

Dès lors, quand il médite sur sa situation dans le monde, comment l'homme ne saisirait-il pas avec douleur la responsabilité qui lui incombe vis-à-vis de Dieu, à l'égard de tout ce que le créateur a confié à sa maîtrise dans la création, à commencer par son propre corps ? Comment les aperçus nouveaux qu'ouvre devant les yeux de la foi l'insertion, dans le monde de la création, des puissances de vie nouvelle manifestées en la

¹ C'était déjà l'interprétation de THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I a, II a, q. 102, a 6, *ad 8^m* (cf. a 6, *ad 1^m* et a 3, *ad 8^m*). Cité par A. M. DUBARLE, « Le gémissent des créatures dans l'ordre divin du cosmos », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1954, p. 459. Dans cet article, on trouvera en outre une étude sur les aspects récents de la discussion.

² Cf. W. BOUSSET, *Rel. Jud.*, p. 385.

³ « La destruction réciproque des êtres animés est, au sein d'un ensemble plus vaste, une fonction nécessaire à l'entretien de la vie. La lutte des animaux entre eux est un processus vital qui se situe au-delà des catégories de culpabilité et responsabilité. Pour l'homme responsable devant Dieu, tuer inutilement ou maltraiter ou faire souffrir constitue une atteinte au respect et à l'amour dus au Créateur. Mais même quand il est légitime de mettre à mort des animaux, on ne peut y demeurer insensible. La contradiction où cela nous jette ne peut être levée que si le sacrifice de la créature ne nous est pas un acte indifférent; nous avons à le considérer dans la reconnaissance envers Dieu; au lieu d'y voir l'exercice de notre droit de seigneurs, nous devons savoir que nous sommes des créatures à qui le créateur a donné, pour leur bien, d'autres créatures comme lui » (MAX HUBER, *Mensch und Tier*, 1951, p. 84).

personne du Christ Jésus, ne l'amèneraient-ils pas à penser, avec Paul, que la création attend de recevoir de la créature régénérée en Christ le moyen de réaliser enfin sa vocation première ?

Quelles qu'aient été les opinions de Paul¹ sur les questions que nous venons de débattre, il est évident que sa lettre aux Romains ne prétendait apporter aucune affirmation ayant valeur d'enseignement relatif aux faits. Si nos connaissances nous donnent des cadres de pensée différents, peu importe, dès lors que le propos essentiel de notre auteur est aperçu et retenu. Or Paul avait eu pour dessein de rappeler à ses lecteurs, à propos de la condition du chrétien dans le monde, la solidarité unissant la créature à la création, qu'affirmait déjà la Genèse à sa manière. Nous pouvons largement différer de l'apôtre dans la façon de comprendre et de mesurer cette solidarité. Le fait ne peut être nié, et la foi y reconnaît une volonté du créateur et, par conséquent, une responsabilité pour l'homme. Cette solidarité ne sera, à ses yeux, ni un malheur, ni un accident, comme l'ont voulu les gnoses et les dualismes. Sur ce point absolument fondamental, le réalisme anthropologique de la théologie hébraïque trouve à s'exprimer de la façon la plus large, et il porte là sa conséquence la plus générale. Si donc la foi croit à la chute de l'homme dans le péché, elle ne peut hésiter à penser que cette chute a eu des conséquences pour la création. De même, si elle croit à la rédemption de l'homme pécheur, elle ne peut hésiter à penser que cette rédemption aura des conséquences également pour la création. Là est l'essentiel. Les vêtements que l'on donne à ces doctrines pour les rendre plus concrètes sont des appuis commodes, mais dangereux si on les confond avec la substance des vérités qu'ils couvrent. Et en tout ceci, ne l'oublions pas, la sobriété la plus grande est de rigueur.²

(23) Pour autant que la créature participe à la création, elle doit partager ce soupir avec celle-ci; et le croyant, qui vit encore « dans la chair » (Gal. 2. 20), peut lui aussi prendre à son compte, dans cette même mesure, cette attente caractéristique. Mais l'apôtre n'a pas pensé seulement à cet aspect de la condition du croyant³; il envisage encore ce qui concerne la destinée du croyant comme tel; non plus son être extérieur, mais l'homme intérieur qui va, lui aussi, lui surtout, vers des fins supérieures, vers la glorification dont le v. 30, confirmant le v. 17, montrera qu'elle est le terme de sa trajectoire historique (cf. 2 Cor. 4. 16-17).

Ce qui est souffrance brute pour la création — et pour nous considéré comme lui appartenant — prend le caractère d'une véritable contradiction, si l'on songe que nous avons reçu l'Esprit. Mais cette contradiction même est de la plus haute signification. La souffrance, par laquelle elle se manifeste, met en lumière la réalité nouvelle qui travaille secrètement; elle annonce la gloire à venir. Nous sommes fils puisque Dieu nous a adoptés; nous nous en réjouissons dans la louange et l'action de grâces; et cependant nous sommes loin de jouir de la liberté des enfants de Dieu. L'Esprit est en nous l'anticipation d'un monde nouveau, la réalité de ce qui doit venir⁴; et cependant nos corps

¹ A. VIARD, *art. cit.*, p. 343, rapproche ch. 7 et ch. 8 : Paul interprète une situation (celle de l'homme devant la loi, celle de la création) à la lumière de sa foi; il la voit telle qu'elle est réellement devant Dieu; il lui prête sa voix et la fait parler alors même qu'aucun homme n'a parlé comme en Rom. 7, ni aucune créature comme en Rom. 8.

² « Il faut se garder de tout concordisme et conserver aux conceptions grandioses de l'Apôtre et de l'Écriture en général leur sens exclusivement religieux. Cela ne veut pas dire, loin de là, qu'on ne doive pas tenir compte de ces données, peut-être trop négligées; il reste vrai que leur portée véritable est difficile à préciser » (A. FEUILLET, *art. cit.*, p. 382).

³ Le début du verset est flottant : D G etc. ajoutent ἡμεῖς après ἀλλὰ καὶ. S A C, etc., insèrent ἡμεῖς après ἔχοντες, à côté de καὶ αὐτοί. Tous ne donnent pas aux trois mots ἡμεῖς καὶ αὐτοί le même ordre. B a même supprimé ἡμεῖς et D G ne retient que αὐτοί. Ces variantes sont sans importance pour le sens.

⁴ Dans ἀπαρχή, il y a trois idées : 1) une partie de la somme est déjà là; 2) il y a anticipation; 3) ce premier versement est le gage du solde, il constitue une garantie. Paul ne paraît pas retenir comme

l'adoption, de la délivrance de notre corps. (24) Car notre salut nous a faits pour l'espérance. Or une espérance [déjà] saisie par la vue n'est plus une espérance, car comment espérer encore ce que l'on voit? (25) Tandis que si nous espérons ce que nous ne voyons pas, alors nous attendons [en nourrissant notre espoir] avec constance. (26) De même aussi l'Esprit vient au secours de notre faiblesse. Car nous ne savons comment prier pour prier comme il faudrait. Mais l'Esprit lui-même intercède en des gémissements ineffables, (27) et Celui qui sonde les cœurs connaît quelle est la pensée [inspirée] de l'Esprit; il sait que l'Esprit

qu'il habite sont mortels (cf. 1 Cor. 6. 19; 3. 16). Les conditions naturelles, créaturales, de notre existence font obstacle à notre condition « chrétienne », à ce que nous sommes, considérés dans notre union au Christ par la foi et le baptême. Nous ne voyons que de façon incomplète et déformée les réalités que nous saluons de loin par la foi (cf. 2 Cor. 5. 6-7; 1 Cor. 13. 12; Phil. 1. 23-24). Nous aimerions donc que notre condition extérieure fût accordée à ce que nous confessons de notre condition intérieure; que notre condition de « fils » se traduisît par un statut d'adoption réel, alors qu'il ne s'agit encore pour nous que de la connaître par le témoignage de l'Esprit (v. 16); en ce sens, donc, nous attendons encore l'adoption¹. La réalisation de l'adoption au plan de notre existence historique, Paul l'appelle « la rédemption de notre corps ». La pensée de l'apôtre pourrait ne pas dépasser l'horizon des développements de 2 Cor. 5, sur l'espoir de déloger de ce corps terrestre pour habiter auprès du Seigneur. Cependant la tonalité eschatologique de notre passage inclinera plutôt à rapprocher cette « rédemption du corps » des aperçus de 1 Cor. 15. 45-49 sur la transformation du corps psychique et terrestre en corps spirituel et céleste. Il ne s'agit pas seulement de la mort qui libère; il s'agit de l'action rédemptrice de Dieu qui donne un statut nouveau d'existence, en faisant participer le croyant à la puissance de sa résurrection (Phil. 3. 10).

(24 s) L'attente est donc la condition présente du croyant, dans un monde en travail où Dieu poursuit son œuvre avec patience. Ce qui est déjà fait *pour* nous, permet de dire : « nous sommes sauvés ». Ce qui demeure à faire *en* nous, oblige à dire que ce salut est un objet d'espérance². La brève argumentation que Paul présente là-dessus porte sur l'idée de l'espérance. « Une espérance que l'on voit » signifie : « si l'on voit ce que l'on espère ». Dans ce cas, il n'y a plus d'espérance, on a touché au but, on n'a plus rien à attendre; on possède. Paul veut-il dire : étant donné que le salut est eschatologique, à venir, il est normal que nous ayons à attendre encore, et à souffrir en attendant (interprétation chronologique). Ou bien veut-il dire : si l'objet de l'espérance est visible, comme nous serions tentés de le souhaiter pour notre confort intérieur, il appartiendrait au monde périssable du visible (cf. 2 Cor. 4. 18) et nous ne pourrions compter dessus; en dépit de la réalisation de notre espérance, nous en serions frustrés finalement (interprétation ontologique)³. On pourrait proposer une interprétation plus théologique, qui engloberait

importante l'idée que le don de l'Esprit n'est que partiel; Dieu n'a pas donné un acompte. Paul insiste plutôt sur les aspects chronologiques et logiques de la notion : anticipation et garantie : ἀπαρχή = ἀρραβών 2 Cor. 1. 22; 5. 5.

¹ « Des témoins d'autorité considérable », représentants du texte dit occidental (not. P 46 D G Ephr) n'ont pas υιοθεσίαν. Le P. Benoit pense qu'il faut leur donner raison, parce que l'adoption est un bien définitif, déjà acquis et qui ne peut être augmenté, en sorte qu'il n'y a rien à attendre en ce qui la concerne (P. BENOIT, « Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps » (Rom. 8. 23) », *Mélanges Lebreton. Rech. Sc. Rel.*, 1951-1952). De même, S. LYONNET, dans *Bible dite de Jérusalem*. Remarquons cependant qu'il ne s'agit pas d'accroissement de l'adoption, ce qui est inconcevable, mais du développement de ses conséquences; de même qu'au v. 19, la création attend, non la présence des fils de Dieu, déjà réalisée, mais leur manifestation; ce qu'ils sont n'a pas encore développé ses effets : la manifestation de la gloire qui est en eux.

² Τῆ ἀπαρχῆ ἐκείνου ἐπιλαμβάνει, v. 20. *Dativus modi* (Bengel).

³ Dans ce sens, BULTMANN, *ThWbNT*, II, p. 528, Gaugler, Michel.

les deux autres et s'accorderait mieux à la structure de l'espérance paulinienne : celle-ci se rattache à la promesse de Dieu; Abraham a été le type de celui qui espère contre toute espérance (4. 18), alors que sa condition contredisait ce que Dieu lui annonçait. On comprend dès lors que la pointe de ce que Paul dit ici de l'espérance se trouve dans le v. 25, dans l'idée que ce que l'on ne voit pas encore, on l'attend avec patience, c'est-à-dire avec la foi qui s'en remet à Dieu pour le choix du moment et des moyens par lesquels il réalisera ce qu'il a promis. Et si nous voyons ce que nous espérons, c'est que nous nous sommes nous-mêmes chargés d'anticiper, par une initiative intempestive issue de notre incroyance, et que nous avons demandé à nos propres forces ce que Dieu avait déclaré vouloir accomplir lui-même souverainement. Nous avons fait comme Abraham quand il alla vers Agar; il a vu l'objet de son espérance; il a gagné du temps, c'est vrai; mais ce gain fut une perte sèche au point de vue ontologique; le fils qui lui naquit n'hérita pas la promesse¹.

(26 s) La contradiction dont nous souffrons du fait de notre durable appartenance à l'économie présente se manifeste encore par les obstacles opposés à la vie intérieure, et particulièrement à la prière, qui en est le point culminant. Les faiblesses de celle-ci, sa misère même, ne doivent point décourager le croyant ni le conduire à douter de sa qualité de fils adopté. Si la « nécrose » de l'homme se manifeste ainsi, qu'il regarde à Dieu au lieu de regretter de n'être pas un virtuose de la prière comme le pharisien de Luc 18. 10, ou ces gens pieux dont les lèvres débitent un abondant flux de paroles (Mat. 6. 7). L'Esprit subvient, et cela doit suffire. Mais il faut comprendre que la faiblesse de la prière n'est pas dans son laconisme; elle est dans la pauvreté de sa substance. S'il suffisait de parler pour prier, il suffirait de trouver des sujets de prière; or il n'en manque pas. L'essentiel est ailleurs. En même temps qu'il prévenait ses disciples contre les bavardages pieux, Jésus leur enseignait dans une brève prière ce qu'il faut demander. Il ne suffit pas de prier; il faut prier « comme il faut ». Il y a une prière que Dieu n'entend pas, celle du pharisien; mais il entend la très brève prière du péager, qui ne pouvait dire qu'une chose, en définitive, à savoir qu'il ne savait pas prier, en sorte qu'en une seule phrase toute simple, il demandait pardon, les yeux baissés. La prière c'est essentiellement l'expression de notre ignorance sur ce que devrait être notre prière (Gaugler, p. 315-316). Pour prier « comme il faut », il faut prier « selon Dieu »²; mais cela ne peut venir que de Dieu, qui seul se connaît. Le reste est performance stérile.

Si la véritable prière est au-delà de ce que nous pouvons penser et dire, notre dénuement ne nous laissera d'autre possibilité que de nous exprimer dans des « gémissements ineffables ». Nous aurons renoncé, comme le péager, à faire bonne figure devant Dieu; car il s'agit, quand on prie, de se présenter devant Dieu³. Or le croyant ne mesure jamais mieux sa faiblesse et son indignité, que lorsqu'il paraît devant Dieu; il partage l'angoisse d'un Esaïe ou d'un Pierre (Es. 6; Luc 5. 8-9), ou du péager. Ni le contenu ni la forme des discours humains ne conviennent alors. Le croyant ne peut exprimer que son insatisfaction profonde, son abandon, son attente. La faiblesse de sa prière est, paradoxalement, le signe de son authenticité. Dieu, « qui voit dans le secret », sait ce que cela veut dire. Ces paroles qui n'en sont pas⁴, Dieu les comprend. Elles ont une signification qui ne leur vient pas de celui qui les prononce, mais de l'action même de Dieu

¹ La fin du v. 24 est peu sûre. C K L P : *τι και ελπίζει* — D G latt syr : *τι ελπίζει* — Pap. 46 B : *ελπίζει* — S A bo : *τι και υπομενει*.

² Michel rapproche avec raison *καθὸ θεῶν* de *κατὰ θεόν*.

³ ... et non devant les hommes : entre dans la chambre où personne ne te voit, que Dieu (Mat. 6. 5-8).

⁴ *Στενωγμοί* doit être rapproché de *συστενάξει* et de *στενάζομεν* (v. 22, 23). Ces « soupirs » sont une forme du « soupir » de la création. On ne peut donc les assimiler à la glossolalie. D'ailleurs, Paul parle ici de la prière de tout chrétien, alors que la glossolalie est un charisme particulier. En outre, la glossolalie est avant tout action de grâces, et non intercession (cf. GAUGLER, p. 323).

intercède pour les saints conformément à la volonté de Dieu. (28) Car nous savons qu'à l'endroit de ceux qui aiment Dieu, tout est coordonné pour contribuer à leur bien, parce qu'ils sont appelés selon un dessein déjà formé. (29) Car ceux-là, Dieu les a [aimés et reconnus [comme siens], antérieurement [à leur amour pour lui], et il les destinait dès lors à être

en nous par l'Esprit. Celui-ci joue en quelque sorte le rôle d'un intermédiaire, d'une intercesseur¹. Il prend en quelque sorte notre défense devant Dieu, comme s'il expliquait que notre faiblesse, notre trouble sont le signe même de sa présence en nous; et de notre dénuement il fait notre richesse.

(28) La condition du chrétien est enfin envisagée sous un dernier aspect. Le mouvement qui entraîne toute la création — et l'homme en particulier, son maître — vers ses fins propres, réalise la pensée de Dieu. On le savait, mais cela doit être dit plus clairement, pour qu'il apparaisse fortement qu'aucune contradiction opposée par l'histoire ne pourra arrêter la trajectoire de l'œuvre de la re-création entreprise par le Christ. Ni la corruptibilité du monde et de l'« homme extérieur », ni la faiblesse de l'« homme intérieur » n'empêcheront Dieu de réaliser son plan (Michel, p. 180).

Car Dieu a un plan. « Nous savons » que ce plan existe, déclare Paul exprimant la foi de la communauté, comme au v. 22. Et ce plan, nous savons qu'il sera réalisé pour le bien de ceux qui aiment Dieu. La formulation rappelle les traditions juives; « aimer Dieu » est une expression héritée de l'Ancien Testament, mais remarquablement rare chez Paul (1 Cor. 2. 9; 8. 3), qui insiste toujours sur l'amour dont Dieu est le sujet, non l'objet². C'est Dieu qui dirige les choses, non les choses qui finissent par s'arranger³. Il les dirige, non en vue d'un petit bonheur bourgeois, mais pour le salut, la glorification, où son œuvre s'achèvera. Les expressions de l'apôtre ne suggèrent ni l'idée d'un choix restreint à quelques-uns, ni l'idée d'un rejet, comme Augustin le voulait. La pointe, c'est la certitude du salut fondée sur la fidélité de Dieu à son dessein (Gaugler, p. 331).

(29) Ceux qui aiment Dieu sont ceux qu'il a connus (οὓς rappelle τοῖς ἀγαπῶσιν), car, si quelqu'un aime Dieu, c'est qu'il est connu de lui (1 Cor. 8. 3 : ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ). Le v. 29 doit expliquer pourquoi Dieu apporte à ceux qui l'aiment un secours visant à leur bien suprême, à leur salut. La raison en est (ὅτι a le sens causal) qu'il les destine à être conformes à Jésus-Christ. Tel est son dessein : la phrase suivante dira comment ce dessein se réalise.

¹ Il y a deux idées difficiles à coordonner : l'Esprit paraît jouer le rôle d'intercesseur comme fait un tiers, qui inter-vient entre les deux parties. Mais par ailleurs, Dieu discerne la pensée de l'Esprit telle qu'il la connaît dans le « cœur » des croyants, et c'est donc là, au centre le plus secret de la personne, que se produisent ces soupirs; dans ce cas, l'Esprit n'agit pas comme *tertia persona*, mais en s'unissant à l'esprit de l'homme, à son cœur (dans ce sens, DELLING, *ThwbNT*, I, p. 376). Cette difficulté ne doit pas être forcée, au risque de durcir les mots et de laisser échapper la réalité. S'agissant des fonctions de l'Esprit, le vocabulaire et la pensée doivent garder une grande souplesse. L'Esprit de Dieu n'est jamais ni intérieur seulement, ni seulement extérieur à l'homme. On ne peut distinguer entre l'Esprit et son action en l'homme, et moins encore les opposer.

² Le rabbin Aqiba disait : « Que l'homme soit toujours habitué à dire : tout ce que fait le miséricordieux, c'est pour le bien qu'il le fait » (Ber. 60 b). Dans les écrits hermétiques (9. 4 b) : πάντα γὰρ τῷ ποιούτῳ (θεοσεβεῖ), κἄν τοῖς ἄλλοις κακὰ, ἀγαθὰ ἔσται. Plotin 4. 3, 16, 21; cf. W. BAUER, *Wörterbuch*, s. v. συνεργέω.

³ Pap. 46, B. A. Orig. ont ὁ θεός, qui a dû être ajouté pour expliciter. En l'absence de ὁ θεός, πάντα pourrait être le sujet grammatical. Mais la phrase replacée dans l'ensemble de la péricope peut sous-entendre Dieu comme sujet *ad sensum*. Dans le cas où l'on donne ὁ θεός comme sujet à συνεργεῖ, ce dernier prend la signification de : aider, porter secours, et πάντα sera considéré comme un adverbe (avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien (S. Lyonnet) ou encore : en toutes choses Dieu collabore au bien de ceux qui l'aiment... (Bible du Centenaire)).

Ceux qui aiment Dieu sont donc ceux que Dieu a « connus ». Cette connaissance n'est pas la connaissance objective, intellectuelle; c'est une connaissance telle que l'implique l'idée hébraïque de **יָדָע** : dans ce type de connaissance, le sujet se porte vers l'objet, le rencontre, et il n'y a plus l'un face à l'autre, un objet et un sujet; il s'établit une relation, une sorte de communion; cette connaissance est déjà une expérience : et comme elle suppose une démarche du sujet, elle implique souvent un jugement électif; connaître c'est choisir, c'est s'engager, c'est déjà aimer et choisir par amour¹. La « connaissance » que Dieu a de l'homme précède l'amour de l'homme pour Dieu et elle le fonde (d'où **προ-έγνω** : le **προ** marque cette antériorité; cf. 1 Cor. 8. 3).

La démarche de « connaissance » de Dieu poursuit un but. Comme le père de la parabole réintègre son fils dans sa filialité, Dieu poursuit la réintégration des pécheurs dans sa communion par l'adoption, grâce à laquelle il fait les croyants co-héritiers et co-glorifiés du Christ. Paul exprime cela ici avec les idées de **μορφή** = *forme* et de **εἰκόν** = *image*.

Le dessein de Dieu est de rendre con-forme à son Fils (le **συν** rappelle ceux du v. 17), c'est-à-dire de faire partager la « forme » de son Fils. La forme, dans cette pensée, ne correspond point à l'extérieur (opposé à l'intérieur) ni au superficiel (opposé à l'essentiel). La « forme » donne à connaître la réalité, c'est le contenu en tant qu'il apparaît et devient communicable². La grande proximité de sens entre « gloire » et « forme » rend d'autant plus aisé le passage de l'idée de « con-former » à l'idée de « co-glorifier » (v. 17). Rendre conforme, c'est donner une participation à la gloire, en faisant participer à l'image du Fils. Ce que disent justement 2 Cor. 3. 18 et Phil. 3. 21, où sont également rapprochés **μορφή** et **δόξα**³. Cette conformité au Fils par excellence donne le statut de fils à ceux qui en bénéficient. Co-héritier, disait le v. 17; frères, dit le v. 29. Les choses vont ensemble; les fils sont en même temps ceci et cela. Naturellement, le Fils de Dieu a précédé les autres; c'est par lui que ces derniers ont reçu l'adoption filiale; il est leur aîné⁴.

La pré-destination dont parle Paul, porte donc sur le contenu de son dessein d'amour réalisé en son Fils, sur les moyens de le réaliser; il ne concerne pas l'inclusion ou l'exclusion de quiconque à l'égard de ce dessein.

¹ Ainsi, dans l'A.T., **יָדָע** signifiera connaître par expérience, pour avoir rencontré ou éprouvé (par ex. Ex. 1. 8; Es. 42. 25); au hiphil : faire connaître par expérience concrète (par ex. Jér. 16. 21), s'occuper de (par ex. Gen. 39. 6, 8). Connaître un homme ou une femme, c'est avoir des relations sexuelles, les plus intimes (par ex. Gen. 4. 1; Nb. 31. 18). Connaître Dieu, c'est avoir avec lui les relations qui conviennent à l'intimité, c'est le servir, le reconnaître concrètement par l'obéissance (par ex. Jér. 22. 16). Quand Dieu connaît quelqu'un, il entre spécialement en relation avec lui, il s'occupe de lui, il le choisit, il l'aime (Gen. 18. 19; Ex. 33. 12; Amos 3. 2; Osée 13. 5; Jér. 1. 5).

² Le sens de **μορφή** est donc très proche de celui de **δόξα**. Ces deux mots traduisent **תְּמוּנָה** : Job 4. 16 et Nb. 12. 8; Ps. 16. 15. Cf. Es. 52. 14, qui est traduit **τὸ εἶδος σου καὶ ἡ δόξα σου** (LXX), **δρασις αὐτοῦ καὶ μορφή** (Aq.). Cf. *ThWbNT*, I, p. 759, n. 53. Sur **εἰκόν**, cf. KITTEL, *ThWbNT*, II, p. 395.

³ La participation à l'image du Fils entre comme pièce maîtresse dans le dessein de Dieu, parce que le Fils est lui-même **εἰκὼν θεοῦ** (2 Cor. 4. 4; Col. 1. 15). Celui qui est con-formé au Christ, est en fait conformé au Christ en tant qu'image de Dieu. Le rayonnement de la gloire de Dieu sur la face du Christ, image de Dieu (2 Cor. 4. 4, 6) opère la « métamorphose » glorieuse à son image (2 Cor. 3. 18). On n'oubliera pas de noter que c'est là l'œuvre de l'Esprit (2 Cor. 3. 18), et cette remarque souligne encore l'unité de ces considérations développées dans l'Épître aux Corinthiens avec celles que nous lisons dans Rom. 8.

⁴ Dans **πρωτότοκος**, l'idée d'engendrement s'est estompée. Le terme exprime surtout l'idée d'antériorité, de priorité. Il s'agit ici de la priorité dans l'ordre de la filiation; ailleurs, de la priorité dans l'ordre de la création (Col. 1. 15) ou dans l'ordre de la résurrection (Col. 1. 18; Ap. 1. 5). Christ est en tout le premier (**πρωτεύων** Col. 1. 18). L'antériorité suggère aussi l'excellence; le premier-né est l'enfant préféré, privilégié; les Juifs ont coutume de faire ressortir l'importance qualitative d'une chose en en soulignant l'ancienneté (à propos de la Torah, du Temple) (cf. STRACK-BILLERBECK, II, p. 258). Ces idées, sans être exclues, ne jouent ici qu'un rôle secondaire.

conformés à l'image de son Fils, afin que celui-ci fût l'aîné d'une multitude de frères. (30) Et ceux qu'il a [ainsi] déjà destinés à cela, il les a ensuite appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a encore justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a enfin glorifiés. (31) Que dire de plus? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? (32) Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas libéralement aussi tout le reste par lui? (33) Qui se ferait l'accusateur des élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie. (34) Qui [les] condamnerait? Christ Jésus est la victime morte [pour eux]: d'avantage, il est ressuscité, il siège à la droite de Dieu, il intercède pour nous. (35) Qui nous arrachera à l'amour du Christ? l'affliction? ou l'angoisse? ou la persécution? ou la famine?

(30) Les préfixes $\pi\rho\omicron$, qu'on vient de rencontrer trois fois dans le v. 29, indiquaient l'antériorité du dessein de Dieu par rapport à l'histoire. Il s'agit maintenant, pour Paul, d'indiquer ce que ce dessein devient dans sa réalisation, la trajectoire historique que ce dessein éternel tracera dans le temps. Vocation, justification, glorification en sont les trois moments essentiels; Dieu appelle, Dieu justifie, Dieu glorifie. L'appel retentit aujourd'hui par la prédication de l'Évangile, qui apporte aux hommes la promesse de Dieu en Jésus-Christ et qui suscite la réponse de la foi. La justification est la condition nouvelle du croyant qui accepte la promesse; ce mot englobe tous les biens, tous les dons et toutes les exigences de la condition chrétienne ici-bas, comme vient de le montrer le développement présenté aux lecteurs de Rome au cours des pages que Paul vient d'écrire. La glorification est le statut définitif que recevront ceux que le Christ associe à sa propre gloire. Paul parle ici au passé de cet acte dernier, qui ne verra cependant sa réalisation que plus tard (cf. par ex. v. 17). On peut voir dans le choix de ce temps une expression de l'assurance de la foi; la volonté divine est déjà formée dans l'éternité de Dieu, les péripéties de l'histoire ne peuvent rien contre elle. De même, le croyant peut dire, avec Paul: « nous avons été sauvés », parce qu'il regarde à l'œuvre objective du Christ; et il peut dire aussi: « nous serons sauvés », quand il regarde à ses conséquences historiques. En un sens, la glorification est déjà donnée dans la vocation et la justification ¹.

(31) L'ampleur du dessein de Dieu que sa fidélité accomplira, justifie une pleine assurance; il n'y a plus rien à dire après ce qui vient d'être dit. Cependant la paix de Dieu n'exclut pas le combat de la foi. Le monde n'est pas transformé. Si Dieu fait concourir toute chose au bien de ceux qui l'aiment, c'est en les conduisant à la victoire de la foi, non en leur épargnant les épreuves (1 Jn. 5. 4). Aux souffrances qu'il connaît parce qu'il est travaillé du dedans par l'Esprit, le croyant voit s'ajouter les menaces extérieures; nouvelle expérience de sa faiblesse, nouvelle expérience de la puissance de Dieu (2 Cor. 12. 9).

Paul, pour introduire ce dernier aspect de sa pensée, pose-t-il une question, ou imagine-t-il une objection? ² De toute façon, la question ne peut manquer de surgir dans le cœur du croyant: Dieu est pour nous; mais n'y a-t-il pas, contre nous, des puissances qui puissent nous arracher à lui, en nous séduisant à nouveau? Le doute n'est jamais exclu pour la foi de façon décisive (cf. Mc. 9. 24); les derniers temps sont, par définition, des temps d'épreuve.

« Pour nous » et « contre nous » suggèrent déjà les conditions d'un procès. Le texte de l'apôtre suppose une situation du genre de celles que décrivent symboliquement le

¹ On peut aussi penser que la glorification, bien qu'à venir en sa pleine réalité, a déjà commencé pour ceux qui ont l'Esprit, prémices du monde glorieux (Zahn); 2 Cor. 3. 18; Col. 1. 27 semblent appuyer ce point de vue. On a dit aussi: Christ est glorifié, les fidèles le sont aussi en la personne de leur chef (Godet).

² On reconnaît généralement ici le style de la diatribe. L'ensemble du paragraphe peut être divisé en strophes: 31 b-32; 33-34; 35-37; 38-39. Les deux premières strophes traitent de Dieu et de son amour: les deux dernières, des adversaires possibles de l'amour de Dieu.

livre de Job ou Zacharie 3. Cette mise en scène traduit, de façon très vivante, la condition de combat dans laquelle se trouve le chrétien ¹.

(32) La décision est dans les mains du juge suprême, et nous savons déjà comment il juge. Il s'est prononcé pour nous en une circonstance décisive. Il nous a tout donné alors. Il ne permettra pas que l'Adversaire, par ses ruses, détruise l'œuvre de son amour. Le don qu'il a fait de son Fils était à notre intention; il ne peut donc que nous être salutaire. L'œuvre objective de notre rédemption nous assure que celle-ci aboutira au plan de notre existence quotidienne.

(33) L'image se développe. Satan entre en scène. Il est l'accusateur professionnel (Job 1. 6; Apoc. 12. 10) ²; il conteste la fidélité des élus de Dieu : il tente de les détourner de lui, ou de le détourner d'eux. Mais que peut-il contre les élus de Dieu ³ ? Il les accuse en vain, comme ce fut le cas pour Job et pour le grand-prêtre Josué dans la vision de Zacharie. Dieu déclare justes, il acquitte ceux qui l'aiment.

La construction des v. 33 et 34 est très discutée. Certains font, de tous les éléments des phrases, des interrogations. D'autres groupent 33b + 34a et 34b + 35, selon le modèle d'Esaië 50. 8-9, que l'apôtre a certainement à l'esprit. D'autres encore font du v. 34 une interrogation. Il est très difficile de trancher, en l'absence de tout critère. La ponctuation adoptée par Nestle, en dernier lieu par Michel, sauvegarde bien la logique et le mouvement du morceau.

(34) Conformément au texte d'Esaië 50, Paul demande : « Qui condamnera ? » La condamnation entraîne la mort. Qui condamnerait à mort ceux pour lesquels le Christ est déjà mort ? ⁴ Si quelque accusateur, si quelque puissance tyrannique du genre de celles dont v. 35 va parler réclamaient une victime, la victime a déjà été livrée, elle a déjà subi le châtement. Et non seulement le Christ a subi la condamnation, mais encore, après avoir subi la peine, il a montré son innocence à ses accusateurs, en triomphant de la mort, un peu comme ferait un accusé qui sortirait vainqueur d'une épreuve qui aurait dû faire éclater sa culpabilité en provoquant sa mort. Le Christ vainqueur de la mort est revenu au tribunal, et il s'est assis à la droite du juge suprême. Le voici maintenant avocat de ceux que les mêmes accusateurs voudraient accabler à leur tour. Là, il parle en faveur des victimes de Satan, comme faisait l'ange donné au grand-prêtre Josué pour soutenir sa cause.

(35) Si le v. 34 nous rapproche de la scène de la vision de Zacharie, le v. 35 rappellerait plutôt l'enchaînement des faits que présente le livre de Job. Après que Satan eut porté ses accusations contre Job, l'épreuve a commencé pour celui-ci. Le croyant, lui aussi, accusé par Satan, subit des épreuves qui risquent de le séparer de Dieu en faisant vaciller sa foi. Les épreuves sont, en quelque sorte, personnifiées (τῆς = *qui* est masculin; on peut le rapprocher de τῆς κτίσις = *une créature*, du v. 39). Dans cette énumération

¹ La mise en scène de l'accusateur est de caractère mythique. Elle doit exprimer l'ambiguïté du jugement de Dieu, tantôt accusateur, tantôt favorable. R. Meier interprétait Os. 14. 2 en disant qu'Israël doit se convertir à Dieu avant que son avocat ne devienne son accusateur. Dieu est l'un et l'autre, selon qu'il exerce la miséricorde ou la justice (cf. G. F. MOORE, *Judaism*, I, p. 387).

² Hen. 40. 7; Test. Levi 5. 6; T. Dan. 6. 2; cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 141.

³ Ἐκλεκτός : rare chez Paul (Rom. 8. 33; 16. 13; Col. 3. 12), bien qu'il fût courant dans les écrits apocalyptiques. Le terme véhiculait les sentiments d'orgueil du nationalisme religieux. Peut-être l'apôtre l'a-t-il évité pour cette raison. Col. 3. 12 montre que les élus sont avant tout ceux qui sont l'objet de l'amour de Dieu, qu'ils doivent manifester à leur tour. Il n'y a pas de connotation restrictive (élus, par opposition à réprouvés; cf. v. 29). Dans 16. 13, le mot est appliqué à un individu (Rufus, élu dans le Seigneur).

⁴ Ἠριστός manque dans B D E K.

ou le dénûment ? ou les périls ? ou le glaive ? (36) suivant la parole de l'Écriture : « A cause de toi, nous sommes mis à mort tout le long du jour, nous sommes comptés pour des brebis bonnes pour l'abattoir ». (37) Mais en tout cela nous remportons la plus éclatante victoire par celui qui nous a aimés. (38) Car je suis assuré que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les principautés, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, (39) ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre chose créée ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu manifesté par le Christ Jésus notre Seigneur.

des épreuves menaçant le croyant, à l'exception de l'épée, on retrouve les épreuves que Paul a eu l'occasion de subir lui-même¹. C'est toute son existence dangereuse, ses difficultés, ses souffrances pour Christ, que l'apôtre évoque. Il n'y a là aucune littérature.

(36) Ce psaume (44. 23), déjà appliqué au martyr des sept frères raconté dans 2 Macc. 7, confirme que l'existence de la foi se vit aux confins de la mort².

(37) Il n'y a pas davantage de littérature dans ce que l'apôtre écrit maintenant. Les épreuves qu'il a subies, il en a triomphé, certes; mais non sans avoir mesuré la faiblesse de sa résistance. C'est par la foi qu'il a vaincu, par la puissance de celui qui l'a fortifié (Phil. 4. 13; 2 Cor. 12. 10). C'est plus qu'une victoire; car à la rigueur on pourrait traverser les difficultés en faisant le gros dos, en serrant les dents, par résistance passive. Il ne s'agit pas de cela ! Il s'agit de participer à la puissance de l'amour de Dieu, en sorte que Dieu remporte une super-victoire, une victoire véritable³ et nous y associe.

(38 s) L'évocation des tribulations de l'apôtre donne à ce *πέπεισμαι* = *je suis assuré* la force d'un témoignage, alors même que le regard se porte sur des horizons qui débordent l'expérience personnelle. Même si les puissances dont il va être question entrent en jeu, l'assurance en le secours de Dieu sera la même.

Le tableau des forces qui peuvent se montrer hostiles fait état de notions dont plusieurs nous sont difficilement accessibles. On comprend que la mort puisse être une menace pour la foi, par la crainte de subir le châtement suprême de la part des hommes et d'être alors tenté de renier le Seigneur. De même, en sens inverse, la vie peut détourner de la foi par les convoitises qu'elle suscite. « Les anges et les principautés » sont déjà des puissances plus mystérieuses. Derrière les grands événements de l'histoire, pour exprimer leur dimension métaphysique, on voyait des forces personnelles à l'œuvre. Paul en mentionne un assez grand nombre, mais on n'a pas l'impression qu'une vue systématique règne dans ces énumérations⁴. Les anges et les principautés évoquent donc peut-être les puissances qui dirigent les événements et marquent de leur sceau la vie et la mort des hommes. « Les choses présentes et les choses à venir », en introduisant la catégorie du temps, évoquent le cadre chronologique de cette histoire des hommes. On est surpris de rencontrer ici la mention des « puissances », car les lettres de l'apôtre rangent les « puissances » dans la même classe que les anges et les principautés. Faut-il voir dans cette mention un simple complément à ce qui vient d'être dit; ou faut-il y reconnaître une idée nouvelle ? Peut-être les forces de la nature, qui sont le cadre physique de la vie chrétienne ? *Ἰψώματα* et *βάθεις* sont plus obscures encore. Ces termes appartiennent au langage de l'astrologie; ils désignent la proximité ou l'éloignement

¹ Cf. 1 Cor. 4. 9; 15. 30-32; 2 Cor. 4. 8-11; 6. 4-5; 11. 22-28; 12. 10; Col. 1. 24.

² Cf. STRACK-BILLERBECK, IV, p. 259.

³ Ὑπερικήω = *harpax* N.T..

⁴ Δύναμις va avec ἀρχή et ἐξουσία dans 1 Cor. 15. 24. Cf. Col. 1. 16; 2. 10-15; Eph. 1. 21; 3. 10; 6. 12. Dans 1 Cor. 2. 8, les ἀρχόντες sont les auteurs invisibles de la crucifixion du Seigneur de gloire. Christ manifeste sa souveraineté en dépossédant ἀρχαί et ἐξουσία (Col. 2. 15).

d'une étoile par rapport au zénith. Devons-nous penser que l'apôtre emprunte ce terme à ce vocabulaire spécialisé ? Dans ce cas, « la hauteur et la profondeur » seraient des puissances astrales (Lietzmann). Sinon, on peut songer à des puissances célestes pour la hauteur, et sous-terraines (l'enfer) pour la profondeur (Origène, Michel); ou, plus généralement encore, à l'espace comme cadre géographique (Lagrange). L'énumération paraît exhaustive; mais comme aucune doctrine ferme n'avait systématisé ce qui concernait les forces dont l'influence bénéfique ou maléfique s'exerçait sur le destin de l'homme, l'apôtre laisse la porte ouverte : il peut y avoir, dans la création, quelque autre adversaire mystérieux qui s'élève à l'encontre de la destinée chrétienne.

Quoi qu'il en soit du détail, l'intention est claire, et les trois séries d'épreuves possibles sont assez bien caractérisées. Les premières évoquent les combats intérieurs de la foi contre le doute. Les secondes (v. 35) mettent en cause les menaces dont les hommes sont les instruments. Les troisièmes (v. 38-39) font intervenir les forces mystérieuses du monde qui échappent à tout contrôle humain. Trois cercles concentriques, d'ailleurs en relation et même de connivence les uns avec les autres, dont l'inventaire donne au lecteur la vision du caractère dramatique de la condition chrétienne. Mais plus la réalité est sérieuse et la situation menaçante, mieux apparaît, dans sa lumineuse assurance, la paix que donne aux croyants le témoignage de l'amour de Dieu en Christ Jésus. Le plan que Dieu a formé pour ceux qui l'aiment ne subira point d'échec : telle est la confirmation et la conclusion que ces lignes, quelque peu énigmatiques, donnent à l'exposé systématique du dessein miséricordieux de Dieu résumé aux v. 28 à 30.

CHAPITRE IX

Le paysage change brusquement avec les ch. 9 à 11. La question qui va être traitée paraît sans liens avec les précédentes (cf. Introduction). En réalité, le lien est étroit; davantage, c'est une véritable nécessité logique qui impose à l'apôtre le sujet qu'il aborde ici, et ne l'eût-il point traité, nous serions obligés de déplorer une grave lacune. Toute l'argumentation développée jusqu'ici repose sur la démarche initiale de la grâce divine, sur la promesse faite à Abraham, dont le Christ est la réalisation. Or l'attitude de la descendance d'Abraham à l'égard de celui en qui la promesse s'accomplit, et l'éviction actuelle d'Israël à cause de son incrédulité, obligent à se demander si les promesses sont encore valables, puisqu'elles furent faites à un peuple actuellement rejeté. La sûreté de la promesse est en cause, et par conséquent la justification par la foi. Du même coup, on met en question la continuité et l'unité du peuple de Dieu, dont l'apôtre voulait convaincre ses lecteurs. Comment la jeune Eglise aurait-elle conscience d'appartenir au vieux tronc dont Abraham est la souche, si tout se passe désormais en dehors du peuple élu ? Après vingt siècles de rupture avec Israël, la question a perdu pour nous l'acuité qu'elle présentait pour Paul : l'Eglise chrétienne considère — trop facilement d'ailleurs — que le dessein de Dieu se réalise dans le nouvel Israël. Il en allait tout autrement pour Paul. Les liens du sang donnaient, au problème théologique de l'unité de l'Eglise dans le temps et dans l'espace, une intensité émotionnelle que les chapitres 9 à 11 révèlent au lecteur attentif.

Il s'agissait de savoir, en d'autres termes encore, quelle était la portée de l'incrédulité d'Israël quant aux intentions de Dieu à son égard dans le passé ou dans l'avenir. Les événements paraissaient ruiner le passé et compromettre l'avenir. Il fallait les interpréter, pour montrer comment, malgré les apparences, les croyants d'aujourd'hui sont les héritiers d'une promesse valable, et en unité et continuité ecclésiales avec le peuple élu.

(1) En abordant ce sujet¹, Paul veut s'assurer, et assurer ses lecteurs, qu'il entend parler du seul point de vue de la foi, comme chrétien (ἐν Χριστῷ : cf. 2 Cor. 2. 17; 12. 19), sans se laisser influencer par aucun ressentiment à l'endroit de ces Israélites qui l'ont fait tant souffrir. On a souvent cru que l'apôtre essayait ici de réfuter l'accusation de renier ses origines, en sorte qu'il chercherait d'abord à établir la sincérité de sa protestation en faveur d'Israël : « Croyez-moi, je ne mens pas quand je déclare, aujourd'hui comme hier, qu'Israël a eu en partage les plus grands privilèges et que je suis désolé de ce qui lui arrive. » En réalité, il ne s'agit point de cela. Ce n'est pas une apologie *pro vita sua* que l'apôtre entreprend. Il ne s'agit pas de lui, pas plus qu'au ch. 7; mais, tout comme là, il s'agit des desseins de Dieu et des étapes de leur réalisation historique. Ce que Paul veut affirmer, c'est son désir sincère de traiter de cette question en toute vérité de cœur et d'esprit. Sa conscience apporte à son être le plus profond, où agit le Saint-Esprit, le témoignage qu'il parle sans feinte. S'interrogeant devant Dieu, il peut affirmer qu'il dit la vérité.

¹ Cf. E. WEBER, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9-11*, 1911.

(1) *Je dis la vérité dans la communion du Christ, je ne mens point, ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit saint* : (2) *J'ai dans le cœur une grande tristesse, une incessante douleur*. (3) *Je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, au bénéfice de mes frères, qui sont mes parents par le sang*. (4) *Ils sont bien les Israélites; à eux sont*

(2 s) En premier lieu, c'est sa tristesse que Paul veut exprimer, une douleur que soulignent deux adjectifs et que deux mots complémentaires doivent évoquer¹. Elle est telle qu'elle pousse l'apôtre à la dernière extrémité; il souhaiterait pouvoir être utile à Israël en acceptant de prendre sur lui le pire châtement qu'un Juif pût imaginer, celui de l'interdit, du bannissement, par l'effet de quoi un malheureux était privé de toute participation aux biens matériels et spirituels de son peuple et voué à la mort physique et morale². Le judaïsme était familier avec l'idée qu'un homme peut prendre sur lui les souffrances d'un autre afin de lui épargner le châtement³. Paul accepterait ce qui, dans les circonstances qui sont les siennes, donnerait à son sacrifice la forme la plus cruelle pour lui : être séparé de Christ⁴. Il demanderait bien qu'il en soit ainsi pour lui, il ferait réellement cette prière, s'il croyait possible de la formuler⁵.

(4-5a) Les liens de la chair qui l'unissent à Israël ne constituent pas la raison dernière des sentiments que l'apôtre vient d'exprimer, si réels que soient ces liens dont l'apôtre ne songe pas un instant à diminuer la solide permanence. Mais il y a beaucoup plus, car ces liens eux-mêmes tiennent leur valeur d'une autre réalité, celle de l'élection qui a fait d'Israël le peuple de la promesse. Pour un lecteur averti, il suffit de dire « les Israélites » pour avoir tout dit en un mot. C'était le titre d'honneur à rappeler dès l'entrée en matière. Politiquement, il n'y avait plus que des Juifs, mais les promesses allaient à Israël; ce mot désignait le peuple de Dieu comme tel⁶. La portée de ce titre va être détaillée par l'auteur. L'adoption vient en premier lieu (Ex. 4. 22; Dt. 14. 1; Osée 11. 1), car elle a fait entrer le peuple dans un statut particulier, qui devait lui permettre de jouir de la présence du Dieu de gloire (au tabernacle, au Temple, dans des manifestations particulières; Ex. 40. 34; 1 R. 8. 10-11; Ex. 33. 22, *passim*). Le statut propre du peuple de Dieu trouve sa base dans les dispositions successives, ou dans la disposition générale, que Dieu a prises à son égard, l'alliance ou les alliances⁷. La loi concrétise l'alliance en vue de la vie quotidienne du peuple élu, servant d'occasion et de règle pour son obéissance. Au centre de la loi, constituant son point culminant, les dispositions relatives au culte, qui rappellent que la loi n'a de sens qu'en fonction de la grâce que Dieu renouvelle incessamment à son peuple. Toute cette économie, enfin, était placée, et demeure placée, sous le signe des promesses qui, dès la vocation d'Abraham, constituaient l'horizon dernier vers lequel conduisaient tous les chemins de la révélation de Dieu; car le Dieu d'Israël c'est le Dieu des pères⁸, le Dieu de la promesse qui leur avait été faite et

¹ ἄσπῃ indique plutôt une souffrance de l'âme, une tristesse : δόλῳνῃ une souffrance à laquelle le corps est davantage intéressé, qui fait mal, qui point le cœur.

² Ἀνάθεμα : forme hellénistique d'ἀνάθημα. Dans LXX, ἀνάθημα traduit אָנָתָהּ. Cf. BEHM, *ThWbNT*, I, p. 356. On trouvera dans Michel un long développement sur ce v. 3.

³ On cite des mots comme celui-ci : « Puissé-je être expiation pour... (tel ou tel) ». Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 260, mais l'idée remontait plus haut : Moïse avait demandé à Jahvé d'être rayé de son livre pour faire l'expiation pour le péché du peuple (Ex. 32. 32).

⁴ Ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ enveloppe sans doute, également, la séparation d'avec la communauté. Cependant, l'apôtre parle du Christ, non de l'Eglise, et cela n'est pas sans portée : on est séparé de l'Eglise parce qu'on est séparé du Christ, non l'inverse.

⁵ Paul sait très bien que l'hypothèse n'est pas sérieuse (Lagrange). L'imparfait (ἠχόμην) peut, dans la Koiné, exprimer l'optatif. Cf. Gal. 4. 20.

⁶ Cf. Gen. 32. 29; Rom. 11. 1. Cf. dans *ThWbNT*, III, p. 357-394 le gros article sur Ἰσραήλ.

⁷ Pap. 46 B D G Cyp. it. ont ἀισθήκη.

⁸ Cf. SCHRENK, *ThWbNT*, V, p. 376.

l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses; (5) eux ils descendent des patriarches et c'est d'eux qu'est issu, quant à sa nature charnelle, le Christ, qui est au-dessus de tous et de tout, Dieu à jamais béni. Amen. (6) Cela ne veut pas dire cependant que la parole de Dieu soit devenue caduque. Tous ceux qui sont issus d'Israël ne sont pas [véritablement] Israël, (7) et il ne suffit pas non plus d'être de la descendance d'Abraham pour être de ses enfants. Il est dit au contraire : « C'est d'Isaac [seulement] que naîtra une postérité à ton nom. » (8) Cela veut dire que tous les enfants de la chair ne sont pas enfants de Dieu, mais que seuls les enfants de la promesse sont comptés comme postérité d'Abraham. (9) Tels sont en effet les termes de la promesse : « Vers cette époque, je viendrai et Sara aura un fils. »

dont la fidélité à ces promesses assure la continuité même de l'existence de son peuple. Il n'y a aucun doute que Paul a construit là une énumération systématiquement ordonnée, dont la mise en ordre apparaît également dans la disposition littéraire ¹.

(5 bc) Cette rigueur dans l'énumération et dans la construction fait ressortir le dernier terme, où le Christ est nommé : celui-ci apparaît ainsi comme l'aboutissement nécessaire de toute cette longue préparation dont Israël a été appelé à être l'instrument privilégié. 'Εξ ὧν = *d'eux* marque bien le lien d'origine qui rattache le Christ à Israël; mais Paul semble avoir voulu donner un caractère particulier au lien qui rattache le Christ à la mention des privilèges d'Israël; il ne continue pas simplement l'énumération. 'Εξ ὧν a quelque chose d'énigmatique : oui, le Christ est issu des Pères, mais seulement « en ce qui concerne la chair » (cf. 1. 3; Gal. 4. 4).

La précision restrictive « selon la chair » semble appeler un complément, pour dire ce qui en est de Christ « quant à l'Esprit »; dans 1. 4, les deux aspects sont successivement considérés. Faut-il trouver ce complément dans 5c (ὁ ὧν... etc.) ? On peut lire le texte actuel de trois façons différentes, selon la ponctuation ², mais la question principale n'est pas là. L'essentiel du débat séculaire qu'on a poursuivi autour de ce texte ³ concerne la question de savoir s'il y a là une affirmation se rapportant à Christ, qui le désignerait comme Dieu, ou si l'on doit lire cette fin de verset comme une doxologie. Voici les raisons qui amèneraient à voir dans v. 5c une explication de caractère dogmatique relative au Christ : c'est la lecture normale du texte; les doxologies se rattachent à ce qui précède; le prédicat est placé avant le nom dans les doxologies; « selon la chair » appelle un complément : dans un passage empreint d'une tristesse profonde, une doxologie ne se comprend pas (cf. Lagrange, p. 227). En revanche, dès le IV^e siècle, des auteurs ont relevé que la christologie de Paul ne s'accordait pas avec une affirmation qui disait de Christ qu'il est « Dieu au-dessus de tout »; le Fils est toujours « subordonné » au Père ⁴; εὐλογητός est typiquement du style doxologique, et Paul n'a jamais écrit une doxologie sur Christ ⁵; la solennité du passage trouve son aboutissement normal dans une doxologie, selon l'habitude juive d'interrompre un développement par de telles formules.

¹ On a deux groupes de trois membres :

| | | |
|------------|----------|-----------|
| υιοθεσία, | δόξα, | διαθήκαι |
| νομοθεσία, | λατρεία, | επαγγελία |

Il est possible que les mots se correspondent, le premier au quatrième, le second au cinquième, le troisième au sixième (cf. MICHEL, p. 196, 3).

² Selon la ponctuation, on lira : 1) « ... Christ selon la chair, qui est au-dessus de tout Dieu béni à toujours. » 2) « ... Christ selon la chair. Celui qui est au-dessus de tout, Dieu : béni soit-il à toujours ! » 3) « ... Christ selon la chair, qui est au-dessus de tout. Dieu soit béni à toujours ! »

³ « Probablement le texte le plus largement discuté du Nouveau Testament », disent SANDAY et HEADLAM qui lui consacrent un long excursus (p. 233-238).

⁴ Cf. 1 Cor. 11. 3; 15. 25, 26; 2 Cor. 11. 31; Phil. 2. 6. Paul ne pense pas la question des relations du Fils au Père sur le plan ontologique, mais sur le plan fonctionnel (*heilsgeschichtlich*). Il ne sonde pas le mystère de ce que Dieu, ou le Christ, sont « en soi »; il annonce ce qu'ils sont « pour nous ».

⁵ Cf. Rom. 1. 25; 11. 36; 2 Cor. 11. 31; Gal. 1. 5; Phil. 4. 20.

L'hésitation est permise devant ces deux argumentations ! Aussi certains auteurs ont-ils vu, dans toute cette affaire, un faux problème, simplement dû à une malencontreuse inversion. Il suffirait de lire $\omega\nu \delta$ (au lieu de $\delta \omega\nu$). Dès lors, $\omega\nu$ prend sa place parallèlement aux deux autres $\omega\nu$ du v. 5¹. Dans ce cas, il introduit, comme les autres, la mention d'un privilège, et naturellement le dernier et le plus grand, la connaissance du Dieu souverain, qu'on s'étonnerait de ne pas trouver mentionnée ici².

Si l'on veut s'en tenir au texte traditionnel, la grammaire favorise la première exégèse : 5c s'applique à Christ. Toutefois, l'objection tirée de la christologie paulinienne par les tenants de la seconde s'est imposée. On peut en tenir compte partiellement en rattachant $\epsilon\pi\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ à $\delta \omega\nu$, et non à $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$: « (Christ), qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles, amen » (par ex. Lagrange). Cette construction maintient l'affirmation de la divinité du Christ, mais elle évite toute confusion entre lui et Dieu, d'autant que l'absence d'article devant $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ permet de prendre ce mot comme un attribut du Christ (il est « de nature divine »), et non point comme indiquant une identification avec Dieu (Michel, p. 198).

Avec de telles précautions, la principale difficulté de la première explication est fortement atténuée. Il faut ajouter que ceux qui l'ont défendue dans le passé entendaient poser, sur la divinité essentielle du Christ, des affirmations plus catégoriques que l'exégèse moderne ne peut plus soutenir.

(6-8) Quand on sait combien Dieu s'est engagé vis-à-vis d'Israël, on se demande si toutes ses démarches ne sont pas réduites à néant par l'attitude actuelle du peuple élu. Son propos initial serait-il tombé en désuétude ?³ Il suffit de s'entendre sur ce qu'est Israël ; les promesses sont faites à Israël, mais qui est l'Israël à qui sont faites les promesses ? L'Israël de la promesse est-il constitué par ceux qu'une génération charnelle fait membres d'une race ? C'est mettre la promesse de Dieu sous la dépendance d'une démarche humaine. Or seule la volonté de Dieu a constitué Israël héritier des promesses ; la volonté de l'homme n'a rien fait pour cela. En veut-on une preuve ? Si la volonté de l'homme constituait les bénéficiaires de la promesse, Ismaël serait bien héritier de la promesse ; il est né des œuvres d'Abraham. Or Isaac seul (cf. $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$) fournira à Abraham la postérité de la promesse⁴.

(9) On voit que la filiation charnelle, dont l'homme dispose, n'est pas déterminante : on peut descendre d'Abraham et ne pas être « enfant de Dieu ». Les formules antithétiques « enfant de la chair » et « enfant de la promesse » doivent certainement évoquer, dans l'intention de Paul, les conditions contraires dans lesquelles Ismaël et Isaac furent conçus. Le premier doit sa naissance au fait que l'homme Abraham a pensé pouvoir se donner à lui-même, en allant vers Agar, le fils que Dieu avait promis ; mais quand l'homme entend disposer par soi-même de la promesse, il substitue ses œuvres à celles de Dieu, il agit en maître de la situation, comme s'il dépendait de lui que la promesse de Dieu se réalise. L'échec d'une telle attitude montre bien que Dieu est libre vis-à-vis des comportements humains, et qu'il entend poursuivre son dessein selon ses voies à lui.

Il n'est que de réfléchir à l'essence même de la promesse, pour comprendre qu'il en est ainsi. Il est dans la nature d'une promesse que celui qui la fait s'engage à l'accomplir

¹ « ... auxquels appartiennent les pères ; desquels est issu le Christ, quant à la chair ; c'est leur Dieu qui est le Dieu suprême, béni aux siècles des siècles. »

² La conjecture remonte à J. Schlichting, cité par WETTSTEIN (*ad loc.*). Elle est adoptée par la Bible du Centenaire, K. Barth.

³ $\text{Οὐχ οἶον Δὲ} = \text{οὐχ ὅτι}$ (s. e. $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$) : ce n'est pas que je dise... je ne veux pas dire que...

⁴ Κληθήσεται fait jeu de mots ; d'une part, il a la signification hébraïque qu'il tient du texte de la Genèse (21. 12) cité ici : recevoir un nom équivaut à exister, venir à l'existence ; d'autre part, il évoque la vocation particulière qui, d'un fils selon la chair, fait un héritier de la promesse.

(10) *Il y a davantage. Rebecca conçut [deux enfants] d'un seul homme, notre père Isaac; (11) or avant qu'ils fussent nés et qu'ils n'eussent rien fait de bien ni de mal, et en vue de montrer que le dessein selon lequel Dieu choisit demeure (12) indépendant des œuvres pour ne dépendre que de celui qui appelle, il fut dit à Rebecca : « L'aîné servira le cadet », (13) selon*

lui-même; si cette réalisation incombait au bénéficiaire, on ne parlerait pas de promesse. Dans le cas particulier, Dieu a bien dit qu'il *viendrait* lui-même, pour que la promesse s'accomplisse (ἐλεύσομαι). La démarche de l'homme n'est donc déterminante, ni à l'origine, ni ultérieurement. Dieu promet, Dieu réalise; on ne voit pas que les comportements de l'homme puissent annuler un propos dont Dieu est le seul initiateur et le seul ouvrier.

(10-13) La liberté qui préside à la poursuite du dessein de Dieu, que les comportements humains ne peuvent lier, apparaît plus manifeste encore dans le cas des enfants d'Isaac. On aurait pu objecter, en effet, à ce qu'a dit l'apôtre sur les enfants d'Abraham, que la préférence pour Isaac avait sa raison dans le fait que sa mère était la femme d'Abraham, et une femme libre (cf. Gal. 4. 22); les contingences historiques, le comportement de l'homme Abraham auraient donc influé sur la réalisation du plan de Dieu. Esaü et Jacob n'ont rien fait; ils sont jumeaux¹; dès avant leur naissance, Jacob est choisi comme héritier des promesses; il appartient à la chaîne de « nos Pères » par le fait d'une décision antérieure à toute action de sa part, ni bonne, ni mauvaise.

Ainsi, la place qu'un homme occupe dans le déroulement des événements par lesquels Dieu poursuit la révélation de son nom et le salut des hommes, relève du seul choix de Dieu. Si Paul tient à montrer, par ces exemples, que la liberté de Dieu est complète dans le choix des moyens, ce n'est nullement en vue d'exalter la liberté pour elle-même. Dieu n'est point arbitraire dans ses décisions et sa liberté n'a rien à voir avec le caprice. Mais Dieu est libre à l'égard des circonstances humaines, libre parce que sa grâce ne doit rien à personne, libre de choisir comme il veut les instruments de son action rédemptrice. Loin d'être de l'arbitraire, cette liberté assure au contraire la continuité et la permanence des desseins de Dieu, dont la réalisation est ainsi mise à l'abri des caprices de l'homme, de ce qu'il fait de bien ou de mal. L'intention de l'apôtre est d'expliquer, on se le rappelle, qu'aucun obstacle ne vient à la traverse de l'œuvre de la miséricorde que Dieu a amorcée avec Abraham et dont 8. 28-30 ont donné la structure théologique.

Si l'on garde bien présent à l'esprit le véritable propos de l'apôtre, on comprendra que ces lignes ne concernent pas la doctrine dite de la prédestination. Car il ne s'agit pas ici du salut de ceux qui sont nommés, mais de leur utilisation par Dieu comme instruments dans l'histoire du salut. Le choix ne dépend pas de l'homme, parce que l'œuvre qui doit être accomplie n'est point la sienne : le choix dépend *de celui qui appelle* (ἐκ τοῦ καλοῦντος), parce que seul celui qui a fait le projet peut confier la charge d'y collaborer. Si Dieu ne dirigeait l'entreprise en choisissant librement ses collaborateurs, tout irait à vau-l'eau et son projet ne *tiendrait* pas (μένῃ). Telle est donc la raison pour laquelle son projet se réalise *par libre choix* (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις). Pas question de salut des individus². C'est ce que souligne en passant l'indication empruntée à Gen. 25. 23, disant que Esaü servira comme fait l'esclave³; le choix de Dieu le destine à cela, et non à la perte. On doit perdre l'habitude d'exploiter ces textes en faveur

¹ Κοίτη : le lit; puis l'acte sexuel, la semence masculine (LXX : Nb. 5. 20; Lévi. 15. 16; 17. 32; 18. 20; 22. 4 : κοίτη σπέρματος). C'est ici le sens, à cause de ἐξ ἐνός.

² Bengel notait déjà qu'il est ici question du *status externus*, et non de *status spirituali*. De même de nombreux auteurs. Par ex. « Es handelt sich hier nicht um ihr » Seligwerden », sondern um ihre Stellung und geschichtliche Aufgabe... » SCHRENK, *ThWbNT*, IV, p. 184.

³ OLTRAMARE, II, p. 272, GAUGLER, II, p. 37.

d'une doctrine dont Gaugler dit qu'elle n'est pas seulement d'une affreuse dureté, mais qu'elle est exégétiquement intenable¹.

A l'appui de ces remarques, on soulignera que les noms mentionnés ne désignent certainement pas tant des individus que des peuples nommés d'après leur ancêtre éponyme, selon un usage fréquent de l'Ancien Testament. C'est ainsi qu'il est le plus normal de comprendre ces noms, puisque l'argumentation qu'ils appuient concerne la destinée d'Israël dans son ensemble, et non la destinée des individus qui le composent. Paul pense en termes de collectivités.

Le v. 13 (citation de Malachie 1. 2, d'après LXX) a beaucoup contribué au malentendu que la doctrine de la double prédestination a mise en forme : Dieu aurait haï, donc rejeté et condamné Esaü. Le texte de Malachie montre bien que les personnes d'Esaü et de Jacob ne sont pas en cause, mais les peuples qui en descendent². D'autre part, l'opposition « aimer : haïr » n'a pas, dans la mentalité des auteurs bibliques, le caractère passionnel que nous lui donnons; aimer et haïr désignent moins le contraste de l'affection et de l'hostilité, que les attitudes concrètes de celui qui se porte vers quelqu'un et s'occupe de lui, ou qui s'en détourne. En fait, « aimer : haïr » sont, dans la pensée de Paul, pratiquement synonymes de choisir ou laisser de côté³.

Ce sens est d'ailleurs le seul compatible avec l'ensemble du développement; car s'il était question, dans ces versets, d'un rejet fondé sur une haine réelle en exécution d'un jugement de réprobation divine, la suite du développement contredirait une telle conception des décisions divines et des destinées humaines. En effet, Paul veut expliquer d'abord que Dieu est libre de se choisir un autre peuple qu'Israël, qu'il rejette actuellement; mais il montrera ensuite que cette liberté doit se manifester encore par la réintégration d'Israël dans le circuit du salut. L'éviction n'est donc pas définitive. Elle sert, indirectement, mais positivement, le propos unique de Dieu, qui est la rédemption des hommes. Israël sera momentanément rejeté comme instrument du salut, mais il ne sera pas l'objet d'une réprobation qui l'exclurait du salut lui-même⁴.

¹ Cf. GAUGLER, II, p. 36; cf. ses paroles plus sévères encore, p. 40.

² Et Bengel ajoute : *non omnes Israelitae salvati, nec omnes Edomitae damnati*.

³ Malgré le discrédit dont on entoure généralement cette exégèse aujourd'hui, nous la croyons valable. $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\nu$ ($\kappa\alpha\iota\omega$) est certainement beaucoup plus nuancé que le français « haïr ». $\kappa\alpha\iota\omega$ signifie aussi : dédaigner, mépriser, délaisser (Gen. 29. 31, 33; Dt. 21. 15-17; textes où le rabbinat français traduit par « délaissé »; Ex. 60. 15, où $\kappa\alpha\iota\omega$ est synonyme de délaissé et solitaire). Dans le Nouveau Testament, $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\nu$ indique cette même idée : haïr sa vie (Luc 14. 24), c'est s'en détacher, s'en détourner, y renoncer (cf. Luc 9. 23 : ἀποσθῆναι). L'antonyme ἀγαπᾶν présente le même caractère concret; il désigne souvent le fait de se porter vers quelqu'un, plutôt que les sentiments du cœur. Aimer c'est faire du bien, et non cultiver de beaux sentiments. Luc 6. 27 oppose « haïr » à « faire du bien ». Aimer la justice et haïr l'iniquité (Ps. 45. 7; Hbr. 1. 9), c'est pratiquer l'un et se détourner de l'autre. Dans Eph. 5. 29, l'antithèse de « haïr sa chair », c'est la soigner. Dans Rom. 7. 15, il est caractéristique que $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\nu$ s'oppose à $\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu$: vouloir, c'est-à-dire le vouloir relatif à l'action. Dans Luc 14. 26, le traducteur de la parole de Jésus a mécaniquement employé $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\nu$: mais le traducteur d'origine palestinienne, en Mat. 10. 37, a mieux rendu la nuance de la parole originale en exprimant l'idée de préférence (cf. G. KITTEL, *Die Probleme des palästinensischen Judentums*, 1926, p. 54). Dans son article du *ThWbNT*, MICHEL signale longuement le sens que nous retenons; mais il le récusé pour Rom 9. 13, sans donner de raison.

⁴ Les problèmes posés par la conciliation de la souveraineté divine avec la liberté humaine ne sont pas abordés *ex professo* par l'apôtre. Nous n'avons pas à en traiter. Il est évident cependant que, pour l'apôtre, la défection d'Israël n'a pas été prévue, ni moins encore voulue de Dieu, puisqu'elle l'oblige à écarter, momentanément au moins, le peuple de la promesse, malgré les avances qui lui avaient été faites et qui étaient, pour ce qui est des intentions divines, suffisantes pour qu'il réalisât sa vocation de peuple messianique. En ce qui concerne l'avenir, on notera, d'autre part, que Paul compte sur la « jalousie » d'Israël à l'égard des Gentils pour exciter son zèle et le convertir enfin au Christ; cette considération suppose une pédagogie divine qui fait état de la liberté de l'homme, et même de sa psychologie. L'existence de doctrines plus ou moins clairement prédestinatiennes dans les milieux apocalyptiques ou sectaires juifs n'oblige point, au regard des données de notre épître, à en attribuer de semblables à Paul. On lira sur le sujet le grand article de QUELL et SCHRENK sur ἐλέγματος, ἐλογή dans *ThWbNT*, IV, p. 147-197. Voir aussi la suite du commentaire.

qu'il est écrit : « J'ai choisi Jacob et j'ai écarté Esaü. » (14) Qu'est-ce à dire ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Nullement. (15) Car à Moïse il dit : « Je fais miséricorde à qui je fais miséricorde et j'ai pitié de qui j'ai pitié. » (16) Ce n'est donc pas l'affaire de [l'homme] qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. (17) L'Écriture dit au Pharaon : « Je l'ai suscité tout exprès pour manifester ma puissance en toi et pour qu'on célèbre mon nom par toute la terre. » (18) Ainsi donc, il fait miséricorde à qui il veut, et il endurecit qui il veut. (19) On dira peut-être : alors de quoi Dieu se plaint-il ? qui peut résister à sa volonté ? (20) Mais qui es-tu, ô homme, pour disputer avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a modelé : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? (21) Le potier n'a-t-il pas le libre pouvoir

(14-16) Cette totale liberté de choix reconnue à Dieu pose un problème du point de vue des hommes. Pourquoi celui-ci et pas celui-là ? L'impartialité de Dieu paraît compromise. L'objection entrevue est repoussée, et une citation de Moïse va confirmer qu'il n'y a nulle injustice en Dieu. Il s'agit d'une déclaration de Jahvé à Moïse faite après le triste épisode du veau d'or. On voit que la pensée de Paul passe en revue les principaux épisodes de la vie d'Israël : après les patriarches, Moïse. Il faut donc placer la citation qu'il fait d'Ex. 33. 19 dans son contexte historique. La déclaration ainsi faite à Moïse prend alors toute sa portée. Jahvé a agi librement, certes, mais comment a-t-il agi après l'infidélité lamentable qui a conduit à la fabrication de l'idole ? Si sa réaction eût dépendu « de celui qui veut ou de celui qui court », c'est-à-dire de ce que les Israélites ont décidé et accompli dans cette circonstance, Jahvé ne pouvait que punir avec la plus grande sévérité. Il a au contraire donné à ce peuple rebelle une révélation nouvelle de sa grâce et établi le principe fondamental de celle-ci : ma miséricorde est totalement gratuite. Heureusement que Dieu est libre à l'égard de ce que font les hommes ! A la lumière de son contexte historique, cette citation répond bien à la question posée (contre Michel).

(17 s) La rébellion d'Israël n'a donc pas annulé l'élection. Le refus de Pharaon, lui non plus, n'a point anéanti le dessein de Dieu de se constituer un peuple sous l'autorité de Moïse. Dieu a utilisé le refus de Pharaon pour continuer l'œuvre de sa miséricorde. Ce qui démontre, une fois de plus, que cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court (cf. le γάρ)¹.

Moïse et Pharaon sont des individus, mais leur entrée en scène ne nous place point sur un nouveau plan. L'un et l'autre sont considérés dans leur fonction, non dans leurs personnes, au titre de chefs de peuples, non au titre de croyant ou mécréant.

Ici, c'est le mot σκληρύνει qui a provoqué les malentendus. On a lu dans ce terme l'affirmation que Dieu rejette qui il veut, l'endurcissant en sorte que sa parole ne soit point accueillie avec obéissance. Les choses ne sont pas si simples². En réalité, l'endurcissement apparaît chez les prophètes comme la réaction de Dieu à la dureté de cœur — déjà réelle — du peuple d'Israël ; Dieu confirme et scelle une situation qu'il n'a point créée ; l'endurcissement est un jugement de Dieu sur le péché. Pour le cas du Pharaon, la situation n'est différente³ qu'en apparence ; l'Égyptien n'a point connu Dieu ; ce n'est pas sa connaissance qui lui est proposée ; ce n'est pas elle qu'il refuse. Néanmoins, les circonstances créées par l'action rédemptrice de Dieu font apparaître la situation intérieure de cet homme ; en l'endurcissant, Dieu sanctionne sa condition de pécheur déjà

¹ Pour souligner l'action de Dieu, Paul écrit deux fois ὁπως (LXX : ἵνα ... ὁπως). Au lieu de : « Tu as été conservé... », il écrit : « Je t'ai suscité ».

² Elles ne sont déjà pas simples dans les textes mêmes, à les prendre telles quelles, puisque l'endurcissement de Pharaon est attribué tantôt à Jahvé (Ex. 4. 21 ; 7. 3 ; 9. 12 ; 10. 1, 20, 27 ; 11. 10), tantôt à Pharaon lui-même (Ex. 7. 14, 22 ; 8. 15, 19, 32 ; 9. 7). Sur les problèmes critiques, cf. FRANZ HESSE, « Das Verstockungsproblem im A.T. », BZAW, 1955, p. 74.

³ Antwort, Reaktion Gottes auf menschliche Schuld ... Gerichtswalten Gottes, F. HESSE, op. cit., p. 55. Voir aussi ad 11. 7-9.

donnée. L'endurcissement n'est donc pas l'effet d'une arbitraire décision de Dieu à l'égard d'un homme en vue de l'exclure du salut et de le damner. Elle est la façon de désigner le fait incontestable que Dieu enfonce le pécheur dans son péché, lorsqu'il se propose à lui et qu'il est par lui refusé¹. Il en va de la parole adressée par Moïse à Pharaon de la part de Dieu, comme de la parole adressée par ce même Moïse au peuple d'Israël de la part de ce même Dieu : en rapportant à Israël les paroles de Jahvé, Moïse oblige le peuple à choisir, et ainsi sont révélées les pensées secrètes du peuple. Tel est aussi le rôle de la loi pour l'apôtre; comme parole de Dieu, elle est donnée pour que le péché abonde; non point parce qu'elle détermine au mal, mais parce qu'elle le fait apparaître (cf. 2 Cor. 2. 16)².

(19 s) Après le problème de l'injustice, celui de la contrainte et celui de la responsabilité, qui en est inséparable. Dieu peut-il réaliser ses desseins sans imposer, aux instruments humains dont il se sert, des rôles qu'ils n'ont point librement choisis? S'il en est ainsi, peut-on encore parler de responsabilité? Que devient alors le jugement de Dieu?

La réponse que fait l'apôtre à cette objection ne consiste pas à fermer la bouche à l'objecteur, en lui disant : « Qui es-tu? Tu t'occupes de ce qui ne te regarde pas! » Mais elle veut amener son lecteur à poser la question sur son vrai terrain. Si l'homme prétend disputer avec Dieu, il faut du moins qu'il se place au point de vue de Dieu — s'il le peut, ce qui est une autre affaire! Le gouvernement de Dieu ne doit point être jugé selon les vues partielles de l'homme. Pour aider ses lecteurs à quitter leur optique, Paul leur propose de réfléchir sur la parabole du potier.

Au premier abord, la comparaison paraît peu adéquate. L'argile est inerte et inconsciente entre les mains du potier. Peut-elle illustrer le cas de l'homme? Il est donc important de remarquer que la comparaison ne porte pas sur la nature des termes comparés, mais sur les fonctions auxquelles les matières sont destinées. « Pourquoi m'as-tu fait ainsi? » ne signifie pas : « Pourquoi suis-je argile? ». Cela signifie : « Pourquoi suis-je tel vase ou tel autre? » Le potier ne crée pas l'argile, il la façonne et il l'adapte aux différents usages qu'il a en vue (Godet, p. 284). La pensée de Paul est certainement influencée par le souvenir du prophète (Es. 29. 16; 45. 9)³. On a cru également que l'apôtre faisait allusion à la création de l'homme à partir de l'argile (Gen. 2. 7) (Michel) : mais il n'est pas ici question du Dieu créateur; il s'agit du Dieu providence. L'image du potier illustre la liberté de Dieu dans la façon dont il utilise la matière donnée, telle qu'elle est; il a conçu un plan, il l'exécute. Si l'on veut comprendre ce qu'il fait, il faut savoir où il vise.

(21) C'est ainsi qu'on le voit, de la même masse dont il fait des petites boulettes jetées avec force sur le plateau qui tourne, faire tantôt des vases qui serviront à de nobles usages, tantôt des vases d'usage ordinaire. Une très ancienne exégèse pense que

¹ Voir aussi 11. 7.

² Devant le refus que l'homme opposait à sa parole, Dieu pouvait réagir par la sanction suprême, par la mort du coupable. La Genèse dit, en termes imagés, mythiques, que Dieu a choisi une autre solution : il sanctionne la dureté de cœur de l'homme en l'enfermant dans son refus. Cela ne veut pas dire qu'il l'y emprisonne à toujours! Au contraire! C'est un sursis, en vue de donner à l'action pédagogique du Dieu Sauveur le champ d'action nécessaire. Désormais, Dieu supporte avec patience l'homme pécheur, mais c'est pour le conduire à la repentance. L'endurcissement constitue un blocage de la situation, grâce à quoi la sanction dernière n'est pas appliquée, pour permettre au pécheur de se repentir, durant le temps que Dieu le supporte avec longanimité (cf. 2. 4; 9. 22). C'est là une vérité valable pour le gouvernement de l'histoire par Dieu; Paul l'a dit des païens en 2. 4; il l'insinue des Juifs en 9. 22. Il le dira encore en 11. 7, qu'il faut comprendre à la lumière de ce qui suit : les Juifs sont endurcis en vue de leur salut, pour qu'ainsi soient préparées les conditions de leur « jalousie » (11. 25).

³ Cf. Es. 64. 7; Job 10. 9; 33. 9; Sir. 33. 13; Sap. 15. 7. STRACK-BILLERBECK, III, p. 271. Le texte de la Sagesse parle de la fabrication des idoles par l'homme, non de la liberté de Dieu dans le choix de ses instruments.

de fabriquer de la même pâte un vase de luxe et un vase ordinaire ? (22) Si donc Dieu, voulant manifester sa réprobation et faire connaître sa puissance, a supporté avec grande patience des vases de réprobation tout prêts pour la destruction; (23) si, voulant en outre manifester la richesse de sa gloire à l'égard de vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire...

Paul illustre ainsi le fait que Dieu destine certains hommes aux places d'honneur dans son royaume, et d'autres à la perdition; de la même pâte humaine, il fait des élus et des damnés (Augustin, Calvin). Cette interprétation a le défaut d'appliquer l'enseignement sur la liberté de Dieu à ce qui n'est pas en cause dans ce chapitre, l'élection au salut personnel¹. Déjà le sens de cette comparaison chez le prophète n'était pas là. Le travail du potier est une bonne illustration de la liberté dont use celui qui adapte ses méthodes aux fins qu'il poursuit. Le potier doit satisfaire les besoins divers de sa clientèle; il n'agit point arbitrairement en faisant des vases propres à différents usages. Ce qui paraît du caprice, relève au contraire d'une pensée directrice, qui le justifie pleinement. Il faut s'élever à ce point de vue nouveau, pour découvrir la cohérence d'actes en apparence contradictoires. L'évocation du texte d'Es. 45. 9-13 convenait ici : le Seigneur a choisi Cyrus pour accomplir ses desseins : le moyen a pu surprendre, mais on doit l'interpréter à la lumière de toute l'œuvre de la miséricorde; ce vase vil a été fort utile².

(22) Le travail du potier avait fourni au prophète Jérémie (18. 1-10) une image différente. Il arrive que la pâte déçoive l'attente du potier. Au lieu de voir des mains de l'artisan habile sortir en un instant des vases aux formes multiples destinées à divers usages, la masse qui commençait à s'élever s'affaisse. Alors le potier jette l'ébauche avortée loin de lui, et poursuit son travail avec une autre pâte. Israël, disait Jérémie, est semblable à une pâte rétive aux mains de l'artisan; Jahvé se repent du bien qu'il comptait lui faire. Paul songe maintenant à cet aspect du travail du potier, qui illustre si bien l'un des points de sa pensée. Israël a déçu l'attente de son Dieu. Israël est-il semblable à cette pâte arrachée du plateau et rejetée ? Mais voici : ce n'est pas ainsi que Dieu agit à l'égard d'Israël. La comparaison avec le potier se révèle maintenant inadéquate : Dieu use d'une patience qui n'a aucune place dans le travail du potier³. L'introduction du thème de la patience, dont on sait l'importance par 2. 4, fait sauter les cadres de la comparaison. Dieu use d'une patience dont Paul a dit à quoi elle vise : au lieu de détruire le coupable⁴, Dieu veut l'amener à la repentance et au salut; telle est

¹ Elle a également le défaut de donner dans l'allégorie. Elle interprète à faux les expressions εἰς τιμὴν et εἰς ἄτιμίαν; ces formules s'appliquent exclusivement à l'usage des vases, sans jugement de valeur; les vases destinés aux usages vils sont souvent plus utiles que les autres; rien de commun entre l'idée d'un vase destiné à un usage vil, et l'idée d'un vase destiné à être détruit. On bloque à tort les idées exprimées dans v. 21 et dans v. 22, parce qu'on confond l'usage vil du vase avec la réprobation. Le potier ne fait pas de vases communs pour les détruire ! Il les fait pour qu'ils servent. Dans le même sens A. FEUILLET, *art. cit.*, p. 496 ou STÄHLIN, *ThWbNT*, V, p. 426.

² Le cas de Cyrus est intéressant à évoquer à propos du problème soulevé par le texte. S'opposant à l'exégèse que nous adoptons, MICHEL, p. 209, dit qu'il n'est pas possible de distinguer le rôle historique que Dieu confie à un homme et le dessein éternel qui le concerne. Cyrus est cependant un instrument de Dieu, sans qu'il soit question de le compter parmi les élus. Son cas montre que les défenseurs d'une interprétation prédestinatienne se font une idée trop humaine des moyens dont Dieu dispose; ils enferment Dieu dans un dilemme, qui vaut pour nous, mais non pour lui.

³ C'est la considération des faits qui amène Paul à introduire le thème de la patience; car l'histoire d'Israël ne s'explique que par la patience de Dieu. La pensée de Paul s'est affranchie de l'image du potier; elle est revenue aux faits : d'où l'emploi des temps historiques, qui reprennent le fil du v. 17, par dessus les versets employant le présent (Zahn).

⁴ Ἰσθμὸς peut être pris comme indiquant une concession : « bien que Dieu eût voulu... » — ou bien une cause : « parce que Dieu a voulu... ». Si l'on met l'accent sur l'introduction du thème nouveau de la patience, c'est la première interprétation qui convient.

la grande règle de sa providence. Dieu ne jette pas la pâte rebelle au rebut; sa patience supporte des « vases de colère » cependant tout à point pour être détruits¹. Car la pâte humaine n'est tout de même pas comme la glaise que travaille le potier. L'homme est capable de repentance. Les « vases de colère » peuvent devenir des « vases de miséricorde », comme les fils du Royaume (Mat. 8. 12) peuvent devenir des « fils de la géhenne » (Mat. 23. 15). Si Paul a écrit lui-même Ephésiens 2. 3, il a affirmé que les croyants d'aujourd'hui étaient hier « de nature des fils de la colère »². Il n'y a donc point de prédestination à la perdition pour les « vases de colère ». Leur vocation subsiste, et la patience de Dieu les supporte, dans l'espoir qu'ils s'engageront dans les voies de la repentance. Il est clair que l'apôtre fait allusion au destin d'Israël, comme en 2. 4.

On peut enfin comprendre comment la patience avec laquelle Dieu supporte les rebelles, manifeste sa colère et fait connaître sa puissance, si on songe au cas de l'endurcissement et, d'une façon plus générale, aux conséquences qu'entraîne le refus de Dieu par un pécheur. La « colère » de Dieu c'est sa réaction de condamnation à l'égard du péché, et sa « puissance » en exécute le jugement. Pharaon est endurci comme, dans le mythe de la Genèse, l'homme est soumis à des sanctions. La patience de Dieu se manifeste dans de telles sanctions, par le fait que Dieu ne détruit pas le coupable par une punition suprême, mais il le maintient en vue du jour où il se repentira. Colère, sanction et patience divines sont pleinement compatibles dans la pensée de l'apôtre et elles constituent la structure de la providence de Dieu.

(23 s) Dans la presque totalité des manuscrits, la construction est brisée; le v. 23 ne constitue point la suite normale du v. 22³. On peut comprendre ainsi : si Dieu a usé de patience, c'est non seulement parce qu'il voulait laisser le temps de la repentance à Israël, mais aussi afin de manifester sa miséricorde à notre égard. La patience, nous l'avons vu, comporte aussi un aspect de jugement; elle est en vue de la grâce, mais à lointaine échéance. Or Dieu n'a pas consenti aux retards excessifs que la désobéissance du peuple élu imposait à son dessein. Il a appelé des hommes qui auraient dû, selon son plan premier, n'être appelés que plus tard. L'appel des gentils manifeste la richesse de sa gloire, c'est-à-dire l'abondance de ses dispensations. Les « vases de miséricorde » en sont l'objet; ils sont « vases de miséricorde » parce que Dieu les destine à participer à la gloire qu'il communique aux élus; προητοιμασεν = *il a préparé* se rapporte au dessein de Dieu, non à son exécution (cf. 8. 30). L'affirmation que Dieu appelle non seulement des Juifs mais des païens, amorce dès maintenant l'idée que les distinctions traditionnelles sont caduques. Il n'y a pas, en face l'un de l'autre, le peuple élu et la masse des gentils. Il y a, d'une part, ceux que la patience de Dieu supporte et ceux dont sa vocation a fait des vases de miséricorde. Ἐκόλεσεν = *il a appelé* doit être rapproché de τοῖς κλητοῖς

¹ Le verbe καταρτίζω signifie : mettre en ordre un objet, le mettre en état, pour qu'il puisse servir selon sa destination; lui donner une certaine perfection : cf. 1 Ti. 3. 10; 2 Cor. 13. 11; Hbr. 13. 21; 1 Cor. 1. 10; 1 Pi. 5. 10; Luc 6. 40; Hbr. 10. 5; 11. 3. On notera que le mot est au parfait (κατηρτισμένα). Si on le traduit « préparés pour la perdition », on suggère que quelqu'un les a préparés; et comme cet agent ne peut être que Dieu, la traduction insinue l'idée que Dieu voue ces vases à la colère et les a préparés à cette fin. Le parfait indique plutôt qu'un certain état est atteint — et non qu'une action a été accomplie. Les vases sont dans un certain état, qui fait qu'ils sont mûrs pour la destruction. Paul connaissait προκαταρτίζω (2 Cor. 9. 5); il ne l'emploie point ici, pour éviter que l'on songe à une causalité divine antérieure. Ce n'est pas Dieu qui a « pré-paré » les vases pour qu'ils soient détruits (Gaugler); mais les vases sont arrivés et ils se trouvent dans l'état qui les voue à la destruction. On notera, par ailleurs, les nuances que Paul a mises dans son texte. Des uns, Paul dit qu'ils sont « tout prêts » pour la destruction, mais il ne dit pas qu'ils périssent; la patience de Dieu fera même qu'ils ne périront pas. Des autres (v. 23), Paul dit que « Dieu les a préparés pour la gloire », ce qui fait apparaître la causalité divine (LYONNET, p. 104). Quand les créatures vont à la gloire, c'est là l'œuvre de Dieu; quand elles vont à leur perte, c'est leur œuvre propre.

² Cf. STÄHLIN, *ThWbNT*, V, p. 436.

³ Ont omis καὶ au début du v. 23 : P 46 B 69 vg Or. Leçon adoptée par S. Lyonnet.

(24) [je veux parler de] nous, qu'il a appelés non seulement d'entre les juifs mais aussi d'entre les païens, (25) selon ce que dit également Osée : « J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple, et bien-aimée celle qui n'était pas aimée; (26) et à l'endroit même où il leur avait été dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là précisément ils recevront le nom de fils du Dieu vivant. » (27) Esaïe aussi déclare solennellement en faveur d'Israël : « Quand le nombre des enfants d'Israël serait comme le sable de la mer, [seul] le Reste sera sauvé : (28) car le Seigneur accomplira pleinement et promptement sa parole sur la terre. » (29) Et c'est encore ce qu'avait prédit Esaïe : « Si le Seigneur des armées ne nous eût laissé un rejeton, nous serions devenus comme Sodome, nous aurions ressemblé à Gomorrhe. » (30) Qu'est-ce que cela signifie? Que les païens, sans chercher à se faire favorablement juger par Dieu, ont atteint ce but grâce à la foi; (31) tandis qu'Israël qui recherchait ce jugement par le moyen de la loi n'a pas réussi à atteindre la foi. (32) Pourquoi? Parce qu'ils n'ont pas recouru à la foi, s'imaginant qu'on pouvait par les œuvres être agréable à Dieu. Ils ont buté contre la pierre d'achoppement, (33) comme il est écrit : « Je place en Sion une pierre d'achoppement, une pierre qui fait trébucher; mais celui qui met sa confiance en elle ne sera pas confondu. »

= les élus et de ἐκάλεισεν des v. 8, 28 et 30. Dieu réalise son dessein de miséricorde par la vocation, dont la prédication est l'instrument premier (v. 10. 14-18).

(25 s) En fait, cela signifie que « les vases de miséricorde » sont devenus « vases de colère »; ils sont mis sous le signe de la patience (cf. note 2, p. 145). Celui qui connaît les prophéties ne sera point scandalisé : dans Osée, Dieu annonçait qu'il n'est point lié à un peuple, qu'il choisit qui il veut. Dans la première citation (Osée 2. 25), Paul substitue καλέσω à ἐρῶ (LXX), parce qu'il dépouille les noms personnels de leur signification symbolique¹. La seconde citation (2. 1) ne doit pas être trop pressée; Paul ne se préoccupe pas de savoir le lieu exact où la gentilité recevra sa vocation, c'est le fait qui lui importe² : Dieu appelle les païens là où ils sont.

(27-29) Le rejet d'Israël n'est pas moins attesté que la vocation des païens par l'Écriture. La première parole d'Esaïe souligne le contraste entre la multitude du peuple appelé par Dieu et le petit nombre de ceux qui participeront au salut³. Or il s'agit là d'une sentence de Dieu (cf. v. 28). Dieu peut appeler ou rejeter qui il veut; ni l'indignité des uns, ni les grâces déjà accordées aux autres ne l'en empêchent⁴. C'est l'effet de sa miséricorde si un reste, un rejeton, une *postérité* (σπέρμα) subsiste (v. 29); Dieu aurait pu frapper comme il fit pour Sodome ou Gomorrhe, dont il ne resta rien. Ce qui montre

¹ Paul use librement du texte d'Osée. Il est juste de constater que le prophète parlait, non des païens, mais des dix tribus, qui appartenaient bel et bien à Israël (cf. 1 Pi. 2. 10) ! Paul a dû penser que les habitants du nord étant tombés dans un véritable paganisme, une promesse qui était valable pour eux l'était sûrement aussi pour les gentils. Dans des situations semblables, Dieu agit semblablement.

² Les exégètes ont trouvé une difficulté quasi insurmontable dans cette localisation. J. MUNCK, *op. cit.*, p. 301, admet que la démarche de Paul, apportant la collecte à Jérusalem, va permettre de proclamer, dans la ville sainte du peuple déchu, l'avènement des païens à la dignité de peuple-fils.

³ Le texte (Es. 10. 22) est légèrement modifié. En outre, tandis que le prophète songeait à ceux qui échapperont au désastre que provoquera Sennachérib, Paul pense à ceux qui échapperont à la perdition. Ce transfert est-il condamnable ? Les actes de Dieu dans l'histoire réalisent, dans des conditions diverses, une même volonté de salut ou de condamnation; on peut dire que ce qui est vrai d'une situation sera vrai d'une autre, cependant différente par les contingences historiques. Déjà LXX avait interprété en écrivant : « sera sauvé » au lieu de « reviendra au pays ».

⁴ V. 28 a : litt. « car, complétant et abrégeant, le Seigneur accomplira sa parole sur la terre » (LXX raccourci) = « mettant le comble, accomplissant sa parole, et sans se perdre en bavardages ou hésitations ». Ou bien : « il accomplit sa parole (relativement au reste fidèle) et il l'abrège dans l'exécution, il en retranche quelque chose (quant à la masse rejetée) ».

qu'en usant de sa liberté, Dieu manifeste sa grâce : il écarte les récalcitrants, mais non pour réduire à néant. Sa grâce est la raison dernière de ses jugements.

(30-33) Les considérations présentées par Paul jusqu'ici sont restées dans le plan des doctrines; aucune allusion n'a été faite aux responsabilités que les contemporains de l'apôtre ont pu avoir dans les décisions concrètes de la providence divine à l'égard d'Israël et à l'égard des gentils. La question cependant se posait inévitablement, de savoir si le rejet d'Israël était la sanction de quelque infidélité grave à Moïse. De même se posait la question de savoir si l'appel des païens était en relation avec une obéissance légaliste plus poussée.

Paul en revient directement au paradoxe de la justice qui s'obtient par la foi. Les païens ne cherchaient pas la justice, en ce sens qu'ils ignoraient la loi, et cette ignorance les mettait à l'abri de la difficulté à laquelle Israël a succombé : à savoir le mauvais usage de la loi, devenue le prétexte à obtenir des mérites, à gagner une « justice », c'est-à-dire un jugement favorable de la part de Dieu, par le moyen des œuvres. Les mots décrivant la condition des païens évoquent l'idée de la course (Διόκοντα); intentionnellement, à coup sûr, car l'idée centrale est bien mise en lumière ainsi : ce n'est pas l'effort des païens qui les a placés dans la position favorable où ils sont, tandis que c'est la prétention d'Israël de se reposer sur la valeur de son effort méritoire, qui l'a déchu de sa vocation première. Ceux qui se sont donnés beaucoup de peine ont échoué. Paul parlera bientôt d'un zèle inintelligent ! Abraham « inactif » (cf. 4. 5) était en meilleure position qu'Abraham « courant » après Agar !¹

Prolongeant l'image de la course, voici l'image de la pierre que heurte et qui fait tomber l'athlète, le frustrant de la victoire. Israël a bronché quand est venu celui que 10. 4 appellera « la fin » de la loi : il n'a pas compris, il n'a pas cru, que la promesse s'accomplissait ainsi, pour la confusion de ceux qui se confiaient dans leurs vertus². Une fois de plus, il s'est trouvé que la démarche de la grâce divine a produit un effet catalyseur. Le peuple d'Israël vivait dans une obéissance, qu'il croyait conforme à la volonté de Dieu. Quand Dieu eut donné une manifestation non ambiguë de sa volonté, il fallut bien que fussent dissipés les compromis dont se contentait Israël. Mais le peuple a, en fait, préféré repousser l'obéissance véritable, celle de la foi, que Dieu lui offrait en Jésus-Christ. Ainsi s'est réalisée l'intention de Dieu de tirer l'entreprise de la révélation de l'impasse où Israël l'avait enfermée par sa vaine poursuite de la justice légale. Bien sûr, certains ont bronché. Si nombreux qu'ils aient été, cela vaut mieux que l'enlèvement de tous. La voie de la justice véritable était ouverte³. Sans le nommer, Paul évoque donc la venue du Messie Jésus. Ses lecteurs devaient connaître les pensées exprimées dans Mc. 12. 10; Mat. 21. 42; Luc 20. 17 (cf. 1 Pi. 2. 7; Ap. 4. 11). Peut-être doit-on voir, dans l'accent positif du v. 33b, l'annonce du chap. 11 : la même pierre, qui a fait tomber Israël, sera le fondement de sa réédification⁴.

¹ Le v. 31 peut s'entendre de deux façons : 1) Israël s'est efforcé d'obéir à la loi qui conduisait à la justice; mais il n'a pas atteint son but, qui était la loi. 2) Israël a réglé sa conduite selon le principe (νόμον; cf. 3. 27; 7. 21; 8. 2) de la recherche de la justice; mais il n'a pas atteint son but, qui était la justice (dans ce cas, εἰς νόμον serait impropre : εἰς δικαιοσύνην eût été meilleur : Paul aurait écrit εἰς νόμον pour équilibrer la phrase). Quelques manuscrits ont complété dans ce sens : εἰς νόμον δικαιοσύνης.

² ὡς ἐξ ἔργων : « comme s'il était possible de trouver la justice par le moyen des œuvres »; ὡς souligne le contraste entre le moyen réel, la foi, et le moyen trompeur, les œuvres.

³ Paul fait une combinaison d'Es. 26. 16 et 8. 14, qu'il cite d'après LXX. En hébreu, Es. 26. 16 est très obscur. Le judaïsme donnait déjà de ce passage une interprétation messianique.

⁴ Cf. W. VISCHER, « Etude biblique sur Rom. 9 à 11 », in *Deuxième cahier d'études juives, Foi et Vie*, 1948, p. 118.

CHAPITRE X

(1) Ce que Paul vient d'écrire, nul Juif ne pouvait l'écrire sans que son cœur saignât. La pensée de ce destin brisé — et qui sait pour combien de temps ! — inclinait à la prière. Personne ne peut se résigner à voir Israël exclu du salut dont il avait été le premier héraut. Paul espère donc qu'Israël sera amené à retrouver sa place. La prière qu'il fait monter à Dieu confie cet espoir à la grâce divine. On reconnaîtra que cette attitude intérieure n'est pas conciliable avec l'interprétation prédestinatienne du chap. 9. Le déterminisme exclut une telle prière (Vischer)¹. Paul se serait volontiers sacrifié pour ses frères (cf. 9. 3). La prière ne remplace pas le sacrifice, mais elle s'impose au cœur avec d'autant plus d'urgence, que l'on ne peut rien faire d'autre.

(2-4) La sévérité de Paul pour les erreurs théologiques fondamentales de son peuple n'atténue pas en lui un profond attachement et n'obscurcit pas son jugement. Personne ne sait, mieux que l'apôtre lui-même, combien le zèle du Juif peut être grand et sincère, mais aussi aveugle à l'égard de la vérité de Dieu². Le zèle est un état psychologique; il n'est pas de lui-même valable; la sincérité ne suffit pas; elle n'établit pas la vérité. Israël a beaucoup de religion, mais hélas ! sans discernement; il fait de la loi un usage à contre-sens, se figurant que Dieu l'a donnée pour permettre à l'homme pécheur de mériter en quelque manière la grâce. C'est là « chercher à établir sa justice propre ». Or la loi devait être comprise à la lumière de la promesse. Paul a déjà montré ce que cela signifiait : la loi sert la promesse, en convainquant l'homme que Dieu seul peut donner ce qu'il a annoncé. Il fallait « se soumettre », au lieu de bander ses énergies; le contraste est complet, entre l'effort (ζητοῦντες = *cherchant*) de ceux qui font quelque chose par l'effet de leur prétention à se constituer une justice, et la soumission (ὑπετάγησαν = *ils se soumettent*) de ceux qui attendent de recevoir gratuitement le don de Dieu³. Seule la « soumission » à la parole de la promesse, attitude dont Abraham avait fourni le type, pouvait conduire à la justice, c'est-à-dire à la grâce. En disant que ses frères israélites ne se sont pas soumis à la justice, parce qu'ils ont ignoré la justice de Dieu, Paul ne fait certainement pas une tautologie, et c'est ce qui explique que le v. 4 commence par un γάρ = *cependant*, qui fait de la mention du Christ, fin de la loi, le commentaire de ce v. 3c. « Ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu », ajoute, en effet, à 3a et 3b en précisant que la conséquence de l'ignorance des Israélites à l'égard de la justice de Dieu et de la recherche de leur justice propre (v. 3a et b), c'est qu'ils n'ont pas reconnu celui qui est la justice de Dieu manifestée et qu'ils ne se sont pas soumis à lui. Si la seconde mention de la justice de Dieu désigne ici Jésus-Christ, qu'Israël n'a pas reconnu comme son Sauveur pour s'y soumettre, le verbe ὑπετάγησαν se comprend mieux, et l'explication donnée au v. 4 devient claire. Comme ils n'ont pas compris ce qu'était la

¹ Εὐλογία : volonté, désir, disposition du cœur. Cf. Phil. 1. 15.

² Cf. Gal. 1. 14; Phil. 3. 6; Act. 21. 20; 22. 3.

³ Ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ désigne encore ici les démarches salvifiques de Dieu, au nombre desquelles il fallait compter la loi (... *de salvifica Dei activitate*, S. LYONNET, « De Justitia Dei in Epistula ad Romanos 1. 17 et 3. 21-22 », *Verbum Domini*, vol. 25, p. 118). Voir commentaire ad 1. 17.

(1) *Frères, le vœu de mon cœur et ma prière à Dieu en leur faveur, c'est qu'ils parviennent au salut.* (2) *Je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais un zèle mal éclairé.* (3) *Car ils méconnaissent que Dieu les juge selon sa grâce, et ils cherchent à obtenir par eux-mêmes un jugement favorable; aussi ne se soumettent-ils pas au jugement gracieux de Dieu.* (4) *Christ est cependant but et terme de la loi, pour mettre quiconque croit au bénéfice de ce jugement de grâce.* (5) *Moïse a écrit, à propos de la perfection qui s'obtient*

justice de Dieu dont témoignait l'Ancien Testament, ils n'ont pas pu comprendre comment cette justice-là préparait l'Évangile de Jésus-Christ, ni comment le Christ Jésus donnait à la loi son couronnement et la suspendait. Christ est la fin de la loi, parce que la loi témoigne de la foi comme voie de la véritable justice; on l'a bien vu avec Abraham. Ainsi il l'accomplit en son intention profonde et se substitue à elle ¹.

(5) La loi elle-même confirme ce qui vient d'être posé, car Moïse a bien considéré que la loi totalement accomplie peut amener à la justice ². Elle est sainte; on ne pourrait sans blasphème prétendre que lui obéir totalement n'aurait aucun intérêt. On supposerait par là que Dieu — ou Moïse — a trompé Israël.

On ne doit pas atténuer l'affirmation que la justice se peut obtenir par l'obéissance à la loi, selon le texte du Lévitique cité par Paul (18. 5). Le raisonnement de l'apôtre exige que l'on maintienne ouverte cette possibilité d'une justice par la loi. Une telle affirmation ne contredit point les autres thèses de l'apôtre. Si la loi doit jouer le rôle que Paul lui a déjà attribué (connaissance ou multiplication du péché), c'est précisément parce qu'elle réclame l'obéissance. Car c'est en s'efforçant dans la pratique de cette obéissance que le pécheur découvrira son incapacité. Cette découverte montre au pécheur que, pour une cause qui tient à lui, il ne peut pas utiliser la loi pour arriver à la justice; elle ne montre pas qu'il soit contraire à la nature de la loi qu'elle soit utilisée à cette fin. Le tort des Juifs n'était pas de prendre la loi au sérieux; il consistait bien plutôt à ne pas la prendre assez au sérieux; les Juifs faisaient une avantageuse balance des manquements et des mérites, comptant sur les seconds pour compenser au moins en partie les premiers, s'en remettant parfois à la mansuétude de Dieu pour fermer les yeux si le solde était encore passif. Double façon de ne pas prendre au sérieux la loi, c'est-à-dire la volonté de Dieu, comme si les actes d'obéissance positive pouvaient enlever leur malice, par un jeu de compensation, aux actes de désobéissance positive; comme si encore recourir à la grâce de Dieu consistait à cultiver l'indifférence divine à l'égard du péché. Les Juifs eussent-ils pris tout à fait au sérieux le mot du Deutéronome que Paul cite, ils eussent raisonné autrement; car ce mot signifie aussi : celui qui n'accomplira pas la loi sera condamné au nom de la loi (Dt. 27. 26, cité Gal. 5. 10). Les Juifs n'ont pas voulu accepter que leur obéissance à la loi se soldât en fait par leur condamnation ³.

¹ « Christ est la fin de la loi » peut s'entendre : il est le but, la finalité de la loi, sa fin véritable — ou bien : il est le terme, il met fin à la loi en l'abolissant. Ces deux interprétations ne s'excluent point : Christ est le terme de la loi parce qu'elle aboutit en lui à son but. Signalons que K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik*, II, 2, p. 269, interprète τέλος νόμου à la lumière de חֶסֶד = ἀνακεφαλαιώσις : somme, total, récapitulation. Le judaïsme ne paraît pas avoir professé que le Messie mettrait fin à la loi; cependant on pensait que les circonstances pouvaient amener Israël à déclarer inapplicables certaines parties de la loi (cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 247; III, p. 277). GAUGLER, II, p. 100-118, consacre un long développement à l'exposé des problèmes généraux concernant l'usage de la loi en régime chrétien.

² Paul cite encore dans la même intention Dt. 27. 26 dans Gal. 5. 10 — P 46 B G K C P donnent une leçon harmonisante, qui est à rejeter.

³ Gêné par l'affirmation que la loi peut conduire à la justice, F. GODET (II, p. 328) atténue la portée de cette déclaration. Lévit. 18. 5, en parlant de l'accomplissement de la loi, y inclurait ce qui concerne tout le système de pratiques destinées à obtenir le pardon (avec ou sans sacrifices); accomplir la loi ne serait pas seulement obéir par des actes plus ou moins méritoires, mais aussi reconnaître son péché et en demander le pardon à Dieu selon les prescriptions qu'il a données. La loi inclurait la grâce, elle renver-

par la loi, que celui qui accomplit la loi vivra grâce à cette perfection. (6) En revanche, le jugement gracieux de Dieu sur quiconque croit s'exprime ainsi : « Ne dis pas en ton cœur : qui montera au ciel? », dans l'idée d'en faire descendre le Christ. (7) Ne dis pas davantage : « Qui descendra dans l'abîme? », dans l'idée de ramener Christ d'entre les morts. (8) Que dit alors le jugement gracieux de Dieu? [Voici] : « La parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur. » Il s'agit de la parole de la foi que nous prêchons. (9) En effet, si ta bouche confesse le Seigneur Jésus, et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras

(6 s) L'argumentation exégétique que l'apôtre amène ici a souvent surpris. Bengel l'appelle *suavissima parodia*. Le fait est qu'au premier abord elle a de quoi surprendre. Paul cite des textes du Deutéronome (9. 4; 30. 12-13), dont le second au moins devait convaincre les Israélites d'accomplir la loi, en fondant cette obligation sur le fait que la publication de la loi l'a fait connaître à tous. Il semble que Paul détourne entièrement ce texte de sa signification, puisqu'il en fait un témoignage en faveur de la justice qui s'obtient par la foi, indépendamment des œuvres de la loi que le texte visait originellement. A l'examen, la chose apparaît comme plus complexe. D'abord, la parole empruntée à Dt. 9. 4 ou 8. 17 introduit, dans ce livre, une déclaration dont l'apôtre a dû se souvenir quand il en a cité le début : « Ne dis pas en ton cœur : c'est à cause de ma justice ¹ que Jahvé m'a fait venir pour prendre possession de ce pays »; ou en 8. 17 : « Ne dis pas en ton cœur : c'est ma force ou la vigueur de ma main qui m'ont procuré ces richesses. » Lorsqu'il écrit les mots qu'il emprunte ici au Deutéronome, Paul sait qu'ils se rapportent à une pensée tout à fait conforme à la doctrine de « la justice de la foi », qui consiste essentiellement à ne pas revendiquer devant Dieu « une justice propre » (v. 3), en d'autres termes encore, à ne pas se fier à sa force ou à la vigueur de sa main. La seconde citation est empruntée à Dt. 30. 12-13; il faut comprendre la véritable portée du texte pour ne pas s'étonner de l'usage qu'en fait Paul. Moïse dit à Israël : « Vous connaissez le commandement : Dieu vous l'a révélé; Dieu est venu vers vous pour vous faire connaître le chemin de l'obéissance; regardez à ce qu'il a fait, écoutez-le quand il parle : sa grâce révélatrice a prévenu toutes vos démarches et elle les fonde; vous n'êtes pas appelés à être un peuple de surhommes, à escalader le ciel, ni à descendre dans les abîmes; mais vous êtes appelés à recevoir, dans des cœurs humbles et bien disposés, les paroles de sa grâce, venue vers vous sous la forme de la loi que je vous ai fait connaître. » Tel est le sens que Paul trouve dans la parole de Moïse au peuple, non en la détournant de son sens, mais en lui donnant une interprétation conforme à l'idée que le don de la loi est lui-même déjà une manifestation de la grâce de Dieu.

Le rapprochement avec la situation nouvelle créée par la venue du Christ ne souffrait plus de difficulté. N'oublions pas que Paul vient d'appeler Christ *τέλος νόμου* = *fin de la loi*. Quand Dieu révèle sa volonté à Israël par le ministère de Moïse, il commence l'œuvre que le Christ achève, l'accomplissant et la suspendant à la fois. Dès lors, la même exhortation peut être adressée aujourd'hui à ceux qui voient en Christ la révélation de la volonté de Dieu et la manifestation suprême de la grâce. Comme Moïse avait fait connaître la volonté de Dieu, en sorte qu'il n'était pas nécessaire d'escalader le ciel, ainsi le Christ est descendu du ciel pour apporter une révélation pleinement accessible. De même pour la seconde image empruntée au Deutéronome : comme il n'était pas

raité déjà à la grâce. Paul n'aurait donc pas reconnu le principe d'une justice légale. Cette interprétation semble bien briser la pointe de l'argumentation paulinienne. Si juste que soit la remarque de Godet — et elle est confirmée par l'usage que l'apôtre fait des doctrines du sacrifice pour saisir le sens de la mort de Jésus — elle ne paraît pas convenir à notre passage. Comme les versets suivants vont le montrer, Paul a voulu évoquer d'abord l'impossibilité de satisfaire à l'exigence de la loi, pour lui opposer les possibilités nouvelles que Dieu a ouvertes en Jésus-Christ.

¹ La présence de ce mot doit être soulignée. Rabbinat et Dhorme traduisent par : mon mérite.

nécessaire pour l'Israélite de descendre dans les abîmes pour connaître la volonté de Dieu, ainsi pour le croyant, car le Christ est remonté du séjour des morts pour en donner une manifestation éclatante. On ne peut même pas dire que Paul ait fait un usage abusif des images du texte deutéronomique, bien qu'il leur ait donné une signification nouvelle : « monter au ciel » et « descendre dans l'abîme » étaient des expressions qu'on utilisait dans la langue courante pour indiquer quelque chose d'impossible¹. Le Moïse du Deutéronome ne pensait évidemment pas à une escalade du ciel ni à une descente en Hadès. Mais ces images, dans la pensée du deutéronomiste, devaient illustrer l'idée que les démarches et recherches de l'homme avaient été rendues inutiles par la démarche de Dieu. N'était-il pas loisible à Paul de les rapprocher des événements qui constituent les deux démarches essentielles de la recherche de Dieu par l'homme ? Le fait qu'il s'agit, dans les deux cas, de descente et de montée, perd toute importance, en comparaison de la signification réelle que Paul a donnée à l'utilisation des paroles de Moïse. L'argumentation n'est pas dans ces deux jeux de mots, qui frappent l'esprit à première lecture, à cause de leur caractère artificiel, et qui nous frappent d'autant plus que nous n'usons pas couramment de telles images. Mais ce n'est pas là ce qui constitue la cheville de l'argumentation. La véritable portée du texte deutéronomique, Paul l'a reconnue, alors que ses détracteurs modernes n'ont pas su la voir. Voici donc ce que dit « la justice qui vient de la foi », c'est-à-dire : voici comment parle le croyant qui ne cherche pas à se confier dans sa force, ni ne se figure que c'est à cause de « sa justice » qu'il est sauvé : la loi est bien, théoriquement, une voie de justice; celui qui l'accomplirait vivrait par elle; mais la loi est-elle accessible à nos forces ? Le croire serait se tromper, non sur ce qu'elle est, mais sur ce que nous sommes. On se trompe sur la loi, si elle excite en nous l'orgueil de la propre justice. Elle est la démarche de la grâce divine, qui en fait nous éclaire sur notre faiblesse et doit y porter secours en nous poussant à l'humilité. Elle est la démarche de l'amour de Dieu, dont la venue du Christ et sa résurrection donnent aujourd'hui la parfaite réalité.

(8 s) La révélation de la volonté de Dieu à Moïse avait fait connaître le commandement : la loi pouvait jouer son rôle. Il en est de même, et de façon suprême, du Christ. La suite du texte du Deutéronome trouvait donc encore son utilisation normale. Car le Christ est venu pour que l'homme soit atteint dans son éloignement; pour que la parole de l'Évangile, « la parole de Christ » (v. 17), le rejoigne et le pénètre. Ce n'est plus seulement la parole de Moïse, révélant la loi. C'est « la parole de la foi que nous prêchons »². En même temps la parole qui propose l'objet de la foi et qui invite à la foi; la parole que le Christ a chargé ses disciples d'annoncer en son nom et par laquelle il se rend présent : la parole de la prédication de la Parole.

Lisant dans le Deutéronome la distinction de la bouche et du cœur, l'apôtre y voit une nuance qu'il retient. La bouche prononce les paroles, mais c'est le cœur qui s'y attache. Il ne saurait être question de séparer les opérations; il n'y a pas de confession de la bouche sans la foi du cœur; la bouche parle de l'abondance du cœur (Mat. 12. 34; Luc 6. 45); elle exprime l'obéissance du cœur. On doit cependant noter que Paul mentionne le « Seigneur Jésus » comme étant le contenu de la confession de la bouche. Or il paraît bien que la confession de la foi consistait essentiellement, dans la chrétienté contemporaine, en cette affirmation même : « Jésus est Seigneur » (1 Cor. 12. 3)³. La

¹ Cf. LIETZMANN, p. 96, STRACK-BILLERBECK, III, p. 281. On peut comparer l'expression « déplacer une montagne », employée par Jésus, qui indiquait la force de celui qui accomplit ce qui paraissait impossible. Cf. *ibid.*, I, p. 759.

² Τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως est forgé d'après Dt. 30. 14.

³ Act. 2. 36 rapporte une confession de ce genre. 1 Cor. 16. 22 évoque l'usage liturgique du mot κύριος. Sur ce terme, cf. LIETZMANN, p. 97-101; FOERSTER, *ThWbNT*, III, p. 1081-1098. Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1948.

sauvé. (10) La foi du cœur obtient le jugement favorable de Dieu, et la confession publique le salut. (11) Car l'Écriture dit : « Quiconque croit en lui ne sera pas confondu. » (12) Ainsi, nulle distinction entre Juif et Grec. Tous n'ont-ils pas le même Seigneur, riche [en grâces] à l'égard de tous ceux qui l'invoquent ? (13) En effet, « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». (14) Or comment l'invoquer, sans avoir cru en lui ? Comment croire en lui, sans en avoir entendu parler ? Comment en entendre parler, sans quelqu'un qui prêche ? (15) Comment le prêcher, sans être d'abord envoyé ? Selon qu'il est écrit : « Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de ceux qui proclament de bonnes nouvelles ! » (16) Mais tous n'ont pas écouté l'évangile avec soumission. Car Esaïe dit : « Seigneur, qui a cru à notre prédication ? » (17) Ainsi donc, la foi naît de la prédication, et la prédication est l'œuvre de la parole de Christ. (18) Mais je demande : n'ont-ils pas entendu ? — Bien au contraire ! Sur toute la terre, le bruit de leur voix a retenti, ainsi que leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde.

confession étant essentiellement parole prononcée devant les autres oralement, Paul la rattache tout naturellement à la bouche. La parole qui distinguait le chrétien du Juif ou du Grec c'était : « Jésus est Seigneur ». Si Jésus est Seigneur, c'est que Dieu l'a élevé à sa droite par la résurrection (cf. Phil. 2. 11). Seigneur et résurrection sont inséparables. La foi à la résurrection fonde la confession de la Seigneurie ¹.

(10 s) Dégagé du texte deutéronomique, Paul récapitule en revenant à l'ordre normal, selon lequel la foi précède la confession. Israël ne s'est pas soumis à la justice de Dieu, avait dit l'apôtre (v. 3). Cependant Dieu l'a annoncée déjà par Moïse. Il l'a mise à la portée de tous; la prédication du Christ Seigneur a retenti : il suffit de croire et de confesser.

Croire et confesser reçoivent ici une précision. La foi est en connexion avec la « justice ». Dès l'analyse du cas d'Abraham, le lecteur de Paul sait que la foi donne accès à la « justice », parce que la foi est l'attitude d'un être qui s'offre à la puissance du Dieu qui ressuscite les morts (cf. 4. 17, 25b). La confession de la foi est en connexion avec le salut, qu'il faut comprendre ici comme le salut final, eschatologique; la confession signifie la fidélité du croyant face au monde dans lequel il vit; n'ayant pas honte de son Seigneur devant les hommes, il sera reconnu, confessé par lui devant Dieu ². L'Écriture atteste que l'on n'est point confus quand on s'en remet au Seigneur (Es. 28. 16, déjà cité 9. 33). Paul ajoute au texte du prophète une affirmation d'universalité (πᾶς), qui introduit sa dernière remarque.

(12 s) Tous, en effet, quels qu'ils soient, doivent renoncer à toute justice propre, et Dieu a établi le Christ sur tous également, comme leur Seigneur et comme le dispensateur de ses biens. Tous ont à l'invoquer comme leur Seigneur et leur Sauveur. Le mot de Joël 3. 5 se rapportait au grand Jour de Jahvé, où s'accomplira le dessein dernier de Dieu. En le citant, Paul semble indiquer que le dessein eschatologique de Dieu est réalisé en Christ, dernière chance d'Israël. Cette application au Christ de ce qui était dit de Jahvé montre que Paul ne distingue pas, dans l'ordre du salut, l'œuvre de Dieu de l'œuvre du Christ. Le titre de κύριος = *Seigneur*, que l'Ancien Testament grec appliquait à Jahvé, convenait au Christ pour cette raison, et cette unité de vocabulaire montrait bien la continuité de l'alliance ³.

¹ Parlant de la confession du Seigneur, Paul pense peut-être à celle que faisait le baptisé; le lien avec le salut (σωτηριον) rappelle la promesse baptismale de Mc. 16. 16. Plusieurs exégètes établissent une relation entre les deux indications relatives au Christ, dans v. 6 b et 7 (incarnation et résurrection) et les deux affirmations du v. 9 (seigneurie et résurrection) (Sanday et Headlam, Lagrange).

² Mc. 8. 38 : Luc 9. 26; Mat. 10. 32 : Luc 12. 8; Mat. 10. 22. Cf. MICHEL, *ThWbNT*, V, p. 209.

³ Cf. GAUGLER, II, p. 138.

(14 s) La révélation de la volonté de Dieu en Jésus-Christ a effectivement atteint ceux auxquels elle s'adresse; leur refus de s'y soumettre ne peut trouver une excuse. Ils ne peuvent dire que le Christ, descendu du ciel et ressuscité, est tout de même un absent puisqu'il est remonté dans sa gloire. (On vient d'insister sur sa seigneurie !) Moïse a laissé la circoncision et la loi, tandis que Christ n'a laissé aucune institution, aucun livre, aucun vicaire. N'y a-t-il pas là des excuses pour Israël ?

L'apôtre réfute cette remarque. Si Israël est demeuré dans l'incrédulité, ce n'est pas que les conditions de la foi ne fussent point remplies pour lui. Israël a connu son Messie par la prédication qu'il a lui-même instituée comme le premier sacrement de sa présence. Par une série de questions, Paul remonte la chaîne de ces conditions. « Invoquer » le Seigneur, c'est ce que fait le croyant, c'est la manifestation même de la foi vivante; pour désigner les chrétiens, 1 Cor. 1. 2 emploie l'expression « ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ »¹. Mais comment devient-on croyant ? Il faut que le témoignage de Dieu ait été apporté par les témoins chargés de la mission de le faire entendre; la foi vient de ce que l'on entend (cf. v. 17; Gal. 3. 2-5); on ne peut croire, si on n'entend point parler de l'objet de la foi. Et qui en parle ? Celui qui en fait la proclamation solennelle, par mandat de celui qui l'a chargé de le faire², et qu'il représente donc, l'apôtre (v. 1. 1). Paul n'éprouve pas le besoin de dire explicitement qu'il y a des apôtres; le fait était assez évident; mais la citation d'Esaië 52. 7 évoque cette institution en la présentant comme l'accomplissement de la prophétie³.

(16) Israël a donc été mis devant le Christ par la prédication autorisée des apôtres selon une institution éminemment vénérable. Mais la prédication évangélique a fait fiasco⁴, du moins pour l'ensemble d'Israël. La parole d'Esaië 53. 1 s'est vérifiée à nouveau : Christ a été, comme le serviteur souffrant auquel elle se rapportait, un objet de scandale.

(17) En bref, la foi vient de ce que l'on entend; sur ce point, il n'y a pas de problème particulier. Mais l'important, c'est que ce que l'on entend n'est pas une parole quelconque. La parole apostolique a lieu « par la parole du Christ ». Cela peut signifier deux choses : ce que l'on entend a son origine dans ce que Christ a dit, ce que Christ a dit est la cause formelle et matérielle de la prédication; ou bien : ce que l'on entend retentit sur l'ordre du Christ (cf. Luc 3. 2; 5. 5). Dans les deux cas, l'autorité de cette parole est soulignée. C'est la parole même du Christ⁵.

(18-21) Israël pourrait-il prétendre que les apôtres n'ont pas rempli leur mission de hérauts ? Mais on sait quelle extension a reçu la prédication, et les Romains sont une preuve vivante que l'Évangile a été prêché à travers tout le monde habité⁶. Un texte des psaumes appuie cette affirmation, non sans artifice⁷.

¹ Cf. Act. 9. 14; 22. 16; 2 Ti. 2. 22.

² Le κήρυξ ne fait que transmettre; il est un canal (*das Sprachrohr seines Herrn* (cf. Plat. Pol. 250 d), FRIEDRICH, *ThWbNT*, III, p. 686). Κηρύσσειν est relatif à l'exercice de la mission: ἀποστῆλθαι en est le fondement. S'il n'est envoyé par personne, le κήρυξ parle de son propre cru; ce qui n'est pas le cas du prédicateur de l'évangile qui est mandaté par le Christ.

³ Le judaïsme interprétait déjà cette prophétie messianiquement (STRACK-BILLERBECK, III, p. 282). Paul cite d'après l'hébreu, mais il modifie le texte.

⁴ MUNCK, *op. cit.*, p. 269, 272, etc., insiste à mainte reprise sur l'importance de cette mission des apôtres parmi les Juifs.

⁵ Au lieu de Χριστοῦ, A K L P, etc., lisent θεοῦ, et G ne donne rien.

⁶ MUNCK, *op. cit.*, p. 272, veut prendre εἰς πᾶσαν τὴν γῆν au sens fort. Les apôtres en ont fini maintenant avec Israël tout entier. Ceux à qui l'Évangile a été annoncé valent pour la totalité. Donc Israël a, dans son ensemble, rejeté le Messie.

⁷ Ps. 19. 5 dit que la nature célèbre la gloire de Dieu. Cela n'a rien à voir avec la publication de l'Évangile. Paul utilise de mémoire ce texte, que lui a rappelé l'idée d'une universelle extension des paroles des prédicateurs.

(19) *Mais je demande [encore] : Israël n'aurait-il pas compris ? [Or] Moïse en premier lieu dit : « C'est moi qui vous rendrai jaloux de ce qui n'est pas un peuple, et contre un peuple sans esprit j'exciterai votre dépit. » Puis (20) Esaïe va jusqu'à dire : « Ils m'ont trouvé, ceux qui ne me cherchaient pas, et ils m'ont clairement vu, ceux qui ne s'inquiétaient pas de moi. » (21) Tandis qu'à l'égard d'Israël, il dit : « Tout le jour j'ai tendu mes mains vers un peuple désobéissant et contredisant. »*

Ou bien Israël prétendrait-il que les hérauts de l'Évangile ont parlé de façon inintelligible ? Mais alors, comment les gentils auraient-ils compris ? Car on voit que ceux qui n'étaient point préparés à ce message messianique par la pédagogie divine l'ont reçu, tandis qu'Israël, éduqué de longue date, le refuse. Il se passe aujourd'hui ce dont Jahvé avait menacé Israël (Dt. 32. 21) ¹.

Il y a plus. Non seulement Israël est préparé, mais cette préparation a cette conséquence, en un sens heureuse, que ce peuple est plein de zèle; mais hélas ! ce zèle est aveugle (cf. v. 2). Plus ils cherchent à plaire à Dieu, plus ils s'enferment dans leur aveuglement. Les païens étaient plus libres d'esprit, plus frustes (cf. le *ἀσύνετος* = *sans esprit* du v. 19), mais disponibles, des pauvres d'esprit. Le mot d'Esaïe ² est, à ce point de vue, audacieux; mais le prophète a osé (*ἀποτολμᾶ*) dire qu'il vaut mieux ne pas chercher que chercher mal. Le zèle d'Israël à se faire une « justice » l'a empêché de recevoir la « justice » gratuite que Dieu lui a offerte. Dieu a tendu des mains secourables vers son peuple, des mains pleines de ses dons; mais le peuple avait les mains pleines de ses œuvres à lui : il n'avait que faire de ce qu'on lui offrait; il s'est détourné ³.

Les paroles de Moïse et d'Esaïe cependant insinuaient aussi l'idée de la substitution et de la jalousie; ainsi est amorcée une idée qui trouvera un entier développement au chap. 11.

¹ Au moment où il introduit, pour la première fois, l'idée que les païens se substituent au peuple élu, Paul désire apporter un double témoignage, celui de la loi, parlant par Moïse, et celui des prophètes parlant par Esaïe. Il cite Moïse d'abord, le premier (*πρῶτος*, *Erstens*, dit Lietzmann; *als erster*, dit Michel). — Mais on peut aussi comprendre : « Moïse a dit cela le premier, avant moi » (Lagrange, qui cependant imprime *d'abord* en italique). On a aussi rattaché *πρῶτος* à *Ἰσραήλ* : « Israël n'a-t-il pas le premier appris à connaître l'Évangile ? » (Bentley, Zahn) : la grammaire y gagne, mais le sens y perd !

² Le mot d'Esaïe s'applique, chez le prophète, à Samarie. Pour les lecteurs de Paul, la prophétie était plus sévère que pour Esaïe lui-même, car les Juifs abhorraient les Samaritains au point que R. Eliezer estimait qu'ils ne pouvaient être admis comme prosélytes (STRACK-BILLERBECK, I, p. 538; IV, p. 333).

³ Les v. 14-16 ont présenté la chaîne : invocation, foi, prédication, apostolat, Christ. Les v. 17-21 présentent la même chaîne, en sens inverse : v. 17 : Christ, la parole de Christ; v. 18 : la publication et l'audition; v. 19 : la foi; v. 20 : la rencontre du croyant avec Dieu.

CHAPITRE XI

(1) *Eh quoi ! Dieu aurait-il rejeté son peuple ? Nullement ! Preuve en est que je suis moi-même Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin.* (2) [Non], Dieu n'a pas rejeté son peuple que dès toujours il a reconnu comme sien. Ou bien ignorez-vous ce que l'Écriture dit dans l'histoire d'Elie, comment celui-ci porta accusation auprès de Dieu contre Israël ? (3) « Seigneur, dit-il, ils ont tué tes prophètes, ils ont démoli tes autels ; je suis resté moi seul, et ils en veulent à ma vie ! » (4) Or que lui répond l'oracle ? « Je me suis

(1) Paul a affirmé que le dessein de Dieu n'est point mis en échec par les contingences de l'histoire (chap. 9). Or on vient de voir qu'il a échoué en Israël (chap. 10). Comment comprendre cette contradiction ?

Si dure qu'elle soit, la page que l'apôtre vient d'écrire n'est pas un réquisitoire, elle n'appelle pas la condamnation sur le peuple rétif au plan de Dieu à son égard. Ce n'est pas, en effet, Israël pour lui-même qui intéresse Paul. Nul homme n'a le droit d'instruire le procès de l'homme avec Dieu. Sans doute, Israël a manqué à sa vocation. Mais c'est cette vocation qui importe à l'apôtre, non la désobéissance. La question est de savoir comment le dessein de Dieu, qu'a manifesté la vocation adressée à Israël, trouvera désormais l'instrument qui en permettra la réalisation. C'est un chapitre de théodicée que Paul écrit, pour élucider le problème des démarches historiques de Dieu dans le temps présent.

La culpabilité d'Israël avait été si fortement établie, qu'on pouvait lire dans les citations du Deutéronome et d'Ésaïe une prophétie du rejet de ce peuple. Il n'en est rien, déclare Paul avec l'appui de Ps. 94. 14¹, et la preuve s'en trouve dans le cas personnel de l'apôtre lui-même. Paul n'est-il pas authentiquement israélite ? Fils d'Abraham selon la chair, membre de la tribu qu'on pourrait dire la plus israélite ?² Si Dieu avait rejeté son peuple, il n'aurait pas choisi un Israélite aussi proprement israélite comme ouvrier principal de la mission parmi les païens (Gaugler). Ce choix est un signe de la fidélité de Dieu à sa parole.

(2-4) Dieu n'a donc pas rejeté son peuple. Sa fidélité à l'égard d'Israël, c'est la fidélité de son amour³.

Dira-t-on qu'une seule personne est peu de chose, pour attester la fidélité de Dieu à l'égard de tout un peuple ? Le nombre ne fait rien à l'affaire ! Elie est bien demeuré seul (μόνος) en butte à un peuple rebelle ; il était le signe de la fidélité de Dieu, contre

¹ P 46 G ont την κληρονομίαν (cf. Ps. 94. 14) au lieu de τὸν λαόν. P 46 A D L ajoutent ὃν προέγνω, selon v. 2.

² W. VISCHER, *op. cit.*, p. 105 et 125, souligne la portée de ces indications en rappelant que : 1) le fondement de la religion et de l'existence juive est la doctrine de la qualité physique et biologique du peuple élu (cf. M. ΚΟΣΜΑΛΑ, *Judaïca*, 1947). — 2) Benjamin est la seule tribu autochtone en terre sainte (Gen. 35. 16-20), la seule qui soit demeurée fidèle à David, celle qui justifiait les prétentions du royaume de Juda à représenter l'Israël total, celle sur le territoire de laquelle était située la ville de toutes les promesses. — Le premier roi d'Israël n'était-il pas de cette tribu, et ne s'appelait-il pas Saül ? (Michel).

³ Προέγνω est à prendre dans le même sens qu'en 8. 29.

réserve sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. » (5) Aujourd'hui de même, il y a un reste, choisi par grâce. (6) Or si c'est par grâce, ce n'est plus à raison des œuvres, autrement la grâce ne serait plus une grâce. (7) Que conclure ? Ce qu'il recherchait, Israël ne l'a pas obtenu, mais les élus l'ont obtenu. Les autres ont été endurcis, (8) selon ce que dit l'Écriture : « Dieu leur a donné un esprit de torpeur, des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre jusqu'au jour d'aujourd'hui. » (9) Et David dit : « Que leur table soit un piège, un lacet, une cause de chute, un juste châtiment. (10) Que leurs yeux s'obscurcissent à ne plus voir. Fais-leur courber l'échine sans arrêt. » (11) Je demande encore s'ils ont bronché pour ne plus se relever ? Nullement, mais leur défection ayant procuré le salut des païens, ils en seront émus à jalousie. (12) Or si leur défection a enrichi le monde,

l'infidélité des hommes. La solitude d'Elie est rendue sensible par la prière que rapporte 1 R. 19. 10-14 (librement citée par Paul, de mémoire probablement¹). Il semble que Paul, en évoquant les tribulations d'Elie, pense aussi aux siennes : 2 Cor. 11. 22-24 n'est pas sans analogie avec notre texte. Dieu répond à la prière du prophète en lui révélant son intention de ne pas le laisser seul : il met à part sept mille hommes, avec lesquels il poursuivra l'accomplissement de ses desseins. Dieu peut donc maintenir sa fidélité à un peuple, même quand il est réduit à une unité².

(5 s) A l'égard d'un peuple infidèle, les choses peuvent peut-être se passer ainsi. Mais Israël n'a pas simplement désobéi ; il a crucifié le Messie, le Fils de Dieu ! Paul pressent l'objection. Ce serait raisonner judaïquement que la prendre au sérieux. Dieu a toujours agi par grâce : les œuvres d'Israël ne peuvent rien pour établir l'alliance, ni pour la maintenir ou la suspendre. La grâce c'est la grâce, dans le temps présent plus que jamais. Un « reste » est appelé à constituer le chaînon de continuité et Dieu, par lui, poursuivra le plan originel de sa grâce³.

(7-10) Dans ces conditions, le problème demeure cependant, de savoir ce que devient le plus grand nombre. Une partie seulement atteint le but où tous eussent dû parvenir. Les autres sont-ils désormais exclus de la course ? Cette inévitable et nécessaire question nous introduit dans la zone douloureuse du sujet. Paul répond oui et non. Ils ne sont pas rejetés, ils sont « endurcis » ; hors de la course, mais pas pour toujours⁴.

« Endurcis », telle est la première réponse. Lorsque l'homme refuse la vocation que Dieu lui adresse, lorsqu'il s'oppose à sa volonté, il s'enferme dans une situation qui ne peut que s'aggraver et dans laquelle il éprouve que l'on ne se moque pas de Dieu. Si la créature refuse d'être portée par le courant de la grâce, son refus même la pousse vers le néant, car on ne peut se refuser à Dieu qu'en s'opposant positivement à lui. Dieu sanctionne cette opposition : c'est-à-dire qu'à son tour il se refuse à celui qui se refuse (cf. aussi à 9. 17-18). Ainsi s'exerce le jugement de Dieu⁵ ; Dieu est actif dans ce jugement, comme l'indique le premier mot de la citation d'Ésaïe : ἔδωκεν ὁ θεός = *Dieu leur a donné*⁶, qu'on rapprochera du triple παρέδωκεν du chapitre premier.

¹ Ἐν Ἡλιῷ : comme si Elie avait écrit les récits le concernant. Il arrivait que l'on nommât les récits lus à la synagogue d'après le sujet principal. Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 288. ἑπιτυχάνω κατά... intervenir contre... (cf. W. BAUER, s. v.).

² Pas plus qu'ailleurs, Paul ne prête grande attention ici aux circonstances historiques précises relatives aux textes qu'il cite.

³ B et beaucoup de manuscrits de moindre valeur ajoutent au v. 6 : εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκ ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκ ἐστὶν ἔργον (B : χάρις au lieu de ἔργον). De l'avis de la plupart cette phrase est une glose.

⁴ Ἡ ἐκλογή : l'élection. Paul nomme l'objet d'après l'action dont il est l'objet. Le « reste » manifeste dans l'histoire l'élection divine à ce moment critique.

⁵ Πωροῦν : rendre calleux, durcir (terme médical). Par ext. : rendre insensible.

⁶ Certainement Paul cite de mémoire ; il entremêle Dt. 29. 3 (ou 4) et Es. 29. 10.

La citation du Ps. 69 est difficile à expliquer dans le détail. Il faut renoncer à serrer le texte de très près. L'apôtre cite ce passage avant tout pour les allusions à l'aveuglement considéré comme châtement et comme esclavage (συγκάμπτειν τὸν νῶτον est une image de la servitude)¹. L'infidélité d'une partie d'Israël l'a mis dans une position que Dieu a « scellée » par l'endurcissement. Quand on s'est moqué de Dieu, on est enfermé dans son attitude par Dieu lui-même, et seule sa grâce permet d'en sortir. C'est ainsi que Dieu agit, comme le dit l'Écriture dans le Deutéronome (cité v. 8), et comme David demandait qu'il agît à l'égard des ennemis du juste souffrant².

(11) La grâce ne se change jamais en malédiction, bien qu'elle prenne parfois la forme du châtement. Israël a heurté, Israël a bronché, mais Dieu n'avait point l'intention de le faire tomber³. En d'autres circonstances, il est vrai, Dieu en usa avec Israël d'une façon différente, avec moins de sévérité. Que de fois n'a-t-il pas pardonné ! Pourquoi, cette fois-ci, avoir endurci le peuple élu, au lieu de lui offrir avec patience une occasion de se repentir ? C'est que l'enjeu, cette fois-ci, était tout autre. Dieu veut demeurer fidèle à l'intention première de l'élection : faire connaître son nom à toutes les nations par le moyen du peuple qu'il s'est choisi. C'est à son dessein d'amour qu'il doit d'abord demeurer fidèle, non à l'élection d'Israël, qui ne vient qu'en second lieu. Dieu ne pouvait renoncer à réaliser le plan de sa miséricorde, sous prétexte qu'il avait appelé Israël à être le premier instrument de sa réalisation.

Paul ne prétend pas que la rébellion d'Israël était nécessaire pour que le salut fût porté aux nations. Le fait historique, c'est qu'Israël est tombé. Paul l'a vécu lui-même (Act. 13. 46 ; 18. 6). Les choses auraient pu se passer autrement ; en fait, elles ont eu lieu ainsi. L'endurcissement a fait porter à la rébellion d'Israël des conséquences dont Israël est seul responsable, bien que l'endurcissement soit voulu par Dieu lui-même. Puisque Israël avait repoussé l'Évangile, il fallait que Dieu l'écartât comme un obstacle. Cette dramatique conséquence du refus d'Israël a sa source dans l'amour de Dieu, qui ne veut pas limiter à Israël sa révélation, ni accepter qu'Israël en exclue les gentils par l'effet de sa propre carence. Mais cet amour également fera refluer sur Israël cette grâce qui ne veut exclure personne, bien qu'elle écarte momentanément ce peuple qui paralyse ses intentions. Εἰς τὸ... évoque cette intention finale de Dieu, qui, au plan de l'histoire, trouvera sa réalisation par le fait de la « jalousie » d'Israël (cf. 10-19 et Dt. 32. 21). Comment Israël ne serait-il pas ému de se voir étranger aux réalités promises et dès maintenant accordées aux païens alors qu'il avait été le premier dépositaire de ces promesses ? Les païens seront alors les véritables Israélites, en qui Israël, demeuré hors de la course, reconnaîtra l'achèvement de sa propre vocation. Il y aura là de quoi l'émouvoir à salut.

(12) On peut alors pressentir ce que sera l'aboutissement de cette sainte émulation. Lorsque Israël se convertira au Messie Jésus il reprendra la place que Dieu lui avait assignée, il redeviendra l'instrument par lequel Dieu répandra ses bénédictions. Il apportera au monde les suprêmes richesses de la grâce. Israël est indispensable à l'accomplissement du plan de Dieu. On verra qu'il est pleinement vrai que Dieu n'a pas voulu

¹ La table est-elle fournie d'appâts qui sont des pièges ? Est-ce là un symbole des plaisirs qui aveuglent ? S'il s'agit d'une table basse, l'image fait-elle allusion à quelqu'un qui la heurte et qui s'empêtre dans les tapis ? Cette dernière interprétation (Zahn, Gaugler) expliquerait le v. 11 a.

² Gaugler remarque que Paul ne s'intéresse pas au détail de la citation, sans quoi il ne reproduirait point διὰ παντός, qui signifie un châtement perpétuel, alors que la suite de son développement va montrer que le châtement d'Israël est temporaire.

³ *lvc* garde son sens final : « le dessein de Dieu était-il de les faire broncher pour qu'ils ne puissent se relever ? » Il est vrai que le sujet de la phrase n'est pas Dieu, mais les Israélites (cf. Michel, citant K. H. Schelkle).

si leur infériorité a enrichi les païens, que ne fera pas leur retour en masse ? (13) A vous [qui êtes] païens [d'origine], voici ce que j'ai à dire : en tant qu'apôtre des païens, j'honore mon ministère (14) dans l'espoir d'exciter la jalousie de ceux de mon sang et d'en sauver quelques-uns. (15) S'il y a réconciliation du monde quand ils sont rejetés, qu'est-ce lorsqu'ils sont accueillis, sinon une [véritable] vie d'entre les morts ? (16) Du moment que les prémices sont saintes, la pâte l'est aussi. Et quand la racine est sainte, les branches le sont également. (17) Si quelques-uns des rameaux ont été coupés, et si toi, olivier sauvage, tu as été greffé à leur place, profitant ainsi de la sève nourricière [qui monte] de la racine de l'olivier, eh bien ! ne jais pas le vantard devant eux. (18) Si tu veux te vanter, [rappelle-toi que] ce n'est

écarter Israël pour toujours, lorsque Israël retrouvera une place de choix, lorsqu'il sera tout entier sauvé (v. 26 : πᾶς Ἰσραήλ) ¹.

(13 s) Les versets 13 et 14 ne sont pas une simple parenthèse, comme le pensent les auteurs qui rattachent v. 15 à v. 12 (Vischer, Barth). Il faut relever que le ton devient personnel, que l'exhortation prend la place de l'argumentation théologique et scripturaire (il n'y a plus de citation biblique dans v. 13 à 24). Non point parce que Paul s'adresserait à une partie de la communauté que ne concernait pas au même titre le développement antérieur. Mais maintenant que les principes ont été posés, Paul va montrer les aspects connexes de la question.

Si la conversion de tout Israël, que Paul a envisagée pour plus tard, doit être un bénéfice pour les gentils eux-mêmes, l'apostolat de Paul lui-même en reçoit une signification plus riche. Les pleines richesses annoncées par l'apôtre aux païens ne leur seront données qu'après la conversion d'Israël. En sorte qu'on peut dire, paradoxalement, que le but dernier de l'apostolat parmi les païens, c'est la conversion d'Israël lui-même, que facilitera d'ailleurs la « jalousie » d'Israël suscitée par la conversion de la gentilité ².

Les païens auraient tendance à croire qu'ils sont devenus la pièce maîtresse de l'échiquier, qu'ils ont pris la place d'Israël dans le cœur de Dieu. Non pas. Dieu aimait déjà les païens, quand il choisissait Israël. Il ne cesse d'aimer Israël, quand il appelle les païens. L'amour de Dieu refluera sur Israël, car il n'est ni partial ni exclusif, mais au contraire généreux et inclusif. Ce dont témoigne l'activité de Paul, qui a, même pour Israël, indirectement, la signification d'un appel à la foi messianique.

Le fait même que c'est lui, Paul, l'Israélite authentique (v. 1), qui a été choisi pour ouvrir aux païens l'accès au salut promis à Israël d'abord, ce fait est significatif. Il doit montrer qu'Israël ne perd pas ses privilèges; en la personne de celui qui est par excellence l'apôtre des gentils, c'est Israël lui-même qui ouvre la porte du salut aux gentils. On voit bien clairement ainsi, que c'est à Israël que les gentils sont agrégés par son ministère. La fin, comme l'instrument, sont marqués du sceau d'Israël; le salut vient véritablement des Juifs (Jn. 4. 22).

¹ Le parallélisme exigerait que παράπτωμα, πλήρωμα et ἡττημα soient dans le même registre. Mais le sens seul connu de ἡττημα est relatif à la qualité (infériorité, déchéance : Es. 31. 8; 1 Cor. 6. 7), tandis que πλήρωμα a certainement ici un sens quantitatif, comme en v. 25 (cf. *ad loc.*). On peut comprendre : « La défection d'Israël et l'infériorité qui s'en est suivie (par rapport aux païens qui précèdent les Juifs dans le Royaume de Dieu)... » Ou encore : « La défection d'Israël et sa réduction qui le met en état d'infériorité (du fait qu'un reste seulement est converti) ». — Si on donne à ἡττημα un sens quantitatif = « Si leur défection et leur réduction à un petit nombre... » (Godet). Outre l'objection philologique, le sens numérique de ἡττημα est contraire à l'intention qui a poussé Paul à écrire, une fois πλουτος κόσμου, et l'autre fois πλουτος ἔθνων : l'infériorité d'Israël s'oppose à l'avantage dont jouissent les païens, non à leur grand nombre. Une discussion de ce texte dans MUNCCK, p. 40-41.

² Δοξάζω τὴν διακονίαν μου : je fais honneur à mon ministère, c'est le meilleur titre de gloire de ce ministère.

(15) Si la véritable gloire du ministère apostolique c'est donc la conversion de quelques Israélites au moins, quelle grande chose pour Paul de voir un de ses frères selon la chair se convertir au Christ. Véritable couronnement pour son apostolat, où la puissance de l'Évangile (1. 16) se manifeste dans une conversion qui n'est rien moins que l'œuvre qui fait vivre les morts (4. 17). Après tout, Israël est typiquement le peuple mort; il est le plus mort des morts, à cause de son attitude à l'égard de la loi; son zèle inintelligent l'a tué. Sa conversion sera le plus éclatant triomphe de la vie, la résurrection typique d'entre les morts. Et quant à l'apôtre, accueillir un Israélite, un frère selon la chair, dans le corps de Christ, un membre de ce peuple aujourd'hui récalcitrant et spirituellement mort, devait avoir pour lui une importance prophétique que nous avons de la difficulté à imaginer; elle annonçait et anticipait le réveil du peuple de la promesse, sa résurrection spirituelle sous le souffle de l'Esprit saint¹.

(16a) L'apôtre voit dans les quelques Israélites (v. 14) que la prédication évangélique a convertis, les signes annonciateurs de la conversion de la masse, les prémices de la moisson². Il raisonne selon le principe que la partie vaut pour le tout, ou, pour s'exprimer plus théologiquement, que la sainteté de la partie profite à l'ensemble. Il a probablement dans l'esprit les textes de Lévit. 19. 23-25 et Nb. 15. 17-21³: l'impureté des fruits est levée par la consécration d'une récolte; les prémices sont offertes à Jahvé pour permettre le libre usage du reste. De même, en 1 Cor. 7. 14, à propos d'un ménage dont un seul conjoint est chrétien, Paul dit que l'autre conjoint est sanctifié, ce qui rend possible la vie conjugale⁴. Ainsi les premiers convertis jouent-ils, à l'égard de l'ensemble encore incrédule, le rôle des prémices à l'égard de la récolte ou du seul conjoint fidèle dans le ménage.

(16b-18) Ῥίζα, parallèle à ἀπαρχή, devrait avoir le même sens et désigner cette partie de l'ensemble que sont les premiers convertis, considérés comme la racine qui portera l'arbre de l'avenir. Il y a à cela, malheureusement, une difficulté certaine: deux lignes plus bas, ῥίζα va désigner la racine de l'olivier qui porte les branches nouvelles, c'est-à-dire l'ancien Israël sur lequel les païens sont greffés, et particulièrement les patriarches, Abraham au premier rang. S'il faut donner à ῥίζα ce sens dans le v. 17

¹ Ce verset est très discuté. Dès Origène, la grande majorité y trouve l'évocation de la résurrection finale, de l'entrée de l'Église dans la gloire eschatologique (Lagrange: la résurrection des corps; Lietzmann: la vie (en Christ)) pour ceux qui seront ressuscités: Sanday et Headlam: la consommation finale, qui viendra *when the Kingdom was completed*. De même Schrenk, Vischer, Michel, etc.). La force de cette tradition exégétique est considérable. Mais on ne peut surmonter l'étonnement que suscitent les expressions par lesquelles Paul aurait parlé ici de la résurrection finale: sa formule est vague et sans article (ζωή ἐκ νεκρῶν). Aussi quelques auteurs (Calvin, Godet, Gaugler, etc.) prennent-ils l'expression au sens figuré, alléguant avec raison Luc 19. 24-32 et Ez. 37. 3-14, qui appliquent l'idée de résurrection au peuple d'Israël. A l'objection tirée des termes même de l'apôtre contre l'interprétation la plus commune, s'ajoute celle qui vient du contexte. L'apôtre vient de parler de son apostolat; depuis le v. 13, la perspective est plus restreinte et plus concrète; il s'agit de la conversion réelle de quelques Israélites grâce au ministère de l'apôtre (τινάς ἐξ αὐτῶν). Dans la suite, il sera encore question de ces convertis d'origine israélite, à propos des sentiments des néophytes d'origine païenne à leur égard. En tout ceci, nous n'avons pas affaire avec la fin des temps, mais à des circonstances concrètes et actuelles; Paul parlera même à la deuxième personne (v. 17). Πρόσληψις ne signifie pas « réintégration » (ainsi Godet, qui explique plus correctement: « accueil que Dieu fera aux Juifs lors de leur conversion »), mais: accueil, réception (*Annahme, Aufnahme*; cf. W. BAUER, s.v.). On notera que Paul ne met pas αὐτῶν après πρόσληψις; il se peut que cela soit intentionnel, car ce pronom a désigné les Israélites collectivement aux v. 12 et 15; cela confirmerait qu'il réserve πρόσληψις à l'accueil des convertis individuels. Mais le débat continue; cf. par ex. G. FESSARD, « Théologie et histoire. A propos du temps de la conversion d'Israël », *Dieu vivant*, 8 (1947), p. 37-65.

² En Rom. 16. 5; 1 Cor. 16. 15, Paul utilise ἀπαρχή dans le même sens, pour désigner les premiers convertis.

³ L'expression ἀπαρχή φυράματος de Nb. 15. 20 (LXX) indique que Paul pense à ce texte.

⁴ Cf. DODD, p. 179.

pas toi qui portes la racine, mais la racine qui te porte. (19) Tu diras : « Mais ces rameaux, ils ont été coupés pour que moi je sois greffé. » (20) Soit ! Ils ont manqué de foi, aussi ont-ils été coupés, et toi-même tu te trouves là à cause de ta foi. [Mais] garde-toi de l'orgueil. Tremble plutôt, (21) car si Dieu n'a pas épargné les rameaux naturels, il ne t'épargnera pas non plus. (22) Considère donc comment Dieu use de la bonté et de la sévérité; sa sévérité à l'égard de ceux qui sont tombés; à ton égard sa bonté, si tu persévères conformément à sa bonté; autrement, tu seras retranché toi aussi. (23) Et quant à eux, s'ils ne persévèrent pas dans leur manque de foi, ils seront greffés. Dieu certes a le pouvoir de les greffer de nouveau. (24) Car si toi, détaché de l'olivier de nature sauvage, tu as été, contrairement à la nature, greffé sur l'olivier franc, à plus forte raison eux, qui sont des rameaux naturels, seront-ils greffés

ne faut-il pas qu'il l'ait dès le v. 16 ? Mais, dans ce cas, on voit mal pourquoi Paul fait ce retour sur les origines d'Israël, alors qu'il a eu les yeux portés jusqu'ici sur son avenir.

Il semble bien que les mots nous obligent donc à rattacher 16a à ce qui précède, et 16b à ce qui suit. Autant ἐπαρχή convient pour désigner les convertis, *prémices* de l'ensemble du peuple, autant ῥίζα convient pour désigner la racine qui porte l'arbre. Deux images se sont juxtaposées dans la pensée de l'auteur, qu'il ne faut pas interpréter l'une par l'autre. A partir de 16b, Paul pense déjà à ce qu'il va maintenant dire aux païens pour prévenir en eux un orgueil tout à fait déplacé. Ces Juifs, dont quelques-uns se sont déjà convertis, appartiennent au tronc; ils sont nourris par la racine; ils sont eux aussi, eux d'abord, des enfants d'Abraham; si la racine qui les porte est sainte, ils participent à cette sainteté comme branches naturelles portées par ce tronc vénérable.

Et sans doute l'infidélité du plus grand nombre a-t-elle obligé Dieu à écarter les branches poussées sur la racine des patriarches. Les Juifs sont comme des rameaux que la main du jardinier a coupés, et qui dépérissent. Les véritables rameaux portés par le tronc élu, la véritable postérité d'Abraham, ce ne sont pas les Juifs, qui ont refusé la promesse, ce sont les chrétiens. Soit, dit Paul (v. 17a). Mais il ne faut pas oublier que le divin jardinier n'a point arraché le tronc; loin de là, et la promesse subsiste pour Israël. Davantage, les païens appelés à bénéficier de cette promesse, ne sont rien d'autre que des greffes sur ce tronc, qui demeure le plant de Dieu ¹; et c'est bien la sève du vieux tronc qui alimente le greffon; les chrétiens sont faits fils d'Abraham, c'est-à-dire rendus participants à des promesses faites à Israël ².

L'image est très impressionnante et propre à faire comprendre aux chrétiens d'origine païenne pourquoi Paul a souligné l'importance qu'avait à ses yeux la conversion des Juifs, dont il a parlé en termes paradoxaux comme le couronnement de son apostolat.

La fin du v. 17 et le v. 18 montrent cependant que l'intention de l'apôtre déborde cette considération théologique et vise déjà son application pratique. Le fait qu'ils sont des branches greffées sur le tronc doit inspirer aux pagano-chrétiens des sentiments de respect à l'égard de tout Juif qui se convertit. Il est possible que tel ne fut pas le cas pour certains païens convertis qui constituaient une part à tout le moins importante de l'Eglise de Rome ³.

¹ L'allégorie de l'olivier a été fournie à Paul par Jér. 11. 16; Osée 14. 7; cf. 4 Esdr. 5. 23; Hén. 93. 2-10. Cf. STRACK-BILLERBECK, II, p. 563; III, p. 290.

² L'asyndète συγκαίως τῆς ῥίζης τῆς πύργου τῆς θείας est assez pénible. On a voulu corriger : soit en ajoutant καὶ après ῥίζης (S A Vulg., etc.), soit en supprimant τῆς ῥίζης P 46 D G it, etc. La leçon courte est généralement rejetée (cependant Lyonnet l'adopte en disant : « elle pourrait être la meilleure »). Lagrange explique que « le bois même de l'olivier est comme imprégné de l'huile et brûle très facilement ». L'idée est que, par l'effet de la greffe, le greffon bénéficie de la sève grasse de l'olivier nourri par la racine.

³ On a donné diverses raisons pour expliquer l'existence d'une sorte d'antisémitisme larvé parmi les pagano-chrétiens de Rome. Ceux-ci profitaient volontiers des privilèges reconnus par l'Empire aux Juifs, mais se distançaient d'eux également pour ne pas être obligés de se rattacher au ghetto (Dodg). Sur le sujet, cf. W. LUTGERT, *Der Römerbrief als historisches Problem*, 1913.

Un horticulteur greffe un rameau fertile sur un tronc sauvage. Paul fait état d'un procédé inverse. Est-ce parce que ce citoyen ignorait tout de la campagne, ou a-t-il connu un usage de ce genre ? La chose est possible, car plusieurs auteurs anciens disent que les agriculteurs vivifiaient parfois de vieux oliviers par la greffe d'un rejeton sauvage¹. Il est aussi permis de donner une explication psychologique de ce texte : Paul a été entraîné par l'idée plus que par la vraisemblance; la gentilité, par rapport à Israël, fait figure de sauvageon; les païens entrent dans l'Eglise comme une branche de sauvageon enté sur un tronc noble. L'apôtre s'est peut-être même rendu compte qu'il évoquait un procédé peu naturel (cf. *παρὰ φύσιν*, v. 24). Ce procédé inattendu figurait que l'insertion des gentils était une affaire extraordinaire; il ne fallait rien moins que la grâce de Dieu pour tenter et réussir une opération si contraire. Ce trait rabaisait encore la vanité éventuelle du païen.

(19) Le pagano-chrétien pourrait vouloir défendre tout de même l'opinion que la gentilité a maintenant été appelée par Dieu à se substituer à Israël, en faisant remarquer que si les branches ont été coupées, ce n'est pas seulement par accident et pour la seule raison qu'elles ont été improductives. Ce qui veut dire : Israël n'a pas été seulement écarté à cause de son attitude à l'égard du Messie. Le jardinier divin avait une intention positive; il ne s'est pas contenté de punir Israël; il a voulu que la gentilité prît sa place. Dieu a montré sa volonté par les événements. Les promesses ne sont pas seulement tombées en désheréce; Israël a été déshérité, et cela au profit des païens. Remarquer le *ἵνα* = *pour que*.

(20 s) Paul reconnaît qu'il y a quelque chose de vrai dans ce point de vue; les faits le confirment en partie. Mais les faits doivent être bien compris. Le rejet d'Israël est dû à l'incrédulité, comme l'avènement des païens est le fait de la foi. Or cette foi, comme autrefois l'élection d'Israël, est un don que Dieu a offert et dont il demeure le seul maître. L'avantage actuel des païens n'est donc pas une supériorité qu'il soit en leur pouvoir de capitaliser; il est une grâce, dont on ne profitera que si l'on demeure dans l'humilité, afin de continuer à la recevoir comme un don gratuit. L'orgueil est la ruine de la foi, il fait déchoir de la promesse². La crainte écarte la présomption³. Le jugement de Dieu domine l'horizon de ces versets; Dieu n'a pas épargné le tronc original : il sera d'autant plus libre d'écartier les branches surajoutées. Il n'est pas plus lié à la gentilité par ce qu'il a fait pour elle, qu'il ne l'était à Israël, par l'élection. Il n'est lié qu'à son amour. Si l'orgueil des œuvres a fait tomber Israël, attention que l'orgueil de la foi ne fasse tomber les nouveaux venus. La foi dont on se vante n'est justement plus la foi. Les branches que l'horticulteur coupe sont les branches qui appartiennent au sujet, non celles poussées sur le greffon, qui doivent donner la fleur ou le fruit attendus de la greffe. En menaçant les païens de partager le sort des branches déjà coupées, Paul imagine une situation irréaliste. Mais il ne se soucie pas de ces invraisemblances; la comparaison de la greffe reste très parlante. Ce serait du pédantisme de la serrer de trop près⁴.

(22-24) La comparaison valant ce que vaut toute comparaison, l'essentiel est évidemment ailleurs : il s'agit de comprendre la situation dans laquelle se trouvent ceux

¹ Cf. COLUMELLE, *De re rust.*, V, 9, 16. PALLADIUS, *De insitione*, 14. 53. On trouve une bibliographie dans W. BAUER, s. v. *ἀγριέλαιος*. Cf. W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, 1937, p. 74.

² Au lieu de *ὄψηλά φρόνει* (S A B), quelques manuscrits lisent *ὄψηλοφρόνει* (C D G).

³ Il peut être question de la crainte de Dieu (Michel), ou de l'appréhension du malheur (Bengel, Godet).

⁴ Ce que Paul appelle les branches « selon la nature » sont les branches naturellement poussées sur le sujet. Il n'est pas question de dire qu'Israël est « par nature » un peuple propre à ce que l'élection l'a appelé à devenir.

sur leur propre olivier ! (25) *Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez dans votre sagesse : l'endurcissement partiel d'Israël durera jusqu'à ce que la masse des païens soit entrée, (26) et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : « De Sion viendra le libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob. (27) Et*

que la grâce a appelés. Le cas d'Israël montre que Dieu est décidé à agir avec sévérité, pour demeurer fidèle à son amour. Sa liberté est une condition de sa fidélité. Il faut donc que la fidélité des gentils appelés à bénéficier des promesses réponde à la fidélité de Dieu. Il leur suffit de « demeurer dans la bonté » dont ils ont été l'objet. Sinon...¹, et c'est la menace d'être à leur tour rejetés comme des branches improductives.

La liberté de Dieu à l'égard des instruments qu'il se choisit serait ainsi manifestée une nouvelle fois. Mais il y a davantage encore. Même vis-à-vis de ceux qu'il a écartés, Dieu est encore libre et sa fidélité inchangée. S'ils abandonnaient leur incrédulité, Dieu sera le premier à se réjouir de voir son peuple revenir à lui, et il lui fera l'accueil le plus favorable. On notera que Paul parle encore de greffe à propos de la rentrée d'Israël dans le circuit du salut. La conversion du peuple élu à son Messie ne sera pas une simple restauration du *statu quo ante*. Nous savons qu'on ne se moque pas de Dieu; le péché crée une situation que Dieu seul peut changer : la conversion a besoin du pardon de Dieu, celle d'Israël comme celle de n'importe qui. Mais Paul peut assurer que ce pardon ne manquera pas et que Dieu fera le nécessaire pour qu'Israël retrouve sa place. L'image de la greffe souligne que son intervention est nécessaire, et qu'elle rendra au peuple élu sa place antérieure. Encore une fois, la comparaison de la greffe se plie difficilement aux exigences des propos de l'apôtre. Pratiquement, personne ne greffe l'arbre sur lui-même. Peu importe à l'apôtre, qui s'occupe de l'idée à illustrer plutôt que de la vraisemblance de son illustration. Qui peut le plus peut le moins. Si les gentils ont été appelés à hériter des promesses, combien plus normalement les Juifs seront-ils réintégrés dans un héritage qui n'a cessé d'être le leur².

Toutes ces réflexions de Paul sur les destinées des gentils et des Juifs montrent que l'histoire n'est pas faite du déroulement mécanique de ce qu'ont décidé des décrets divins immuables. La foi et l'incrédulité des uns ou des autres amènent Dieu à prendre telles décisions ou telles autres, à punir ou à gracier. Dieu dirige l'histoire vers les buts qu'il s'est assignés, mais en tenant compte des obstacles que la liberté de l'homme lui oppose. La liberté de Dieu vis-à-vis des hommes est la contrepartie de la liberté que les hommes ont vis-à-vis de lui. Elle n'est pas le fait d'une volonté arbitraire ou capricieuse. Elle est la forme de sa fidélité à son dessein miséricordieux, dont la réalisation ne doit pas sombrer si l'instrument de sa réalisation vient une fois à défaillir.

(25-27) L'apôtre vient d'envisager la conversion finale d'Israël. Cette possibilité deviendra-t-elle une réalité ? La question est pressante, angoissante. Comment y répondre ? Qui peut le dire ? Il ne s'agit pas de faire des supputations, de chercher des motifs d'espérer ou de douter. La réponse à une telle question dépasse toute conjecture. Seule la foi peut la poser, et l'on ne peut la proposer qu'à la foi. Paul déclare qu'elle est un « mystère », parce qu'elle contredit ce que la raison de l'homme pourrait conclure des faits et parce qu'elle n'a aucun autre fondement que la volonté de Dieu³. L'apôtre n'en appelle point à une révélation particulière. Il lui suffit de croire à l'élection d'Israël, pour croire aussi à la conversion finale du peuple élu. Le ton a quelque chose de solennel,

¹ Ἐπει : sans quoi, autrement (Rom. 11. 6; 1 Cor. 5. 10; 15. 29; Hbr. 9. 17, 26).

² Paul a raison d'opposer une greffe κατά φύσιν à une greffe παρά φύσιν, parce qu'il est exact qu'une greffe réussit d'autant plus aisément que sujet et greffon sont d'espèces plus voisines.

³ Μυστήριον, c'est la pensée secrète de Dieu relativement aux événements du salut, pensée que la prédication et l'enseignement de l'apôtre font connaître.

parce que cette affirmation de la foi rappelle plus directement aux gentils les exigences de leur foi. Il faut que les pagano-chrétiens prennent tout à fait au sérieux l'élection d'Israël; ainsi éviteront-ils de se pousser à la place du peuple rejeté et de s'imaginer qu'ils peuvent se suffire à eux-mêmes. Se substituer à Israël, ce serait être véritablement insensé; car ce serait mépriser l'élection de Dieu à l'égard d'Israël au moment même où l'on prétendrait revendiquer, au nom de la même grâce élective, la place qu'elle avait attribuée à Israël. La grâce qui a sauvé les païens ne peut-elle pas sauver Israël? Doubter du salut d'Israël en prenant sa place reviendrait à douter de la grâce par laquelle les païens eux-mêmes sont sauvés; ce serait scier la branche sur laquelle on est assis. D'un autre point de vue encore, on montrerait que l'on n'a rien compris aux dispensations divines. Le greffon ne peut se suffire à lui-même. Israël demeure la racine. La jeune Eglise n'est l'Eglise que greffée sur les patriarches; la révélation de Jésus-Christ accomplit la promesse faite à Abraham et n'est pas intelligible sans elle. Présomption doublement fatale, qui menace les gentils, contre laquelle les voilà solennellement avertis. En prenant au sérieux l'élection d'Israël, ils comprendront cette affirmation mystérieuse, qui est vraie si l'élection est vraie: l'endurcissement d'Israël n'est que pour un temps¹.

Combien de temps? Le temps nécessaire à l'achèvement de ce qui l'a rendu nécessaire, la conversion des gentils. Dieu ne fera pas durer la situation anormale, comme s'il avait un ressentiment à assouvir, une expiation à imposer à ce peuple. Quand « le plérôme des païens » sera entré², le but sera atteint.

Les mots « le plérôme des païens » sont parallèles à πᾶς Ἰσραὴλ = *tout Israël* et doivent désigner la totalité des païens, d'une façon seulement plus expressive³. L'une et l'autre formule sont à comprendre comme désignant des ensembles, des masses, sans qu'il soit préjugé de la condition de tel individu en particulier⁴. Paul ne dit pas: tous les païens se convertiront; il ne dit même pas que tous les Israélites seront sauvés. Il parle de « tout Israël ». L'expression prend sa valeur juste par contraste avec l'idée du « reste ».

La relation entre le salut d'Israël et l'entrée de la totalité (« plérôme ») des païens n'est pas indiquée en des termes qui établiraient une stricte dépendance chronologique. Paul n'a pas écrit: καὶ τότε = *et alors*, mais καὶ οὕτως = *et ainsi*. C'est dire que ces deux événements sont en relation logique, mais il ne faut pas comprendre cette relation d'une façon rigide et arithmétique. Il s'agit plutôt de situations qui auront mûri et qui permettront la réalisation des intentions divines⁵. La prophétie d'Esaië sera ainsi accomplie, qui annonce la venue du libérateur et l'établissement d'une alliance nouvelle⁶.

¹ A B : ἐν ἑαυτοῖς. S C D : παρ' ἑαυτοῖς. G vulg. ἐαυτοῖς. Lietzmann, Michel adoptent la première leçon; Zahn, Lagrange la troisième: être sensé « pour son propre compte ». « Les gentils seraient tentés de ne comprendre les desseins de Dieu que lorsqu'il s'agit d'eux, trouvant naturel que sa miséricorde ne s'étende pas aux Juifs. » Et Lagrange d'ajouter: « On ne peut dire que cet avis ait été superflu aux chrétiens! »

² Paul dit seulement: entré... Faut-il suppléer: « (entré) dans le Royaume », ce qui aurait un cachet synoptique (Michel)? On peut aussi penser que cette métaphore se réfère à celle de la greffe (Lagrange).

³ DELLING, *ThWbNT*, VI, p. 300. La pensée apocalyptique évaluait les étapes de l'histoire à venir en années. Quand les chiffres prévus seraient atteints, les situations seraient mûres pour les derniers événements (cf. P. VOLZ, *Die Esch. d. jüd. Gem.*, p. 138-145). Il ne faut pas donner autant d'importance aux évaluations chronologiques, qu'à l'idée que l'histoire mûrit et avance vers le terme que Dieu lui a fixé.

⁴ L'affirmation que « tout Israël participera au monde à venir » (Sanh. 10. 1) n'empêchait pas de penser que certaines catégories de pécheurs, dont on dressait la liste, en seraient exclus (STRACK-BILLERBECK, IV, p. 1052-1056).

⁵ Πᾶς Ἰσραὴλ a été diversement compris; on y a vu la totalité numérique des individus; ou l'ensemble du peuple, collectivement; ou l'Israël de Dieu seulement (Gal. 6. 16), ou « l'élection » (Rom. 9. 6), distinguée de l'Israël selon la chair; ou encore « l'élection », composée de païens et de Juifs. Le texte s'applique, sans subtilités, à l'ensemble d'Israël comme peuple élu, dans une perspective de l'histoire qui embrasse les collectivités et non les individus.

⁶ Paul, citant de mémoire, juxtapose Es. 59. 20-21 et 27. 9, « peut-être sans s'en rendre compte lui-même » (Gaugler). Ἐκ Σιών peut être inspiré par Ps. 14. 7; 110. 2. On y a vu une évocation de la venue historique du Christ en Sion.

voici l'alliance que je ferai avec eux : j'enlèverai leurs péchés. » (28) Du point de vue de l'Évangile, les voilà ennemis, à cause de vous; mais du point de vue de l'élection, ils sont bien-aimés de Dieu à cause de leurs pères, (29) car les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables. (30) Comme vous-mêmes, naguère rebelles à Dieu, vous êtes maintenant sous la miséricorde du fait de leur désobéissance, (31) de même sont-ils à leur tour rebelles maintenant du fait de la miséricorde qui vous est accordée, afin d'être maintenant eux aussi objet de miséricorde. (32) Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour leur faire à tous miséricorde. (33) O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Combien impénétrables ses décisions et mystérieuses ses voies. (34) « Qui a connu la pensée du Seigneur ? Qui a été son conseiller ? (35) Qui lui a jamais donné le premier, qu'il puisse recevoir de lui en retour ? » (36) C'est que tout vient de lui, tout est par lui, tout est pour lui. A lui soit la gloire à jamais. Amen.

(28 s) Tout est dit maintenant; mais il semblerait que la pensée, enfin arrivée à son terme, a besoin de revenir sur elle-même pour s'assurer encore. C'est plus qu'une conclusion qui va remplir la fin de ce chapitre. Paul paraît encore hésiter lui-même devant le mystère. Israël est donc aimé de Dieu, à cause de l'élection; car les dons de Dieu étant inamissibles, Israël est toujours dépositaire des promesses; Dieu ne lui a rien retiré des dons qu'énumérait 9. 4-5. Mais l'Évangile a dressé Israël contre sa vocation : le peuple de Dieu est devenu « ennemi de Dieu ». L'expression peut s'entendre, comme toujours dans le Nouveau Testament, de l'hostilité des hommes contre Dieu; ce n'est peut-être pas le sens ici, du moins pas le sens unique de l'expression, car l'hostilité d'Israël est mise en relation avec l'appel des païens (« ennemis à cause de vous » : $\Delta\iota' \upsilon\mu\acute{\omega}\varsigma$); cette hostilité est donc aussi en partie la situation actuelle d'Israël, « traité en ennemi » par Dieu afin que l'Évangile soit annoncé aux païens¹. Israël s'est posé en ennemi de Dieu en ce qui concerne l'Évangile; de ce fait, Dieu l'a traité en ennemi en l'endurcissant. $\epsilon\chi\theta\rho\iota$ = *ennemis* désignera donc la condition d'Israël devant Dieu, plutôt que les sentiments d'animosité de Dieu lui-même².

(30-32) La vocation, et les dons qu'elle a nécessités, étant inamissibles, Dieu poursuivra par des voies nouvelles l'accomplissement de son dessein, sans renoncer à ramener à lui son peuple désobéissant. Il se produit ainsi, dans l'histoire de ses dispensations, un chassé-croisé, dont la complexité même de la phrase de l'apôtre est comme le reflet littéraire : celui qui a obéi a désobéi; celui qui a désobéi, a obéi; celui qui a désobéi après avoir obéi, sera ramené à l'obéissance³. Et tout est surplombé, de haut, par la miséricorde divine, seul moteur de tout ce drame complexe. C'est elle également, qui a « enfermé tous les hommes dans la désobéissance ». Cela ne veut pas dire qu'il les a poussés à désobéir; ce que l'apôtre a écrit jusqu'ici serait incompréhensible, notamment ce qu'il a indiqué au v. 13 sur la jalousie que la conversion des gentils doit exciter chez les Juifs. Les hommes ont désobéi de leur propre volonté : mais Dieu a sanctionné cette désobéissance, parce qu'on ne se moque pas de lui, et qu'il n'est pas indifférent à ses yeux qu'on obéisse ou non; il a donné un tour de clé ($\sigma\upsilon\nu\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\epsilon\nu$) à la situation, il l'a verouillée, et il attend que le pécheur comprenne qu'il s'est mis dans une affaire sans issue, hormis le pardon de Dieu, et qu'il se repente. L'Évangile proclame ce pardon, et

¹ Cf. FOERSTER, *ThWbNT*, II, p. 814. Ajoutons que $\epsilon\chi\theta\rho\iota$ est actif dans le Nouveau Testament (celui qui nourrit l'hostilité); $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ est passif (objet de l'amour). Le parallélisme voudrait que $\epsilon\chi\theta\rho\iota$ fût également passif.

² Dieu n'est jamais présenté par l'apôtre comme l'ennemi de quelqu'un. Michel cite 1 Th. 2. 15, mais ce texte n'a pas ce sens.

³ Remarquer au v. 31, que les deux datifs $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\tau$ et $\epsilon\delta\acute{\omicron}\nu\epsilon\iota$, bien qu'ils se répondent, n'ont peut-être pas la même signification.

la voie d'accès à ce pardon : Jésus-Christ. Le tour de clé que Dieu a donné sur la situation d'Israël n'est pas pour l'y emprisonner à toujours, pas plus que les païens n'ont été emprisonnés à perpétuité dans la rébellion dont le chapitre premier a indiqué que Dieu l'avait sanctionnée¹. Au contraire. Les sanctions de Dieu sont, elles aussi, salutaires. Déjà, Israël est objet de la miséricorde divine (remarquer le présent : *ἄν ἐλεηθῶσιν*) qui le pousse à la conversion. « Ainsi triomphe la liberté de Dieu. S'il le veut, il peut sauver tous les hommes. L'Évangile est la bonne nouvelle qu'il le veut » (Vischer).

(33-36) Ce qu'on voit se réaliser, au jour le jour, des desseins de Dieu dans l'histoire humaine, désorientent l'esprit de l'homme; mais les énigmes de l'histoire sont obscures parce que l'intelligence humaine est courte et sa vue myope. La foi sait reconnaître les limites étroites dans lesquelles l'homme est retenu. Elle suspend le jugement du croyant, en le tournant vers le silence de l'adoration. Elle confesse la « profondeur », c'est-à-dire l'immensité mystérieuse, abyssale, des moyens par lesquels Dieu met en œuvre son trésor de « sagesse » et de « connaissance ». Sagesse, dans l'exécution de ses desseins miséricordieux. Connaissance, dans sa démarche d'amour qui élit pour sauver². « Il y a quelque manque de tact, écrit Lagrange, à définir trop strictement ce que Paul déclare insondable; cependant il a parlé pour être compris... » Les quatre termes qu'il emploie sont caractéristiques en ceci que l'apôtre fait servir à un aveu d'ignorance un vocabulaire qui semble bien emprunté aux cercles où l'on aimait à se vanter de sonder les mystères de Dieu³. Paul rompt avec la curiosité dont les apocalypticiens s'étaient fait une spécialité. Il revient à l'humilité des croyants israélites qui confessaient avec le prophète que les voies de Dieu ne sont pas les voies de l'homme⁴. Il donne même la parole à l'Ancien Testament lui-même, par des citations d'Es. 40. 13 et Job 41. 3 (LXX), soulignant la distance de Dieu à l'homme, lequel ne peut être jamais pour Dieu ni un conseiller ni un créancier⁵.

La dernière partie de l'hymne où Paul fonde les problèmes de l'esprit dans l'adoration de la foi, emprunte au judaïsme hellénisé une formule que la philosophie avait rendue assez courante, sous des formes d'ailleurs bien diverses. Le tout vient de l'un et retourne à l'unité; Dieu est le principe de toutes choses⁶. Le judaïsme devait déjà utiliser des formules de ce genre dans ses prières et ses liturgies.

Pour se faire une idée du travail littéraire de l'apôtre, cet hymne conclusif est assez intéressant. On y relèvera que Paul a successivement mis à contribution trois sources littéraires (le langage des « spirituels », l'Ancien Testament, le judaïsme hellénisé).

Pour comprendre l'apôtre, pour donner sa juste perspective à ce développement sur le destin d'Israël, il faut rappeler, avant de l'abandonner, quelle était la question fon-

¹ Cf. le triple *παρέλωκεν* du ch. 1. C'est par *παράλωμι* que LXX rend *גָּרַם* (fermer à clé) au hiphil, dans Dt. 23. 16; 32. 30; Ps. 31. 9; 78. 48, 50, 62; Job 16. 11.

² Le mot est à prendre dans le sens de *προηγνώ* Rom. 8. 29. Cf. BULTMANN, *ThWbNT*, I, p. 706.

³ Ces mots sont du langage des « spirituels » : *βάθος*, 1 Cor. 2. 10; Ap. 2. 24; *πλοῦτος* : Col. 1. 27; 2. 2; *σοφία* : 1 Cor. 1. 30; 2. 6, 7; 12. 8; Col. 1. 9, 28; 2. 3; *γνώσις* : 1 Cor. 1. 5; 12. 8; 2 Cor. 8. 7; Col. 2. 3; Eph. 3. 19.

⁴ Es. 55. 8; 40. 12; Jér. 29. 11; Prov. 30. 1; Job 9. 1; 28. 23. Dans le judaïsme : Bar. 3. 29; Sir. 42. 18; 43. 15; Sag. 13. Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 294.

⁵ Cette humilité cependant n'est pas tout à fait étrangère aux apocalypticiens : Apoc. Bar. 14. 8, 9; 75. 1-4; cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 325.

⁶ Cf. Marc Aurèle, IV, 23 (*ὡ φύσις, ἐκ σου πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα*). Paul évite de dire *ἐν αὐτῷ* (de même 1 Cor. 8. 6), pour ne pas donner un caractère panthéiste à sa formule. Il veut au contraire souligner la transcendance de Dieu et la dépendance de l'histoire, dirigée par une souveraineté qui ne se confond point avec les événements dans lesquels elle se manifeste mystérieusement. Sur le sujet, cf. les textes cités dans Lietzmann et E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 1913, p. 240. G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, 1935, p. 51; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 344.

damentale qui se posait à Paul. On peut la formuler ainsi : qu'est-ce que l'incrédulité d'Israël signifie pour le déroulement du plan de Dieu ? Cette incrédulité met-elle le peuple élu hors de cause ? Dans l'affirmative, on peut penser que tout s'écroule avec l'éviction de ce peuple à qui furent faites des promesses qui dans ce cas s'avèrent aujourd'hui mensongères. Dans la négative, comment comprendre la situation actuelle d'Israël ? Sur quoi peut reposer l'espoir que son incrédulité cessera un jour ? On touche ici le fond de l'argumentation de l'apôtre. Celui-ci ne cherche pas dans le peuple infidèle des raisons d'espérer. Si on en était réduit à penser que l'incrédulité d'Israël cessera parce que, un beau jour, Israël décidera de croire, on se flatterait d'illusoires espérances. Il n'y a aucune raison de supposer qu'Israël modifiera son attitude vis-à-vis de son Messie, qu'il a rejeté de façon catégorique et pour des raisons qui, de son point de vue, étaient excellentes (conception de la foi et de la justice). Sans doute, Paul pourrait se contenter de dire que Dieu est fidèle à son alliance; mais cette fidélité serait sans aucune efficacité réelle, si elle était seulement la permanence de son dessein, déjà bafoué par le peuple élu. En réalité, Paul s'avance sur une voie difficile, mais d'une très grande portée théologique. Il propose de la situation d'Israël et des perspectives qui le concernent, une interprétation en harmonie avec la doctrine qu'il a déjà évoquée à propos de la situation de l'humanité coupable. Dieu n'ayant pas réagi au péché par la sanction suprême, les coupables sont placés sous le régime de la patience, Dieu voulant les conduire à la repentance. L'incrédulité d'Israël, de même, n'a pas amené son Dieu à une rupture définitive; Israël est placé sous le régime de l'endurcissement, qui est pour son cas l'équivalent de la patience, Dieu voulant par là le conduire à la repentance. Dieu ne l'a point voué à la malédiction. Israël n'est pas abandonné aux seules conséquences de son incrédulité. Il n'est pas seul dans son éloignement; Dieu l'y a en quelque sorte accompagné. C'est là qu'est le motif d'espoir, aussi solide que l'amour qui a inspiré cette attitude divine. Israël reviendra de son incrédulité, non parce qu'il le décidera arbitrairement en se contredisant, mais parce que son époux céleste l'aura suivi dans le désert de son exil, pour le presser, malgré son éloignement, de revenir dans la voie de la fidélité. Dieu prépare les filets de son amour. Il veut vaincre le refus d'Israël, comme toute forme du péché de l'homme, par le dedans, par ces sortes de contraintes dont l'amour seul a le secret, qui obligent en exaltant la liberté. Paul parle de ce travail intérieur que Dieu prévoit pour ramener l'infidèle, quand il évoque la « jalousie » que suscitera dans le cœur de l'épouse infidèle le spectacle des bienfaits dont est maintenant comblée cette épouse de rechange — si l'on ose dire — que constitue la gentilité. Cette rupture avec son incrédulité, qu'Israël ne pourrait faire à lui seul et qu'on n'a aucune raison d'attendre de lui, Dieu la prépare dans le secret, mais souverainement. Jamais il n'abandonne le pécheur¹. La doctrine de l'endurcissement — paradoxalement à nos yeux de modernes — doit justement sauvegarder cette vérité. Aussi faut-il conclure que la position prise par l'apôtre, au cours de ces trois chapitres, est aussi mal interprétée par les défenseurs d'une interprétation prédestinatrice, que par leurs contradicteurs, si ces derniers entendent que le peuple d'Israël est livré à ses seules décisions et libre d'une liberté abstraite, complètement dénué de raison de se décider parce que réduit à un complet isolement. Paul pensait que l'homme, même dans son péché, est toujours devant Dieu; mais il ne pensait pas que l'homme fût jamais, devant Dieu, ni complètement déterminé, ni complètement indéterminé. Les relations qu'établit l'amour échappent à ces fausses alternatives.

¹ Bien que le rapprochement ne soit point donné ici comme un argument, il est intéressant de noter que l'on trouve une idée analogue dans la parabole de l'enfant prodigue, naturellement en termes imagés. Le prodigue ne rentre pas à la suite d'une décision qu'il aurait prise tout seul et arbitrairement, tirant ses motifs on ne sait d'où. En réalité, le prodigue est travaillé du dedans par une grâce secrète. Sa décision ne vient pas de lui seul. Dans le désert, il a encore dialogué avec son père, par personnes interposées (« ... les mercenaires, chez mon père... » Luc 15, 17). Lui aussi est ému de voir les biens de son père aller à d'autres; la jalousie l'a converti et ramené !

CHAPITRE XII

(1) *Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu. Voilà ce que serait, de votre part, un culte spirituel.*

Une nouvelle fois, la matière et le style de la lettre changent. En outre, plus de développement systématique étendu, mais des thèmes divers, qui se succèdent sans que leur unité soit très aisée à saisir. L'exhortation enfin se substitue à l'enseignement dogmatique. Néanmoins, ces chapitres se rattachent étroitement aux précédents. La question se posait de savoir comment concevoir désormais la fonction éthique que la loi exerçait en Israël, dans la perspective nouvelle que l'apôtre avait ouverte devant ses lecteurs ? Si la jeune Eglise doit se rattacher au vieux tronc, est-ce pour retrouver encore la loi, sinon comme occasion de mérites, du moins dans ses prescriptions pratiques ? Qu'est-ce que la nouvelle « justice » dont les croyants sont maintenant les esclaves (v. 6. 11-23; 7. 4; 8. 13) ? Comment l'Eglise vit-elle concrètement la justification par la foi ?

Le caractère non systématique de ces dernières pages comporte un enseignement. Paul n'a point écrit là un petit traité d'éthique. Jugea-t-il impossible de le faire, ou simplement inopportun ? En tout cas, il a trouvé suffisant de ne pas s'avancer jusque-là. L'éthique qui découle de sa théologie de la grâce conserve ainsi une spontanéité qui la préserve de tout légalisme. On va se rendre compte que cet avantage pédagogique trouve sa raison dans la façon même dont l'apôtre envisage la signification de l'obéissance chrétienne.

Trois thèmes seront abordés : les relations des chrétiens entre eux ; leurs relations avec les gens du dehors ; enfin un aspect particulier des problèmes des relations entre chrétiens, qui concerne leurs différentes traditions.

(1) Avant tout, Paul pose le fondement. Il dit ce que doit être pratiquement le chrétien dans sa conduite, en lui rappelant ce qu'il est dans sa foi. Un mot s'impose dès l'abord ; il fait à lui seul le pont avec ce qui précède, il évoque tout ce qui a été dit et fonde tout ce qui va être dit : οἱ οὐκ ἔσονται τοῦ θεοῦ. *La miséricorde divine* était à l'œuvre dans l'élection : elle a donné son sens à l'histoire d'Israël ; elle a fait aboutir cette histoire en Christ Jésus ; elle associe les croyants à son sacrifice et à sa victoire. La miséricorde de Dieu a fait de chacun de ceux qui lisent la lettre de l'apôtre ce qu'il est. Paul s'appuie sur ce fait premier et décisif de la miséricorde divine, pour exhorter ses lecteurs à regarder ce que celle-ci comporte pour eux ¹.

¹ Le pluriel οὐκ ἔσονται provient de l'hébreu **לֹא יִהְיוּ**. L'importance fondamentale de la miséricorde dans l'économie nouvelle a fait douter que le judaïsme fût autre chose qu'une religion de la stricte rétribution. W. BOUSSET, *Rel. d. Jud.*, p. 382, proteste contre le tort qu'on fait au judaïsme en le jugeant à la lumière de la polémique paulinienne ou évangélique. Il demeure vrai, toutefois, que la miséricorde, souvent évoquée par les Juifs, consistait principalement à tempérer la justice, plutôt qu'à la surmonter. Jamais la miséricorde, reconnaît BOUSSET, *ibid.*, p. 386, n'a constitué le fondement de la foi juive.

(2) *Ne vous modelez pas sur le monde présent, mais laissez-vous transformer grâce au renouvellement de votre esprit, de manière à pouvoir discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui*

Or la miséricorde divine éclate pleinement dans le sacrifice de la croix, auquel chaque croyant est associé par la foi et le baptême. En 6. 11, Paul avait déjà posé une pierre d'attente; il revient à cette même pensée. Le Christ est victime sacrificielle en faveur, et à la place du pécheur, afin de l'entraîner dans cette mort, en sorte qu'il ne vive plus pour lui-même (2 Cor. 5. 15). Le verbe *παριστάναι* nous ramène également aux idées exposées au chap. 6; Paul en avait usé pour indiquer comment le croyant met son corps et ses membres au service de la justice (6. 12-23). Le mot, qui signifie *offrir*, présenter, mettre à la disposition, se trouve ici en relation avec l'idée de sacrifice et, de ce fait, il évoque la consécration de l'offrande sur l'autel : l'offrande consacrée n'appartient plus à qui l'a présentée, il n'en dispose plus¹. C'est donc une image audacieuse et très forte que l'apôtre dresse ici : le croyant sacrifie sur l'autel son propre corps; cet autel, c'est la croix ! Le *corps* (*σῶμα*) c'est la réalité de l'existence, c'est la personne concrète. Aucune offrande intérieure, qui ne se manifeste; l'intériorité pure serait, pour l'apôtre, une contradiction et une fuite.

Pourquoi Paul dit-il que l'offrande en question est vivante, sainte et agréable à Dieu ? On a peine à penser que ces expressions soient sans rapport avec les prescriptions établissant que l'offrande animale offerte à Jahvé devait être, pour lui plaire, à la fois vivante et indemne de toute contamination des objets impurs. Néanmoins on voit mal comment ces exigences seraient valables pour « le corps », qui doit être mis à mort parce qu'il est contaminé par la pensée de la chair et frappé de la mort salaire du péché. Paul doit donc plutôt appliquer ces qualifications antiques à l'offrande déjà sacrifiée et abandonnée au domaine de Dieu. Il s'agit là, non de la condition, mais des effets du sacrifice. La mort avec Christ ouvre l'accès à une vie nouvelle (8. 13) : l'Esprit envahit l'offrande comme le feu autrefois la consumait sur l'autel; il lui donne une vie nouvelle et la sanctifie. Comme le parfum de l'holocauste est agréable à Dieu (Ex. 29. 18; Lévit. 1. 9, 13, etc.), de même encore l'offrande du « corps » vivifiée et sanctifiée par l'Esprit saint. Les chapitres 6 et 8 sont la source de ce que Paul dit ici avec l'image du sacrifice.

C'est encore à cet ordre de pensées que l'on rapportera l'expression qui termine la phrase. Le sacrifice est un élément du *culte* (*λατρεία*), du service que Dieu attend des fidèles². L'offrande du « corps », de la personne, réunit tous les éléments essentiels du culte-service que réclame le Dieu miséricordieux en Jésus-Christ.

Cette conformité de l'offrande du « corps » avec l'exigence fondamentale de la miséricorde divine rend très plausible l'explication que beaucoup d'auteurs ont donnée de *λογικός* : qui est conforme à la nature de Dieu et de l'homme (Lagrange)³. Mais il est difficile de ne pas accorder une attention particulière à l'emploi de *λογικός* dans plusieurs textes du judaïsme hellénistique et de l'hermétisme; ce terme qualifie, dans cette litté-

¹ *Παριστάναι θυσίαν* est une expression technique du sacrifice (cf. références dans Lietzmann et Michel).

² Il est utile de rappeler que le culte, au sens liturgique du terme, n'est qu'un aspect particulier du « service » que Dieu est en droit d'attendre de ses serviteurs, son point culminant sans doute, mais inséparable de tous les « services » qui sont comme la base de ce sommet, lequel n'a aucun fondement réel sans eux. Dans LXX, *λατρεύω* traduit généralement *עבד* : (travailler, servir), dans l'acception religieuse du mot. Ailleurs *עבד* est rendu par *δουλεύειν*. L'idée dominante dans *λατρεία* est le service, le travail, l'œuvre accomplie pour Dieu parce qu'il est le maître qui commande. Toute obéissance est un culte-service.

³ Sans employer le terme « logique », c'est cette idée que retient MICHEL quand il parle d'un sacrifice ou d'un culte conformes à la révélation ou à la Parole (*Offenbarungsgemässes Opfer*, p. 260; *dem Wort gemässes Gottesdienst*, p. 258).

rature, ce qui est intérieur, ce qui concerne l'être profond, par opposition au formel, à l'extérieur, au théâtral¹. L'expression soulignerait alors que le sacrifice du « corps-personne » engage bien l'être tout entier, peut-être en opposition aux sacrifices anciens qui plaçaient sur les autels les corps des animaux. Le sens philosophique de λογικός (conforme au *logos*, en relation avec lui) se trouvait ici atténué à l'extrême²; peut-être cependant n'est-il pas étranger à l'apôtre, car les mots λογική λατρεία désignent sous sa plume, par un renversement caractéristique, le culte inspiré par l'Esprit saint, qui est la réalité dernière du croyant, à la place du *logos* dont parlaient les stoïciens comme raison ultime des choses. On voit la richesse et la complexité de cet adjectif. Par cette référence à l'Esprit, comme réalité dernière de l'être du croyant, on peut même rejoindre la signification proposée en premier lieu : le culte est intérieur et véridique parce qu'il est conforme à l'Esprit; finalement parce qu'il est spirituel, étant l'œuvre même de l'Esprit³. La compréhension de λογικός dépasse tous les termes par lesquels on essaye de le traduire.

(2) Le sacrifice est une grâce, il introduit dans une existence renouvelée, parce qu'il abolit les hypothèques anciennes. Après la mort du « corps de péché » et le silence imposé à « la pensée de la chair » (6. 6; 8. 6), après « la condamnation du péché dans la chair » (8. 3), la pensée de l'Esprit préside à la vie intérieure. L'Esprit donne au croyant une vision toute nouvelle du monde et de soi-même. Le présent cesse d'être dominé par les déterminations du passé, par le poids mort du péché, car une crucifixion double a rompu le charme qui plaçait l'homme sous la loi du monde (Gal. 6. 14); un avenir est ouvert, que Dieu crée par le Christ ressuscité, vainqueur des puissances qui asservissent; le chrétien est, en Christ, une nouvelle créature (2 Cor. 5. 17). Il doit donc agir en fonction, non de ce qu'il était, mais de ce qu'il est appelé à être, non en héritier d'Adam, mais en cohéritier du Christ. Pour lui, la vie et le monde prennent un autre sens, et il en use différemment, parce que la réalité du monde n'est pas à ses yeux dans ce que le monde est aujourd'hui sous la domination des puissances évoquées à différentes reprises (péché, mort, chair, convoitise, etc.). Ce monde-là passe (1 Cor. 7. 31); il n'a pas de consistance; il joue un rôle, il tient la scène; mais il n'a aucune réalité ontologique. Une fois que l'on sait cela, quelle folie de s'associer à ce jeu de fantoches qui se déroule sur une scène croulante : « Ne vous joignez pas au jeu de ce monde-ci »⁴. En revanche, un monde nouveau a commencé avec la venue du Christ; c'est avec lui qu'il faut compter. Cela implique un renversement des valeurs (cf. Phil. 3. 8), qu'évoque bien l'opposition d'un trésor terrestre à un trésor céleste qu'on trouve dans la bouche de Jésus (Mat. 6. 19-21; Luc 12. 33-34), ou l'opposition de ce qui est En-haut à ce qui est En-bas (Col. 3. 2). Paul l'évoque ici d'une façon plus théorique, en parlant de la « métamorphose » de l'« intelligence » par l'effet d'un « renouvellement ». L'intelligence est ici beaucoup plus

¹ Cf. Const. Apost. VII, 34, 6, etc.; Test. Levi 3. 6; Philon Spec. Leg. I, 277. Herm. I, 31; XIII, 18, 21 (ἀέσαι λογικός θυσίας ... λογικήν θυσίαν). Le judaïsme considérait la prière comme le culte intérieur, distinguant celui-ci du culte où dominait le sacrifice (cf. Sifré Deut. 11. 13, § 41. Cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 26).

² Cf. SÉNÈQUE, Ep. 95. 50; De benef. I, 6. 3.

³ Dans 1 Pi. 2. 2, le lait dont le chrétien se nourrit est également appelé « logique ». Le contexte montre que ce lait est ainsi qualifié en raison de sa fonction à l'égard de la « maison spirituelle », qui offre des « sacrifices spirituels » (v. 5). Sur toute la question, cf. KITTEL, ThWbNT, IV, p. 145-147. Il semble un peu arbitraire de vouloir sauver l'acception « rationaliste » de λογικός, en admettant que ce terme signifie « spirituel » parce que la raison (νοῦς, v. 2) a été rénovée (cf. L. CERFAUX, La théologie de l'Église suivant saint Paul, 1948, p. 114, n. 2); c'est jouer sur les mots. « Culte raisonnable » est, de toute façon, une traduction ambiguë.

⁴ Dans 1 Cor. 7. 31, Paul conclut un développement sur le statut moral du chrétien en disant que l'on doit user de ce monde comme n'en usant pas, parce que ce monde est comme un acteur dont la figure passe sur la scène et disparaît; σχῆμα γ' indique le rôle joué par l'acteur; le mot évoque l'apparence extérieure (cf. HÉRINA, ad loc.). On retrouve ce mot dans notre texte : συσχηματισθε.

est bon, ce qui [lui] est agréable, ce qui est parfait. (3) Au nom de la grâce de Dieu qui m'a été faite, je dis à chacun parmi vous de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais d'avoir de soi une opinion modeste, parce que mesurée au degré de foi que Dieu lui a départie.

que la faculté intellectuelle de connaître; *νοῦς* embrasse la personnalité sous ses aspects les plus profonds, en quelque sorte *la conscience* que l'homme prend de sa situation dans le monde ¹. La conscience de soi métaphysique et morale sera renouvelée, parce qu'une réalité nouvelle se sera imposée à elle ². Cette réalité transcendante, c'est Jésus-Christ. En lui se réalise le dessein de Dieu de rendre les créatures *conformes* (*συμμόρφους*) à l'image de son Fils (8. 29). En contemplant la gloire de Dieu rayonnant sur sa face, les croyants sont *métamorphosés* (*μεταμορφούμεθα*) en son image, c'est-à-dire intérieurement formés par l'action de l'Esprit du Seigneur (2 Cor. 3. 18) ³.

Son être intérieur ainsi transformé, le croyant est libre dans son jugement, il n'est plus sous « la loi du péché » (8. 2), il peut décider de son action avec discernement et s'engager comme personne morale. *Δοκιμάζειν* = *discerner* exclut tout automatisme, y compris celui de la loi et de la casuistique. Phil. 1. 10 montre que le discernement trouve sa source et son critère dans l'amour de Dieu manifesté en Christ. Le croyant invente une conduite qui est sa réponse à l'agapè divine dans la circonstance donnée. C'est dans ces conditions qu'il peut iaire la volonté de Dieu.

Les trois adjectifs sont-ils des qualifications de la volonté de Dieu, ou des critères de cette volonté en vue de la discerner ? L'une et l'autre interprétations sont grammaticalement possibles, mais la seconde convient mieux à l'exhortation. Il faut donc, pour discerner la volonté de Dieu, rechercher « ce qui est bien »; pour le rabbinisme, le « bien » était tel à la fois aux yeux des hommes et aux yeux de Dieu : les bonnes œuvres sont aussi des œuvres utiles aux hommes; le bien, c'est ce qui contribue au bien de l'homme, ce par quoi il est aidé, aimé, servi; 1 Th. 5. 15 le montre clairement ⁴. « Ce qui est agréable » est agréable à Dieu (12. 1; Eph. 5. 10) ⁵. « Ce qui est parfait » implique un acte qui ne demeure pas suspendu sans atteindre son objectif; ce sens formel se retrouve dans les évangiles ⁶. Ces trois adjectifs qualifient donc de trois manières l'action que le croyant doit discerner comme étant la volonté de Dieu : elle est réglée par l'amour de Dieu et l'amour du prochain : elle est bonne — elle est agréable à Dieu, par conséquent elle est accomplie pour lui plaire — elle est achevée, sans partage, sans réticences, ne se bornant pas à des gestes inefficaces et moins encore à des intentions vaines. Ainsi est caractérisée la volonté concrète de Dieu, dans son contenu, dans son intention, dans sa forme.

On est surpris que l'apôtre use de termes si généraux pour servir de critères au discernement de la volonté de Dieu. Il reprend probablement une formule déjà traditionnelle, que le judaïsme et l'hellénisme avaient contribué à forger ⁷. Mais s'il ne l'a pas

¹ *Ausdruck für die innere Bestimmtheit des Wesens oder die sittliche Grundhaltung... innere Richtung des Denkens und Wollens... Bestimmtheit des sittlichen Bewusstseins... ВЕИМ, ThWbNT, IV, p. 956.*

² Dans *ἀκαινώσις*, l'idée de nouveauté est avant tout qualitative et métaphysique (*καινός*), accessoirement chronologique et physique (*νέος* signifie de préférence : jeune, frais).

³ A D G lisent *συσχηματίζεσθαι* et *μεταμορφοῦσθαι*; ces infinitifs se rattachent à *παρακαλῶ*; mais les impératifs sont à préférer.

⁴ « Seul celui qui est bon à l'égard de Dieu et à l'égard des créatures est un bon juste; celui qui est bon à l'égard de Dieu, mais méchant à l'égard de la créature, celui-là est un juste, qui n'est pas bon... » Qid. 40 a. Cf. STRACK-BILLERBECK, IV, p. 536, 559. GRUNDMANN, *ThWbNT*, I, p. 14. Cf. Luc 23. 50 : *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος*.

⁵ Dans ce sens, Rom. 14. 18; 2 Cor. 5. 9; Phil. 4. 18; Col. 3. 20; Hbr. 13. 21.

⁶ Dieu est « parfait » parce que son amour n'est pas arrêté par la méchanceté des hommes, il aime tous les hommes, et totalement (Mat. 5. 48). Le jeune homme est invité, pour être « parfait », à pousser son intention jusqu'au bout, sans partage (Mat. 19. 21).

⁷ Cf. MICHEL, p. 262, n. 6 et 7.

forgée, du moins l'a-t-il adoptée, et il s'en est contenté. Sans doute y percevait-il l'écho de l'enseignement de son Maître : Jésus avait posé le dilemme : « faire bien — faire mal », équivalant à « faire du bien, guérir — faire du mal, tuer » (Mc. 3. 4). Par ailleurs, le refus des hommes de faire le bien, qui est le refus de faire du bien, suscite la douleur et la colère de Jésus, traduisant les sentiments de Dieu devant des cœurs durs, alors qu'il se réjouit quand un cœur se convertit (Luc 15. 7, 9; Mat. 18. 13). La « perfection » est enfin la marque de l'acte du disciple, qui ne fait rien en marchandant (Mat. 5. 48; 19. 21; Luc 9. 57-62). Au terme de ces deux versets, il faut à nouveau souligner le caractère de l'exhortation qu'ils introduisent. L'exhortation repose sur la prédication, l'éthique sur la foi. Le chrétien est rendu attentif à ce qu'il doit faire, en raison de ce qu'il est déjà au titre de croyant. La prédication lui apprend ce que Dieu a fait pour lui en Christ, ce qu'il est objectivement, par la grâce, ce qu'il est en tant que Dieu a renoué avec lui des relations nouvelles en l'adoptant comme fils en Jésus-Christ, en lui pardonnant et en l'accueillant dans sa présence. L'exhortation s'appuie sur ces actes de Dieu, pour engager le fils adopté à se conduire désormais en fils, afin qu'il soit digne de la grâce qui lui a été faite et bon administrateur des dons qu'il a reçus. L'exhortation n'est donc pas à bien plaire; l'éthique n'est pas un luxe; l'obéissance du chrétien est aussi nécessaire à sa foi, que sa foi à son obéissance. Les impératifs que Paul emploie ici sont de véritables impératifs catégoriques — le terme d'exhortation peut, à ce point de vue, prêter à malentendus. Si nul n'est sauvé par ses œuvres, les œuvres de celui qui est sauvé seront jugées; et s'il ne peut faire son salut par ses œuvres bonnes, le croyant peut le perdre par ses œuvres mauvaises.

(3) Après avoir donné le principe théologique, l'apôtre descend au concret, pour l'illustrer. Le style est quelque peu solennel, et même rythmé; il a quelque chose de liturgique, approprié au sujet. On irait trop loin dans ce sens, en supposant que Paul fait même appel à son autorité apostolique pour donner plus de poids à ce qu'il va dire, car l'expression : « la grâce qui m'a été accordée » est applicable à n'importe quel chrétien, comme le montre le v. 6 (cf. Eph. 4. 7, ou 1 Cor. 1. 4 à propos de la foi). Il s'agit d'indiquer que, dans la communauté chrétienne, on trouve la première occasion de rendre à Dieu un culte spirituel par le « sacrifice » dont il a été parlé plus haut.

Les circonstances locales fournissent-elles le thème particulier de cette première illustration de l'attitude du chrétien ? Partout, on a besoin d'entendre des leçons pratiques d'humilité, forme essentielle du sacrifice auquel le Christ nous entraîne. Les dons spirituels flattent l'orgueil, on y voit des performances individuelles, on en tire vanité. Par contre-coup, on humilie ceux qui en sont moins largement bénéficiaires, on abaisse les plus pauvres. Rien de tout ceci n'a sa place parmi des frères. On ne doit pas s'élever et, pour cela, il faut garder la « mesure ». Le mot *σωφροσύνη* est emprunté au langage profane. Difficilement traduisible, il indique une harmonie, un équilibre qui assurent la paix ¹ à l'individu ou au groupe. Cette sagesse qui établit en toute chose la mesure, le chrétien la demande à la « foi », qui assigne à chacun sa place et son rôle dans le groupe, en vue de l'harmonie de l'ensemble. Il ne peut s'agir de la foi qui justifie, à propos de laquelle on ne peut concevoir que Dieu en donne des mesures différentes. Peut-être y a-t-il ici une métonymie, la foi étant nommée à la place des fruits de la foi, c'est-à-dire des charismes. Ou bien plutôt s'agit-il de la foi comme statut d'existence, *πίστις* désignant donc le fait d'être dans la foi ². La sagesse consistera à se régler sur la diversité des conditions assignées par Dieu à chacun, sans aucune supériorité ni infériorité, tout étant grâce. Mais la mesure de la « foi » ainsi comprise peut différer, car le développement n'est pas le même pour tous; il y a dans l'Eglise des enfants et des hommes faits (1 Cor.

¹ Cf. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, 1932, p. 18, 2; 19, 1.

² Cf. BULTMANN, *ThWbNT*, VI, p. 213, 220.

(4) De même, en effet, qu'en notre corps, qui est un, nous avons plusieurs membres, et qui n'ont pas tous la même fonction, (5) ainsi nous tous, bien que nombreux, nous sommes un seul et unique corps en Christ, étant tous, chacun pour sa part, membres les uns des autres. (6) Sachons avoir, selon la grâce qui nous est faite, des dons différents : le don de prophétie [s'exercera] proportionnellement à la foi, (7) le don de service en servant [effectivement]; tel a le don d'enseigner, qu'il enseigne; (8) tel autre celui d'exhorter, qu'il exhorte. Si l'on donne, que ce soit en simplicité de cœur. Si l'on dirige, que ce soit avec vigilance. Si l'on exerce la

13. 11), des charnels et des spirituels (1 Cor. 3. 1), des parfaits (1 Cor. 2. 6; Phil. 3. 15) et des frères qui se conduisent d'une façon indigne. On doit reconnaître de telles inégalités; la foi est une réalité vivante, qui peut croître ou s'affaiblir¹. A Rome même, il y a des « forts » et des « faibles », on va le voir.

(4 s) La raison profonde de cette attitude de sagesse n'est pas d'éviter les inquiétudes de l'âme jalouse; elle est dans le fait que, la diversité étant pour l'enrichissement commun, celui qui sort de son rôle appauvrit tout le monde; seule cette sagesse donne à chacun sa place pour l'utilité de tous dans la fonction qui est la sienne. La « parabole allégorisante » (Michel) du corps illustre cette vérité. Paul en fait un large usage dans l'Épître aux Corinthiens². Les croyants, non seulement sont entre eux *comme* un corps, en ce qui concerne leurs relations réciproques et leur relation au Christ, leur « chef ». Davantage, *ils sont* un corps, le Corps du Christ. L'accent est ici sur la première idée, qui n'a sa pleine consistance que solidaire de la seconde. Il s'agit de l'unité des membres dans l'exercice des différentes fonctions³.

(6) Grammaticalement, la phrase se rattache mal à la précédente. On pourrait la prendre pour simplement descriptive : « il se trouve que nous avons des charismes divers... ». Il est préférable de la prendre dans un sens impératif : « Voilà ce qui doit être, pour que les dons soient exercés selon la mesure convenant à chacun ». Les « charismes » sont ces dons, ces aptitudes particulières accordées aux membres de l'Église pour le bien de celle-ci⁴.

L'énumération de charismes que Paul fait ici ne recouvre pas celle de 1 Cor. 12. 8-11. Nul inventaire exhaustif ne saurait limiter la liberté de l'Esprit, qui anime le Corps de l'Église selon les besoins. Aucun charisme extatique n'est mentionné ici. Le caractère romain n'était-il pas favorable à ce genre de dons ? Le premier charisme mentionné est la prophétie. Si l'on se rapporte à 1 Cor. 14, le prophète édifie, exhorte, encourage (v. 3) et instruit (v. 31); il convainc le pécheur et le courbe dans la repentance (v. 24)⁵. Le prophète n'est pas l'homme des prédictions, mais de la prédication qui insère la Parole de Dieu dans l'existence d'une communauté, qui donne des mots d'ordre concrets et précis. Nous savons par 1 Cor. 14 que l'exercice de la prophétie donnait lieu à certains désordres et qu'il fallut contenir et contrôler les prophètes⁶. Dans cette même préoccupation, l'apôtre exhorte ici à ne prophétiser que « selon la mesure de la foi ». Ἀναλογία

¹ Cf. 1 Th. 3. 10; 2 Cor. 10. 15; Rom. 4. 21; 14. 5.

² La comparaison était répandue dans les milieux hellénistiques. Son usage chez Paul soulève des problèmes particuliers. La littérature du sujet est immense. Cf. P. BENOIT, « Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité », *RB*, 1936.

³ Οἱ πολλοί : sémitisme pour : *tous* (comme en 5. 15, 19). τὸ καθ' εἰς : εἰς indéclinable, comme en Mc. 14. 19; Jn. 8. 9; Ap. 21. 21.

⁴ « Parfois, il est question de charismes dans un sens tellement large, que chaque chrétien, même le plus modeste, est censé en posséder un qui sera utile à la communauté » (HÉRING, *Comm. 1 Cor.*, p. 109).

⁵ Ce tableau de l'activité du prophète correspond à ce que nous voyons de l'activité du prophète qui écrivit les lettres aux Églises (Ap. 2. et 3).

⁶ Ce n'était pas là, aux yeux de Paul, une raison pour les faire taire et les éliminer, comme on l'a fait depuis lors !

indique une correspondance, une proportion. L'idée exprimée se confond donc pratiquement avec μέτρον πίστεως = degré de foi du v. 3; la version syriaque Peschitta rend μέτρον et ἀναλογία avec le même mot. Ce rapprochement s'impose. L'apôtre veut que l'exercice des charismes se réalise conformément aux grâces qui les soutiennent (v. 6). On ne doit être ni en dessous, ni en dessus; ni négligent, ni prétentieux. Le risque est particulièrement menaçant, pour la prophétie, qu'on l'exerce en y ajoutant du sien, ou que l'on continue à parler quand on n'a plus rien à dire de la part de l'Esprit. L'épreuve de la pratique permet de vérifier l'authenticité des autres charismes exercés; celui de prophétie échappe au contrôle direct¹. Les prophètes sont donc exhortés à veiller à ne pas forcer leur charisme, en demeurant dans les limites, à la mesure de leur foi. Dans ces conditions, la foi dont il est parlé ici n'est pas la *regula fidei*, le symbole apostolique, la doctrine tenue par l'Eglise, dont Paul ferait les règles auxquelles devraient être soumis les prophètes².

(7-8a) Puis vient l'assistance fraternelle³, qui implique, si l'on veut échapper au formalisme, une grâce particulière. Elle doit être exercée comme un service par lequel l'Eglise est édifiée. Le « didascale » devait avoir un rôle important; cette fonction était régulièrement exercée (Act. 13. 1; 15. 35). En elle se continuait la tâche assumée par les rabbins, mais avec la liberté que donne l'Esprit dans l'interprétation de l'Ecriture (2 Cor. 3. 17; Mat. 13. 52). Quant à « l'exhortation », ou « consolation » (cf. 15. 4), elle s'adresse plus au cœur qu'à l'intelligence; c'est ce qui doit distinguer la prophétie de l'exhortation; car le prophète exhorte également et instruit (1 Cor. 14. 3, 31); l'exhortation relève le courage, tandis que l'instruction éclaire le jugement (cf. 1 Ti. 6. 3; Tite 1. 9).

(8b) La construction change. En même temps, l'exercice des charismes fait appel maintenant à des sentiments personnels (simplicité, zèle, etc.). « Celui qui donne » doit le faire avec simplicité de cœur; « le chef » doit être zélé : chef ecclésiastique (1 Th. 5. 12, 17) ou chef de famille (1 Ti. 3. 4, 5, 12) ? Celui qui exerce la miséricorde doit agir « en rayonnant de joie » (Lyonnet)⁴. Ces trois charismes sont-ils exercés au sein de la communauté comme telle, publiquement et en son nom, ou bien s'agit-il d'actes privés ? Le contexte est en faveur de la première interprétation. Nous avons là des manifestations de l'ἀγάπη chrétienne. Les sentiments personnels des intéressés sont évoqués en raison de la nature de ces activités. « Celui qui donne » fournit à l'Eglise des biens, que quelqu'un (« le chef ») centralise et administre⁵, et que certains distribuent en accomplissant des actes concrets de miséricorde⁶. Les donateurs doivent agir sans orgueil ni arrière-pensée;

¹ Cf. ZAHN, p. 544-545, qui insiste encore sur le fait que « la foi » en proportion de laquelle le charisme doit être exercé, n'est pas la foi qui sauve, mais, comme au v. 3, *der Glaube als Charisma, d. h. die je nach der Verschiedenheit der einzelnen Charismata verschieden begründete und auf Verschiedenes sich beziehende Zuversicht, ein Werkzeug des die Charismata wirkenden und zuteilenden Geistes Gottes*. Même interprétation de ἀναλογία par KITTEL, *ThWbNT*, I, p. 350. Déjà A. H. MEYER, *Hdbuch...* 1872, p. 542.

² AUGUSTIN évoque la *regula fidei* à ce propos (*Doct.* IV, 20, 40), et les dogmaticiens l'ont suivi, même lorsqu'ils ont considéré que la règle de foi était l'Ecriture et non la tradition (*conformitas doctrinae in scripturis*, Calov). Il y a une douloureuse ironie dans le fait que l'on a invoqué, pour éliminer la prophétie au profit d'une sclérose conformiste et dogmatisante, un texte qui se rapportait à l'exercice de ce charisme et le réglait sur la foi personnelle. Triomphe injuste de la *fides quae creditur* sur la *fides qua creditur*.

³ Διακονία peut désigner le ministère apostolique en général (11. 13; 2 Cor. 4. 1; 6. 3; etc.) ou un charisme, puisque tout charisme est un service (16. 1; 1 Cor. 12. 5; 16. 15), ou encore l'aide apportée aux membres de la communauté (15. 25, 31; 2 Cor. 8. 4; Act. 6. 1).

⁴ Cf. Prov. 22. 8 (LXX), cité dans 2 Cor. 9. 7.

⁵ Dans ce même rôle, cf. προστάτης de 16. 2.

⁶ Ἐλεῖν = ποιεῖν ἐλεημοσύνην. STRACK-BILLERBECK, III, p. 296.

miséricorde, que ce soit dans la joie. (9) L'amour doit être sans hypocrisie. Ayez le mal en horreur. Attachez-vous solidement au bien. (10) Par amour fraternel, manifestez de la tendresse entre vous. Par la considération [dont vous entourez les autres, montrez que] vous les estimez plus que vous-mêmes. (11) Dans votre zèle, ne soyez point relâchés. Que votre être intérieur soit pleinement disponible. Sachez en quel temps vous vivez. (12) Réjouissez-vous de votre espérance. Supportez vos afflictions. Persévérez dans la prière. (13) Prenez votre part des besoins des saints. Efforcez-vous d'être hospitaliers. (14) Bénissez ceux qui vous persécutent;

les administrateurs doivent montrer du zèle dans la gérance de biens ne leur appartenant point et dont ils ne tireront aucun profit (attention aux lourdeurs inhérentes à toute administration !); les dispensateurs ne seront pas de simples fonctionnaires, afin d'alléger pour ceux qui sont secourus l'humiliation d'être réduits à dépendre des autres; il faut savoir se faire pardonner de faire le bien. De telles remarques ne sont pas, si l'on veut, spécifiquement chrétiennes. Mais on ne doit pas, pour cela, s'étonner de les trouver rattachées aux charismes chrétiens, comme fait Michel. D'abord, parce que la conduite du chrétien s'insère dans des conditions extérieures qui s'imposent à elle comme à tout homme : pour être chrétienne, une conduite n'est pas obligée de faire ce qu'aucune autre n'a fait; c'est là un angélisme absurde. Ensuite, parce que le chrétien doit tenir pour toujours obligatoire, parce que fondée dans l'agapè, une conduite que le monde peut toujours discuter, qu'il a souvent même dévaluée au profit de certains intérêts et discréditée par des propagandes perverses.

(9) Nouveau tournant. Il ne s'agit plus maintenant de fonctions diverses réparties à divers membres de l'Eglise, mais de sentiments et dispositions communs à tous. En tête, l'ἀγάπη = *l'amour* par lequel le croyant répond à l'amour de Dieu. Comment pourrait-on vivre de l'amour de Dieu, et ne pas aimer soi-même (Gaugler) ? L'amour est le premier fruit de l'Esprit (Gal. 5. 22); il est par excellence « la pensée » de l'Esprit dont parlait le chap. 8. L'Esprit et l'amour sont les caractères inséparables des temps inaugurés par le Christ et de l'existence qui leur est conforme (cf. v. 1, 2). L'amour est hypocrite quand on se donne l'air d'aimer le prochain, alors qu'on pense à soi; on donne pour recevoir en retour (Mat. 5. 46; Luc 6. 32-36). L'amour véritable est fait de la forte préoccupation du bien du prochain, à quoi il faut s'attacher sans partage¹ (nous avons déjà trouvé cette définition du bien : τὸ ἀγαθόν v. 2), en écartant le mal (cela rappelle le dilemme de Mc. 3. 4).

(10) Les exhortations qui suivent semblent se grouper par paires. Φιλανδελφία c'est l'*amitié fraternelle* unissant les membres d'une même famille; par elle se manifeste la tendresse, marque du christianisme, dit Lagrange. Aucun sentiment de supériorité ne peut donc pousser un frère à s'élever au-dessus des autres; chacun au contraire estimera les autres plus que soi².

¹ Κολλάω : coller, souder, unir étroitement.

² Le v. 10b n'a pas encore reçu d'interprétation satisfaisante. Προηγούμεναι signifie : précéder, devancer, ou préférer, estimer davantage (2 Macc. 10. 12). D'où deux idées différentes : « devancez-vous, prévenez-vous les uns les autres »; ou encore : « cherchez à vous surpasser réciproquement... »; ou bien : « estimez davantage les autres que vous-mêmes ». Τῇ τιμῇ est également difficile; on peut l'entendre des marques d'honneur, ce qui convient à la première acception de προηγούμεναι, ou des sentiments de considération, ce qui convient à la seconde. Il semble que Phil. 2. 3 recommande la seconde idée. Il s'agit de cette humilité qu'inspire au croyant la conscience qu'il est au bénéfice d'une grâce, comme le débiteur insolvable, qui l'oblige à se mettre au service de ses frères. Seule l'humilité devant Dieu pouvait fonder l'humilité des hommes, c'est pourquoi l'antiquité gréco-romaine a ignoré la vertu d'humilité (A. DIHLE, art. « Demut », RAC, III, p. 737); elle a connu le sens de la mesure, elle a blâmé l'hybris, mais elle n'a point envisagé que l'homme pût renoncer à son droit. *Die Grundsätze des ηθλὲν ἄγαν und γινῶθι σαυτὸν stammen aus einer Adelsethik!* (p. 738).

(11-12a) Paul envisage maintenant des zones plus profondes de la vie intérieure. En raison de la situation eschatologique (cf. 13. 11, 12), il ne faut pas remettre à plus tard ce qu'on peut faire maintenant. Chaque situation impose des tâches; chaque occasion est une échéance que Dieu fixe. La paresse est donc une désobéissance. « Que votre être intérieur soit disponible, prompt à l'action, comme est mobile l'eau qui bout sur le feu. » L'image se suffit : nous disons aussi de quelqu'un qui s'emporte vite, qu'il monte comme du lait bouillant. On s'abstiendra d'allégoriser, en faisant de l'Esprit la source de ce bouillonnement sous prétexte qu'il est un feu (Es. 4. 4; Act. 2. 3). $\tau\tilde{\omega}$ πνεύματι c'est l'esprit de l'homme, bien entendu rempli de l'Esprit de Dieu. Le croyant est dans une condition intérieure aussi pressante que celle de l'eau qui bout sur le feu. L'une et l'autre exhortation se rapportent, sans doute, à l'accomplissement des tâches de l'amour et de la fraternité.

La fin du v. 11 fait problème. La majorité des manuscrits lit : « servant le Seigneur » ($\tau\tilde{\omega}$ κυρίῳ δουλεύοντες); mais une ancienne leçon donne : $\tau\tilde{\omega}$ καιρῷ δουλεύοντες¹; formule plus difficile, qui s'accorde mieux au contexte, car la mention du Seigneur est ici surprenante. Si on lit κυρίῳ, on expliquera que Paul veut souligner le caractère des services rendus aux frères : ils sont en dernière analyse le service même du Seigneur; que celui qui les accomplit se comporte en serviteur du Seigneur. Si on lit καιρῷ, on ne verra pas ici seulement un conseil d'opportunisme : « adaptez-vous aux circonstances, résignez-vous » (*tempori servientes*), comme d'aucuns l'ont proposé. Καιρός a un sens fort : *le temps présent* (ὁ νῦν καιρός; cf. 3. 26; 8. 18; 11. 5) est sous le signe de Christ; c'est pourquoi le καιρός intervient dans les décisions pratiques (13. 11; Gal. 6. 10; Col. 4. 5; Eph. 5. 16). Paul veut que l'on prenne en considération la qualité du temps dans lequel on vit, en tant qu'il est dominé par la résurrection du Christ et l'espérance de son retour. On voit que cette interprétation rend naturelle la constitution d'un couple avec « l'espérance joyeuse » de v. 12a, qui fait évidemment allusion à l'espérance dernière suscitée dans le croyant par l'Esprit.

(12b) Comme dans 8. 18-27 (cf. 5. 4), prière, tribulation, patience, espérance sont organiquement liées. L'espérance entraîne le croyant dans un conflit avec le monde présent, dont elle fait une critique radicale; d'où la réaction du monde et la condition affligée du chrétien, dont Paul a déjà parlé aux chap. 8 et 5. La prière persévérante exprime et alimente la foi; Dieu fortifie celui qui se confie en lui dans sa faiblesse (2 Cor. 12. 9, 10).

(13) Dans les temps difficiles où « l'espérance » entraîne les croyants qu'elle met en conflit avec le monde, des besoins particuliers se font sentir parmi eux, dont il faut que chacun prenne sa part solidairement. Il faut se porter vers ceux qui sont dans le besoin et partager leur détresse². S'ils viennent au contraire à vous, on les recevra en exerçant une hospitalité fraternelle, car en Christ il n'y a plus d'étrangers, mais des frères (cf. 1 Pi. 4. 9; Hbr. 13. 2; 1 Ti. 3. 2; Tite 1. 8). L'hospitalité dérange davantage; on ne choisit ni son heure ni ses gens : elle réclame un effort spécial, que souligne διώκειν = *s'efforcer*.

(14) Par association d'idées, le verbe διώκω pousse l'apôtre à parler de l'attitude à observer vis-à-vis des adversaires. Ainsi on pénètre dans une série d'exhortations relatives aux relations avec les gens étrangers à la communauté³. Paul pense peut-être à

¹ Κυρίῳ : S A B E L P; καιρῷ : D F G it Ambr.

² D G it Vulg. parlent de prendre part à la mémoire (ταῖς μνήμας) des saints; cela serait une allusion aux secours réunis pour les frères de Jérusalem (Rom. 15. 25) (Zahn). Le second membre du couple indique qu'il s'agit plutôt de besoins immédiats.

³ Beaucoup d'auteurs font commencer ce nouveau développement au v. 17 seulement. Le v. 14 paraît alors un corps étranger. Mais il faut reconnaître que les v. 15 et 16 peuvent s'interpréter très naturellement de la vie de la communauté elle-même. Le problème reste ouvert.

[oui] bénissez et ne maudissez pas. (15) Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie. Pleurez avec ceux qui pleurent. (16) Vivez en bonne harmonie. Ne nourrissez pas des sentiments de grandeur, mais laissez-vous attirer par ce qui est humble. Ne vous complaisez pas dans votre propre sagesse. (17) A personne ne rendez le mal pour le mal. Ayez pour tous les hommes des sentiments généreux. (18) S'il est possible, et pour autant que cela dépende de vous, soyez en paix avec tous les hommes. (19) Ne vous vengez pas vous-mêmes, bien-aimés. Laissez agir la colère [divine], car il est écrit : « A moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai, dit le Seigneur. » (20) Mais toi, « si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif,

Mat. 5. 44 et Luc 6. 28, sous l'influence de quoi certains copistes ont appliqué aux Romains le propos plus général de l'apôtre : ceux qui *vous persécutent* ¹. Bénir et maudire ne consistent pas simplement à dire une bonne parole lénifiante ou une insulte bien troussée ; c'est appeler du fond du cœur sur quelqu'un la bénédiction (ou la malédiction) de Dieu ; c'est lui vouloir le bien suprême, et, le cas échéant, lui faire le bien que l'on peut.

(15) De tout homme, on doit ² s'approcher assez, pour partager les sentiments profonds qu'il éprouve, afin de le rejoindre au plus secret de son être et lui être présent là où il est le plus profondément lui-même, dans sa joie ou dans sa douleur (Gaugler) ³. C'est d'abord sur ce plan profane et psychologique que se situe la rencontre du croyant avec l'homme.

(16) Il est certainement aisé d'appliquer cette exhortation aux relations des croyants entre eux, Paul ayant plusieurs fois utilisé cette expression dans ce sens ⁴. Rien n'exclut cependant qu'il s'agisse de la bonne entente dont le chrétien doit avoir le souci à l'égard des gens étrangers à la communauté. La sympathie du v. 15 est un accord au plan affectif ; Paul recommande l'accord au plan des idées. Il faut savoir sacrifier des opinions particulières et ne pas vouloir s'affirmer à tout prix. N'ayez pas des pensées d'ambition, avec la prétention de tenir toujours le haut bout ; tenez-vous à un rôle modeste. Celui qui veut avoir toujours raison se met dans son tort ; il fait de la vérité sa vérité, et il s'interpose entre la vérité et son interlocuteur. Il y a une façon de tenir à la vérité, qui est une façon de tenir à soi ⁵.

(17) Après avoir envisagé les rapports avec les hommes sous l'angle des difficultés qu'ils suscitent à l'Eglise, Paul considère maintenant, dans la même perspective, l'aspect concret des choses ; aux sentiments s'ajouteront des actes. On ne rendra pas coup pour coup ⁶ ; on se préoccupera ⁷ au contraire d'accomplir des actes bons (1 Thess. 5. 15),

¹ S A D, etc., ajoutent *ὁμᾶς*.

² L'infinifit a valeur d'impératif. Cf. Phil. 3. 16.

³ Le judaïsme et l'hellénisme recommandaient déjà cette sorte de sympathie (STRACK-BILLERBECK, III, p. 298 ; Epict. II, 5. 23 : τὸ συγκαίρειν).

⁴ Rom. 15. 5 ; 2 Cor. 13. 11 ; Phil. 2. 2 ; 4. 2 ; cf. Phil. 3. 16.

⁵ On peut comprendre ce verset autrement : « Ayez une complaisance égale à l'égard de tous, ne faites pas de différences entre les hommes ; ne vous laissez donc pas entraîner par vos propres préférences, qui vont toujours à ce qui flatte l'orgueil, à ce qui est élevé, brillant, honorifique ; laissez-vous attirer par ce qui est humble, personnes ou choses. » Michel applique toutes ces exhortations aux « spirituels » qui invoquent leurs révélations plus ou moins extatiques et méprisent le train ordinaire de la piété commune, avec ses tâches simples. Nous ne croyons pas que les spirituels soient particulièrement visés dans ces passages, dont ils pouvaient évidemment faire leur profit comme les autres chrétiens. Paul a pu songer à eux, mais il ne les vise pas exclusivement.

⁶ Non seulement l'Evangile (Mat. 7. 1), mais plusieurs auteurs grecs (SOPH., *Phil.* 679 ; PLATON, *Criton*, 48) ont condamné la loi du talion, qui répond à l'injustice ou au mal par l'injustice et par le mal.

⁷ Προνοέω indique la pensée qui prévoit, qui pourvoit à, qui s'occupe de ; la pensée qui précède l'action et la dirige. Cf. 1 Ti. 5. 8.

reconnus comme tels par ceux qui en sont l'objet ¹. Le souci de l'approbation des non-chrétiens s'inspire de la pensée de fournir un témoignage qui soit à la gloire de Dieu (1 Cor. 10. 31-32), ce qui rejoint la pensée de Jésus (Mat. 5. 16) ².

(18) En agissant ainsi, on crée les meilleures conditions pour des relations pacifiques. Malheureusement, on n'atteint pas toujours au résultat recherché. On ne peut vivre en paix à n'importe quel prix, ni avec n'importe qui, ne serait-ce que parce que la vérité à des droits que la charité ne peut bafouer, ou encore parce que certaines gens refusent pour leur compte la paix proposée. Du moins s'efforcera-t-on de la promouvoir, et le croyant doit savoir qu'il a, dans ce domaine, une responsabilité plus grande que personne, puisqu'il connaît lui-même la pacification opérée par le Christ (5. 1; 8. 6; 14. 17; 15. 19) ³.

(19) On dira qu'une excessive recherche de la paix fournit au méchant des avantages, favorise son œuvre, laisse impunie sa méchanceté et contribue à l'y enfoncer; tandis qu'une riposte dissiperait ces malentendus. Au plan des relations personnelles, l'apôtre refuse ces considérations ⁴. Dans 1 Cor. 6. 1-5, à propos de conflits survenant entre chrétiens, Paul recommandait l'arbitrage d'un frère; il s'indignait que l'on recourût aux juges païens; mieux vaudrait souffrir l'injustice en subissant un dommage (v. 7) ! Pour les conflits survenant avec des non-chrétiens, l'attitude envisagée dans notre texte n'est peut-être pas la même. Paul ne dit point de souffrir l'injustice; est-ce parce qu'il compte sur l'intervention d'une instance qui prévient celle-ci ? On peut le penser, en effet, car il dit : « Laissez faire la colère ». Or la colère est ici certainement la colère de Dieu, comme le spécifie l'allusion à Dt. 32. 35 ⁵, et la colère désigne un peu plus bas (13. 4) l'activité des pouvoirs civils comme gardiens de la justice contre ceux qui accomplissent le mal. Il semble donc que Paul prévoit, dès ici, que la colère de Dieu s'exerce par le moyen des pouvoirs civils. Le croyant n'aura donc point à recourir lui-même directement à la justice civile; mais il approuvera qu'elle intervienne en sa faveur, reconnaissant en elle un instrument du gouvernement providentiel de Dieu, au sens que le ch. 13 va donner à ce propos.

(20) Le croyant ne se contentera pas de laisser la justice des hommes agir; il aura une attitude positive, il s'efforcera de montrer, à celui qui a pris à son égard une attitude hostile, qu'il ne nourrit point d'hostilité en retour. Citant Prov. 25. 21-22 (LXX), Paul évoque la manière la plus simple et la plus directe de faire du bien. Dans sa sobriété, cette évocation enveloppe tout le reste. Dans ces conditions, il est évidemment exclu de prendre l'image des charbons ardents placés sur la tête, dans le sens d'une aggravation de la sanction divine, ou comme une mesure destinée à attirer un autre malheur sur la personne du coupable. Tel est bien le sens de l'expression dans Ps. 140. 11. Cette pratique,

¹ Paul cite librement Prov. 3. 4 (cf. 2 Cor. 8. 21). Sous l'influence du texte original, on a corrigé : P 46 D G : « à la face des hommes » ; G lat. ajoutent : « non seulement à la face de Dieu, mais aussi... » ; A : « à la face de Dieu et... ».

² Cf. J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, 1956, p. 60, n. 1. On remarquera que Paul décrit l'attitude chrétienne en Phil. 4. 5, 8 en termes empruntés à la philosophie morale stoïcienne; ce fait montre que le chrétien n'a pas à faire fi de tout ce qui est reconnu par les non-chrétiens comme digne d'approbation; cet orgueil est un manque de charité.

³ Cf. Mat. 5. 9; Mc. 9. 50; 1 Th. 5. 13; 2 Cor. 13. 11. EPICT. IV, 5, 24 : εἰρήνην ἀγεις πάντας ἀνθρώπους.

⁴ On peut dire que celui qui riposte, même si c'est pour la bonne cause, défend en fait son propre droit, ce qui crée un malentendu plus grave encore; car sous prétexte de défendre la justice, on lui donne le visage de l'intérêt. On creuse en outre un fossé plus profond entre les personnes.

⁵ Διδόναι τόπον : donner occasion à une action en laissant la place libre. La citation du Deutéronome est faite selon un texte qui n'est ni TM, ni LXX : peut-être Targum Onk., cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 300. Cf. Prov. 20. 22; Sir. 28. 1; Test. Gad 6 (ἀφες αὐτοῦ καὶ λόσ τῷ θεῷ τὴν ἐκδίκησιν).

donne-lui à boire; ce faisant, tu amasseras des charbons ardents sur sa tête.» (21) Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien.

d'origine probablement magique, était en rapport soit avec le jugement qu'elle exécutait comme un supplice, soit avec la repentance dont faisait montre celui qui prenait ainsi sur soi l'instrument de son expiation. On peut donc y voir, ou bien l'idée déjà exprimée par l'évocation de la « colère », exécutrice de la sentence; ou bien l'idée que le coupable se repentira à la vue de la bonté que lui témoigne sa victime. On a souvent admis que la douleur provoquée par la chaleur des charbons ardents figurait la douleur du repentir, ardente comme un feu intérieur qui brûle la conscience ¹

(21) Ainsi, la première victoire qu'il faut remporter sur le mal est de lui interdire de triompher en remplissant de sentiments de vengeance le cœur de celui qui est victime du méchant. La victoire première sur le mal, c'est l'amour. Si le mal n'est pas sûrement vaincu en celui qui s'est montré hostile, du moins le sera-t-il dans le cœur du croyant. Cela suffit, le reste appartient à Dieu, mais c'est là l'essentiel. Le caractère philosophique des expressions n'empêchait pas l'apôtre de comprendre cette victoire du bien sur le mal comme la victoire de Dieu et comme une obéissance à sa volonté. « Le bien », c'est l'amour du prochain (cf. 12. 2) et généralement la volonté de Dieu (2. 10; 7. 13; 8. 28) ².

¹ Le Targum de Prov. 25. 21 prend l'image dans le sens de la repentance qui conduit à la réconciliation (STRACK-BILLERBECK, III, p. 302). MICHEL, p. 279, consacre une longue note à la question; *ibid.*, bibliographie.

² Cf. Test. Benj. 4. 2 : « L'homme bon n'a pas l'œil ténébreux, il a pitié de tous, même s'ils sont pécheurs et même s'ils machinent contre lui le mal » — 4. 3 : « En faisant le bien, il vainc le mal, protégé qu'il est par le bien. »

CHAPITRE XIII

 Nous savons par l'Épître aux Corinthiens (chap. 6) que les relations de la jeune chrétienté avec les autorités publiques posaient à sa conscience un problème grave; si on ne devait pas se conformer au monde présent (12. 2), fallait-il rompre en visière avec toutes ses institutions? Le problème n'était pas seulement d'ordre pratique. Il était avant tout théologique: l'obéissance due au Seigneur était-elle conciliable avec l'obéissance réclamée par tel des organes que se donne la société politique? ¹ Pour Israël, le problème n'existait théoriquement pas; le régime théocratique donnait au peuple un seul souverain, Dieu, qui exerçait son autorité par Moïse et par les organes expliquant et appliquant sa loi. Mais dès lors que la Loi perdait son rôle traditionnel, le problème surgissait. Ce problème était d'autant plus pressant pour la chrétienté naissante, qu'une très grande dispersion rendait impossible la formation d'une opinion commune tacite ou d'une « coutume », qui pussent informer la conduite à tenir à l'égard de l'autorité civile, et faire contre-poids aux pressions inévitables de celle-ci. Plus que toute autre, la communauté de la capitale de l'empire devait être amenée à se poser le problème. Rien n'indique positivement que Paul réponde à une préoccupation des Romains, dont il aurait eu connaissance par ailleurs ².

Le développement sur les autorités publiques se rattache d'ailleurs étroitement au développement précédent. La coupure par laquelle on passe du chap. 12 au chap. 13 n'est qu'apparente; Paul a été amené à aborder la question, dans une certaine mesure, par sa propre pensée. Ne pas rendre le mal pour le mal, souffrir l'injustice, donner au malfaiteur des preuves de ses bons sentiments à son égard, ce sont là des attitudes problématiques. D'une part, elles sont pratiquement dangereuses, parce qu'elles peuvent aller à fin contraire et favoriser le triomphe du mal. Par ailleurs, ne sont-elles pas théologiquement contestables? La foi n'est pas la témérité; sous prétexte de confiance en Dieu, ne dispose-t-on pas de lui par imprudence ou imprévoyance? L'attitude du croyant décrite dans 12. 14-21 ne peut être présentée comme la voie que doivent suivre tous les hommes. Doit-elle même être généralisée à tous les cas qui s'offrent au croyant lui-même? De toute façon se pose donc la question de savoir ce que l'on doit penser des institutions publiques chargées de réprimer les mauvaises actions. Sont-elles contraires à la volonté de Dieu?

En un sens, les v. 1 à 7 de ce chapitre forment bien une parenthèse; on doit noter ce fait caractéristique, que la règle chrétienne de l'agapê inspire les considérations qui encadrent ces sept versets consacrés aux autorités publiques ³. Or, dans le cours de ces considérations, Paul ne fait aucune allusion au thème fondamental de l'éthique chrétienne; loin de là, il parle de l'épée qu'il faut redouter de voir entre les mains du magistrat! Paul n'esquive pas le problème en faussant ses données: il ne fait pas des pouvoirs publics une succursale du Royaume de Dieu; aucun angélisme; pas question de

¹ Mêmes préoccupations dans 1 Ti. 2. 1, 2; Tite 3. 1; 1 Pi. 2. 13-17.

² On a supposé qu'à Rome certains « spirituels » préconisaient une quelconque forme d'anarchie. Aucune trace de polémique dans le ch. 13 ne permet de confirmer cette opinion.

³ Il est question d'aimer son prochain dans la fin du ch. 12 et à nouveau dès 13. 8.

(1) *Que chacun se soumette aux autorités constituées. Car il n'y a point d'autorité qui ne*

recommander au magistrat d'accorder ses méthodes avec celles du Christ, même en invoquant le fouet qu'il mania une fois. Il n'y a pas de commune mesure entre le fouet et l'épée. Un fouet en mains, l'autorité ne sera pas assez redoutée pour se faire obéir. Paul est réaliste. Ainsi surgit dans toute son acuité le conflit entre la « justice civile » et « la justice du Royaume », entre la contrainte et l'amour. Mais ce conflit est d'une nature particulière; il ne se formule point en termes antithétiques, mais en termes complémentaires. C'est ce qu'il faut bien voir, pour comprendre pourquoi cette sorte de parenthèse a sa place entre les développements consacrés à l'agapè.

Le trait essentiel de l'attitude apostolique, en effet, c'est son caractère positif à l'égard des autorités publiques et la raison qui en est donnée. Les autorités publiques sont au service du « bien ». Si on n'oublie point la richesse de ce dernier terme, qui en fait un synonyme de l'agapè, on voit que, pour Paul, la mission des autorités publiques s'accorde avec les exigences pratiques de la foi. Les pouvoirs publics demeurent étrangers à l'agapè révélée en Jésus-Christ, mais leur mission n'échappe point à la volonté providentielle du Dieu de Jésus-Christ. Le chrétien prendra une attitude positive à leur égard, dans la pensée que cette obéissance contribuera à l'exécution du plan de Dieu par cet instrument particulier de sa miséricorde que constitue le magistrat.

Telle est la raison d'être de l'attitude d'obéissance du chrétien vis-à-vis du magistrat. Par là est également donnée la mesure de cette obéissance. Ce qui oblige le chrétien, c'est le service auquel le magistrat est astreint. Si celui-ci se déporte du « bien » pour servir le mal, le chrétien ne peut plus avoir les mêmes motifs de lui être soumis. Il trouve alors des motifs de critiquer l'autorité publique pour l'éclairer sur ses tâches véritables, pour l'avertir de ses erreurs, pour l'aider à corriger ses voies. La façon dont l'apôtre pose le principe de l'obéissance exclut toute servilité. Il n'y a d'obéissance que « pour motif de conscience ». L'obéissance n'est donc pas en elle-même une vertu. Dès qu'elle cesse d'être critique, l'attitude positive à l'égard des pouvoirs publics néglige leur raison d'être, qui est de servir; elle devient idolâtrique en cessant d'être « consciencieuse ». Pour demeurer consciencieuse, l'obéissance n'exclut jamais la possibilité de la résistance et, à la limite, de la désobéissance.

Positive et critique, l'attitude du chrétien garde, à l'égard de l'autorité publique, une réserve caractéristique. C'est son troisième caractère, dont l'importance n'est pas moindre. Paul parle d'obéir; il ne parle pas de collaborer. Il demande que l'on ait à l'égard des fonctionnaires des sentiments de crainte et de considération; il se garde de parler d'attachement ou d'affection, moins encore d'amour. Sans doute, l'Etat romain n'était-il pas une république; les secteurs de la vie publique où l'on pouvait réaliser un engagement politique, étaient extrêmement restreints; le bulletin de vote ne permettait point à n'importe quel citoyen ¹ d'exercer ses responsabilités civiques. De telles circonstances ne favorisaient point l'éclosion d'une doctrine de la participation active à la vie de la cité. On a fait état également de l'attente de la fin des temps, dont nous lisons une mention au v. 11, pour expliquer l'attitude de l'apôtre, qui serait faite d'une résignation quelque peu ironique à l'égard d'un pouvoir dont le néant devait être bientôt manifesté par la parousie du Seigneur. Si telles avaient été les arrière-pensées de Paul, il n'eût pas donné une doctrine aussi développée, ni surtout si solidement fondée, et il n'aurait pas manqué de dire que ce pouvoir fantoche appartient à ce monde qui passe. Son propos eût rendu un autre son : « Courbons l'échine un temps, le Seigneur ne tardera pas à nous délivrer. » Ce n'est pas cela que dit l'apôtre. Les difficultés d'une action politique concrète, par ailleurs, pouvaient modifier les déductions pratiques, mais elles ne pouvaient avoir

¹ Le lecteur suisse prendra ce mot au masculin seulement.

d'influence sur la théorie elle-même, qui rattache l'autorité des pouvoirs publics à Dieu, quelles que soient les formes sous lesquelles elle s'exerce. La réserve de Paul à l'égard de ces pouvoirs est d'autant plus frappante, que leur autorité vient de plus haut. Pour en rendre compte, il faut retrouver le réalisme de l'apôtre. Les pouvoirs publics ont des motifs et des méthodes que la foi n'inspire point. Ils visent à organiser la société pour le bien de l'homme; et c'est *un* bien en effet qu'ils agissent ainsi; mais ce n'est pas là le bien de l'homme. La foi confesse qu'il ne peut y avoir de société véritablement bonne que celle dont Christ est le Seigneur; et que les moyens de parvenir à cette société-là ne relèvent point de l'organisation politique, économique ou sociale, mais de la conversion des cœurs au Seigneur de tous les hommes. Le magistrat est obligé de faire abstraction de ce but et de cette voie. Son effort, par conséquent, ne peut qu'ignorer ce qui devrait en constituer l'essentiel. L'attitude des croyants vis-à-vis des pouvoirs du magistrat sera donc positive, mais empreinte de réserve. Loin de mépriser le magistrat, ils lui obéiront et s'efforceront, le cas échéant, de l'éclairer sur sa mission. Mais ils n'oublieront point quelles limites s'imposent, et doivent être imposées, à l'action de l'autorité, dont la compétence s'étend au for extérieur seulement et ne saurait déborder sur les cœurs, dont seul le Seigneur est maître. Les croyants savent que c'est une bonne chose d'organiser le monde, mais que la seule chose nécessaire et vraiment bonne, c'est de le changer.

(1) Toute personne humaine¹ doit être soumise à l'autorité, dont l'exercice, pour être efficace, doit s'étendre à tous. La soumission aux autorités établies était très généralement enseignée par le judaïsme, dont la tradition sur ce point remontait à Daniel (2. 21, 37, 38; 4. 14, 29). Même après la destruction du Temple par les Romains, on considéra leur autorité comme d'origine divine. Le prince devra rendre compte de son autorité à Dieu de qui il la tient, ce qui justifie qu'on l'exhorte à la sagesse au nom du Très-Haut². La souveraineté de Dieu sur l'histoire s'étendant aux princes étrangers, Jérémie peut exhorter les exilés à prier pour Babylone (Jér. 29. 7)³. Une telle théologie de l'autorité posait de brûlants problèmes, si elle demeurait sans nuances et sans réserves. On s'explique que certains Israélites s'y soient montrés résolument hostiles; les zélotes se portèrent à la pointe de cette résistance à l'autorité étrangère, surtout en Palestine où ils provoquèrent de graves troubles, mais aussi à Rome et à Alexandrie.

L'autorité publique se manifeste dans les *autorités* (ἐξουσία), dans les fonctionnaires chargés légitimement de l'exercer. L'autorité (ἐξουσία) c'est d'abord le pouvoir effectif de faire quelque chose : c'est ensuite le droit d'exercer un tel pouvoir. Enfin, c'est le pouvoir politique, synthèse du droit et du pouvoir. Cette synthèse est caractéristique; le pouvoir politique est capable de dire le droit, ce qui est son pouvoir législatif; et d'exécuter ou de faire exécuter le droit, ce qui est son pouvoir exécutif. L'Etat est essentiellement l'organe qui promulgue la loi et qui la fait appliquer⁴. Ces deux aspects constituent la structure du pouvoir aux yeux de l'apôtre Paul, qui envisage l'aspect législatif en parlant de son contenu essentiel, le « bien », et l'aspect exécutif en parlant de sa forme courante, l'« épée ».

L'attitude à prendre vis-à-vis des autorités constituées est indiquée par ὑποτάσσεσθαι = *se soumettre*⁵. Le terme n'implique nullement la servilité. Paul l'emploie d'une soumission réciproque des frères entre eux (1 Cor. 16. 16) dans la crainte du Christ

¹ Ψυχή : personne, individu, en tant qu'il a une âme, qu'il est vivant. Πᾶσα ψυχή : quiconque (Epict. 1. 28, 4; Lévi. 7. 27, etc., Act. 2. 43; 3. 23; Rom. 2. 9; Ap. 16. 3).

² Sap. 6. 1-11, cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 303 et 45.

³ Cf. aussi Jér. 27. 5, 6; Es. 45. 1, 2. Les Orientaux et les Grecs partageaient la conviction que le prince est revêtu d'une autorité divine.

⁴ Οἱ ὑπερέχοντες sont ceux qui exercent le pouvoir effectivement, dans Sap. 6. 5. Cf. οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες, 1 Ti. 2. 2.

⁵ D G it lisent : πάσας ἐξουσίας ὑπερχούσας ὑποτάσσεσθε.

vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été établies par Dieu. (2) Ainsi donc, celui qui s'oppose à l'autorité s'oppose à l'ordre établi par Dieu. Ceux qui s'y opposent seront châtiés. (3) Les magistrats ne sont pas à redouter quand on fait le bien, mais quand on fait le mal. Veux-tu n'avoir rien à craindre de l'autorité? Fais le bien, et tu en recevras des éloges,

(Eph. 5. 21) ¹. De même, l'Eglise est « soumise » au Christ et l'épouse à l'époux (Eph. 5. 24). Dans toutes ces relations, l'agapé joue un rôle déterminant; c'est une soumission « comme il convient dans le Seigneur ». D'une façon plus générale, la soumission est une mise en place des parties d'un tout organique, visant à prévenir le désordre et à promouvoir la paix; c'est ce que Paul fait ressortir à propos de la soumission des esprits des prophètes (1 Cor. 14. 33), ou à propos des interventions intempestives des femmes dans les assemblées (1 Cor. 14. 34). Une telle « soumission » constitue donc une obéissance positive à une nécessité commune, s'imposant à chacun en raison de la place qu'il occupe dans la collectivité dont il doit promouvoir le bien pour sa part.

Cette nécessité commune ne sera pas considérée comme une contrainte mauvaise, qu'il serait loisible, ou recommandé, de secouer. L'autorité des autorités participe de l'autorité de Dieu, qui a donné à sa création une structure hiérarchique. Tout n'est pas interchangeable et réversible. A chacun ses responsabilités, dont l'exercice correct manifeste le gouvernement providentiel de Dieu à son plan. Dieu est le sujet par excellence de toute autorité valable ²; en lui, le droit et le pouvoir sont parfaits. C'est de lui que procède toute manifestation historique de cette double perfection de la justice et de la puissance. Il est la source et la légitimation du droit et de son application. C'est son autorité qui s'exerce, lorsque les autorités civiles exercent leur autorité au service du « bien » dont Paul va parler bientôt après.

Ayant ainsi posé le principe de l'autorité des autorités, Paul passe au cas concret : les autorités existantes, c'est-à-dire *actuelles* (αἱ δὲ οὐσαι), sont établies par Dieu. Il s'agit là d'un jugement sur le gouvernement romain. Paul lui manifeste de l'estime. On ne doit pas oublier que l'administration fut, de 54 à 62, entre les mains de Sénèque, qui avait de généreuses intentions. Avant lui, l'influence appartient à Narcisse, celui-là probablement qui avait des chrétiens dans sa maison (cf. 16. 11) (Lagrange). Par ailleurs, nous devons nous abstenir d'extrapoler. Précisément parce qu'il porte un jugement particulier sur un Etat particulier, Paul nous invite à ne pas étendre ce qu'il dit à n'importe quel pouvoir public. Par bien des aspects, l'Etat moderne ne peut être identifié à l'Etat que connaissait Paul. La tâche critique commence déjà dans cette distinction, qui doit s'appuyer sur la notion de « bien ». Pour Paul, l'Etat romain satisfaisait aux exigences fondamentales de l'autorité, comme en témoignera l'appel qu'il fera au tribunal de César; ce jour-là, il demandera à Néron de défendre l'Eglise contre l'arbitraire. On obéit encore à l'autorité quand on l'oblige à prendre ses responsabilités et, éventuellement, à se démasquer ³.

¹ Cf. 1 Pi. 5. 5 dans Koiné.

² Les deux analogies les plus remarquables de Dieu dans la Bible sont empruntées aux réalités terrestre où se manifeste le plus couramment et de façon exemplaire le principe de l'autorité : le roi et le royaume; le père et la famille (les frères). Quant au Christ, il est Chef-Tête de son Corps.

³ Le pluriel αἱ ἐξουσίαι n'est pas inusité en grec (cf. FOERSTER, *ThWbNT*, II, p. 557 s). Pour l'expliquer, il n'est pas nécessaire d'assimiler les autorités politiques aux « autorités » (ἐξουσίαι) angéliques dont Paul fait plusieurs fois mention en connexion avec d'autres puissances (ἀρχαί, δυνάμεις, κυριότητες, ἑρόνοι : 1 Cor. 15. 24; Col. 1. 16; 2. 10, 15; Eph. 3. 10; 6. 12). Le rapprochement des ἐξουσίαι politiques avec les angéliques a trouvé des partisans décidés en G. Dehn, K. L. Schmidt, K. Barth, O. Cullmann. On ne doit pas contester que, aux yeux de Paul, les pouvoirs publics puissent être inspirés par des puissances angéliques; c'est évidemment le cas à propos de la crucifixion du Christ (1 Cor. 2. 8). Jusqu'où peut aller cependant le rapprochement de ces deux ordres d'autorités ? Leur jonction est-elle constante et nécessaire, ou occasionnelle ? Plusieurs observations empêchent de statuer une étroite solidarité, qui ferait des autorités politiques la manifestation de puissances angéliques ailleurs mentionnées. L'entité

(2) Il résulte de ce qui vient d'être posé, que la résistance aux pouvoirs publics va à l'encontre des intentions de Dieu en introduisant un désordre dans les *dispositions* qu'il a prises (Διαταγή). L'anarchie doit être écartée; le pouvoir de répression est nécessaire à l'exercice de l'autorité publique ¹.

(3) Paul a ainsi donné une définition formelle de l'autorité politique, qui justifie le jugement positif du chrétien à son égard et fonde théologiquement son obéissance. Cette définition implique, pour l'Etat, le devoir d'être l'instrument du gouvernement de Dieu au plan des sociétés humaines. C'est la condition pour qu'il soit effectivement ce qu'il est en droit. Pratiquement, l'aspect positif de la mission du magistrat n'apparaît pas toujours clairement, car l'initiative de la vie sociale vient d'abord des membres du corps social, en sorte que les interventions des pouvoirs publics sont souvent restrictives de la liberté, parce qu'elles visent à assurer à la société l'équilibre nécessaire entre des spontanéités divergentes, parfois contraires. Paul envisage la situation du citoyen en face de cette responsabilité propre au magistrat et à l'autorité publique. Le citoyen rencontre l'autorité avant tout dans les restrictions qu'elle impose à la libre manifestation de la spontanéité de chacun. La soumission aux règles limitatives de la liberté doit être comprise comme une nécessité positive; non comme un mal à supporter, mais comme un bien. Les « magistrats » ², chargés d'assurer l'ordre et la paix dans le corps social, doivent

« Etat » n'existe pas dans la pensée de l'apôtre, qui connaît des autorités, c'est-à-dire des hommes, et l'autorité de ces autorités; quand il parle de ce qui est historiquement établi comme autorité, il en parle au pluriel, parce qu'il a dans l'esprit non pas la notion abstraite de l'« Etat », mais le fait concret des fonctionnaires, des magistrats, du prince. L'action des puissances angéliques ne peut s'exercer à l'égard de la chose politique autrement qu'en tout autre cas; elle s'exerce sur les hommes. On ne conteste pas que Paul ait affirmé la réalité de telles influences sur l'homme pécheur, et par conséquent sur les magistrats. (Peut-être trouvons-nous un indice de cette opinion dans 1 Cor. 2. 8; mais il faut remarquer qu'il est ici question, non des ἐξουσία, mais des ἀρχοντες; l'assimilation avec Rom. 13 ne va pas de soi. OEPKE, *ThLZ*, 1952, N° 8, p. 458, fait remarquer à ce propos que les ἀρχοντες de 1 Cor. 2 ont très peu de chance de désigner des puissances angéliques, car ces « chefs » sont accusés de n'avoir pas su reconnaître « la sagesse de Dieu », ce qui n'était pas l'affaire des puissances angéliques). On ne voit pas où et comment les puissances angéliques exerceraient un autre pouvoir que celui dont elles disposent sur les magistrats en tant que pécheurs, en sorte qu'il n'y a pas lieu d'affirmer une relation spéciale entre elles et l'Etat. En second lieu, ces puissances angéliques sont toujours présentées par l'apôtre comme mauvaises et malséantes. Christ les a combattues et vaincues : il ne les a pas mises à son service, il les a mises hors d'état de nuire aux élus qui ont malgré tout à combattre encore contre elles avec la force que leur donne le Christ vainqueur. Comment ces puissances seraient-elles converties et deviendraient-elles servantes du bien ? Comment les croyants pourraient-ils être exhortés à obéir à des puissances qu'ils doivent combattre ? Comment Paul lui-même, qui vient d'évoquer (au chap. 8) les puissances qui cherchent à séparer le croyant de son Seigneur, tiendrait-il ces mêmes puissances pour inspiratrices d'autorités utiles et dignes d'une obéissance de conscience de la part du croyant ? On a pensé que, par le détour des puissances angéliques, on pouvait expliquer la coïncidence, évidente dans Rom. 13, entre le jugement éthique de l'Etat païen et le jugement chrétien : les puissances ayant été créées en Christ, donc aussi pour le Christ et lui étant assujetties. Or, s'il fallait recourir dans ce cas aux puissances angéliques, il faudrait y recourir également pour expliquer le fait plus général que les païens accomplissent d'eux-mêmes occasionnellement la volonté de Dieu. Paul a cependant donné de ce fait une explication plus simple, et directe : Dieu n'a pas laissé sa créature sans aucune connaissance du bien; « l'œuvre de la loi » est écrite dans le cœur des païens (2. 15). La connaissance du bien par les magistrats relève de la même cause : l'homme est créé à l'image de Dieu, il a naturellement cette connaissance que les faits nous obligent évidemment à lui reconnaître, et que Paul s'est bien gardé de lui contester. Il ne faut pas confondre cette doctrine de la création avec les fumeuses théories classiques sur le droit naturel, pour les envelopper d'un même scepticisme, ou les englober dans une même réprobation. Cf. le dernier exposé de la thèse que nous écartons, dans O. CULLMANN, *Dieu et César*, 1956, p. 97-120.

¹ Michel interprète 2 b d'une sanction divine, et non de la réaction punitive de l'Etat; Paul évoque-rait un jugement eschatologique. Cela est improbable, puisque l'idée est aussitôt reprise à propos de l'usage de l'épée.

² Οι ἀρχοντες : ceux qui exercent effectivement l'autorité; plutôt les magistrats secondaires, ceux avec lesquels on a réellement affaire.

(4) *car elle est au service de Dieu pour te guider vers le bien. En revanche, si tu agis mal, redoute-la, car elle ne porte pas le glaive en vain, puisqu'elle est au service de Dieu pour*

veiller à ce que chacun ait sa place et joue son rôle. Le citoyen qui entend vivre à sa place et jouer son rôle, sans empiéter sur ceux du voisin, celui-là agit dans le même sens que l'autorité et n'a rien à craindre de sa part ¹; il fait une œuvre bonne, l'autorité l'en louera. « Le pouvoir n'est pas seulement le gendarme qui poursuit le crime, il s'occupe encore de promouvoir le bien », dit Lagrange, qui ajoute : « Ordinairement ce n'est d'ailleurs que par des paroles flatteuses (ἐπαίνων), distinctions honorifiques, etc. » Cette remarque sceptique est-elle ici en place ? Paul aurait-il ironisé sur la manie des décorations ? Tout le monde n'est pas français ! On peut plutôt songer, à ce propos, à la coutume antique des inscriptions publiques à la louange des bienfaiteurs (Michel); cela convient déjà mieux au sujet. La pensée de Paul va sans doute au-delà encore. Si l'on considère que l'autorité publique représente le prochain auprès de chacun, parce que le magistrat donne forme et actualité à la volonté de l'ensemble des citoyens qui s'expriment par sa bouche et agissent par ses décisions, on comprendra que la louange qui vient de l'autorité a un poids réel. L'autorité fait au nom de tous ce que ne peuvent faire les multiples individus; sa louange doit être précieuse, non parce qu'elle est officielle et flatteuse, mais parce qu'elle exprime la reconnaissance commune et l'approbation de Dieu (cf. Rom. 2. 7, 10). L'autorité publique doit donc, non seulement réprimer le mal, mais encourager le bien.

(4) En agissant ainsi, le magistrat se montre « serviteur de Dieu ». Il contribue à coordonner l'activité de chacun à l'activité de tous, il facilite à chacun le choix des actions socialement bonnes. C'est, en effet, l'une des difficultés majeures de l'action du citoyen, que de prévoir les répercussions lointaines, dans le temps et dans l'espace, d'une initiative qui, dans son intention, serait entièrement louable. L'ignorance des conditions réelles de la vie collective peut amener des gens bien intentionnés à des entreprises aboutissant à des résultats contraires aux buts poursuivis. L'individu ne saurait disposer des informations, ni de l'expérience, permettant d'adapter l'intention excellente aux conditions concrètes de son exécution. Le citoyen isolé se trouve encore en état d'infériorité, et toujours à cause de son information limitée, en ce qui concerne le degré d'urgence de certaines actions à entreprendre au profit du corps social ou de certains de ses membres. Dans l'un et l'autre cas, l'autorité publique est au service de Dieu en tant qu'elle saura s'informer du bien de tous et orienter les forces individuelles vers ce bien commun.

Ce bien (τὸ ἀγαθόν) n'est pas le confort ou l'avantage personnels, le profit que chacun peut en tirer pour soi ²; il faut donner à ce mot une acception sociale; le bien, c'est la vie commune qui tend à assurer à chacun les conditions d'existence où sa vocation de créature trouvera le cadre le plus favorable possible. On ne peut pas préciser ce que sont concrètement ces conditions, parce qu'elles dépendent à chaque moment de facteurs toujours changeants; ni le socialisme, ni le capitalisme, ni le régime républicain, ni le régime monarchique, ni aucun autre régime économique ou politique, ne peuvent revendiquer à priori l'avantage de correspondre mieux à l'exigence de ce bien dont parle l'apôtre. Tout régime vaut ce que valent les hommes et ce que les circonstances leur

¹ φόβος : objet de crainte; cf. Es. 8. 13.

² Lagrange comprend σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν : « le pouvoir est dans l'intérêt de chacun, σοὶ ». De même Calvin, Godet, etc. Cette interprétation égocentrique va contre l'orientation générale de la pensée de ce passage. Il faut comprendre : l'autorité s'exerce comme un service de Dieu, comme un ministère pour toi, en tant qu'il te pousse (εἰς) au bien. L'opposition avec τὸ κακόν confirme qu'il s'agit du bien — et du mal social, puisqu'il ne peut être question du mal que le citoyen se ferait à lui-même.

permettent de réaliser de leurs principes théoriques. Cette remarque ne conduit pas à l'indifférence, car, dans des circonstances données, on doit choisir (attitude positive), et il faut choisir la formule la meilleure (attitude critique). Paul n'a pas reculé devant un jugement d'espèce, quand il a approuvé l'autorité romaine (v. 1c). Mais on est ainsi amené à ne pas confondre les formes particulières et changeantes de la vie politique, avec la fin assignée immuablement à toutes, et qui les juge toutes. On complétera utilement ce que Paul dit ici du « bien » dont l'autorité publique est ministre, en rappelant ce qu'il a indiqué en 12. 18. Si les chrétiens doivent tendre à établir avec tous les hommes des relations de paix, la tâche du magistrat est certainement aussi d'assurer la paix entre les hommes; mais cette paix n'est pas l'immobilisme ni la contrainte imposés par le plus fort; car la paix, telle que la pensée hébraïque et la pensée néotestamentaire la conçoivent, comporte une situation saine, normale, conforme à l'exigence de Dieu à l'endroit des hommes¹.

Si la contrainte imposée par le plus fort (individu, parti, classe) ne peut s'accorder à la poursuite du « bien » social, puisqu'elle implique la recherche du bien de quelques-uns seulement, l'autorité publique, en revanche, devra recourir à la contrainte, pour contrecarrer au nom de tous la volonté aberrante de certains. Le désordre social est toujours issu de la prédominance de l'intérêt particulier sur l'intérêt de tous, comme le désordre dans l'Eglise². L'autorité publique doit permettre à la volonté commune de s'exprimer et de s'imposer, si la volonté de quelques-uns vient à l'encontre. Ce pouvoir de contrainte se manifeste concrètement, sous sa forme extrême, dans le droit d'user du glaive. Il s'agit ici du glaive du magistrat (*jus gladii*)³, non de l'épée du soldat. Il s'agit de l'exercice de la justice et de la contrainte sociales, non de la guerre. Il s'agit de la police au service du droit, non de l'armée comme instrument de puissance.

Porteur du glaive, le magistrat est encore ministre de Dieu. Ce second ministère est comme le revers du précédent; il doit prévenir l'action mauvaise et éventuellement la punir, assurant l'auto-défense de la société à l'égard de celui qui agit au préjudice de tous. Cette réprobation éventuellement active du magistrat fait écho au jugement de Dieu lui-même (cf. Rom. 2. 8, 9)⁴. Elle rentre dans les prérogatives de l'autorité, puisque « celui qui agit mal » contrecarre l'action « en vue du bien » confiée à l'autorité par Dieu lui-même⁵.

On doit écarter de l'horizon de ce texte toute allusion à la guerre; Paul n'a pas envisagé le problème, et il ne nous fournit de secours pour l'élucider qu'à travers la notion de police; car ce qu'il dit de l'autorité s'applique à tous les échelons de la vie en

¹ Cf. FOERSTER, *ThWbNT*, II, p. 410.

² Paul rappelle que Dieu est un Dieu de paix et non de désordre (1 Cor. 14. 33) à propos des troubles qu'engendrent, dans les assemblées, ceux des prophètes qui ne pensent qu'à leur propre charisme, ne laissant point à d'autres prophètes la place qui leur est due.

³ Cf. bibliographie dans MICHEL, p. 285, n. 9.

⁴ Ἐδικός : celui qui revendique le droit, celui qui fait justice. Εἰς ὀργήν : pour manifester la colère de Dieu... le mot rappelle 12. 19, qui évoquait déjà la colère de Dieu. — D* G it n'ont pas εἰς ὀργήν.

⁵ C'est ici le lieu d'indiquer l'interprétation passiviste de NYGREN : soumission à l'autorité dans tous les cas. Cette interprétation impose à la pensée de Paul un gauchissement caractéristique. Nygren, d'une part, relève que l'autorité est servante de Dieu, mais il néglige d'expliquer que c'est εἰς τὸ ἀγαθόν : l'alternative du bien et du mal, si claire dans le texte, ne joue aucun rôle chez lui; c'est à peine si elle est mentionnée. Dans ces conditions, l'autorité ne pouvait avoir qu'un sombre visage. Tel est, en effet, le second caractère de l'exégèse de Nygren, qu'elle trouve la définition paulinienne de l'autorité dans ce que Paul dit (cf. 4 c) de la réaction de l'autorité à l'égard de celui qui accomplit le mal ! Ce qui l'emportera, dès lors qu'on élimine εἰς τὸ ἀγαθόν, du programme de l'autorité, ce sera inévitablement l'aspect de colère : *Die weltliche Obrigkeit ist Gottes Dienerin im Aion des Zornes* [en ital. dans le texte], p. 305; ... *eine Macht, die Gottes Werk hier in der Welt ausführt, allerdings meist Gottes « fremdes Werk », das Urteil seines Zornes...*, p. 306. Dès lors enfin qu'on a confondu la justice civile avec la colère de Dieu, il n'y a, en effet, qu'à se soumettre sans condition. Il appartient aux historiens de dire si l'exégèse de l'évêque luthérien est imputable à Luther ou non.

punir au nom de [sa] réprobation celui qui fait le mal. (5) C'est pour de tels motifs qu'il faut qu'on se soumette non pas seulement par crainte du châtement, mais par devoir de conscience. (6) Voilà également pourquoi vous payez les impôts. Des fonctionnaires en sont responsables en vue des mêmes fins. (7) Rendez à chacun ce que vous devez : l'impôt à qui vous devez l'impôt; les taxes à qui vous devez les taxes; la crainte à qui vous devez la crainte; le respect à qui vous devez le respect. (8) A personne vous ne devez autre chose, que de vous aimer les uns les autres. Celui qui aime a accompli [également] l'autre loi, (9) car [les commandements] : « tu ne commettras point d'adultère, tu ne tueras point, tu ne voleras point, tu ne convoiteras point », et tous les autres, tous se résument dans cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (10) L'amour ne fait point de mal au prochain. L'amour est donc l'accom-

société, pour culminer à l'échelon supra-national¹. Paul ne fait aucune allusion aux idées de nation ou de patrie, et il ne leur demande pas de contribuer à la définition du bien. L'autorité, comme servante de Dieu, ne saurait envisager comme un bien pour ses sujets ce qui serait un mal pour d'autres créatures. Le compartimentement des enfants de Dieu en nations ou en patries, dont la légitimité n'a pas à être discutée ici, pose néanmoins un problème qui relève de la question de l'autorité traitée par Paul, car dans la mesure où tous les groupements sociaux particuliers sont solidaires, nulle autorité publique particulière à l'un de ces groupements ne peut exercer son mandat « pour le bien » sans qu'il y ait, avec les autres autorités, accord et collaboration. La solidarité des hommes et des sociétés particulières (Etat, nations, etc.), telle que l'exige la poursuite du bien assignée à l'autorité, impose donc qu'au-dessus de ces autorités particulières une autorité supérieure exerce les prérogatives assignées à l'ἐξουσία par l'apôtre. A en juger par les faits contemporains, le retard et la carence du droit international rendent ces notions encore presque chimériques.

Le fait que le magistrat porte l'épée, et qu'il ne la porte pas pour la galerie, implique que la sanction infligée par l'autorité publique peut aller jusqu'à la peine capitale. Mais il semble que Paul ait voulu éviter de donner à l'autorité la libre disposition de la vie des citoyens. Ce n'est pas la même chose, de dire : « le magistrat a droit de vie et de mort », ou de dire : « le magistrat porte l'épée et ce n'est pas pour rien ». La peine de mort est un cas limite et peut-être faut-il dire que l'épée est une menace, plutôt qu'un droit. Il faut considérer que le malfaiteur qui en est frappé a mis en mouvement lui-même une machinerie dangereuse pour sa vie.

(5) Puisque l'autorité a un but positif, l'obéissance qu'on lui doit n'a pas le caractère d'une soumission résignée inspirée par la peur du gendarme. Elle doit avoir sa raison d'être positive dans l'approbation de conscience que l'on doit donner aux buts que les pouvoirs publics ont la mission de poursuivre. Seule, cette approbation donnera à l'obéissance le style dynamique qui en fera une participation positive à la tâche assignée à l'autorité. Συνείδησις = conscience indique cette participation délibérée du sujet à la vie réglée par le pouvoir : l'obéissance ainsi motivée devient un engagement. Il est important que Paul ait ainsi bien montré, à ce propos encore, le caractère positif de l'obéissance, parce que ses limites en sont du même coup également soulignées. Si l'obéissance engage la conscience, c'est donc qu'il n'y a pas d'obéissance servile; quand on introduit la conscience dans l'obéissance, on n'est plus sûr de rien ! Il devient possible de faire à l'autorité une objection de conscience.

¹ On remarquera que l'armée romaine avait une tâche en partie de police; et même de police internationale, dans un empire qui groupait tant de nations diverses. La situation que Paul connaissait était très différente du morcellement des nationalités que nous connaissons et de la distinction actuelle de la police et de l'armée.

(6) La mention des impôts ne se justifie point par des considérations psychologiques : on a prétendu que ce serait le point sur lequel les chrétiens auraient eu le plus de tentations à éviter ou de scrupules à lever. Que faut-il donner à César des biens utiles pour l'exercice de la charité ? Paul ne traite pas ce point. Il veut souligner ce qu'est le devoir de conscience dont il vient de parler; et justement à propos de l'impôt, parce que c'est la contribution la plus générale et la plus constante à la vie du groupe social. Le mot « contribution » dit bien la chose. Le travail de chacun ne fructifie pas à son seul avantage. Chacun contracte une dette vis-à-vis de tous, car il ne peut subsister sans leur concours. Il se doit d'apporter sa part à l'œuvre commune et de transmettre amélioré le patrimoine qui lui a été transmis et qui lui a permis de vivre. L'extrême mobilité de l'argent permet à cette aide de se faire sentir efficacement partout où chacun doit, par son travail, promouvoir le bien de tous. Paul ne dit pas aux contribuables chrétiens : « Laissez-vous tondre ! » Il dit : « Contribuez pour motif de conscience au bien commun. ¹ »

Les fonctionnaires du fisc sont donc, eux aussi, des *serviteurs de Dieu*. Tel est le sens de λειτουργός θεοῦ, qui est parallèle à θεοῦ Διάκονος appliqué aux magistrats. Le choix de ce mot peut étonner, mais il n'a rien d'insolite à la lumière de l'usage profane, qui y rattache les idées de service public et de contribution pécuniaire ². Il est vrai que Paul emploie ce mot en 15. 16 pour présenter son apostolat sous l'aspect d'une fonction culturelle; mais le terme n'a pas nécessairement ce sens et il ne convient pas d'en forcer la signification ici ³. L'office du percepteur n'est pas présenté comme une fonction sacrée, ni les impôts comme une offrande consacrée. La pensée de Paul garde toujours la même sobriété. Il lui suffit d'indiquer que le fonctionnaire fiscal est lui aussi, comme le magistrat, un serviteur de Dieu.

(7) L'obéissance à l'autorité, consentie dans les conditions de conscience indiquées, est donc un dû de chacun envers l'ensemble des membres du corps social. Cette dette ne concerne pas seulement le porte-monnaie; elle réclame un consentement intérieur. Aux fonctionnaires, on donnera l'argent de l'impôt ⁴ et on leur réservera des sentiments de crainte respectueuse et de considération, en raison des ministères que Dieu leur a confiés pour le gouvernement providentiel des sociétés ⁵.

(8-10) L'apôtre vient ainsi d'exposer une théologie politique où tout était, pour le pagano-chrétien, moisson généreuse à engranger. Pour le judéo-chrétien, en revanche, une telle doctrine soulevait encore un scrupule grave. La théocratie avait sombré dans les désastres politiques du peuple élu, mais la loi de Moïse subsistait; elle était durablement l'expression de la volonté de Dieu. Dès lors qu'une signification théologique était

¹ Τέλτε peut être indicatif ou impératif.

² On appelait *liturgies*, dans les cités grecques, les prestations imposées à certains citoyens, selon le chiffre des fortunes. Par ces taxations extraordinaires, on suppléait à l'insuffisance des impôts, en faisant peser sur les riches les frais de certains services publics (jeux, chorégie et, en temps de guerre, équipement de la flotte ou de la cavalerie). Les ambitieux trouvaient, dans les liturgies, l'occasion de flatter le peuple. Sur l'usage général du mot, cf. STRATHMANN, *ThWbNT*, IV, p. 236.

³ Dans LXX, λειτουργός est appliqué au prêtre (Es. 61. 6; Sir. 7. 30), mais également à des serviteurs quelconques (2 R. 13. 18, etc.).

⁴ Φόρος : l'impôt direct. Τέλος : l'impôt indirect. Ἀπόδοτε rappelle directement la réponse de Jésus, Mc. 12. 17.

⁵ La « crainte » n'est pas la peur; c'est le sentiment de l'homme devant ce qui le dépasse; elle implique un aveu révérentiel de faiblesse; l'Ancien Testament en fait le sentiment du croyant devant Dieu. L'« honneur », c'est la manifestation du respect que l'on nourrit vis-à-vis de celui qui est digne de la confiance que l'on a mise en lui.

plissement parfait de la loi. (11) Or, à propos de tout ceci, vous savez en quel temps nous sommes. Vous savez que l'heure est venue de vous réveiller de votre sommeil, car le salut est plus près de nous qu'au temps où nous avons cru. (12) La nuit est avancée, le jour approche.

donnée à la loi civile par la doctrine des autorités que Paul a présentée, le problème se posait de savoir si l'une de ces lois excluait l'autre ¹.

Paul déclare qu'il n'y a pas de contradiction entre la loi civile et l'« autre loi », celle de Moïse, qu'il va citer aussitôt après. Il n'y a pas de contradiction, car la loi de Moïse ne commande finalement rien d'autre que de s'aimer les uns les autres : « Vous qui avez été élevés dans la loi, vous ne devez rien d'autre à quiconque, que l'amour fraternel ². » Celui qui aime accomplit les commandements de Moïse. Tout au moins ceux que cite Paul ³, car sa pensée n'englobe pas toutes les prescriptions rituelles, qui rentreraient difficilement dans cette argumentation ⁴. Tout Moïse se trouve résumé ⁵ dans le commandement de Lévi. 19. 18. Or l'amour du prochain rejoint directement l'exigence de la loi civile : celui qui le pratique ne fera rien qui le mette en conflit avec elle; sans compter que l'imagination du cœur supplée aux lourdeurs des routines administratives. Et Paul de conclure avec un jeu de mots, en prenant πλήρωμα νόμου dans le double sens d'accomplissement de la loi de Dieu, et d'accomplissement de la loi civile.

(11) Les v. 11 à 14 donnent une conclusion aux chap. 12 et 13, en rappelant le fondement eschatologique du comportement chrétien déjà indiqué en 12. 2. Lorsque l'on sait que le temps dans lequel on vit est un temps spécial, on ne vit point comme tout le monde, comme ceux qui l'ignorent; on se conforme à son caractère ⁶. Ne pas s'y conformer, c'est fermer les yeux, c'est comme si on dormait; on ne profite pas de l'occasion, on laisse passer le temps; on se comporte comme s'il faisait encore nuit. Or l'heure de s'éveiller a sonné, il faut prendre conscience de la situation, car elle a changé. En effet, « maintenant » ⁷ le salut est plus proche de nous (ou bien : notre salut est plus proche) que lorsque nous avons cru. La sobriété avec laquelle Paul s'exprime ici est significative. Cet homme partage avec ses frères la conviction que l'établissement du règne de Dieu par la manifestation glorieuse de son Seigneur doit se réaliser dans un laps de temps relativement court ⁸; mais il s'abstient de tout calcul, de toute prévision, parce que le cadre chronologique de l'événement ne l'intéresse pas, mais l'événement lui-même,

¹ La plupart des exégètes statuent une rupture entre v. 7 et v. 8 et ne voient, dans v. 8 à 10, qu'un excursus sans relation étroite avec ce qui précède (Michel). On relèvera cependant que μηδενί répond à πᾶσιν (v. 7) et οφείλετε à οφείλει (v. 7). Si on coupe les relations avec le développement antérieur, on est porté à construire ainsi le verset 8 : « celui qui aime son prochain a accompli la loi ». L'usage de ἕτερος n'impose pas cette exégèse (cf. WILLI MARXSEN, « Der ἕτερος νόμος Rom. 13. 8 », *ThZ*, 1955, p. 234). Une explication cohérente de l'ensemble du texte la déconseille. On traduira donc : « celui qui aime a accompli l'autre loi ».

² On rend compte de l'apparente contradiction : « donnez à tous ce qui leur est dû » (v. 7), et : « vous n'avez de dû à l'égard de personne » (v. 8), si on admet que ces mots ne sont pas prononcés du même point de vue.

³ Paul cite dans l'ordre que donne aussi B à Dt. 5. 17. De même P. Nash, LXX, etc.

⁴ La remarque : « et tout autre commandement » doit viser tout ce qui est commandement du même caractère que la deuxième table du Décalogue, ou peut-être le texte complet de ces commandements, qui ne sont cités ici que résumés.

⁵ Ἀνακεφαλαιοῦν : mettre sous un même titre, donner un résumé (κεφάλαιον). Cf. SCHLIER, *ThWbNT*, III, p. 681. Sur l'idée dans le judaïsme, cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 357-359; III, p. 306. Ἐν τῷ manquent dans B G, et ne font que répéter ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ.

⁶ Καὶ τοῦτο; il faut sous-entendre ποιεῖτε : faites ceci, faites-le d'autant plus que... Καίρως (cf. 8. 18) : le moment propre à, l'occasion. Cf. DELING, *ThWbNT*, III, p. 456-465. — Les meilleurs manuscrits lisent ὑμᾶς; P 46 D G : ἡμᾶς.

⁷ Cf. les vñ de 3. 26; 5. 9, 11; 7. 6; 8. 1, 18, 22; 11. 5, 30, 31; 16. 26.

⁸ Cf. 1 Thess. 4. 15.

dans lequel il salue par avance la manifestation de l'amour et de la souveraineté de Dieu dans sa création¹.

La certitude que le salut est « plus proche » ne doit donc pas être comprise avec une rigueur pédantesque. Pas plus que son Seigneur, Paul ne prétendait savoir le jour et l'heure. Il veut seulement souligner l'urgence, le caractère pressant de ce *vōv* = *maintenant*. Chaque heure qui passe, compte à l'horloge de Dieu, parce que chaque heure sonne le moment de la décision dernière pour les hommes, l'*occasion* (καιρός) de leur foi. Les facilités de l'ignorance comme celles du sommeil ont passé; maintenant le temps compte, il faut être éveillé et veiller.

(12) Le caractère de l'heure présente est encore illustré par l'image du jour qui succède à la nuit. Rien ne fait mieux apparaître l'opposition d'un temps indistinct, inutile, sans virtualités, à un temps propice, gros des décisions ultimes. La nuit, on ne peut rien faire (Jn. 9. 4; 11. 9, 10), sauf les œuvres mauvaises. C'est là une expérience commune; l'homme a partout ressenti le caractère ambigu de la nuit². La secte de Qûmran illustre, sur terrain juif, le combat des enfants de lumière contre les enfants des ténèbres³. Il faut lire, sous la plume de Paul, 1 Th. 5. 5-8, pour se rendre compte de la portée de l'image dans sa pensée⁴. L'usage courant de cette image peut expliquer que Paul y ait eu recours; mais certainement il donne à la succession de la lumière aux ténèbres une signification plus réelle. Non seulement la tradition vétérotestamentaire rattachait étroitement à Jahvé la manifestation de la lumière, comme beaucoup de religions⁵, mais encore l'avènement des temps messianiques consacrait, dans la pensée chrétienne, l'établissement d'une ère de lumière (Luc 1. 79, se référant à Es. 9. 1; Luc 2. 32, se référant à Es. 42. 6; 49. 6; Jn. 1. 9; Luc 17. 24; Mat. 17. 2). Pour Paul, en particulier, la gloire du Christ, image de Dieu, rayonne sur son visage et illumine de son éclatante lumière ceux qui, par la grâce de la foi, peuvent la contempler le visage découvert (2 Cor. 3. 18 et 4. 4). Si bien que l'accès à la vie en Christ est assimilé par l'apôtre à une invasion de la lumière de Dieu dans les ténèbres de l'homme ancien, comparable à la création originelle de la lumière; la connaissance du Christ est une illumination (2 Cor. 4. 6; cf. Eph. 1. 18)⁶.

Si donc la nuit se dissipe progressivement au profit du jour, c'est que la lumière intérieure que donne le Christ éclaire le croyant, ce fils de la lumière (1 Th. 5. 5). Ce n'est pas le calendrier solaire qui règle la vie du chrétien. Celui qui dort pendant qu'il fait jour agit à contretemps; il n'est pas en fait ce qu'il est en droit; il est en désaccord avec sa situation objective. Pour lever cette contradiction, il faut donc travailler à son salut avec crainte et tremblement (cf. Phil. 2. 12), c'est-à-dire à la fois revêtir les armes de la lumière que Dieu seul donne, et combattre par la puissance de ces armes qui transforment

¹ Si la chrétienté primitive a pu constater, sans que sa foi en fût radicalement ébranlée, que « la fin » ne venait pas dans les délais prévus, c'est précisément parce que les cadres chronologiques de son espérance étaient chose secondaire. On pouvait y renoncer et conserver la substance de l'espérance, en s'abstenant de la couler dans d'imprudentes prévisions sur les moments et les modes de sa réalisation, dont on laissait à Dieu le secret, qui en effet lui appartient (cf. Mc. 12. 24; Mat. 22. 29; et Mc. 13. 32; Mat. 24. 36). Il faut se rappeler que, dans la mentalité eschatologique véritable, le déroulement du temps est avant tout relatif à la qualité du temps; la succession chronologique et quantitative est une image de son mûrissement en vue des réalisations divines.

² Tous les peuples ont pensé que la nuit était le moment où démons et sorciers agissent avec prédilection.

³ La mention des « Fils de Lumière », jusqu'ici réservée au Nouveau Testament, se lit dans le Manuel de discipline et dans les fragments relatifs au combat.

⁴ Cf. Eph. 5. 8, 9, 14; 6. 13-18. De même les expressions de Col. 1. 13 (ἐξουσία τοῦ σκότους) et Eph. 6. 12 (κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους τούτου).

⁵ Sur l'hellénisme en particulier, cf. ΟΕΡΚΕ, *ThWbNT*, IV, p. 18.

⁶ Ce texte ne fait pas seulement allusion à la conversion de Paul; pour toute « nouvelle créature », les puissances créatrices sont à l'œuvre. C'est toujours le même combat de Dieu contre les ténèbres qui se continue et s'achève dans l'œuvre de la rédemption.

Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière. (13) Conduisons-nous comme [on fait] en plein jour, avec la dignité qui convient. Loin de nous ripailles ou orgies, luxure ou débauche, querelles ou jalousies. (14) Mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ, et ne vous abandonnez pas aux préoccupations de la chair pour en satisfaire les convoitises.

la faiblesse du combattant en force efficace¹. Paul oppose les « œuvres des ténèbres » aux « armes de lumière » ; le choix des mots est sans doute intentionnel, car dans Gal. 5. 19 et 22, il oppose de même les œuvres de la chair au fruit de l'Esprit (cf. Eph. 5. 9 : le fruit de la lumière)². La chair ou les ténèbres produisent des œuvres qui leur sont propres. Celui qui est sous la motion de l'Esprit porte du fruit, parce qu'une sève circule en lui, qui les lui fait porter, ou parce que les armes revêtues donnent à son obéissance la puissance même de celui qui les a forgées. Le zèle du combattant ne lui assure pas la victoire, comme le zèle du Juif ne lui assure pas la conquête de la justice (cf. 10. 2) ; il faut de bonnes armes pour vaincre : Dieu seul les donne.

(13 s) L'exhortation à endosser les armes de la lumière avait certainement, dans la pensée de Paul, une vaste résonance, comme aussi l'exhortation à déposer, à dépouiller les œuvres des ténèbres. Car il y a une étroite relation entre ces deux exhortations et les affirmations des ch. 6. 1-14 et 7. 4-6, ou Gal. 2. 19. Les fidèles sont exhortés à considérer que leur être charnel a été crucifié avec Christ, qu'ils sont morts au péché et qu'une vie nouvelle leur est offerte en Christ. L'image du vêtement nouveau est explicitement rattachée au baptême : « Vous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (Gal. 3. 27). L'opposition de la nuit à la lumière évoquait également le passage de l'ancienne condition à la nouvelle, dont le baptême est le signe sacramental. Le fidèle a subi une mort qui a enseveli son corps. La situation ainsi créée peut être comprise, d'après 2 Cor. 5. 1-3, comme un statut de nudité, comparable à celui que provoque la destruction de la « demeure terrestre » par suite de la mort. Paul fait peut-être allusion à cette nudité quand il écrit *εὑσημόνωσ* : il y a *indécence*, en effet, à paraître nu en plein jour. L'image serait très frappante. Il est urgent de revêtir le Seigneur Jésus, puisque, dépouillés par le baptême, vous êtes en quelque sorte tout nus. On se rappellera que l'image du vêtement évoque des réalités très consistantes au plan de l'être. Il ne s'agit pas de changer l'enveloppe, l'extérieur seulement. Ici, l'habit fait le moine, parce que le vêtement dont il est question c'est l'être lui-même considéré dans ses conditions d'existence et dans son engagement réel.

Si un homme demande au Christ de le dépouiller de son être de péché en l'ensevelissant avec lui et de le revêtir ensuite de ses armes, c'est qu'il demande à être désormais le soldat du Christ, à servir sous ses ordres et à recevoir de lui la solde de vie qu'il donne à ceux qui le servent. La fonction fait l'organe, comme l'habit fait le moine³.

¹ Les religions se sont assez généralement représenté leurs divinités armées ; les fidèles reçoivent des armes des divinités tutélaires. Jahvé est un guerrier vaillant (Ex. 15. 3).

² A D, etc., remplacent fâcheusement τὰ ὅπλα par τὰ ἔργα — P 46 D* G lisent ἀποβαλώμεθα au lieu de ἀποθώμεθα.

³ Le verbe *revêtir* reçoit des significations variables chez Paul : revêtir Jésus-Christ (Gal. 3. 27 ; Rom. 13. 14) ; revêtir les armes de lumière (Rom. 13. 12) ; le corps corruptible revêt l'incorruptibilité et l'immortalité (1 Cor. 15. 53, 54) ; revêtir l'homme nouveau (Col. 3. 10) ; revêtir les entrailles de miséricorde (Col. 3. 12) ; revêtir la demeure qui vient du ciel (2 Cor. 5. 3). Dans Eph. 4. 24 ; 6. 12, 14, emplois parallèles. En face de cet emploi assez ample et assez souple d'une expression que la vie courante inspire sans peine à n'importe qui, on ne se sent pas obligé, pour en expliquer la présence chez Paul, de recourir au mythe de l'*Urmensch*, l'homme primitif que les âmes tombées ont à revêtir pour leur salut (W. Bousset, Marmorstein, Käsemann, Schlier, etc.). Les Grecs et les Latins (*induere*) employaient le mot déjà au sens imagé (cf. Wettstein et Zahn, *ad loc.*).

L'utilisation parénétique de l'image du vêtement dans ces versets ne souffrait aucune difficulté. L'homme est apte au combat lorsqu'il a endossé la cuirasse et désormais il est impropre aux travaux agricoles, par exemple; l'honorable bourgeois qui a revêtu l'habit de cérémonie n'ira pas nettoyer des fossés fangeux. En revêtant l'habit, on s'engage, on choisit. De même, les fidèles qui ont revêtu le Seigneur Jésus-Christ ne peuvent participer aux sombres débauches que les hommes pratiquent sous le couvert de la nuit ¹.

¹ Les Romains avaient atteint un haut degré de licence et ils y consacraient, en effet, leurs nuits. Paul se rapporte sans doute à des faits réels. Mais on a peine à comprendre le choix qu'il fait parmi les vices connus et pratiqués à Rome. On peut élucider ce point si l'on se rappelle quels sont, d'après la première Epître aux Corinthiens, les comportements les plus contraires à la condition chrétienne, ceux que l'union au Christ exclut. Trois thèmes sont mis en avant dans cette épître : les réunions de la communauté pour le repas du Seigneur, la conduite du corps, l'agapé. Or, que dit Paul au v. 13 b : « abstenez-vous de ces repas où l'ivresse conduit aux blasphèmes, de ces coucheries où s'étalent les pires turpitudes, de ces querelles où l'on se déchire. Tout cela doit vous être particulièrement en horreur; vous participez à la table du Seigneur et à ces réunions où l'Esprit inspire prophéties et glossolalies; votre corps est le temple de l'Esprit; l'agapé ne dit ni ne soupçonne le mal. » Voilà ! revêtir le Seigneur, c'est avoir ces choses-là en horreur, et précisément pour cette raison. On se rappelle que Paul est à Corinthe au moment où il écrit son épître.

CHAPITRE XIV

Les deux chapitres qui viennent maintenant jettent les critiques dans une grande perplexité. Paul s'adresse à une communauté que non seulement il n'a pas fondée, mais qu'il ne connaît même pas directement. Or, le voici qui s'occupe de problèmes concrets soulevés par l'existence de deux tendances qui se montrent peu charitables l'une envers l'autre. Comment Paul sait-il ce qui se passe à Rome, et quelle autorité a-t-il pour s'occuper de cette affaire ? On s'étonne, et à juste titre ! Si encore on pouvait se faire une opinion un peu précise sur la situation romaine. Mais on s'étonne encore du ton toujours si élevé et si calme de ce passage, et des expressions toujours assez vagues qu'emploie ce censeur pour conjurer le mal. Dira-t-on qu'il ne connaît point la communauté et qu'il veut la ménager ? Alors, quelle nécessité d'intervenir ? Si le cas était grave, le ton et les formules devaient être inefficaces, et si le cas était bénin, pourquoi en parler si longuement ? La perplexité s'aggrave encore quand on en arrive à la conclusion, en 15. 14 : voilà notre censeur qui se met à flatter ses correspondants après les avoir repris : « Je suis persuadé moi-même à votre sujet que vous êtes pleins de bonnes dispositions, ayant en plénitude toute science et que vous êtes capables de vous avertir les uns les autres. » Alors, pourquoi avoir abordé ce sujet délicat ? Lietzmann a raison de relever que ce verset s'inscrit en faux contre ce qui précède.

Il faut trouver une explication à ces diverses particularités. La forme littéraire la suggère déjà. Paul utilise bien, ici et là, la deuxième personne du pluriel ; mais l'ensemble du développement, de 14. 1 à 15. 13, est à la première personne du pluriel ou à la troisième personne du singulier. On voit que Paul ne s'adresse pas véritablement à des gens précis, dont il prendrait la situation concrète en considération, pour relever leurs erreurs et corriger leurs fautes. Tout s'explique, si on admet que, en dépit de quelques apparences, Paul ne se soucie pas de faire une remontrance aux chrétiens de Rome, qu'il ne connaît pas davantage que leurs problèmes particuliers. En revanche, il est un problème général que Paul connaît bien. Il rédige à Corinthe, où ce problème a été brûlant, il n'y a pas bien longtemps¹. Partout où, dans une communauté, chrétiens d'origine juive et chrétiens d'origine païenne se trouvent côte à côte, le problème apparaît, plus ou moins aigu. Les judéo-chrétiens ont des « scrupules », les pagano-chrétiens n'en ont point et peut-être pas assez, du moins à l'égard de leurs frères. Affaire d'éducation, de traditions diverses, mais affaire qui engage la foi. Les problèmes de ce genre se posaient-ils à Rome, cela est extrêmement probable. Mais on voit bien, à la façon dont il en parle, que Paul n'écrit pas sur ce sujet en visant la situation locale. S'il aborde ce point, c'est poussé par la logique du problème qui est à l'arrière-plan de toute l'épître. La jeune Eglise qui se développe en Occident doit résoudre par une coexistence pacifique les difficultés soulevées par la confrontation de mentalités divergentes. C'est un problème plus théorique que pratique dont traite l'apôtre, ou plutôt c'est un problème

¹ Dans l'ensemble, les développements des ch. 14 et 15 rappellent directement ceux de 1 Cor. 8. 1-13 ; à noter que les termes « connaissance » et « conscience » jouent un grand rôle dans 1 Cor. 8, mais sont absents de Rom. où le mot « foi » occupe la place centrale.

(1) *Faites bon accueil à qui est faible en la foi, et évitez de mettre en question leurs opinions.* (2) *Voici quelqu'un qui croit pouvoir manger de tout, tandis que le faible mange du légume.* (3) *Eh bien, celui qui mange [de tout] n'a pas à mépriser celui qui s'abstient, et celui qui s'abstient n'a pas à juger celui qui mange, car Dieu lui a [déjà] fait bon accueil.*

pratique dont il traite abstraitement. Son expérience lui en a montré l'importance dans le développement des communautés; les faits prouvent que l'unité de l'Eglise se joue aussi à ce plan local et pratique. Ce sujet s'imposait donc. Mais les conditions dans lesquelles l'apôtre en parle expliquent la façon dont il en parle. Il ne s'agit, ni d'une situation concrète à redresser, ni de responsabilités pastorales à assumer.

(1) Le sujet est abordé sans transition. S'adressant sans doute à la majorité, l'apôtre recommande de ne pas tenir « le faible » à l'écart, afin de ne pas compromettre l'unité fraternelle. « Recevez, accueillez » prend un sens particulièrement fort à la lumière de 15. 7; ce que le Christ a fait est un exemple, et beaucoup plus même : c'est le fondement de ce qu'il y a lieu de faire et c'en est la possibilité; celui qui a goûté de la miséricorde du Christ est contraint d'en témoigner quelque chose. *Benedictus benedictat*. Recevez donc le « faible » dans la communion de l'Eglise, ne tenez personne à l'écart à cause de la faiblesse ¹.

Le « faible » n'est pas en difficulté quant à sa foi, mais quant aux implications et conséquences de sa foi; celle-ci n'est pas assez profondément réfléchie, ni suffisamment éclairée, pour inspirer toute la conduite et balayer toutes les hésitations. Le « faible » subit des pressions inconscientes qui le paralysent; c'est un scrupuleux, un inhibé, un « consciencieux » ².

Il faut accueillir le « faible » sans le juger, afin de lui éviter d'accomplir des gestes qu'il n'aurait pas la liberté intérieure d'assumer; on ne doit ni le troubler, ni le forcer par ces discussions qui troublent sans convaincre ceux qui n'ont pas assez de maturité pour comprendre et n'en retirent que le sentiment injuste d'être des chrétiens inférieurs, peut-être infidèles. La fin de tels débats, c'est qu'on perd confiance en soi et en ses frères; on doute de sa foi et de celle des autres; tout est ébranlé au dedans et au dehors. Et cependant, Christ vous avait rassemblés ! ³

(2 s) Non pas que toutes les opinions se valent, mais il faut distinguer les plans. Lorsqu'il s'agit de savoir si on mangera de la viande ou non ⁴, par exemple, on doit reconnaître que la question n'intéresse pas les éléments essentiels de la foi. Par conséquent, une attitude de charité s'impose entre frères. Celui qui a la liberté intérieure ⁵ de ne faire aucune distinction entre les aliments serait porté au dédain à l'égard des scrupuleux; et ces derniers, de leur côté, portés à juger sévèrement les premiers. Car les faibles sont

¹ C'est durcir la situation que de trouver ici une allusion à une mesure de caractère juridique (ainsi Michel).

² Il a la *συνείδησις* faible et trop sensible; cf. 1 Cor. 8. 7-12.

³ Le v. 1 b a été diversement interprété : 1) « N'entrez pas en discussion sur les matières controversées (nombreux anciens, Zahn, Lagrange); *διακρίσις* selon *διακρινεῖν* : disputer, contester avec. 2) « Ne portez pas le trouble dans les consciences » (Luther, Bengel); *διακρίσις* selon *διακρινεῖν* : douter, hésiter. 3) « Ne portez pas de jugement sur les opinions pour discerner le vrai du faux » (Augustin, Oltramare, Lietzmann, Gaugler, Michel); *διακρίσις* comme en 1 Cor. 12. 10. Ces trois sens ne s'excluent qu'en partie : on les sent présents dans le texte.

⁴ P 46 D G lat Ephrem lisent *ἐσθιέτω*.

⁵ *πιστεύει φαγεῖν* : étrange expression qui peut signifier : « il a la foi pour manger. Sa foi est assez forte pour qu'il mange » (Godet) — ou bien : « il croit pouvoir manger » (Lagrange). Dans ce chapitre, le plan psychologique et le plan théologique ne paraissent pas s'exclure; la foi y est envisagée dans sa relation avec des décisions pratiques, lesquelles sont le fruit de la foi (dans le même sens Lietzmann, Bauer).

(4) *Toi, qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui ? Qu'il soit debout ou qu'il tombe, cela regarde son maître. Et il ne tombera pas, car son maître est à même de le soutenir.* (5) *L'un fait des distinctions entre les jours, l'autre n'en fait aucune : que chacun soit pleinement convaincu de sa propre opinion.* (6) *Celui qui fait des distinctions entre les jours le fait pour le Seigneur, et il rend grâce à Dieu. Celui qui mange [n'importe quoi] le fait [aussi] pour le Seigneur, et il rend grâce à Dieu.* (7) *Nul d'entre vous, en effet, ne vit pour soi-même, et nul ne meurt pour soi-même.* (8) *Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur ; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Ainsi donc, dans la vie comme dans la mort, nous sommes au Seigneur, (9) car Christ est mort et il a repris vie pour être le Seigneur des morts et des vivants.* (10) *Or toi, pourquoi juges-tu ton frère ? Et pourquoi méprises-tu ton frère ? Nous comparâtrons les uns et les autres devant le tribunal de Dieu, (11) car il est écrit : « Aussi vrai que je vis, tout genou fléchira devant moi et toute langue rendra gloire à Dieu. »* (12) *C'est donc que chacun de nous devra rendre compte à Dieu pour soi-même.*

aussi sévères, et souvent davantage, que les forts ; ils se sentent menacés et se défendent en *condamnani* (μή κρινέτω) ceux dont ils se croient méprisés. Ce sont là réactions passionnelles, qu'un croyant doit sévèrement contrôler par une saine réflexion théologique. Chacun vit de la même grâce que celui qui ne vit pas comme lui : Dieu a reçu dans son alliance, dans son Eglise, les uns et les autres. C'est à cette réalité dernière qu'il faut regarder, puisque chacun s'en réclame. Si l'on est d'accord pour n'en appeler qu'à la grâce, rien ne peut plus établir entre vous des différences.

(4) En effet, ce qui définit un homme, ce n'est pas ce que les hommes pensent de lui ; c'est ce que Dieu pense de lui. Voilà pourquoi nul ne doit juger — c'est-à-dire cataloguer et enfermer dans une définition. Les hommes sont dans la même situation que les serviteurs¹, qui ne dépendent que de leur maître ; qu'ils tombent ou non, c'est l'affaire de leur maître et ils n'ont de compte à rendre qu'à lui². Que les « faibles » ne se mettent donc pas en souci pour les risques que courent ceux qui usent d'une liberté qui leur paraît dangereuse. Il ne s'agit pas d'encourager les imprudences (cf. 1 Cor. 10. 12), mais de faire à celui qui est le maître des « forts » la confiance qu'il maintiendra sa grâce à ceux qu'il a une fois accueillis dans son alliance : à chacun le Seigneur donnera selon ses besoins³.

(5) En tout ceci, de quoi s'agit-il ? Certains font des distinctions parmi les jours⁴. Rien n'indiquant qu'il s'agit de judaïsants, on ne trouvera point ici une allusion au sabbat, mais à des pratiques d'abstinence ou de jeûne fixées à dates régulières⁵. Lesquelles ? nous l'ignorons, et tant pis, car l'intérêt doit se porter sur l'appréciation de telles pratiques par l'apôtre. De telles pratiques montrent que chacun a « jugé » ; il a engagé son esprit, son *être intérieur* (νοῦς) ; il est intérieurement convaincu. De telles divergences ne sont point exclues par le renouvellement de l'Esprit (12. 2). Diverger d'opinion n'est pas grave, mais bien se disputer et se diviser, car on s'érige alors en maître de son frère (cf. v. 4), on usurpe la place du Seigneur. Une conviction relative à des pratiques de ce genre est respectable, si elle est pleinement mûrie, si elle engage l'être, parce qu'une telle

¹ Οἰκέτης : esclave domestique, serviteur, avec une nuance plus familière que δοῦλος.

² « Qu'il se tienne debout ou qu'il tombe, c'est au profit ou au préjudice de son maître (τῷ ἰσχυρῷ κυρίῳ *dat. commodi*) : cela ne regarde que ce dernier » (Lagrangé).

³ Σταθήσεται peut être compris comme un passif (il sera relevé) ou comme un moyen (il se tiendra debout) (cf. Mat. 12. 25). Le second sens est mieux en place. Légères variantes : P 46 C D, etc., lisent ἀναστῆσεται γάρ. D G, etc. ajoutent ὁ θεός.

⁴ Κρίνειν : séparer, mettre à part. Les uns attribuent à certains jours une importance particulière, les autres attribuent à chaque jour une importance égale (BÜCHSEL, *ThWbNT*, III, p. 922).

⁵ Γάρ est douteux ; il est absent dans B sah Dgr Ggr, etc., et sa signification est problématique. On en fait volontiers une simple particule de liaison.

conviction est le fait d'une véritable volonté d'obéir au Seigneur. Inacceptable serait une pratique qui ne reposerait pas sur une pleine conviction, une pratique qu'on adopterait à la légère et pour des motifs insuffisants, parce qu'on veut faire comme tout le monde, par exemple, ou par ostentation. La diversité en ces matières appelle chacun à éprouver sa propre conviction et à exercer la charité à l'égard de ceux qui ne la partagent point.

(6) Cela ne signifie point que la sincérité suffise à tout ! La sincérité ne peut accréditer dans la communauté n'importe quelle opinion. Le v. 5 aurait pu laisser croire que Paul favorisait un laxisme complet. Cela n'est pas possible; le chrétien n'est plus libre de penser n'importe quoi : il ne suffit pas qu'une conviction soit sincère pour qu'elle soit vraie. Le chrétien n'est pas libre, il pense pour le *Seigneur* (κύριον)¹. Le Seigneur est le lieu de sa liberté de penser. Libre, il l'est, mais seulement à partir du fait qu'il est οἰκέτης = *domestique* du Seigneur. C'est aussi la garantie de sa liberté, car la conscience est libre vis-à-vis des hommes, parce qu'elle est liée au Seigneur auquel elle appartient. Pour souligner cette commune attitude intérieure en face du même Seigneur, chez des croyants qui divergent cependant d'opinions et de pratiques, Paul dit des uns et des autres qu'ils rendent grâces, qu'ils font l'eucharistie l'un aussi bien que l'autre². Ils sont donc en présence du même Seigneur, et ensemble, et dans la même condition, et ils s'unissent en outre dans l'acte d'adoration qui consiste à reconnaître que tout est grâce (cf. 1. 21).

(7-9) L'apôtre généralise. Toute la vie du chrétien est sous la domination du Seigneur, et sa mort aussi, comme celles de l'esclave, dont la vie et la mort sont ordonnées aux intérêts de son maître. Il y a bien une grande différence, cependant : le maître des chrétiens s'est acquis ce droit de vie et de mort au prix de son propre sacrifice (2 Cor. 5. 14-15; 1 Cor. 6. 20; 7. 23) et, depuis son élévation à la droite de Dieu, il exerce un droit de suzerain (cf. Phil. 2. 9-10)³.

(10-12) Puisque seul le maître a le droit de juger, aucun de nous ne le possède, ni le « fort » qui méprise le « faible », ni le « faible » qui condamne le « fort ». Tous nous devons être jugés, et cette réflexion nous remet à notre place, et en face de ce qui nous regarde vraiment. En dépit de l'assurance que montrent ceux qui jugent, ils auront tous à comparaître et à plier le genou, ce qui n'est pas une pose de juge, en vérité ! Chacun aura à rendre compte de soi-même, les « forts » de leur liberté, les « faibles » de leurs scrupules. Ce qui veut dire également que l'on n'aura point à rendre compte de ce que l'on considère comme les erreurs des autres⁴.

¹ Comme fait un serviteur soucieux de l'honneur de son maître, désireux de lui plaire, attentif à ses intérêts. Même construction qu'au v. 4.

² Dans le cas concret que vise l'apôtre, il s'agit de l'action de grâces prononcée lors du repas. Si l'on pense plus précisément aux repas pris en commun, l'argument souligne plus fortement l'unité de ceux qui, par ailleurs, divergent dans le choix des aliments.

³ Νεκρῶν καὶ ζώντων : cet ordre est surprenant. Il s'explique peut-être par 1 Cor. 5. 14 et Rom. 6. 11 : on peut dire d'abord que les croyants sont morts, puisque Christ est mort pour eux et eux avec lui; puis ils retrouvent avec lui une vie nouvelle sous sa suzeraineté. L'antiquité a également condamné l'idée de « vivre pour soi » (TÉRENCE, *Adelphae*, V, 4, 9 : *ille suam semper egit vitam, in otio, in conviviis... sibi vixit, sibi sumptum fecit*. PLUT. *v. Cleom.* 31 : ἀλοχρὸν γὰρ ζῆν μόνους ἑαυτοῖς καὶ ἀποθῆσκειν). — La tradition du v. 9 est très variée, mais les variantes ne présentent pas d'intérêt pour l'exégèse.

⁴ Quelques manuscrits lisent : τῷ θῆματι τοῦ Χριστοῦ, selon 2 Cor. 5. 10. La citation du v. 11 combine Es. 49. 18 et 45. 23, cités probablement de mémoire. En Phil. 2. 11, Paul cite Es. 45. 23; là, ἔξομολογεῖσθαι signifie : reconnaître, louer Dieu de ce que... Dans notre verset, on peut lui donner le sens de louer (Lietzmann, Bauer (cf. la littérature qu'il cite), Michel). Mais cette louange est toujours empreinte du sentiment de l'humilité et de la gratitude. Dans l'article de *ThWbNT*, V, p. 251, MICHEL donne à ce verbe la signification de confesser ses péchés au jugement dernier (*eschatologisches Sündenbekenntnis*).

(13) *Renonçons donc à nous juger les uns les autres. Jugez plutôt qu'il ne faut mettre sur le chemin de votre frère rien qui le fasse broncher ou tomber.* (14) *Je sais et suis absolument convaincu dans le Seigneur Jésus, que rien n'est impur par soi-même. Ce n'est que pour celui qui estime qu'une chose est impure, qu'elle est [effectivement] impure.* (15) *En sorte que si ton frère éprouve une contrariété de ta part à cause d'un aliment qu'il tient pour impur, tu agis contrairement à l'amour fraternel. Pour une question de nourriture, ne va [tout de même] pas faire périr ce frère pour lequel Christ est mort.* (16) *Que ce qui est bien [pour vous] ne soit pas [pour d'autres] occasion à blasphémer,* (17) *car le royaume de Dieu ne consiste pas en ce qu'on mange ou boit; il consiste en justice, en paix, en joie par l'Esprit*

(13) Dès le v. 13, l'exhortation s'adresse spécialement aux « forts ». Ils ont une responsabilité particulière, car leur exemple peut porter certains frères à les imiter, mais en l'absence d'une conviction fondée, cette singerie est une défaillance, qu'aura inspirée le désir de faire comme les autres, ou de se débarrasser commodément de certaines contraintes, ou l'orgueil de se montrer à la hauteur, etc. Ainsi la conduite des « forts » peut-elle être une occasion de chute ¹.

(14) L'avertissement adressé aux « forts » de n'être pas l'occasion d'une grave défaillance est maintenant fondé en doctrine. Il est exact que tout est pur et que rien n'impose de faire des distinctions entre les aliments ou les jours ². Mais ce serait se tromper gravement que de s'en tenir, en cette question, à la pure objectivité, sans considérer les personnes. Les pratiques sont toujours à rapporter à des personnes, comme expression de leurs sentiments; elles ne valent point par elles-mêmes; elles sont bonnes ou mauvaises selon le cœur qui les a inspirées. Mais comme telles, elles acquièrent une valeur réelle, au titre de réalité de conscience. Cette intériorisation des pratiques avait fait l'objet d'enseignements explicites de Jésus (Mat. 15. 11, 16-19; 23. 25) ³. Ce qui souille l'homme, c'est ce qui est dans son cœur, et non point les objets extérieurs que ses pratiques rituelles traitent comme choses impures. Si le cœur est pur, tout est pur, et, par conséquent, tout est permis; l'homme est alors libre d'user des œuvres de Dieu, et cela n'a aucune importance pour lui qu'il s'abstienne ou non de telle chose ou de telle autre. Cet enseignement de Jésus obligeait à détourner l'attention des actes eux-mêmes, pour la porter sur les dispositions du cœur qu'ils traduisent. La polémique de Jésus visait l'hypocrisie des pratiques, mais non pas directement les pratiques elles-mêmes. Le principe selon lequel seuls ont une valeur les actes où s'exprime le cœur, veut réciproquement que tout acte ait une valeur, si le cœur s'y exprime; cet acte aura la valeur que ce cœur lui donne. Ce qui importe, c'est la volonté d'obéissance, non les formes occasionnelles qu'elle prend; mais ces formes doivent être l'objet du respect que l'on doit aux consciences dont elles manifestent l'engagement concret. Bien que rien ne soit

¹ Κρίνειν est pris dans deux sens différents, et il y a certainement jeu de mots : « n'exercez pas votre sens critique à vous faire une opinion sur les autres, mais bien à vous faire une opinion sur le moyen de ne pas dresser d'obstacle sur le chemin spirituel où Dieu a enjagé vos frères plus faibles ». Πρόσκομμα évoque la pierre du chemin qui fait broncher; σκάνδαλον, le piège qui vous prend et vous retient. On rencontre l'un par hasard; l'autre est le fait d'une intention. Le premier crée une situation moins grave que le second. Paul paraît penser aux paroles de Jésus, Mat. 7. 1-5; 17. 27; 18. 6-9 et par. Même thème dans 1 Cor. 8. 9-13. Peut-être faut-il supprimer πρόσκομμα emprunté au v. 20 et à 1 Cor. 8. 9, ce que fait B (SANDLAY et HEADLAM, p. 390).

² Δι' εαυτοῦ est attesté par S B C, tandis que A D G Koinè lisent δι' αὐτοῦ, qui signifierait que rien n'est impur du fait du Seigneur Jésus, parce qu'il a abrogé de telles distinctions.

³ Le ton de ce verset est quelque peu solennel : « Je sais et je suis convaincu dans le Seigneur Jésus... » On peut penser que ce style est dû au fait que l'apôtre entend se référer ici à un enseignement de Jésus. Cela est confirmé par la mention du nom même de Jésus, car Paul parle partout ailleurs du Seigneur seulement.

impur en soi, si quelqu'un a la conviction que Dieu lui interdit tel aliment, il désobéirait à Dieu en y touchant; pour lui, cet aliment est réellement impur.

(15) On doit donc respecter une pratique en raison de la signification qu'elle a pour qui la pratique, et non pas seulement, dans une froide objectivité plus ou moins rationaliste, pour la valeur qu'elle tient de son objet, appréciée du point de vue d'un tiers étranger. Et, par conséquent ¹, on doit faire attention de ne pas porter préjudice ² à un frère à propos de telle pratique dont on ne comprendrait pas soi-même la valeur. En négligeant de se placer au point de vue de ce frère, on manquerait à l'agapé, car c'est le propre de l'amour de se mettre à la place du prochain, d'agir à son égard comme si on était lui-même, en bref de l'aimer « comme soi-même ». Paul veut-il que l'on s'abstienne seulement d'attitudes ou de propos blessants, ou veut-il qu'on aille jusqu'à renoncer, par égard pour les faibles, à la liberté dont on userait légitimement en d'autres circonstances ? Tel paraît être le cas. En comparaison du trouble jeté dans les consciences, qu'est-ce que c'est que manger ou non de tel ou tel aliment ? Voici une âme pour laquelle Christ est mort, afin qu'elle ait la vie; et toi, tu l'arracherais à celui qui se l'est chèrement acquise et pour le plaisir d'user de ta liberté, tu la réduirais à néant ? ³

(16) Comment cela sera-t-il possible ? C'est que le mépris que trahit l'attitude des « forts » ferme leurs frères à toute compréhension, et la thèse des « forts », si légitime qu'elle soit en elle-même, finit par induire à blasphémer contre Dieu, à attribuer à Satan ce qui est de Dieu (comme dans l'épisode de Marc 3. 23-30). Il faut, pour défendre la vérité, lui donner le visage de la charité, il faut aimer pour enseigner, et celui qui se sent aimé comprend mieux ⁴.

(17) Encore une fois, quelle importance réelle ont ces aliments au sujet desquels s'élèvent ces difficultés, à cause desquels on menace l'intégrité spirituelle des frères ! En regard de la manifestation de la gloire de Dieu dans l'établissement de son règne, les problèmes de la vie présente subissent une réévaluation, ou plutôt une dévalorisation profonde. On n'est ni enrichi ni appauvri en richesses du Royaume par ce qu'on mange ou boit (cf. 1 Cor. 8. 8). La justice, la paix et la joie sont des dons de Dieu, qui ne dépendent pas de pratiques culinaires (cf. 15. 13) ⁵. La justice que Dieu donne place le croyant sous le signe du pardon de Dieu et lui enlève tout droit à s'ériger en juge de son frère. La paix avec Dieu engendre, vis-à-vis du frère, une attitude positive et des relations

¹ Γὰρ est difficile. On rattache généralement le v. 15 au v. 13. Le v. 14 exposerait la thèse générale, en dehors de tout cas concret.

² Ἀσπείω : chagriner, affliger; mais aussi incommoder, gêner, faire du tort, nuire (cf. BAUER, s. v.). Si l'on tient à l'idée de chagriner, on comprendra qu'il s'agit de la tristesse qui produit un effondrement intérieur (cf. 2 Cor. 7. 10) parce qu'on a mauvaise conscience d'avoir désobéi à Dieu et de s'être volontairement décidé contre lui en pleine connaissance de cause.

³ Dans 1 Cor. 8. 11, emploi identique de ἀπόλλοιμι. HÉRING (*ad loc.*) traduit : « Voilà comment le faible sera entraîné par la faute de ta gnose. » Ἀπόλλοιμι signifie, au sens physique : faire périr, mourir; au sens moral : corrompre, détourner. Ici, le fait d'induire quelqu'un à agir contre sa conscience, c'est le détourner et provoquer sa perte spirituelle.

⁴ On peut entendre ce verset tout différemment, si l'on suppose que Paul s'adresse aux forts et aux faibles ensemble. L'apôtre penserait alors au scandale que constituent leurs disputes et leurs divisions aux yeux des gens du dehors (cf. v. 18); ceux-ci sont induits à blasphémer la foi chrétienne (ὑμῶν τὸ ἀγαθόν); ce serait l'explication du pluriel (« votre ») après le singulier du verset précédent. Dans ce cas, v. 16 à 19 apparaîtraient comme une parenthèse entre deux exhortations adressées aux « forts », ce qui couperait fâcheusement la suite du développement.

⁵ Il ne faut pas opposer ici une interprétation eschatologique (futuriste) du Royaume et de ses biens, à une interprétation spirituelle (actualiste). Le Royaume de justice, de paix et de joie est anticipé par le don du Saint-Esprit, qui réalise dès maintenant dans l'Eglise, de façon partielle, certaines de ses grâces. On rattache généralement la mention de l'Esprit saint spécialement à la joie, selon 1 Th. 1. 6. Au v. 19, la paix est une grâce actuelle de l'Eglise.

saint. (18) Celui qui sert le Christ de cette façon est agréable à Dieu et approuvé des hommes. (19) Recherchons donc ce qui favorise la paix et l'édification réciproque. (20) Pour une affaire de nourriture, ne ruine pas l'œuvre de Dieu. [Il est vrai que] tout est pur, mais c'est mal de manger en occasionnant un scandale. (21) Ce qui est bien, c'est de s'abstenir de viande ou de vin et de tout ce qui fait broncher ton frère. (22) La conviction qui est la tienne, garde-la par devers toi devant Dieu. Heureux l'homme qui ne se juge pas coupable, au moment où

nouvelles. La joie exprime la gratitude du croyant devant Dieu et ouvre au prochain l'accès de son cœur.

(18) Il ne servirait de rien de prétendre être agréable au Seigneur, si l'on agit de telle sorte que l'on brise le roseau froissé ou éteint la mèche encore fumante (cf. Mat. 12. 20 et Es. 42. 1-4)¹. Le commandement relatif à l'amour du prochain est inséparable du commandement relatif à l'amour de Dieu. On ne peut rendre un culte authentique à Dieu, si l'on méprise la faiblesse des frères².

(19) Il faut donc promouvoir la paix, qui est l'ordre des choses tel que Dieu le veut, tel que Dieu donne à son peuple de le réaliser; telle est la condition normale des relations dans l'Eglise³, celle qui favorise le développement de la vie, la croissance de chacun en Christ par l'édification de tout le corps de Christ. Chacun est responsable de l'édification de tous, et tous responsables de l'édification de chacun⁴.

(20) S'il est tellement important d'écartier les obstacles et de travailler à l'édification les uns des autres dans la paix commune, c'est que Dieu appelle chacun à être son collaborateur (cf. 1 Cor. 3. 9) dans l'œuvre du salut des autres, qui est précisément son œuvre : vous êtes la maison de Dieu, disait Paul aux Corinthiens. Aussi bien, Paul le répète encore, puisque tout est pur, ce n'est pas la pureté des objets qui peut déterminer ce qui est bien ou mal aux yeux de Dieu. En revanche, on sait bien que l'amour ne fait rien qui puisse nuire au prochain (cf. 13. 10), qui puisse compromettre l'œuvre de Dieu. Or, les « forts » sont en danger de substituer aux exigences de l'amour les prérogatives de leur liberté; sous prétexte qu'ils sont dans la vérité, ils risquent d'y manquer par défaut de charité. Car par leur faute, ce qui est pur devient occasion de scandale et, par leur faute, ce qui est pur occasionne du trouble, fait broncher un frère⁵.

¹ Ἐν τούτῳ peut signifier : « être dans cet Esprit serviteur du Christ » — ou bien : « être en cela serviteur du Christ ». La leçon ἐν τούτοις est déjà une interprétation.

² Δόκιμος : éprouvé, qui a résisté à l'épreuve; donc authentique, valable. Le fidèle sera « authentique » aux yeux de ses frères s'il est un véritable frère. Peut-être τοῖς ἀσθενέσιν embrasse-t-il même les gens du dehors, sensibles aux « vertus » chrétiennes, parce qu'elles sont hautement humaines. Mais le contexte ne concerne que la communauté.

³ L'indicatif est bien mieux attesté que le subjonctif (ἀδελφόμεν dans C D E lat). Cependant le contexte paraît exiger une exhortation. L'indicatif serait-il employé pour insinuer que paix et édification sont « la conséquence naturelle » de l'obéissance au Christ (Michel)? Les exégètes ne s'accordent point; FOERSTER estime l'indicatif « impossible » (ThWbNT, II, p. 414), et Lagrange écarte le subjonctif comme « une correction banale ».

⁴ Recherchons ce qui contribuera à l'édification que nous nous devons réciproquement. Il n'y a point d'édification personnelle qui ne soit intégrée dans l'édification commune; chacun est membre du corps et tous sont membres les uns des autres. Aucun profit spirituel n'est valable, s'il n'est profitable à tous. Ni individualisme piétiste, ni piété par délégation. P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Eglise*, 1948, p. 38, 44, est enclin à atténuer exagérément le rôle de la personne. « Il ne s'agit pas d'édifier la communauté au sens général, mais d'édifier la communauté en chacun par chacun » (GAUGLER, II, p. 353). Il est ici question de porter préjudice ou secours à la foi de frères considérés individuellement.

⁵ Διὰ προσκόμιτος peut s'entendre de deux façons. Appliqué au fort : « C'est une mauvaise chose pour quelqu'un de manger en causant du scandale. » Appliqué au faible : « Cela est mauvais de manger en subissant le scandale, si l'on mange comme en trébuchant. » Dans le contexte, Paul précise ce qui concerne la conduite du fort.

(21) Les « forts » considéreront donc, à la lumière d'un jugement de charité, qu'ils doivent s'abstenir de certaines pratiques. Cela sera « bien ». Par opposition au κακόν = *mal* du verset précédent (cf. aussi 13. 10), ce καλόν indique ce qui fait du *bien* au frère. Il ne faut donc pas en exagérer la portée, c'est un bien relatif à une situation donnée; Paul ne veut pas dire qu'il soit toujours bien de s'abstenir. Il a suffisamment affirmé que « tout est pur »; aucun malentendu n'est possible; théoriquement, les « forts » ont raison. On peut se demander si l'attitude recommandée par l'apôtre ne risque pas de voiler la vérité; tant de concessions à la faiblesse de quelques-uns ne sont-elles pas une faiblesse, presque une trahison déjà ? L'amour n'est jamais lâche, comme l'est la sentimentalité; mais il donne à la profession de la vérité le souci de la persuasion; il se fait tout à tous afin de gagner le plus grand nombre (1 Cor. 9. 19). Jésus avait payé l'impôt « pour ne pas scandaliser », après avoir cependant affirmé à Simon que « les fils en sont libérés » (Mat. 17. 24-27). Il n'y a pas lieu de parler de la « noblesse » de l'attitude proposée par l'apôtre (ainsi Lagrange). Le frère qui s'abstient ne concourt pas pour un prix de vertu; il marche humblement devant Dieu et à côté de ses frères.

(22 s) Aucune hésitation n'est possible sur le fond; Paul, en concluant, le rappelle. Que chacun garde sa conviction, mais que cela soit devant Dieu; non pour se flatter d'être seul dans la vérité, mais comme une conviction issue de sa foi et dans laquelle se réalise son obéissance¹. Qu'il n'en fasse point étalage devant les hommes (κατὰ σεαυτόν). Qu'il l'approfondisse assez pour l'épurer de tout ce qui n'aurait point sa source dans les exigences réelles de Dieu (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)². Par cette double référence au prochain et à Dieu, on prévient le danger d'avoir raison *contre* son frère; il ne suffit pas d'être orthodoxe; l'amour est plus important encore que la « confession » (Gaugler). Sans cette référence double, on se condamne soi-même, alors même qu'on a raison !

Ceci est valable pour le « fort ». Quant au « faible », qu'il n'hésite pas à résister aux tentations, aux pièges que constituent pour lui les opinions et les attitudes des « forts ». Sans doute ne peut-on donner tort à ces derniers; mais on ne doit pas se laisser ébranler pour cela, si ce n'est qu'une pleine et entière conviction conduite à changer d'attitude. Car le tort, en ces cas-là, ce n'est pas de manger ou de s'abstenir; puisque tout est pur, il n'y a pas de raison objective pour qualifier les actes en bien ou mal. Le tort, c'est de ne pas obéir à une persuasion véritable, c'est d'être partagé parce que l'on consent à agir contre son sentiment intime³. On se laisse entraîner par des considérations humaines et mondaines, au lieu de ne suivre que le mouvement profond de son être. On se laisse

¹ La foi consiste essentiellement en une *décision* intérieure prise en réponse à l'*appel* de Dieu, pour se ranger à son obéissance. Elle comporte donc un aspect théorique : accepter comme vrai ce que Dieu (ou la prédication) annonce; et un aspect pratique : la décision de s'ouvrir à cette vérité, de l'accueillir intérieurement. Cette ambivalence explique que le mot πίστις puisse revêtir ici un caractère plus psychologique, où l'élément conviction et obéissance est plus accentué que l'élément adhésion et confession.

² Ἦν manque dans le texte occidental. Il faut alors traduire : « Toi, tu as la foi (ou : une conviction); garde-la par devers toi devant Dieu » (Godet, Gaugler). Lietzmann estime impossible de trancher sur l'authenticité de cette leçon.

³ Paul évoque peut-être Prov. 11. 25 (LXX) : ψυχὴ εὐλογομένη πᾶσα ἀπλή. Le v. 22 b peut se comprendre de diverses manières. « Heureux celui qui ne se pose aucune question de conscience... »; κρίνειν : faire enquête sur la marche que l'on suit (Godet); c'est le bonheur du « fort » d'être déjà maintenant sûr de son affaire, écrit Gaugler. « Heureux celui qui ne se condamne pas lui-même... »; mais cette interprétation peut s'entendre des « forts » comme des « faibles ». Dans le premier cas, heureux sont les « forts », s'ils peuvent manger de tout sans avoir aucune crainte de scandaliser les faibles; mais qu'ils fassent bien attention à ce que signifient pour eux les pressantes exhortations de l'apôtre; comme ils ne peuvent éviter de scandaliser, dans la conjoncture présente, leur parler ainsi c'est les amener à renoncer à leur liberté dangereuse pour leurs frères (Michel). Si on applique cette interprétation aux « faibles » : heureux sont-ils si, mangeant des aliments qu'ils prétendaient impurs, ils peuvent le faire avec un cœur non partagé, sans avoir le sentiment d'agir sous la pression d'un mauvais mobile.

il prend une décision. (23) Celui qui mange [n'importe quoi] tout en doutant d'avoir raison, est condamné parce qu'il n'agit pas avec une conviction entière. Tout ce qui n'est pas le fait d'une pleine conviction est péché !

asservir par les hommes, par la vanité, au lieu d'obéir librement à Dieu. On obéit aux autres, on n'obéit pas à Dieu; on agit contrairement à ce que sa propre foi exigerait. Au fond, on doute; on doute de soi et de Dieu; on est intérieurement partagé et réticent à l'égard de Dieu ¹. Telle est l'essence du péché; non pas tant de faire ceci ou cela, mais de le faire en sachant que l'on n'obéit pas à Dieu ².

Les versets 22 et 23 devaient donner à réfléchir aux uns et aux autres. Mais il est clair que la responsabilité majeure incombe aux « forts », puisqu'ils sont menacés d'être une occasion de chute. Paul ne les invite pas à jouer la comédie en feignant d'abandonner leurs opinions. Il leur demande de professer ces opinions comme cela se doit dans l'Eglise, entre membres solidaires. Qu'ils s'abaissent, au lieu de s'élever; la connaissance enfle, les « orthodoxes » sont gens qui en savent souvent trop pour ne pas se gonfler de leur connaissance. On doit faire à l'agapè cette confiance, qu'elle édifie réellement l'Eglise (1 Cor. 8. 1). Elle sert mieux la vérité elle-même, que l'orgueil de ceux qui ont la connaissance de la vérité sans la patience de la charité. Si le « faible » est rejoint, non par une condescendance où le mépris se dissimule mal, mais par une véritable charité, il saura le reconnaître comme une grâce. Rien ne pourra mieux l'éclairer sur la vérité, qu'une conviction au visage charitable. Les « faibles » eussent souvent, dans l'Eglise, fait de plus grands progrès dans la vérité, si les « forts » eussent plus souvent donné à la vérité sa vraie figure qui est charitable (cf. Gaugler) ³.

¹ Διακρίνομαι : douter, hésiter. Cf. Rom. 4. 20; Mat. 21. 21; Mc. 11. 23; Luc 11. 38 D; Act. 10. 20; Jq. 1. 6; 2. 4.

² On a conclu du v. 23 b, que les vertus païennes, n'étant point issues de la foi chrétienne, n'étaient que des « vices splendides » (Augustin, *C. Jul.* IV, 32). Cette exégèse est absolument arbitraire, on s'en rend compte. Non seulement Paul ne parle pas des païens, mais encore la foi n'est point ici la foi chrétienne dans sa généralité et son objectivité (*quae creditur*), mais la foi subjective, la disposition du croyant en tant qu'il croit (*qua creditur*), et spécifiquement ce qu'il croit relativement au problème particulier de l'abstinence.

³ Sur la question de la doxologie, que certains manuscrits placent ici, voir *ad* 16. 25.

CHAPITRE XV

(1) *Nous avons, nous les forts, l'obligation de porter les faiblesses des moins forts, en évitant de nous complaire en ce que nous sommes. (2) Chacun doit plaire à son prochain pour son bien, en vue de son édification. (3) En effet, Christ ne s'est pas complu en ce qu'il était. Bien au contraire, selon l'Écriture : « Les insultes de ceux qui l'outragent sont tombées sur*

(1) L'aspect doctrinal de la question une fois étudié, Paul en arrive à des considérations plus directes; il se met lui-même en cause en se rangeant parmi les « forts », et il s'adresse à la conscience chrétienne de ceux auxquels il a donné jusqu'ici théoriquement raison. Il emploie l'expression οἱ δυνατοί pour rendre ceux qu'elle désigne plus conscients de leurs responsabilités. Jusqu'ici, il n'a parlé que du « faible » (14. 1-2). L'antithèse « forts-faibles » est probablement empruntée au langage des « forts ». Raison de plus pour rappeler à ceux qui se désignent eux-mêmes comme « les forts », ce qu'implique cette qualification qu'ils revendiquent. C'est un devoir pour eux de porter les faiblesses des autres ¹; ils leur doivent cela, leur force les rend débiteurs des faibles. C'est aux forts à porter les faibles, non l'inverse. Les gens forts, haut placés, bien pourvus, puissants, aiment à se complaire dans leur position, tandis que les inférieurs s'efforcent de leur plaire, parfois jusqu'à la bassesse. C'est l'inverse qui doit ici se produire. Les « forts » vont s'attacher à plaire ² aux « faibles ». Voilà le renversement que rend possible l'amour parce qu'il engendre l'humilité ³.

(2 s) Quand on s'efforce de plaire à quelqu'un, on travaille à son avantage, pour son bien. Il n'y a pas de plus grand bien à procurer à un frère, que l'édifier (cf. 14. 19 sur l'édification). Mais, après tout, pourquoi s'efforcer de plaire à son prochain, et pourquoi, si l'on veut lui plaire, choisir de l'édifier ? La raison profonde de l'une et l'autre chose est dans le sacrifice du Christ; Paul reprend l'idée de 14. 15, pour en faire une application positive. Ton frère est un homme pour lequel Christ est mort; la raison de lui plaire, c'est que Christ l'a aimé de cet amour suprême qui donne sa vie pour celui qui est aimé; et la façon de lui plaire, le véritable bien à lui faire, c'est d'agir en vue de collaborer avec Dieu à son œuvre de salut. Paul ne parle pas ici explicitement d'imiter le Christ, bien que l'idée ne lui soit pas étrangère ⁴; mais à cause de ce que Christ a fait, il faut, en

¹ βαστάζειν ne signifie pas simplement : supporter, subir passivement; mais : prendre sa charge, se charger de. Cf. Gal. 6. 2, 5, où Paul rattache le sens de βαστάζειν à l'enseignement et à l'exemple du Christ, comme dans notre texte. Esaïe 53. 4 (cf. Mat. 8. 17) n'est peut-être pas absent de son esprit.

² Ἀπόσκειν revient trois fois dans ces lignes. C'est du v. 3 qu'il reçoit sa pleine signification. On peut rapprocher de l'idée exprimée dans « plaire à soi-même », celle qu'exprime Paul en 14. 7 : « vivre pour soi-même » (Luther, cf. MICHEL, p. 318. n. 2).

³ L'originalité du christianisme s'est manifestée ici de façon éclatante. Le sage grec visait à un idéal d'autarcie; la voix de la conscience était suffisante pour lui, et il méprisait l'opinion des autres. Le chrétien se soumet à une hétéronomie, qui fait éclater le cercle du moi; nous avons à rechercher le bien du prochain. Cf. J. DUPONT, « Syneidésis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale », *Studia hellenistica*, 5, 1948.

⁴ Cf. 1 Th. 1. 6; 2. 14; 1 Cor. 11. 1; 4. 6; Eph. 5. 1; surtout en relation avec l'abaissement du Christ (Phil. 2) comme c'est aussi le cas ici. Cf. 1 Pi. 2. 21 et Jn. 13. 15.

moi. » (4) *Or tout ce qui a été écrit l'a été pour notre instruction, afin que, par la constance et la consolation que donnent les Ecritures, nous possédions l'espérance.* (5) *Que le Dieu de constance et de consolation vous donne d'être unanimes entre vous selon le Christ Jésus,* (6) *afin que d'une seule bouche vous rendiez gloire à Dieu le Père de notre Seigneur Jésus-Christ.* (7) *Ainsi faites-vous bon accueil les uns les autres, comme aussi Christ vous a accueillis à la gloire de Dieu.* (8) *Je veux dire que Christ s'est fait serviteur des circoncis pour [manifeste] la véracité de Dieu, en accomplissant les promesses faites aux patriarches.* (9) *Les païens, eux, [ont été accueillis] au nom de la miséricorde pour glorifier Dieu à leur tour, comme dit l'Écriture : « C'est pourquoi je te louerai parmi les païens et je chanterai à la gloire de ton nom. »* (10) *Elle dit encore : « Païens, réjouissez-vous avec son peuple. »* (11) *Et encore : « Vous tous, païens, louez le Seigneur et que tous les peuples le louent. »* (12) *Esaië dit encore : « Il viendra, le rejeton d'Isaïe, celui qui se lève pour gouverner les*

effet, faire comme lui, il a créé une situation qui permet de l'imiter; on n'a pas à frayer un chemin, mais à marcher sur ses traces. Le Christ a vécu, mais non pour lui-même; il a ainsi montré comment vit le véritable serviteur de Dieu, tel que l'évoque le Ps. 69. 10¹.

(4) Paul a-t-il le sentiment que ce psaume, évoquant des outrages subis, ne convient guère aux circonstances ? Le fait est qu'il introduit une courte digression pour expliquer sa pensée, afin que les « forts » fassent tout de même leur profit de cette citation. Ils sont bien, d'une certaine manière, mis à l'épreuve par les scrupules des « faibles »; c'est bien à de la patience qu'il faut les exhorter, pour qu'ils supportent les lenteurs, les timidités des « faibles ». De même, le psalmiste sous les outrages supportait avec patience la plus violente contrariété. Son exemple, si on l'applique aux circonstances présentes, montrera comment l'Écriture concourt à diriger l'Église dans la voie de la patience et de la consolation qui nourrissent l'espérance². L'Écriture est toute pénétrée d'enseignements utiles pour la présente génération³; elle fournit un commentaire anticipé, écrit à l'avance, propre à nous aider à comprendre toute la portée du fait du Christ; elle expose en quelque sorte tous les considérants de la décision de Dieu que Jésus-Christ incarne. En particulier, elle enseigne la patience et la consolation par le fait qu'elle concerne le peuple de Dieu, constitué par la promesse de Dieu, appelé à supporter la contrariété, mais consolé par le secours de Dieu qui a entretenu en lui l'espérance de voir ses promesses réalisées; ce qui advint avec Jésus-Christ. Les « forts » apprendront ainsi ce qu'est une patience non résignée mais « consolée », si l'on ose dire, parce qu'elle garde la foi en la promesse. Le cas des « faibles » ne doit pas leur paraître désespéré, et ils doivent éviter, par conséquent, les solutions du désespoir, qui sont toujours violentes et sans charité.

(5 s) Au contraire ! Qu'ils se tournent vers Dieu, auquel déjà les adresse l'Écriture elle-même, pour lui demander, ainsi que fait déjà l'apôtre par écrit, de recevoir de lui cette patience et cette consolation dont ils ont besoin. Que la promesse de Dieu en Christ, que tous soient unis en lui, soit l'objet de leur espérance. En tenant fermement cette promesse, ils connaîtront la grâce d'être patients et « consolés ». Etant donné que Paul n'a pas condamné l'opinion des « faibles », bien qu'il se soit rangé parmi les « forts », les divergences continueront. Au moins un certain temps. Deux interprétations, différentes de peu, sont ici possibles. Paul recommande de prier, ou bien pour que tous parta-

¹ Le Ps. 69 ne s'applique qu'indirectement au Messie. Il décrit le juste israélite souffrant pour la cause de Dieu. Jésus-Christ a été par excellence ce juste, qui a porté l'opprobre suprême parce qu'il a eu, pour la maison de Dieu, le zèle suprême. Ce psaume a été plusieurs fois rapporté à Jésus-Christ (Rom. 11. 9, 10; Act. 1. 10; Jn. 2. 10; 15. 25; Luc 12. 50; Mc. 15. 36).

² Zahn applique la patience aux « forts » et la consolation aux « faibles ».

³ Cf. Rom. 4. 23; 1 Cor. 9. 10; 10. 11; 2 Cor. 3.

gent la même opinion sur la question des abstinences; ou bien pour que tous aient entre eux un même sentiment de fraternité selon Christ, les divergences d'opinion subsistant, mais recouvertes et noyées dans cette unanimité sur les articles essentiels de la foi. Dans l'un et l'autre cas, la prière de l'Eglise aboutit à demander que la louange à Dieu puisse être dite par tous d'une seule bouche¹. Aucune divergence ne devrait compromettre cette unité dans l'adoration, et réciproquement cette unité dans l'adoration devrait priver de leur venin les divergences subsistant.

(7 s) Le spectre de la division, si ruineuse pour la vie de la communauté, s'est dressé devant Paul. Il veut encore insister. Rien n'indique positivement que des partis se soient déjà formés au sein de la communauté romaine. Néanmoins, ces lignes supposent une situation où les frères ne semblent point avoir une égale cordialité pour tous, puisque Paul exhorte les croyants à s'accueillir les uns les autres comme Christ les a déjà tous accueillis. L'exemple du Christ, à nouveau invoqué, n'est point proprement à imiter. Ici encore, il s'agit de considérer la situation créée par le ministère du Christ et, à partir de là, d'agir dans le même sens, de s'y accorder (cf. ci-dessus). Or le Christ n'a eu qu'une pensée, manifester la gloire de Dieu; et il a voulu manifester la gloire de Dieu en rassemblant tous les hommes en une seule famille de frères. Rien ne glorifie Dieu comme fait l'unité de ses enfants, qui répond seule à sa volonté essentielle, qui est Amour. Voilà pourquoi Christ vous² a tous accueillis, sans distinction (cf. 10. 12; Gal. 3. 28; 1 Cor. 12. 13; Col. 3. 11) « Voici ce que je veux dire », précise l'apôtre, qui a raison de supposer qu'on ne discerne pas déjà en quel sens il parle de cet accueil de tous les hommes par le Christ. A propos des difficultés dont il vient de traiter, Paul se rend bien compte que les « faibles » sont des croyants influencés par les règles de conduite héritées de leur passé d'Israélites : les « forts » sont plutôt des croyants d'origine païenne, qui n'ont point eu à subir cette cure de désintoxication judaïque si difficile pour leurs frères. Les débats de ce genre sont l'écho de ce passé historique, qu'ils perpétuent d'une certaine manière, alors que le Christ l'a aboli pour toujours. Considérez donc le Christ, dit Paul aux uns et aux autres. Qu'a-t-il fait, si ce n'est de « plaire » en apportant à chacun ce dont il avait besoin, en s'adaptant à la situation de chacun afin de tous vous recevoir. Pour le peuple d'Israël, il a, par son ministère, *confirmé* en les réalisant (βεβαιούσθιν) les promesses faites aux pères. Ce ministère particulier du Christ à l'égard du peuple élu est évoqué par les mots : « serviteur de la circoncision en vue de la vérité de Dieu ». Jésus a consacré son ministère au seul peuple de la circoncision; cet exclusivisme momentané dans les voies de Dieu manifestait la « vérité de Dieu », c'est-à-dire sa véracité, sa fidélité aux promesses faites d'abord à ce peuple (cf. 3. 4-7).

(9-12) Comme il a conduit à son terme la voie de la promesse ancienne, Christ a ouvert pour les païens la voie de la miséricorde³, pour les amener à glorifier Dieu à leur tour. David lui-même a été le premier chantre de cette louange de Dieu par les païens, selon Ps. 18. 50; 2 Sam. 22. 50; l'Ecriture y invite les païens dans leur totalité (Dt. 32. 43; Ps. 117. 1), comme elle annonce aussi celui qui sera leur meilleur espoir (Es. 11. 10)⁴. Ainsi le Christ, au témoignage de l'Ecriture et selon les voies choisies par Dieu (promesse et miséricorde), a reçu les uns et les autres, particulièrement ceux qui étaient les plus

¹ La formule employée semble être liturgique (2 Cor. 1. 3; 11. 31; Eph. 1. 3; 1 Pi. 1. 3).

² Le témoignage des textes est en faveur de ὑμᾶς S A C bo sa, etc. Pour ἡμᾶς B D* P. Le changement de personne rendrait plus pressante l'exhortation finale, tandis que ἡμᾶς est plus doxologique.

³ Ὑπὲρ ἐλέους : la miséricorde est la caractéristique de l'attitude de Dieu à l'égard des païens : Rom. 9. 15, 16, 23; 11. 30, 31, 32.

⁴ Sur les problèmes posés par ces citations, cf. LAGRANGE, *ad loc.*

païens. C'est en lui que les païens mettront leur espoir. » (13) *Que le Dieu de l'espérance vous comble de toute joie et de toute paix dans la foi, pour que vous soyez surabondamment remplis d'espérance par la puissance de l'Esprit saint.* (14) *Je suis moi-même persuadé que vous êtes pleins de bons sentiments, remplis de toute connaissance [divine] et capables de vous donner des avertissements mutuels.*

(15) *Je vous ai écrit avec quelque audace, comme pour raviver vos souvenirs, en vertu de la grâce que Dieu m'a faite* (16) *d'être ministre du Christ Jésus auprès des païens. J'assume en effet, en ce qui regarde l'Evangile, une fonction sacerdotale, pour que les païens deviennent une offrande agréable [à Dieu] après avoir été sanctifiés par l'Esprit saint.* (17) *En Christ Jésus, je peux me glorifier devant Dieu.* (18) *Car je n'arriverais pas à mentionner quoi que ce soit, que le Christ n'ait pas accompli par moi pour amener les païens*

faibles, les moins favorisés, les plus éloignés. L'exemple vient de haut. Dans l'Eglise, les plus forts ne sont point ceux qui montrent leur supériorité, mais ceux qui la cachent par amour pour les faibles, afin de les accueillir.

(13) L'exhortation se termine en intercession : l'obéissance du croyant est ainsi confiée à la grâce de Dieu. Rien ne peut aider autant les fidèles de Rome à juger sainement de la « controverse végétarienne » qui les agite, que de replacer la question dans le cadre de la grande espérance à laquelle tous participent. Au lieu de demeurer crispés sur les grâces déjà accordées, ouvrez-vous aux grâces promises; ne restez pas bloqués par votre passé, allez « dans la foi » vers votre avenir, que Dieu fera. C'est là ce qui s'appelle croire¹. Celui qui regarde à ce qu'il a été ne peut puiser dans ce passé que le regret et le trouble intérieur; celui qui sait que Dieu, qui pardonne, efface le passé et fait toutes choses nouvelles, celui-là regarde devant lui et sa foi, fondée en Dieu, engendre en lui la joie et la paix (cf. Rom. 14. 17; Gal. 5. 22). Ainsi les cœurs inquiets seront libérés du poids mort de leur inertie naturelle, pour atteindre à une plénitude d'espérance. On ne peut vraiment espérer que si, par la foi, on se détourne de son passé, c'est-à-dire de soi-même, pour s'offrir à Dieu, créateur et dispensateur du monde qui vient. Telle est l'œuvre secrète du Saint-Esprit, qui insère dans le présent la semence de l'avenir (Rom. 8. 16, 23; 2 Cor. 1. 21-22). C'est par lui que Dieu ouvre à l'homme les possibilités inaccessibles aux forces naturelles, il est la « puissance » par excellence, la véritable nouveauté, la jeunesse du monde ancien. Pour surmonter leurs divergences d'opinion, les Romains s'uniront à l'apôtre pour demander à Dieu d'ouvrir leurs yeux, par son Saint-Esprit, à la vision des choses promises à la foi obéissante.

(14) On arrive ainsi à la conclusion de l'épître. Il faut souligner (avec Michel) que ses thèmes essentiels correspondent à ceux de l'introduction (1. 8-17) : projets de voyage à Rome, mission apostolique, liens de l'intercession, communion de grâces². Sous la plume de l'apôtre, l'éloge de la condition spirituelle de la communauté est étonnant. « Si on prenait ce verset au sérieux, les ch. 12 à 15. 13 seraient inutiles », écrit Lietzmann. Prenons donc ces lignes-ci comme s'adressant à l'ensemble de la communauté : l'attitude de certains de ses membres n'engageait pas tout le monde; la communauté n'est point gravement menacée, comme l'a montré le fait que, nulle part, les exhortations précédentes n'ont été empreintes de sévérité. Paul est persuadé que ses propos trouveront des lecteurs pleins de bonne volonté³. Ils sont, en effet, comblés en matière de connaissance, et par conséquent aptes à travailler à s'exhorter réciproquement.

¹ Έν τῷ πιστεῖν manquent dans D G it.

² 1. 10 = 15. 22-24, 28, 29, 32; 1. 5, 14, 15 = 15. 15, 16; 1. 9, 10 = 15. 30, 33; 1. 11-13 = 15. 29.

³ Ἀγαθωσύνη : le mot ne se rencontre que dans LXX, le *corpus paulinum* et les écrivains ecclésiastiques (cf. Rom. 15. 14; Gal. 5. 22; Eph. 5. 9; 2 Th. 1. 11). G lat le remplace par ἀγάτης.

(15 s) Paul reconnaît qu'il a montré quelque audace à écrire comme il a fait. Non, sans doute, parce qu'il aurait été sévère ¹ mais plutôt parce qu'il s'adresse à une Eglise qu'il ne connaît pas et qu'il a l'air de s'occuper de ce qui ne le regarde point. Comment pourrait-on cependant lui en faire grief ? Il n'a rien dit qu'on ne sût déjà à Rome ; pour le contenu, il s'est borné à rappeler un enseignement traditionnel incontesté. Quant à la liberté qu'il a prise d'écrire ainsi, ce n'est pas à titre personnel qu'il la revendique ; c'est au titre d'apôtre ; il obéit à la mission que lui impose la grâce qui a fait de lui « le liturge » du Christ parmi les païens ².

Λειτουργός n'indique point, par soi seul, une fonction sacerdotale ; on l'a vu en 13. 6. Mais le contexte impose cette signification ³ ; encore convient-il de l'entendre selon la pensée de l'auteur. L'apôtre est *liturge* parce qu'il fait fonction de prêtre (ιεουργοῦντα) par la prédication de l'Évangile, offrant par là à Dieu une offrande agréable, à savoir les païens convertis sanctifiés par l'Esprit saint. Le prêtre, dont la fonction culminait dans l'offrande du sacrifice, relevait d'une institution divine destinée à restaurer les relations entre Dieu et son peuple que menaçait et coupait le péché. Dans l'économie nouvelle que Dieu a instituée en Christ Jésus, l'évangile annoncé par l'apôtre est la voie nouvelle de cette réconciliation du pécheur avec Dieu : il amène le pécheur à l'obéissance de la foi au Christ, victime sacrificielle qui se substitue à toute autre. Mais le sacrifice du Christ englobe et implique le sacrifice de tout croyant, uni au Crucifié par la foi et le baptême (cf. 6. 2-3). Par cette union, le pécheur devient, avec Christ, une offrande vivante, sainte, agréable à Dieu (cf. 12. 1). Le prédicateur de l'Évangile assume donc une fonction sacerdotale, comme autrefois le prêtre du temple qui offrait les victimes animales. Tout comme le prêtre, l'apôtre a pour mission de préparer le retour des hommes à Dieu par le chemin de l'offrande d'une victime. De telles vérités sont fondamentales : le sacerdoce est désormais assumé par l'apostolat non en tant qu'il officierait à un nouvel autel pour offrir un nouveau sacrifice, mais en tant qu'il annonce l'Évangile et devient l'instrument par lequel le Saint-Esprit associe les croyants au sacrifice de la croix. Si les anciens sacrifices, et la prêtrise qui leur était ordonnée, sont désormais suspendus, c'est que le but poursuivi par cette institution est maintenant supérieurement atteint par l'apostolat que le Christ a institué.

Le regard de Paul embrasse le monde nouveau vers lequel il a déjà annoncé son intention d'aller. Il va porter sur l'autel (la croix du Christ) les païens que sa prédication atteindra bientôt ⁴. Ne sera-ce point là une offrande agréable à Dieu ? Bien sûr, et cela grâce à l'Esprit saint qui la sanctifie. On ne portait sur l'autel que des victimes pures. L'impureté des païens a été ôtée par leur communion au Christ mort et ressuscité, qui a mis fin à leur ancienne condition et communiqué la présence sanctifiante de l'Esprit saint (Rom. 7. 5-6 ; 1 Cor. 6. 11 ; Rom. 6. 22 ; v. aussi 12. 1).

(17-19a) Comme le prêtre à l'autel ne faisait qu'obéir aux prescriptions de Moïse, en sorte que sa personne s'effaçait derrière l'institution de Dieu, qui seule donnait à ses actes leur valeur, de même le ministère sacerdotal de l'apôtre n'est la source d'aucune vanité personnelle (cf. 1 Cor. 15. 10-31 ; 2 Cor. 10. 13) ⁵. C'est Christ qui agit et qui donne

¹ Ἀπό μέρος (en partie) a été rattaché à ἔγραφα : « il y a des parties de ma lettre un peu audacieuses » ; ou à τολμηροτέρας : « Je vous ai écrit avec une audace en une certaine mesure assez grande » ; ou à ἐπιναμιμνήσκων « ... pour vous rappeler en quelque mesure ces choses ».

² Au lieu de ἀπό θεοῦ, on lit ὑπὸ τοῦ θεοῦ (du fait de Dieu) dans P 46 A C D G, etc.

³ Comme en Hbr. 8. 2.

⁴ Ἡ προσφορά τῶν ἔθνων : gen. appos. : l'offrande que constituent les païens. Cf. Es. 66. 20. Cf. K. Weirss, « Paulus Priester », *ThLZ*, 1954.

⁵ L'article manque devant καύχησιν chez P 46 S A, etc. Le sens sera : « J'ai bien l'occasion de me féliciter en Christ, car... ». Avec l'article : « telle (c'est-à-dire mon ministère) est la gloire que j'ai en Christ, et, en effet... »

à l'obéissance, soit par la parole soit par l'action, (19) soit par la puissance des signes ou des miracles, soit par la vertu de l'Esprit saint. Ce qui explique que, depuis Jérusalem en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai porté la prédication de l'Évangile du Christ à sa plénitude. (20) Et comme je me suis fait un point d'honneur de ne prêcher que là où le nom de Christ n'avait point été prononcé, pour éviter de bâtir sur des fondations posées par un autre, (21) et conformément à ce qui est écrit : « Ceux à qui l'on n'avait rien dit de lui le verront, et ceux qui n'avaient pas entendu parler de lui le comprendront. » (22) Pour cette raison, donc, j'ai été empêché à mainte reprise d'aller chez vous. (23) Mais maintenant je n'ai plus d'occasion de travail dans ces régions-ci et depuis des années j'ai un vif désir d'aller chez vous (24) en me rendant en Espagne. J'espère vous voir en cours de route et que vous m'aiderez à parvenir

à ce ministère sa merveilleuse fécondité (cf. 2 Cor. 3. 5; 4. 7; 13. 3). Il a institué la prédication de l'Évangile et il continue d'accomplir, par l'apôtre, la tâche qu'il avait en vue quand il institua l'apostolat. Double tâche, d'après les Synoptiques¹ : annoncer le Royaume et guérir les malades; *parole et acte*, deux manifestations complémentaires de cet Évangile qui est « puissance de Dieu » (1. 16). C'était déjà la structure même de son propre ministère, que ses disciples devaient assumer à sa place, mais de sa part, en véritables apôtres, c'est-à-dire représentants (v. *ad* 1. 1) en sorte que c'est lui, leur mandant, qui agit encore par eux pour amener les païens à l'obéissance de la foi (cf. 1. 5; 6. 17; 16. 26). Leur ministère a la même structure que le sien (λόγῳ καὶ ἔργῳ). La double mention de δύναμις = *puissance* souligne l'efficacité de l'action permanente du Christ dans l'apostolat; c'est lui qui opère les « signes et prodiges »², c'est lui qui donne l'Esprit saint par la puissance duquel témoignage lui est rendu³.

(19b) Si donc telle est la mission apostolique, on voit pourquoi Paul pouvait se considérer autorisé à s'adresser aux chrétiens de Rome comme il l'a fait. Ajoutons que les fruits authentifient l'arbre. Les résultats de cet apostolat sont le sceau du Seigneur lui-même, la preuve que le Christ agit lui-même (1 Cor. 9. 2; 2 Cor. 3. 2). Paul a poursuivi « en rayonnant »⁴ une activité qui l'a mené jusqu'en Illyrie⁵. L'indication doit suggérer au lecteur la marche triomphale de l'Évangile d'est en ouest, et le sentiment que tout ce qui est à l'est de Rome a déjà été atteint. Le succès de l'apostolat paulinien consiste donc à la fois dans la puissance qu'il a montrée (v. 18) et dans l'extension qu'il a prise (v. 19). L'Évangile a reçu (le parfait πεπληρώκειν) indique que c'est un fait accompli) la double *plénitude* d'avoir été très efficace et d'être universellement connu. Paul peut dire qu'il a « accompli l'Évangile », le mot εὐαγγέλιον désignant ici l'Évangile en tant que prêché et dans sa puissance de salut, l'Évangile du missionnaire⁶.

¹ Mc. 3. 14; Mat. 10. 1; Luc 9. 2.

² Cf. 2 Cor. 12. 12. Des formules semblables sont fréquentes déjà dans l'Ancien Testament.

³ Cf. Mat. 10. 20; Luc 12. 12. En dépit de l'ordre inversé, il est probable que le premier ἐν δυνάμει commente ἔργῳ, le second λόγῳ. Après πνεύματος, A C D G etc. lisent ἀγίου, et P 46 S L P θεοῦ.

⁴ Κύκλῳ peut indiquer : ou bien les voyages divers que Paul a faits en circuit fermé à partir de Jérusalem; ou bien son activité « autour de Jérusalem ».

⁵ Une certaine imprécision dans l'usage du terme Illyrie par les auteurs anciens nous rend impossible de savoir exactement quelle province ce mot recouvre (cf. PAULYS, *Real Enc.*, 9, 1, 1087). Il faut également se demander si Paul a compris Jérusalem et l'Illyrie dans ses champs d'activité, ou s'il les nomme ici comme limites extérieures. Le livre des Actes ne mentionne pas l'Illyrie, et les responsabilités propres échues à l'apostolat de Paul ne donnent pas à croire qu'il ait travaillé à Jérusalem. Il est enfin possible que la mention de Jérusalem réponde à une intention théologique, Jérusalem étant la Ville sainte du peuple élu et le lieu de résidence de l'Église-mère.

⁶ On a aussi interprété ce texte de l'activité du prédicateur de l'Évangile, qui a trouvé son plein achèvement (DELLING, *ThWbNT*, VI, p. 296). Ou encore « au sens où l'événement accomplit la prophétie » (Lyonnet). Cf. Col. 1. 25 : « accomplir la Parole de Dieu, c'est-à-dire en révéler tout le sens et toute l'efficacité » (Masson).

(20 s) On peut trouver que l'apôtre donne une interprétation trop optimiste de son activité missionnaire. Car enfin, dans le bassin oriental de la Méditerranée, il n'a pas atteint toutes les régions, l'Égypte par exemple; et là où il est passé, il n'a touché que quelques villes. Il n'en considère pas moins que sa tâche est achevée dans cette partie de l'*oïkouménè*, et qu'il doit porter son effort ailleurs, s'il ne veut pas se contenter de prêcher à des gens qui ont déjà entendu l'Évangile¹. On peut croire que Paul a déployé une activité missionnaire plus intense, dont ne nous parle pas le livre des Actes, à tous points de vue très incomplet, sans en interdire l'hypothèse. Paul a pu aussi compter que la foi se répandrait à partir des communautés qu'il avait fondées. Rappelons encore qu'il a probablement pensé ici, comme dans les chap. 9-11, en termes de collectives; point n'était besoin que toutes les villes ni tous les individus d'un pays eussent entendu l'Évangile, pour dire qu'il avait été évangélisé². Quoi qu'il en soit, l'apôtre veut des terrains vierges. Il a mis son zèle et son honneur apostoliques³ à ne point passer où d'autres avaient déjà travaillé. Non point parce qu'il craignait les conflits d'autorité⁴, mais parce que la tâche était pressante. Paul n'a-t-il pas été jusqu'à exclure de son apostolat la pratique généralisée du baptême (1 Cor. 1. 17), sans doute parce que lui-même posait seulement le fondement, laissant à d'autres (1 Cor. 3. 10) le soin de ce travail de plus longue durée qu'était l'enseignement, qui conduisait au baptême. Ce n'est point par politique ecclésiastique, c'est par fidélité à sa vocation, que Paul se hâte: les païens attendent. La prophétie elle-même, c'est-à-dire le plan de Dieu révélé aux prophètes, réclame qu'il soit fait ainsi⁵.

(22-24a) Le labeur qu'il a dû fournir jusqu'ici, et sans doute les difficultés qu'il a dû surmonter, ont toujours⁶ privé Paul du temps, des occasions et peut-être de la liberté d'esprit nécessaires pour un voyage à Rome, malgré l'espoir qu'il avait nourri. A coup sûr, sa vision des tâches apostoliques embrassait « les confins du monde habité »⁷. Aussi, son œuvre maintenant achevée et suffisamment assurée dans les régions orientales de l'empire, il peut réaliser son ancien projet⁸.

En allant à Rome, Paul n'a pas le sentiment de rompre avec le principe qui a réglé sa conduite jusqu'ici (v. 20). Il doit envisager de travailler, moins à Rome même, que dans les régions qu'il traversera (cf. *πρὸς ὑμᾶς*): et surtout, il ne fera que traverser Rome et l'Italie (v. 24-32); son but demeure l'Espagne.

¹ « Là où le Christ n'a pas été nommé », c'est-à-dire invoqué, solennellement nommé. Cf. 2 Th. 2. 19; Es. 26. 13; Amos 6. 10.

² Cf. MÜNCK, p. 45, 272 parle de *représentative Annahme des Evangeliums*.

³ S A C : φιλοτιμούμενον. P 46 B D* G P : φιλοτιμούμαι. Cf. 1 Th. 4. 11; 2 Cor. 5. 9 (« nous avons à cœur », ALLO, *ad loc.*).

⁴ On a généralement dépisté dans ce verset une allusion aux difficultés que Paul eut avec les judaïsants. La motivation nous paraît devoir être plus théologique que personnelle. Même remarque à propos de *φιλοτιμούμενον*, qui concerne l'honneur de l'apôtre, non l'honneur de l'homme, ce que l'on pourrait appeler, *mutatis mutandis*, sa conscience professionnelle, et non son amour-propre; il faut éviter de donner une interprétation qui, selon le mot de MÜNCK, p. 45, *sécularise* Paul.

⁵ On peut entendre de deux façons l'usage d'Es. 52. 15 dans ce contexte. Ou bien: « les païens attendent, et il fallait bien que j'allasse vers eux ». Ou bien: « si j'allais vers ceux qui connaissent déjà le nom du Christ, je me déroberais à l'injonction prophétique. » Paul cite Es. 52 parce qu'il y trouve le programme du ministère apostolique; mais il ne fait pas de rapprochement entre le Christ et le Serviteur de Jahvé (Gaugler).

⁶ P 46 S D G ont πολλὰκις, qui est moins fort.

⁷ L'Espagne était loin de passer pour une terre inconnue. Des relations commerciales constantes la rattachaient à l'Orient. Elle paraît même avoir été un centre d'attraction touristique. La juiverie semble y avoir été assez importante (cf. MICHEL, p. 332, n. 2).

⁸ La phrase reste inachevée: peut-être sous le coup de l'émotion?

à mon but, une fois que je me serai en quelque sorte un peu rassasié de vous. (25) Mais pour le moment je me dirige vers Jérusalem pour le service des saints. (26) Car la Macédoine et l'Achaïe ont jugé bon de faire acte de communion fraternelle à l'égard de ceux qui sont dans le besoin parmi les saints résidant à Jérusalem. (27) Ils l'ont jugé bon ainsi. Aussi bien ont-ils une dette à leur égard. Car si les païens ont participé à leurs biens spirituels, ils doivent à leur tour les servir de leurs biens matériels. (28) Ceci fait, et une fois remis aux destinataires le fruit de la collecte (29), je me rendrai en Espagne en passant par chez vous. Et je sais qu'en me rendant chez vous, je viendrai avec la pleine bénédiction du Christ. (30) Mais je vous fais une demande, frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ et au nom de l'amour que donne l'Esprit : lutez avec moi en adressant pour moi des prières à Dieu, (31) afin que j'échappe aux incrédules de Judée et pour que le secours que j'apporte à Jérusalem soit bien accueilli par les saints. (32) S'il doit en être ainsi, ce sera dans la joie que, Dieu voulant, je viendrai vers vous trouver du repos au milieu de vous. (33) Que le Dieu de la paix soit avec vous tous. Amen.

(24b) Et cependant, il espère vivement passer par Rome. D'abord, pour y faire la connaissance de la communauté, pour y trouver et y apporter ce réconfort que les membres de l'Eglise reçoivent et donnent en même temps quand ils mettent en commun les grâces départies à chacun pour l'édification de tous (cf. chap. 1. 13) ¹. Ensuite, dans l'espoir d'y trouver l'appui dont il a besoin pour son œuvre en Espagne (lettres de recommandation, fournitures matérielles, peut-être guides ou compagnons de route) ².

(25-27) Mais l'ardent espoir de l'apôtre ne pourra se réaliser tout de suite. Il doit auparavant aller à Jérusalem, pour le service des saints, c'est-à-dire des membres de l'Eglise-mère; cette désignation héritée de l'ancien Israël, sans leur être réservée, paraît leur avoir été appliquée comme leur covenant de façon typique ³. Ce service consiste à leur apporter les fonds réunis par l'apôtre en Macédoine et en Achaïe auprès des Eglises d'origine païenne ⁴. Paul avait voué un grand soin à cette collecte. Il y voyait beaucoup plus qu'une simple entreprise de secours mutuel. Certes, cette solidarité économique était une forme nécessaire de l'amour fraternel, en présence de la situation difficile de la communauté de Jérusalem, ou de certains de ses membres au moins ⁵. Mais la pauvreté de ces frères n'est qu'une occasion; les chrétiens de Macédoine et d'Achaïe ⁶ ne sont pas proprement généreux, ils acquittent une dette; ils sont redevables (la racine ὀφειλ est employée deux fois) de ce secours matériel à ceux qui leur ont procuré des biens autrement précieux. Les fonds réunis ont donc été donnés de bon cœur, spontanément, et non point arrachés (ἠὺλόκησαν = *ils ont jugé bon* est répété !). Ce n'est pas une corvée, c'est un échange; celui qui a reçu est heureux de rendre, sous une autre forme ⁷; c'est une κοινωνία, une *reciprocité* de services (le radical κοιν employé deux fois).

¹ Ἐμπιμπλημι : remplir, et : rassasier. Ici : être rassasié, jouir pleinement et à satiété de la personne et des biens spirituels des croyants de Rome. Le mot connote les idées de joie et de réconfort (DELLING, *ThWbNT*, VI, p. 131).

² Sur προπέμπω, cf. 1 Cor. 16. 6, 11; 2 Cor. 1. 16; Act. 15. 3; Tite 3. 13; 3 Jn. 6. Cf. Act. 20. 38; 21. 5. SANDAY et HEADLAM, p. 411, n'y voient que le fait d'accompagner celui qui part de ses prières et de ses vœux.

³ Cf. LIETZMANN, *ad loc.*, PROCKSCH, *ThWbNT*, I, p. 107-109. Paul désigne ainsi non seulement la communauté jérusalémite (Rom. 15. 25, 26; 1 Cor. 16. 1, 15; 2 Cor. 8. 4, etc.), mais toute la chrétienté (Rom. 1. 7; 1 Cor. 1, 2, etc.). « Il n'y a en principe pas de différence entre les εἰς τοὺς de la communauté-mère et ceux des Eglises de la mission » (PROCKSCH, *ibid.*, p. 108). Cf. aussi L. CERFAUX, *La théol. de l'Eglise suivant saint Paul*, 2^e éd., 1948, p. 89-110.

⁴ Cf. Gal. 2. 10; 1 Cor. 16. 1-4; 2 Cor. 8-9; Act. 24. 17.

⁵ τῶν ἀγίων : gén. partitif.

⁶ Il faudrait y ajouter ceux de Galatie et d'Asie Mineure, d'après 1 Cor. 16. 1; Act. 20. 4.

⁷ Cf. la formule, empruntée au langage des affaires, qui commente ἐκοινωνήσεν dans Phil. 4. 15 :

Paul insiste sur la collecte plus qu'il n'était nécessaire, semble-t-il. Voulait-il suggérer aux Romains de s'y associer, sans oser les en prier ? Espérait-il les préparer ainsi à prendre à leur tour une attitude également généreuse à son égard, en l'aidant de leurs dons dans son futur travail ? C'est peut-être ce qui explique qu'il passe sous silence la part qu'il a prise à cette affaire et la présente comme un geste entièrement spontané des communautés. De toute façon, la collecte est un signe évident de l'unité de l'Eglise. Elle montre concrètement que les jeunes pousses sont solidaires du vieux tronc¹.

(28 s) Paul aura achevé la collecte quand il aura remis aux saints de Jérusalem ce qu'il appelle « ce fruit », peut-être pour indiquer que c'est là la moisson qu'ils récoltent après avoir semé l'évangile². Le sens de σφραγισόμενος est plus difficile. Le sceau servant à authentifier, on a pensé que Paul voulait dire : « quand j'aurai remis cette somme à ses destinataires d'une façon qui écarte toute contestation sur son acheminement » ; des soupçons s'étaient élevés précédemment (2 Cor. 8. 20-21; 12. 16). Mais on ne voit pas pourquoi Paul parlerait de ces difficultés aux Romains. Ou bien voulait-il *authentifier* la qualité des fonds qu'il apportait ? « Quand je leur aurai assuré qu'il y a là le fruit de leurs semences spirituelles, que cela est envoyé par reconnaissance pour les biens qu'ils ont envoyés en premier. » Le sceau est également la marque d'une entreprise terminée ; on en marque la marchandise qu'on va livrer. Paul voulait-il dire : « Quand je leur aurai livré ce fruit *marqué du sceau* de l'œuvre bien terminée, c'est-à-dire après avoir bien tout fait pour que ce travail fût bien fait ? » Le sceau est alors une garantie d'intégrité et de bonne qualité. Entre ces diverses interprétations, le choix reste ouvert³.

L'intention formelle de l'apôtre est de ne pas s'installer à Rome, qu'il traversera en gagnant l'Espagne. Si courte cependant que doit être cette visite, Paul a la certitude qu'il ne sera pas seulement débiteur des Romains. Il complète ce qu'il a dit au v. 24, où il évoquait les biens spirituels dont il espérait faire bénéficier ses hôtes (cf. 1. 11). Il viendra, en effet, « en plénitude de bénédiction de Christ ». Cela doit s'entendre en un double sens : la *bénédiction* de Christ repose pleinement sur son projet de voyage ; par conséquent : la bénédiction du Christ sera communiquée grâce à lui à ceux qui le recevront et l'aideront. Son passage sera l'occasion d'une véritable *κοινωνία* (Michel).

(30-33) Le contraste oppressait le cœur de l'apôtre, entre la joie que lui causait la perspective d'une visite à Rome, et l'inquiétude que suscitait en lui le voyage à Jérusalem. Inquiétude qui n'était que trop fondée ! Le livre des Actes (chap. 20) confirme que les milieux juifs faisaient à l'apôtre une opposition croissante. Celui-ci n'en ignore rien ; il l'a déjà éprouvée maintes fois. Cependant, il ne reculera pas, malgré les avertissements que ses amis multiplient. Dans sa résolution, la prière de ses frères de Rome lui sera un précieux secours. Car il devra affronter des puissances hostiles que l'on ne peut combattre que par la foi armée de la prière. Déjà le combat par la prière est engagé par l'apôtre ; il sollicite ses lecteurs de s'y associer (cf. Col. 4. 12). Ils sont, en quelque sorte, ses alliés, puisqu'ils ont un commun Seigneur et sont, lui et eux, unis dans ce même amour que donne l'Esprit saint.

εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως : en un compte de doit et avoir. De même Gal. 6. 6 : les chrétiens de Grèce ont été instruits comme l'élève par le maître ; l'élève doit faire participer son maître aux biens matériels dont il dispose.

¹ J. MUNCK, p. 299, admet que Paul espère, en donnant ce témoignage de la foi des païens, aider à la conversion des Juifs, émus à jalousie. La collecte fait partie intégrante de l'action apostolique de Paul. Le texte de l'épître ne suggère pas cette interprétation intéressante.

² L'image est familière à Paul : 1 Cor. 9. 11 ; Phil. 4. 17.

³ L. CERFAUX rapporte l'idée du sceau au contrat passé avec l'Eglise de Jérusalem : la remise de la collecte constituera le sceau ratifiant que les païens sont définitivement admis à la communion avec l'Eglise-mère (*op. cit.*, p. 102).

Il faut demander pour l'apôtre ce qu'il demande lui-même, qu'il ne tombe point dans les filets tendus par les Juifs qui ont refusé le Messie Jésus ¹. Mais il demande aussi que l'on s'associe à sa prière, pour que ce voyage atteigne son but essentiel : que la collecte ² soit agréée par les saints. Paul a donc des adversaires au sein même de la communauté : ceux-ci trouveront bien quelque prétexte pour atteindre sa personne en mettant en cause son action à l'occasion de la collecte. L'apôtre appréhende que, même si le pire lui est épargné, les discussions soulevées à Jérusalem retardent et peut-être empêchent la réalisation de ses projets missionnaires. Cela suppose qu'il ne veut pas rompre avec la communauté de cette ville; il n'envisage pas de poursuivre sa route vers Rome, s'il ne peut le faire dans la joie d'avoir trouvé bon accueil à Jérusalem ³. Dans ces conditions seulement, il aura la certitude d'aller à Rome ⁴ de par la volonté de Dieu ⁵, et la paix intérieure lui permettra de s'y refaire ⁶ dans la communion fraternelle ⁷.

¹ Οἱ ἀπειθοῦντες est certainement polémique; cf. 2. 8; 10. 21; 11. 30, 31.

² Au lieu de διακονία, B D* F G lisent δωροφορία.

³ Le second ἵνα dépend du premier.

⁴ P 46 B : εἰδῶ, au lieu de εἰθῶν. B : κυρίου Ἰησοῦ, au lieu de θεοῦ.

⁵ « Par la volonté de Dieu » peut aussi se rattacher à ἀναπαύσωμαι. Grammaticalement meilleure, cette construction, adoptée par Lietzmann, donne un sens moins satisfaisant.

⁶ Συναναπαύεσθαι : ne se trouve qu'ici et en Es. 11. 6.

⁷ A la place de ἀμήν, P 46 donne les versets 16. 25-27.

CHAPITRE XVI

(1) *Je vous recommande Phébé, notre sœur, diaconesse de l'Eglise de Cenchrées.* (2) *Recevez-la dans le Seigneur d'une façon digne des saints et mettez-vous à sa disposition pour toute affaire où elle aurait besoin de vous. Elle a prêté assistance à beaucoup de gens et à moi-même.* (3) *Saluez Prisca et Aquilas, mes collaborateurs dans l'œuvre du Christ Jésus.* (4) *Ils ont risqué leur tête pour me sauver la vie, et je ne suis pas seul à leur être reconnaissant, toutes les Eglises du monde païen le sont également.* (5) *Saluez aussi l'Eglise qui se réunit dans leur maison. Saluez mon cher Epénète, prémices de l'Asie offertes au*

(1 s) Dans les lettres adressées par Paul à des communautés qu'il connaît personnellement, l'apôtre n'a point écrit de longues salutations individuelles. S'adressant à tous, il ne salue personne en particulier. On est surpris que, écrivant à Rome, en revanche, qu'il n'a jamais visitée, il connaisse tant de membres de l'Eglise et les nomme en terminant sa lettre. On peut s'expliquer, sans doute, que Paul connût plusieurs chrétiens de Rome; l'empire entretenait avec la capitale des relations constantes; beaucoup de convertis avaient pu s'installer à Rome, dont Paul avait gardé le vivant souvenir. Néanmoins, un problème subsiste, dont on verra les autres éléments dans notre introduction.

Le premier nom mentionné est celui de Phébé, sans doute parce qu'elle porte la lettre, car son arrivée n'est pas annoncée pour plus tard, et il n'est pas indiqué qu'on doive la saluer, mais la recevoir. Cette « sœur », dont le nom est d'origine païenne et même mythologique, est « diaconesse » de l'Eglise de Cenchrées¹. En quoi consistait sa tâche demeure imprécis pour nous (visite aux malades, aux étrangers ?), mais il semble que l'office fût déjà connu des Romains². On recevra Phébé « dans le Seigneur » (remarquer la fréquence de cette expression dans ce chapitre), c'est-à-dire « d'une manière digne des saints », comme cela se doit et se fait entre frères, entre membres d'un même corps. L'assistance matérielle éventuellement nécessaire est comprise.

Phébé est qualifiée de *προστάτις*. Ce mot désignait le représentant légal des étrangers et leur protecteur, car, comme métèques, ils étaient privés de garanties juridiques. S'agissant d'une femme, l'acception officielle du terme est exclue. Il faut le prendre au sens figuré : Phébé a eu l'occasion d'intervenir en faveur des chrétiens, éventuellement devant les autorités, peut-être simplement par un dévouement exceptionnel. Cette femme s'était acquis de grands titres à la gratitude de ses frères; ceux de Rome en sont avertis, afin d'agir en conséquence.

(3-5a) Les salutations commencent, au v. 3, par la mention de Prisca³, nommée avant son mari Aquila. Ce ménage avait fui de Rome à la suite de l'édit de Claude.

¹ Comme il est très problématique qu'en 1 Ti. 3. 11, il soit question de femmes, notre texte est la seule mention du fait qu'une femme ait exercé la fonction de diaconesse.

² On reconnaît que *διάκονος* désigne ici un office, une charge établie, au participe *οἶσαν* et au génitif *τῆς διακονίας* (MICHEL, p. 340).

³ Priscille est le diminutif de Prisca, utilisé Act. 18. 2, 18, 26 et, selon quelques manuscrits, 1 Cor. 16. 19.

Christ. (6) Saluez Marie, qui a beaucoup travaillé pour vous. (7) Saluez Andronicos et Junias, qui sont mes parents et mes compagnons de captivité; ils sont éminents parmi les apôtres, et même ils ont appartenu au Christ avant moi. (8) Saluez Ampliatus, mon ami dans le Seigneur. (9) Saluez Urbain, mon collaborateur dans l'œuvre du Christ, et mon cher Stachys. (10) Saluez Apelle, qui est un homme éprouvé en Christ. Saluez ceux de la maison d'Aristobule. (11) Saluez mon parent Hérodion. Saluez ceux des gens de Narcisse qui sont au Seigneur. (12) Saluez Tryphène et Tryphose, qui ont travaillé pour le Seigneur. Saluez ma chère Persis, qui a beaucoup travaillé pour le Seigneur. (13) Saluez Rufus, cet homme d'élite dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. (14) Saluez Asyncritos, Phlégon,

Paul l'avait rencontré à Corinthe où il s'était réfugié (Act. 18. 2). Un même métier devait les rapprocher : peut-être Paul trouva-t-il de l'embauche chez eux. Nous ne savons pas qui les amena à la foi, mais ils suivirent Paul à Ephèse (Act. 18. 18, 19, 26) où ils ont travaillé à l'œuvre du Seigneur. Paul les mentionne spécialement avec l'Eglise qui se réunit chez eux (1 Cor. 16. 19) ¹. D'après 1 Ti. 4. 19, ils vivaient encore assez tardivement à Rome. Prisca est nommée la première, vraisemblablement parce qu'elle a pris une part prépondérante au travail apostolique. Le dévouement de ce couple pour la personne de Paul avait dû se manifester d'une façon particulièrement émouvante en une certaine occasion, peut-être à Ephèse même (cf. 1 Cor. 15. 32; Act. 19. 23) ².

(5b-6) Epénète, qui nous est inconnu, porte un nom grec. Il doit être d'origine païenne. Nous ignorons pourquoi Paul le chérit particulièrement. Fut-il gagné par Paul, ce qui pourrait expliquer son attachement ? L'expression « prémices pour Christ » ³ peut indiquer qu'Epénète a été non seulement converti d'Asie, mais mis à part pour être consacré au service du Christ.

Marie est probablement un nom d'origine juive ⁴, mais on le trouve aussi, comme féminin de Marius, dans des inscriptions latines. Paul ne rappelle pas le grand labeur de cette femme en faveur des chrétiens de Rome pour leur rafraîchir la mémoire sur des faits qu'ils connaissent mieux que lui, mais pour s'associer à l'estime qu'ils ont pour elle ⁵.

(7) Andronicus et Junias sont deux Israélites. Certains auteurs admettent que « Junia » soit l'épouse d'Andronicus (Lagrange, Lyonnet) ⁶ En quel sens Paul les appelle-t-il συγγενεῖς μου ? *Compatriotes* ou *apparentés* ? Il est difficile de le dire. Pourquoi les autres Juifs nommés ne sont-ils pas qualifiés de même ? Mais en revanche, le mot revenant aux v. 11 et 21, on est surpris que Paul ait tant de parenté dans une communauté si éloignée (Sanday et Headlam, Michel adoptent le premier sens; Lagrange le second).

Andronicus et Junias ont souffert la prison comme Paul (2 Cor. 11. 23), pas nécessairement avec lui; mais nous ignorons où et quand. Ils sont surtout « des apôtres marquants », acquis à la foi antérieurement à Paul. Deux notations intéressantes. On ne doit pas atténuer la portée de la première expression, en disant que ces personnages « ont une grande réputation parmi les apôtres » (Zahn) ! Le terme ἀπόστολος = *apôtre* n'était

¹ Pour l'expression, cf. Act. 12. 12; Col. 4. 15; Phm 2. Zahn pense que les personnes mentionnées dans les v. 5-13 sont les membres de la communauté qui se réunit chez Prisca et Aquilas.

² On ne peut manquer de relever la mention de ces deux femmes, Phébé et Prisca, qui ont joué un rôle éminent dans la vie de la première Eglise, et lui opposer la théologie de petit bourgeois qui, de notre temps, montre un « mâle » courage à faire taire la femme dans l'Eglise (cf. GAUGLER, II, p. 397).

³ Cf. Stéphanas, prémices d'Achaïe, 1 Cor. 16. 15.

⁴ Μαρία dans P 46 S Koiné D G.

⁵ Si on lit εἰς ὑμᾶς avec L. Chrys. etc., on remarquera que Paul fait état des relations qu'ont eues avec lui-même ceux qu'il salue.

⁶ Quelques témoins ont déjà lu ici un nom de femme : 'Ιουλιαν (P 46 bo aeth Vulg. Cf. Jér. Amb.).

pas réservé aux Douze, notre passage est de ceux qui le prouvent ¹, et il n'est pas permis d'en détourner le sens pour sauver l'idée dogmatique d'un apostolat fermé, limité dans le temps et l'espace; Andronicus et Junias appartiennent à la toute première génération de chrétiens, puisqu'« ils furent en Christ » avant Paul. C'est là un titre de plus à l'estime des chrétiens de Rome.

(8) Amphiatius, nom d'esclave assez courant, qu'on retrouve dans une inscription de la catacombe de Domitille (peut-être 1^{er} siècle). Est-ce le nom du chrétien que l'apôtre salue ?

(9) Urbanus est également fréquent. Celui-ci est appelé « notre collaborateur en Christ ». Avec qui a-t-il travaillé, nous l'ignorons. Stachys est un nom grec, souvent donné aux esclaves; on connaît de ce nom un esclave de la maison de César.

(10) Apelles, nom grec assez commun, mais porté également par des Juifs. Le personnage qui le porte est qualifié par Paul de chrétien éprouvé (« éprouvé en Christ »); nous ignorons quand et comment il fit ses preuves.

Ceux de la maison d'Aristobule sont ses esclaves ou ses affranchis. Aristobule est un nom grec, qu'ont porté des Juifs haut placés; on en trouve plus d'un dans la famille d'Hérode. Celui qui est nommé ici peut avoir été le frère d'Agrippa I^{er}. Paul ne le salue pas directement; est-il mort, ou étranger à la foi ?

(11) Le nom Hérodition est inconnu, mais il doit désigner un affranchi d'Hérode. Si Aristobule appartient à la famille d'Hérode, Hérodition pourrait avoir appartenu à la même maison. La présence de ce nom à cette place pourrait confirmer qu'Aristobule était un parent d'Hérode.

Narcisse est un nom d'origine grecque, mais il fut répandu parmi les latins et donné à des hommes libres et à des esclaves. Un affranchi de ce nom fut ministre de Claude; il périt en 54, avant que Paul écrivit aux Romains, mais sa maison (Narcissiani CIL, III 3973; VI 15640) peut avoir subsisté.

(12) Tryphène et Tryphose sont des noms grecs, connus à Rome. De même racine, ils sont peut-être portés par deux sœurs. Persis est un nom d'esclave, d'ailleurs rare.

(13) Rufus, nom latin, fréquemment donné à des esclaves ou à des affranchis. Paul a dû bien connaître cet homme et sa mère, qu'il appelle aussi sa propre mère, selon la coutume des Orientaux de désigner ainsi une femme plus âgée (Lagrange). Marc 15. 21 nomme un Rufus comme fils de Simon de Cyrène; on estime généralement qu'il convient d'identifier les deux personnages, d'autant que l'Évangile de Marc fut probablement rédigé à Rome. Rufus pourrait avoir été appelé ἐκλεκτός ἐν κυρίῳ = *élu dans le Seigneur* parce qu'il occupait un rang élevé parmi les chrétiens ².

(14) Asyncrite est très rare; ce nom a été porté par un affranchi d'Auguste. Phlégon, un nom de chien (Xen. Cyn. VII 5) et d'esclave ou d'affranchi, que l'on rencontre quelquefois. Hermès, très courant, souvent donné aux esclaves comme l'étaient les noms des dieux. Patrobas : rare, mais connu comme nom d'affranchi. Hermas, forme particulière

¹ Cf. Act. 14. 4, 14; Gal. 1. 19; 1 Cor. 15. 7. Cf. RENGSTORF, *ThWbNT*, I, p. 422. E. LOHSE, « Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates », *ThZ*, 1953, p. 259-275.

² *Distinguished for his special excellence* (SANDAY et HEADLAM). Cf. 2 Jn. 1; 1 Pi. 2. 6. Cependant SCHRENK avec humeur : *Ob die vorhandene Trefflichkeit des Rufus gerade so ihre geistliche Normierung erhalten soll — ἐν κυρίῳ ?* (*ThWbNT*, VI, p. 195, n. 22).

Hermès, Patrobas, Hermas, et les frères qui sont avec eux. (15) Saluez Philologue et Julia, Nérée et sa sœur, Olympas, et tous les saints qui sont avec eux. Saluez-vous les uns les autres par le saint baiser. (16) Toutes les Eglises du Christ vous saluent.

(17) Je vous engage, frères, à prendre garde à ceux qui suscitent divisions et scandales à l'encontre de l'enseignement que vous avez reçu. Eloignez-vous d'eux (18) car des hommes de ce genre ne servent pas notre Seigneur, le Christ, mais leur propre ventre; et, par des paroles douces et flatteuses, ils trompent les cœurs simples. (19) Votre obéissance est connue de tous. Je me réjouis donc à votre sujet. Mais je voudrais que vous soyez [à la fois] avisés pour la poursuite du bien, et purs à l'égard du mal. (20) Le Dieu de paix écrasera bientôt Satan sous vos pieds. La grâce de notre Seigneur Jésus soit avec vous!

de Hermès, fréquent comme nom d'esclave. Ces cinq noms constituent un groupe, auquel l'apôtre joint encore d'autres frères qui ont avec eux des liens particuliers. Étaient-ils tous des esclaves ou des affranchis de la même personne ?

(15) Philologue : nom grec porté par des affranchis. Julia, nom romain très courant à Rome; peut-être la femme de Philologue. Néréus, nom mythologique, porté par des esclaves. Olympas, abrégé de Olympiodore, également porté par des esclaves. Ils formaient peut-être une famille et « les saints qui sont avec eux » seraient l'Eglise qui se réunissait chez eux.

(16) La coutume de saluer par un « saint baiser » était déjà répandue dans les Eglises (cf. 1 Th. 5. 26; 1 Cor. 16. 20; 2 Cor. 13. 12; 1 Pi. 5. 14). On a supposé que l'épître était lue au cours de la célébration de l'eucharistie, le saint baiser étant donné à la fin de la lecture¹. Cet acte liturgique exprimait la fraternité qui unit tous les croyants en Christ. Au nom de toutes les Eglises du Christ, enfin, Paul salue les chrétiens de Rome. Était-il mandaté pour cela ? Il a pu communiquer à celles qu'il venait de visiter son intention d'aller à Rome et recueillir leurs vœux pour l'Eglise de la capitale. Il peut aussi parler ainsi de sa propre initiative, mais au nom de toutes les Eglises, qu'il connaît assez pour être certain d'exprimer leur pensée commune. Faut-il aller jusqu'à supposer qu'il manifeste par là son autorité apostolique, considérant qu'il est de droit le porte-parole de ces communautés ? Rien ne l'indique cependant. L'idée de saluer les croyants de Rome de la part de toutes les Eglises n'a rien de singulier, au moment où l'apôtre termine une longue série de salutations adressées à des personnalités dont plusieurs ont évoqué dans sa mémoire leurs diverses Eglises d'origine. Et de la part de toutes ces Eglises, Paul est heureux de donner à ses lecteurs ce message fraternel, en signe de leur unité. On ne voit pas pourquoi cette salutation révélerait que « l'Eglise de Rome était pour toutes les autres l'objet d'une vénération particulière »². Paul embrasse d'un regard le bassin oriental de la Méditerranée où il a longuement travaillé et de la part de cette multitude d'Eglises dont il est en grande partie l'apôtre, il envoie une salutation fraternelle à la lointaine Eglise de Rome.

(17 s) De façon abrupte, le lecteur tombe sur quelques lignes très vives, ajoutées aux salutations par l'apôtre, selon une habitude de composition que l'on retrouve dans Gal. 6. 11-16; 1 Cor. 16. 22. Ces mots sont-ils la griffe personnelle de l'auteur ? Ils détonent dans cet écrit irénique.

¹ « Il aurait une valeur quasi sacramentelle, pour sceller l'unité des frères entre eux et leur unité commune avec celui dont la lettre avait été lue et sur l'ordre de qui le saint baiser était échangé » (cf. WINDISCH, *ThWbNT*, I, p. 499).

² Lagrange, et déjà Hort, selon Sanday et Headlam. Le verbe « saluer », qui vient d'être employé treize fois, immédiatement avant, ne suggère point l'existence de sentiments particuliers de vénération. Ces remarques seraient superflues, si on devait considérer v. 16 b comme inauthentique (D G it). Noter cependant que D* G it ajoutent au v. 21 : *καὶ αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ*.

La communauté est menacée; il faut être très vigilant ¹ à l'égard de certaines gens qui ne semblent pas être encore admis en son sein, mais qui guettent cette florissante Eglise pour en faire leur proie ². Paul écrit comme un homme qui a confiance en ses lecteurs, qui se sait uni à eux dans une même foi et peut compter sur une saine réaction de leur part. Non seulement on s'appuyera sur les doctrines reçues pour condamner les enseignements erronés, mais on évitera même la personne de ces fauteurs de dissensions et de scandales ³. Il n'est pas question de les chasser, mais de les empêcher d'exercer leur nuisible influence. La « sainteté » du peuple de Dieu a toujours exigé une certaine rigueur, une discipline corporative. On ne peut jouer avec le feu, ni avec les poisons violents.

Qui sont ces gens ? ⁴ Paul ne les définit pas clairement en disant qu'au lieu de servir le Christ, ils servent leur ventre ⁵. Cette indication très brève peut convenir à des judaïsants et à des gnostiques; les premiers seraient sarcastiquement stigmatisés comme serviteurs de leur ventre, auquel leurs ridicules prescriptions alimentaires les obligent à penser constamment ⁶; les seconds proprement condamnés comme libertins asservis aux jouissances de la volupté. Par ailleurs, ces mêmes gens usent habilement de la parole pour attirer les esprits simples et sans expérience, qui ne soupçonnent pas la malice de doctrines dont ils donnent sans doute une interprétation trop favorable et trop généreuse.

(19) C'est en quelque sorte la raison de l'avertissement que Paul adresse aux Romains : la chrétienté tient en grande estime ⁷ cette communauté de Rome, et l'apôtre se réjouit de la savoir saine (cf. ὑποκοή). Elle se doit, et elle doit aux autres Eglises, d'écartier la contamination de ces ouvriers de doctrines erronées, afin de demeurer dans l'obéissance de la foi (cf. 1. 5; 15. 18; 16. 26). Qu'elle montre de la sagesse dans la recherche de ce qui est bien, c'est-à-dire conforme à la volonté de Dieu en Christ, et qu'elle demeure indemne des influences pernicieuses ⁸ !

(20) Pour terminer, Paul profère une déclaration solennelle, de caractère prophétique, dont il attend avec certitude la réalisation; car le prophète ne parle pas en vain. Bientôt ⁹, Dieu, qui est le Dieu de la paix, c'est-à-dire du bon ordre, écrasera sous ses pieds Satan, l'auteur de tous les dangers contre lesquels l'Eglise a besoin d'être mise en garde. L'allusion à Gen. 3. 15 est claire. Paul utilise certainement ici une tradition apocalyptique (Test. Lévi 18. 12) ¹⁰.

La formule terminale habituelle se trouve ici avant les salutations des compagnons de Paul; cette situation inattendue a poussé quelques copistes à la placer après le v. 23 (D G it), voire après v. 27 (pesch.).

¹ D G it écrivent même ἀσφαλῶς σκοπεῖτε.

² On ne peut assimiler les gens visés par ces versets aux faibles des ch. 14 et 15.

³ Cf. 2 Th. 3. 6; Tite 3. 10; Mat. 18. 17.

⁴ Ol τοιοῦτοι : les gens de cette espèce...

⁵ Cf. Phil. 3. 19.

⁶ C'est une exégèse ancienne (Theod. Mops., Ambr. Pel. : cf. ΒΕΗΜ, ThWbNT, III, p. 788). Origène voit dans κοιλία le siège de la cupidité : Michel en fait le synonyme de σάρξ (cf. Phil. 3. 19). Citant Assompt. Moïse (7. 4-7), Lagrange fait de ces agitateurs judéo-chrétiens des gens cupides, ramassant de l'argent pour ensuite en jouir à leur aise. Non des épicuriens, mais des gens intéressés (Sanday et Headlam).

⁷ L'estime due à la bonne réputation de la communauté romaine, largement répandue (v. 1. 8), n'est pas la vénération que l'on prétend déceler chez l'apôtre à l'égard d'une Eglise occupant une position éminente et exerçant déjà un attrait et presque une autorité exceptionnelle (cf. aussi l'introduction).

⁸ Σοφοὶ-ἀέρινοι rappelle φρόνιμοι-ἀέρινοι de Mat. 10. 16. Michel admet comme vraisemblable que Paul se rattache ici à une tradition remontant à Jésus.

⁹ La victoire est prochaine; mais ce n'est pas une allusion à la parousie.

¹⁰ En faisant ces remarques, Michel souligne que Paul se révèle bien moins hellénisé qu'on n'a souvent cru, et beaucoup plus nourri de la substance des traditions du judaïsme palestinien. Toute l'épître confirme cette observation.

(21) *Timothée mon collaborateur vous salue; de même Lucius, Jason et Sosipater, mes parents.* (22) *Je vous salue dans le Seigneur, moi Tertius, qui écris cette lettre.* (23) *Gaius, mon hôte et celui de toute l'Eglise, vous salue.* (24) *Eraste, trésorier de la cité, vous salue, ainsi que Quartus, notre frère.*

(25) *A celui qui a le pouvoir de vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ, conformément à la révélation du mystère tenu secret dans les temps anciens,* (26) *mais révélé aujourd'hui et porté à la connaissance de tous les païens par des écrits prophétiques, sur l'ordre du Dieu éternel, pour les conduire à l'obéissance de la foi,* (27) *à Dieu seul sage, soit à jamais la gloire par Jésus-Christ! Amen.*

En passant, notons que ces exhortations à la fidélité de la foi traditionnelle (v. 17) par la lutte contre d'éventuelles hérésies ne fait aucune allusion au secours que la communauté de Rome pourrait trouver dans des privilèges impartis à l'apôtre Pierre, qui n'est nommé nulle part, ni comme fondateur, ni comme chef de l'Eglise de Rome.

(21-23) A la manière d'un post-scriptum, Paul ajoute la salutation de ses compagnons. Timothée est le premier nommé. En d'autres circonstances, Paul le mentionne dès l'adresse¹; ce fait suggère l'idée que Timothée a rejoint Paul après la rédaction de l'épître. Lucius est un nom romain (cf. Act. 13. 1); Jason et Sosipatros sont des noms grecs². On peut supposer que ces deux derniers personnages ont rejoint l'apôtre pour lui apporter les dons des Eglises de Macédoine. Ils sont Juifs (συγγενεῖς, si ce mot ne les désigne pas comme *apparentés* à l'apôtre; cf. 16. 7). Tertius, qui sert de secrétaire à Paul, ajoute ses propres salutations, contrairement à l'usage de l'apôtre, et pour une raison qui nous échappe; était-il connu des Romains? a-t-il quelque (légitime?) fierté d'avoir été associé à la rédaction d'une lettre aussi longue et importante? Notons la précision inattendue que cette lettre, il l'a écrite « dans le Seigneur »; qu'a-t-il voulu dire par là? Gaius, certainement celui de 1 Cor. 1. 14, qui s'est montré hospitalier et généreux pour Paul et pour toute l'Eglise de Corinthe, en recevant les assemblées ou en offrant le gîte et le couvert aux chrétiens de passage. Erastos, trésorier de la ville³, qu'on ne confondra pas avec le compagnon de Paul (Act. 19. 22; 2 Ti. 4. 20). De Quartus, nous ne savons rien.

(25-27) La doxologie finale a une belle solennité. Elle vient confirmer le message de la lettre, en le présentant en raccourci dans une forme liturgique. Reprenant l'idée de chap. 1. 11, l'apôtre⁴ loue Dieu, parce qu'il est capable de fortifier les Romains dans leur foi, aussi bien en les faisant progresser dans la connaissance de la vérité, qu'en leur faisant éviter les erreurs qui la ruinent, ce à quoi Paul s'est employé lui-même au cours de la lettre qu'il termine. C'est au message qu'elle contient, en effet, que l'apôtre renvoie en parlant de son évangile; expression qui doit bien désigner son enseignement, mais non pas sa prédication à Rome même, puisqu'il ne s'y est pas encore rendu. Et s'il ajoute à la mention de son évangile, celle de la prédication de Jésus-Christ, c'est pour rappeler et souligner que cet évangile n'est rien d'autre que la prédication de Jésus-Christ telle qu'il la transmet, en lui donnant l'accent particulier que réclame sa tâche propre d'apôtre des gentils. Le thème propre à l'évangile paulinien, l'annonce de la Bonne nouvelle aux païens, est déjà impliqué dans la foi au Messie Jésus.

Mais l'apôtre cherche une expression plus complète de sa pensée. La Bonne nouvelle qu'il vient d'exposer aux Romains suppose une conception générale du développement

¹ 2 Cor. 1. 1; Phil. 1. 1; Col. 1. 1; 1 Th. 1. 1; 2 Th. 1. 1; Phm. 1.

² Cf. Act. 17. 5, 7, 9; 20. 4.

³ Οικονόμος: fonctionnaire des finances chargé d'un district.

⁴ Si Paul est l'auteur de cette doxologie. Sur les problèmes soulevés par ces versets, cf. introduction.

de l'histoire. Elle doit donner aux chrétiens de Rome l'intelligence du temps présent, sa signification en fonction de l'œuvre poursuivie par Dieu parmi les hommes. L'évangile que Paul annonce est « révélation du mystère » jusqu'ici inconnu. Le « mystère » désigne le plan de Dieu (cf. Col. 1. 25-29; Eph. 3. 9-10) que l'Évangile fait connaître en révélant que Jésus-Christ est la raison d'être de l'histoire humaine aussi bien du point de vue des Juifs que du point de vue des gentils ¹. Dieu avait gardé jusqu'ici ² le silence concernant son dessein (μυστηρίου σεσιγημένου), mais maintenant il a parlé par son Fils, et il fait proclamer sa parole par l'apôtre, pour qu'elle développe tous ses fruits (Col. 1. 25).

Le *νῦν* = *maintenant* du v. 25 a toute sa portée; il exprime ce présent eschatologique, cette histoire où l'action de Dieu s'incarne dans l'histoire de l'homme pour l'orienter vers ses buts. Comme l'apôtre l'a longuement souligné, les écrits de la loi et des prophètes ont ensemble annoncé prophétiquement le dessein de Dieu réalisé en Jésus-Christ (v. 1. 1-2; 3. 21; 9 à 11, et l'argumentation du chap. 4 sur la foi d'Abraham). Ainsi, après la manifestation du mystère en Jésus-Christ, Dieu a voulu que des prédicateurs de l'Évangile de son Fils, s'appuyant sur le témoignage préparatoire et prophétique des Écritures, le fissent connaître à tous les païens. Le motif du début reparait à la fin (1. 5). Indirectement, Paul évoque son propre ministère spécialement consacré à amener les païens à l'obéissance de la foi, l'insérant ainsi dans le déroulement des plans divins maintenant accessibles aux croyants ³.

Dieu est sage en tant qu'il a conçu un plan approprié à son dessein éternel (le « mystère »), et qu'il l'exécute de façon adéquate en Jésus-Christ et par l'institution de la prédication de l'évangile aux païens. Les deux termes *μόνος* et *σοφῶς* peuvent se comprendre séparés (au Dieu *unique* et *sage*) ou conjoints (au Dieu seul sage). Le relatif *ὃς* doit être rapporté, non à Jésus-Christ mais à Dieu, selon le style des doxologies qui s'adressent toujours à Dieu ⁴. De toute façon, la phrase reste en suspens, mais l'anacoluthie en est adoucie ⁵.

¹ Cf. 1 Cor. 2. 6, 7, 10; Eph. 3. 5, 6; Tit. 1. 2, 3; 2 Ti. 1. 9, 10.

² *Χρόνοις αἰώνιαις* peut désigner « les temps éternels », l'éternité de Dieu, ou les temps écoulés jusqu'à la révélation.

³ Sur *θεὸς αἰώνιος*, cf. MICHEL, p. 354, n. 2. « Comme prédicat de Dieu, *αἰώνιος* ne contient pas seulement la notion d'un temps sans limite, n'ayant ni commencement ni fin, mais aussi la notion d'une éternité qui transcende le temps » (SASSE, *ThWbNT*, I, p. 208).

⁴ *ὃς* ne se lit pas dans B pesch., certainement pour faciliter la lecture. A moins que ces manuscrits n'aient la bonne leçon, si on admet que Tertius, le secrétaire, ait ajouté ce pronom par habitude, ce qui est plausible, car on le retrouve dans plusieurs doxologies, Gal. 1. 5; 2 Ti. 4. 18; Hbr. 13. 21. D'autres considérations dans Sanday et Headlam et J. DUPONT, *ΜΟΝΩΙ ΣΟΦΩΙ ΘΕΩΙ* (Rom. 16. 27), 1946, et « Pour l'histoire de la doxologie finale de l'Épître aux Romains », *Revue bénédictine*, 1948.

⁵ P 46 B C L, etc., omettent *τῶν αἰώνων*, peut-être selon 11. 36.



APPENDICE I

(cf. page 22 de l'*Épître de saint Paul aux Romains*)

PAUL A-T-IL UTILISÉ DES TRADITIONS ANTÉRIEURES?

L'intérêt des exégètes s'est porté, depuis toujours, sur les milieux dans lesquels les textes néotestamentaires ont vu le jour. Les circonstances traversées par ces milieux, les tendances qui les animaient, les conflits auxquels ils avaient à faire face, tous les caractères qui leur donnaient une figure propre, servaient à identifier les documents littéraires qui en étaient issus; comme d'ailleurs, réciproquement, ces documents eux-mêmes servaient à caractériser leurs milieux d'origine.

Depuis quelques décennies, l'attention s'est portée plus spécialement sur l'influence littéraire proprement dite que ces milieux d'origine ont pu avoir sur la formation des textes. Le contenu d'un écrit étant, dans une grande mesure, inséparable de sa forme, il était normal que l'on vînt à se demander dans quelle mesure les circonstances vécues par les communautés avaient contribué à donner leur forme littéraires aux traditions recueillies par les auteurs du Nouveau Testament.

Pour ce qui est des épîtres pauliniennes, ce regard porté sur les fixations littéraires qui ont pu précéder les rédactions que nous avons sous les yeux, conduisit à reconnaître qu'en plusieurs occasions l'apôtre avait eu recours à des données déjà fixées dans les communautés chrétiennes, dès la première génération, notamment des hymnes, des confessions ou professions de foi, des doxologies... Il eût été surprenant, d'une part, que de telles fixations ne se fussent pas produites; les exigences du culte et généralement de la vie en communauté aussi bien que celles de l'instruction des catéchumènes, rendaient inévitable une certaine stabilisation littéraire plus ou moins spontanée. On prévenait ainsi les aléas de l'inspiration individuelle toujours menacée par les déficiences d'une improvisation arbitraire, et l'on contribuait à la continuité et à la fermeté de la foi qui ne peut se passer d'expression commune. Il eût été également surprenant que l'apôtre Paul, écrivant à ses « paroissiens », n'eût pas eu recours à de telles expressions de la foi, pour le double avantage qu'elles présentaient, de rappeler à ses lecteurs leur propre foi et de manifester l'unité profonde qui les unissait à l'apôtre.

La difficulté que l'on rencontre dans cette exploration archéologique qui prétend remonter aux sources pré-littéraires des épîtres, c'est, on le devine, que nous n'avons aucune connaissance directe des unités littéraires qui ont pu préexister à la rédaction des

épîtres. L'identification qu'on pourra en faire utilisera les critères classiques en critique littéraire : unité du vocabulaire et des idées, homogénéité du style, cohérence des développements, etc. Comme en d'autres circonstances, ces moyens d'investigation permettent de conclure à l'authenticité ou à l'inauthenticité de documents entiers ; ils permettent également de soupçonner un emprunt.

L'Épître aux Romains offre quelques exemples vraisemblables de tels emprunts. On croit en reconnaître un dès les premières lignes, bien que sa délimitation exacte — qui s'en étonnerait ? — soit l'objet de discussions.

Jésus est présenté, en Rom. 1. 3-4, comme fils de David. L'expression n'a rien en soi qui obligerait à reconnaître ici un emprunt. Mais le fait est que c'est le seul cas où Paul l'aurait employée. Or, par ailleurs, cette expression paraît avoir été assez courante dans le christianisme primitif, d'inspiration jérusalémitique, comme en témoignent plusieurs textes (2 Ti. 2. 8 ; Mat. 1. 1 ; 9. 27 ; 15. 22 ; 22-45 ; Mc. 10. 47). Quand Paul veut résumer sa christologie, c'est le terme de κύριος qui s'impose à lui, ou celui de υἱός. Ces termes, nous les trouvons effectivement ici, mais ils révèlent justement l'intervention de l'apôtre, qui surcharge la formule préexistante. En revanche, on comprend que Paul ait utilisé une formule connue, écrivant à une communauté avec laquelle il n'avait eu jusqu'alors aucun rapport et que son éloignement des principaux centres ecclésiaux pouvait conduire à relâcher ses liens avec les traditions premières.

Dans le résumé qui suit, on est surpris de constater que la croix n'est pas mentionnée. Silence qui surprend sous la plume de l'apôtre, d'autant plus que la résurrection joue ici un rôle capital. A propos de quoi on se rappellera que la croix, au témoignage du livre des Actes, ne paraît pas avoir reçu dès l'abord une interprétation théologique qui lui assurât une signification centrale, alors que la résurrection fut au cœur de la prédication dès le premier moment.

Le mot ὄρτζειν fait ici étrange figure, car, pour Paul, Jésus n'est pas fils de Dieu à partir seulement de la résurrection. Il l'est dès avant d'apparaître dans l'histoire, envoyé par son Père au « plérôme du temps », né d'une femme (Gal. 4. 4). En revanche, ce mot est bien en place dans des formules déjà connues de l'apôtre et de ses lecteurs (cf. Act. 16. 42 ; 17. 31).

Même réflexion pour πνεῦμα ἁγιωσύνης, dont la saveur sémitique est évidente. Paul n'emploie jamais cette expression, mais son équivalent πνεῦμα ἁγιον ; les LXX l'utilisent (Ps. 51. 13 ; Es. 63. 10-11) et le Testament de Lévi (18. 7, 11).

L'élévation de Jésus, fils de David, à la dignité de « fils en puissance selon l'esprit de sainteté » paraît bien relever de la même christologie que celle dont on trouve l'écho en Act. 13. 30 ou 2. 36 (ou encore Hébr. 1. 5). La résurrection est le moment (et le lieu ? ou le moyen ?) où le Messie terrestre est élevé à la fonction céleste de Seigneur et de Christ. Thèse qui n'est guère paulinienne ; on la retrouve dans l'hymne christologique de Phil. 2 (articulée, il est vrai, avec une affirmation solennelle de la préexistence), mais cet hymne est, lui aussi, semble-t-il, une pièce liturgique utilisée par l'apôtre.

On relèvera encore la parenté de notre texte avec les confessions de foi rapportées dans 1 Ti. 3. 16 ou 1 Pi. 3. 18, où se reflète à coup sûr une tradition liturgique ancienne.

Par ailleurs, on remarquera que les termes où la pensée paulinienne perce le plus nettement, ceux de Seigneur et de Fils, ouvrent et concluent la déclaration christologique qui sert de portique à l'épître. Par ailleurs, la répétition du mot « Fils » aux versets 3 et 4 surprend. Il convient probablement d'attribuer cette malencontreuse répétition au désir qu'eut l'apôtre de donner, dès l'ouverture, l'éclairage juste à toute la citation qu'il allait faire, corrigeant ainsi en quelque manière pour le lecteur la seconde mention de « Fils » empruntée à la formulation traditionnelle, dont nous avons relevé que la christologie s'apparentait à celle d'Act. 2. 36 ou 13. 33 (qu'on peut considérer comme adoptianiste), davantage qu'avec la christologie paulinienne.

Appartient donc à la formule empruntée, ce qui concerne l'origine davidique de Jésus et son élévation à la suprême dignité, à la place réservée au fils, à la droite de Dieu (cf. Act. 7. 55-56). Cette élévation est-elle comprise comme ayant lieu « par la puissance » de Dieu, comme manifestant cette δύναμις? C'est le sens de l'expression si l'on rattache ἐν δυνάμει à ὀρίζειν (en faveur de cette construction, v. 2 Cor. 13. 4). Mais on peut aussi la rattacher à υἱὸς θεοῦ qui précède immédiatement; auquel cas elle sert à qualifier l'action présente du Fils glorifié, caractérisée comme puissante, efficace.

Restent à soumettre à l'examen les deux expressions antithétiques : « selon la chair », « selon l'esprit de sainteté ». Il a été indiqué plus haut que la formule « esprit de sainteté » est étrangère à l'apôtre. Est-ce une raison suffisante pour lui en refuser la paternité ici? L'antithèse σὰρξ-πνεῦμα n'est-elle pas authentiquement paulinienne? Le couple κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα n'est-il pas largement attesté dans les épîtres de l'apôtre?

Ici intervient la recherche consacrée à cette question par Eduard Schweizer¹. S'il est juste de dire que le couple employé par Paul dans Rom. 1. 4 peut être paulinien, on n'aura prouvé qu'il l'est effectivement que si l'on démontre qu'il ne peut pas avoir une autre origine. Il faudrait, pour exclure la possibilité d'un emprunt, que l'existence de ce couple parût hautement invraisemblable dans le milieu auquel le reste de la confession a été emprunté. Or, il n'en va point ainsi. Déjà les confessions parallèles déjà citées plus haut (1 Ti. 3. 16; 1 Pi. 3. 18) reflètent un même schéma christologique que l'opposition en cause (voir aussi 1 Pi. 4. 6 du point de vue anthropologique). En fait, l'opposition chair-esprit avait pris dans le judaïsme une connotation métaphysique, servant à évoquer le monde humain, le monde inférieur, et, par contraste, le monde céleste. Pour les chrétiens d'origine juive, Jésus avait été le messie terrestre, le davidide, mais aussi, du fait de son élévation à la dignité de Fils, le Seigneur siégeant à la droite de Dieu. Ce schéma « chair-esprit » permettait d'évoquer les deux sphères d'existence, terrestre et céleste, où la foi reconnaissait l'action salutaire de Dieu en Jésus, fils de David et Seigneur glorieux.

En bref, nous lisons donc dans ces versets de Rom. 1. 3-4 une confession ancienne, encadrée par l'apôtre de deux retouches concernant la filialité divine et la seigneurie actuelle de Jésus.

Au chapitre 3 de l'épître, nouvel exemple de l'utilisation par Paul d'une tradition déjà fixée². Les versets 25-26 présentent des difficultés sérieuses à l'exégèse. Leur complexité, terminologique et stylistique, pourrait s'expliquer, au moins partiellement, par l'utilisation d'une formule dans laquelle Paul est intervenu pour l'améliorer quant à sa portée théologique, ce qui l'a compliquée littérairement.

Quelques faits suggèrent l'hypothèse de l'utilisation d'un fonds (oral ou écrit, peu importe, car il suffit de supposer une tradition de bonne consistance littéraire, ce qu'autorise aussi bien une tradition orale qu'une tradition écrite). En premier lieu, le mot central, ἰλαστήριον, pivot de l'argumentation, terme étranger au vocabulaire de l'apôtre, dont les écrits évoquent cependant si souvent le sacrifice de la croix et soulignent son importance. Nulle part ailleurs, nous ne trouvons chez l'apôtre un tel rapprochement avec la théologie sacrificielle du Lévitique. De même, l'idée d'une expiation réclamée par la justice de Dieu, en faveur des péchés commis au temps de la patience de Dieu; nous sommes là, semble-t-il, au niveau de la théologie juive du Grand Jour des expiations. Plusieurs termes ou expressions font également soupçonner une origine non paulinienne (πάρεσις, προτίεσθαι au sens d'exposer, manifester, le fait d'envisager la somme constituée par l'accumulation des péchés passés, ἀπολύτρωσις résultant de l'expiation de ces péchés

¹ EDUARD SCHWEIZER, « Röm. 1. 3 f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus », *Ev. Theol.* 15, 1955, p. 563-571. Réimprimé dans *Neotestamentica*, 1963, p. 180-189.

² Cf. E. KÄSEMANN, « Zum Verständnis von Röm. 3. 24-26 », *ZNW* 43, 1950/51, p. 150-154. Réimprimé dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1, 2^e éd., 1960, p. 96-100.

accumulés). A cela on ajoutera des observations de style. Entre *ἰλαστήριον* et *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, qui cependant devraient aller étroitement ensemble, nous lisons *διὰ πίστεως*, qui coupe le lien logique unissant ces deux expressions, et l'exégèse hésite à rattacher le rôle de cette foi, apparue inopinément, à la première ou à la seconde. Or ne doit-on pas reconnaître ici une surcharge destinée à donner un accent nouveau, et paulinien, à cette évocation du sacrifice de type lévitique? Le verset 26 provoque également une surprise, par la façon dont il reprend les termes de 25b. Ici encore, ne doit-on pas reconnaître une retouche : la croix a été présentée en 25b dans sa relation avec les péchés passés laissés impunis, offense à la justice divine comprise comme attribut de Dieu et au sens d'une justice distributive. Or, pour Paul, la croix est avant tout la manifestation du dessein salvateur de Dieu, et la justice, avant tout, l'acte salvifique maintenant proclamé par la prédication. Ainsi viennent sous la plume de l'apôtre les termes du v. 26, cette référence à l'actualité dominée par la manifestation de la justice qui justifie le croyant. Il est même possible que l'opposition aille plus loin, si l'on presse l'expression *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*; le croyant ne serait plus ici seulement l'Israélite au sens étroit du terme, issu d'Abraham selon la chair, mais tout homme, sans que la notion de l'alliance en restreigne l'extension, pourvu qu'il soit issu de Jésus par la foi. Ainsi, au privilège d'Israël évoqué au v. 25 en filigrane, privilège qui permettait de recourir annuellement au sacrifice offert pour les péchés de tout le peuple et de vivre entre temps de la patience de Dieu, Paul opposerait, au v. 26, la situation que crée la grâce de Dieu par la foi en Jésus¹.

On peut rapprocher du texte que nous venons d'examiner la formule par laquelle Paul conclut le chapitre 4, v. 25, consacré à Abraham comme type du croyant. A la foi dont Abraham est le héros exemplaire, Paul oppose, comme son accomplissement, la foi en Celui qui a réveillé Jésus notre Seigneur d'entre les morts. Pour préciser le sens de cette évocation de l'œuvre salutaire accomplie par Dieu, l'apôtre la résume en une phrase composée de deux membres parallèles, dont le balancement à lui seul déjà fait penser à quelque formule forgée par l'usage liturgique. La brièveté de la formulation suggère qu'il y a là une confession de foi. Ecrivant spontanément, l'apôtre eût probablement moins nettement distingué, au point de les séparer, la finalité de la croix et la finalité de la résurrection de Jésus. Il n'est pas impossible de retrouver ici l'écho d'une interprétation des faits rédempteurs plus respectueuse de la succession historique des événements, que ce n'est le cas chez Paul qui tendait à les unir comme la double expression d'une même action rédemptrice (le chapitre 6 est, à ce point de vue, révélateur).

En terminant, il faut citer encore deux cas où l'apôtre a vraisemblablement utilisé une donnée traditionnelle. D'abord, en Rom. 10. 9, Paul présente lui-même ce qu'il écrit comme une confession dite par le croyant, sans doute lors du baptême : « Si tu confesses de ta bouche Jésus Seigneur et que tu crois dans ton cœur que Dieu l'a réveillé

¹ Les exégètes ont parfois de la peine à faire l'exégèse des exégètes. C'est ainsi qu'on hésite sur l'opinion de J. Cambier qui écrit, d'un même souffle :

« Devant cet ensemble d'observations littéraires, *peut-on*, pour expliquer la composition de Rom. 3. 24-26, *recourir à une tradition chrétienne préexistante* reprise par saint Paul, voire même corrigée par lui? *Nous ne le pensons pas...* La meilleure explication est de reconnaître que Paul a repris des formules qu'il a souvent employées dans sa prédication de l'Evangile... »

Et aussitôt après : « Qu'il y ait des termes communs à une théologie pré-paulinienne confirme le fait que Paul prêche le véritable Evangile du Christ dont « les colonnes de Jérusalem » ont reconnu la vérité (cf. Gal. 2. 2 ss)... *Les formules de Paul utilisent des « traditions » chrétiennes primitives* qui ont leur source dans les paroles du Christ et ont été enrichies par la réflexion chrétienne se référant à des textes de l'A.T. Souvent employées dans la prédication paulinienne, *ces formules se sont ici accumulées* dans un résumé d'Evangile : ce dernier caractère explique et le tour oratoire et la surcharge de la phrase » (c'est nous qui soulignons). J. CAMBIER, *L'Evangile de Dieu selon l'Eptre aux Romains. Exégèse et théologie biblique*. Tome I. *L'Evangile de la Justice et de la Grâce*, Studia neotestamentica III, Desclée de Brouwer, 1967, p. 78-79.

d'entre les morts, tu seras sauvé.¹» Faut-il prendre la double expression dans sa rigueur et rapporter la confession à l'acte public qui précéderait le baptême, et la foi du cœur à la puissance résurrectionnelle de Dieu dont le baptême serait une illustration et une actualisation (l'immersion étant la mort, l'émersion des eaux la résurrection, fin ultime du rite)? La confession publique aurait pour contenu essentiel l'intronisation de Jésus comme Kurios (comp. 1 Cor. 12. 3) par la prise de position personnelle du croyant, son engagement public à l'égard de cette autorité suprême (avec une pointe polémique évidente à l'égard de toutes les autres seigneuries dominant abusivement les hommes). Cette confession publique introduirait au baptême qui serait en quelque sorte le moment où le nouveau maître accueillerait dans les rangs de sa milice le nouveau candidat, le revêtant de sa livrée, de son armure, faisant de lui un homme nouveau. Une telle « métamorphose » (cf. Rom. 12. 2; 2 Cor. 3. 18) s'accomplit, dans la vie du croyant, lors de son incorporation baptismale à Christ (Rom. 6), ou à son corps mystico-sociologique (1 Cor. 12. 12, 13; Rom. 12. 4, 5).

Rom. 8. 34, au moins partiellement, semble être également l'écho d'une confession (baptismale) ancienne. De l'avis d'O. Michel, il est manifeste que Paul a utilisé ici « eine bekenntnisartige, liturgische Tradition »².

¹ Cf. VERNON H. NEUFELD, *The earliest christian Confessions*, N.T. Tools and Studies, V, 1963, p. 62.

² OTTO MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 1955, p. 185. On ne voit point la raison pour laquelle KLAUS WEGENAST (*Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Wissensch. Monographien z. A. u. N.T., VIII, Neukirchen, 1962) n'a point utilisé ou du moins discuté Rom. 10. 9 et 8. 34 (il mentionne ce dernier texte, p. 75, comme relevant de la christologie propre de Paul).



APPENDICE II

(cf. page 30 de *l'Épître de saint Paul aux Romains*)

DISCUSSIONS SUR LA JUSTICE DE DIEU
ET LA JUSTIFICATION DU PÉCHEUR

Hans Conzelmann¹ ouvre le paragraphe qu'il consacre à la notion de δικαιοσύνη, en notant que cette notion est au cœur de discussions brûlantes aujourd'hui. Pour situer le problème, il convient de remonter très rapidement à l'exposé qu'en fit Rudolph Bultmann², puisque c'est pour corriger l'exégète de Marburg que Ernst Käsemann a relancé la discussion.

Bultmann considère la notion de justice sous l'angle de ce qu'elle signifie comme qualification de la situation de l'homme. « Justice » désigne la condition de l'homme apte à recevoir la « vie ». Le lien entre justice et salut (ou vie) est si étroit, que justice en vient à signifier salut et vie. Comme ces biens sont des dons de Dieu, de même en est-il pour la justice. Quelle est cette condition de l'homme devenu apte à recevoir la vie dont le péché l'a privé ? C'est la condition déterminée par le jugement que Dieu porte sur lui. Dieu rétablit la relation que le péché a suspendue, car toute sentence de condamnation prononcée par un juge implique rupture et mort, et telle est la fatale conséquence du péché qui a provoqué la sentence de condamnation de la part de Dieu. En revanche, une sentence déclarant un homme juste rétablit une relation normale entre cet homme et son milieu de vie. La prédication de l'Évangile est une prédication de la « justice de Dieu » : elle annonce que la justice est maintenant, de par la sentence de pardon prononcée par Dieu, accessible à l'homme pécheur. Cette sentence fondée sur le sacrifice de la croix met fin à l'ancienne économie des relations entre Dieu et les hommes : les temps eschatologiques sont déjà présents. Les œuvres ne sont pas la voie d'accès à la sentence favorable du juge divin, comme les juifs l'ont pensé. Se confier en ses œuvres, c'est se confier en soi. Se confier, mettre sa foi en lui, c'est au contraire s'en remettre à sa seule grâce dans le sentiment que l'on n'a aucun titre à faire valoir. La « justice » est pure grâce. Non seulement parce qu'elle est gratuite en Dieu, mais encore parce qu'elle est gratuite en l'homme qui la reçoit. Elle n'est pas seulement faveur de Dieu ; elle est acte de Dieu agissant en l'homme. Justice, comme grâce, sont puissances de salut. La question

¹ HANS CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967, p. 238.

² RUDOLPH BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3^e éd., 1958, p. 271.

sera, pour l'homme, de savoir s'il veut se reconnaître pécheur devant Dieu avec assez de sérieux, pour s'en remettre entièrement à la grâce de Dieu, à la vertu efficace de sa justice. Si l'on considère donc le croyant, l'homme qui s'en remet à Dieu pour recevoir de lui le don gratuit de la justice, on le voit soumis à l'action de Dieu qui le fait participer aux biens eschatologiques et le fait triompher des obstacles que sa condition historique oppose à sa nouvelle existence « en Christ ». Cette action divine sera plus explicitement nommée quand on parlera de l'Esprit saint. De même, la condition du croyant rendu à la juste relation avec Dieu sera plus clairement comprise quand Paul la désignera comme un statut d'adoption.

Il semble qu'à cette présentation de la pensée paulinienne sur la justice, il n'y ait rien à reprendre, mais on peut penser qu'il y a quelque chose à ajouter. L'optique de cette présentation est centrée sur l'homme qui reçoit la justice. On doit se demander si Dieu, source de la justice accordée, a trouvé sa bonne place dans ce tableau. C'est la question qu'a soulevée Ernst Käsemann¹.

Techniquement, le point est mis en lumière par la question suivante : Quand Paul parle de la justice de Dieu, cette justice est-elle sa justice à Lui, celle qui lui est propre et selon laquelle il agit, ou bien est-elle la justice qu'il accorde à l'homme, le don de justice ? Dans le premier cas, la notion de justice est à comprendre en fonction de la réalité de Dieu ; dans la deuxième, en fonction de la réalité de l'homme. Donc théologiquement, ou anthropologiquement. De même, quand je parle de la bonté de mon père, je peux viser la qualité de son caractère, ce qui est en lui la source de son action bonne, ou viser le résultat de son action bonne, et parler alors, par exemple, de ses bontés, pour désigner les cadeaux qu'il m'a faits en raison de sa bonté².

Il n'y a pas de doute que la justice (de Dieu) soit à comprendre comme don. On entend alors, par δικαιοσύνη, la justice qui vient de Dieu (Phil. 3. 9) ou la justice valable devant Dieu (Rom. 2. 13). Entre ces deux acceptions, il existe d'ailleurs une différence. L'expression « justice qui vient de Dieu » souligne l'origine : justice dont Dieu est l'auteur (*gen. auctoris*). Naturellement cette justice est valable devant Dieu, et réciproquement la justice valable devant Dieu vient de lui. Or ce fait montre déjà que la pensée de Paul embrasse inséparablement le don de la justice fait au croyant et l'auteur de ce don, qui se montre actif par la justice même qu'il accorde. Ici, toute « anthropologie » implique une « théologie » !

Par là est établi le caractère dialectique de la justice. Considérée comme un don accordé dès maintenant au croyant, elle est actuelle. Mais considérée comme le fait d'une action de Dieu, elle ne se voit jamais épuisée dans la réalité du don actuel ; elle est une dynamique qui va vers sa plénitude. La nature de ce don et du donateur font que la justice ne devient pas une possession acquise : elle est une grâce agissante, un don exigeant. Son caractère historique va de pair avec son caractère eschatologique : son actualité et sa futurité sont indissociables. Dieu donne déjà la justice, et il jugera justement. On se glorifie comme croyant de la justice accordée gratuitement, et en même temps on attend la justice comme l'objet d'une espérance suprême. La foi se réfère conjointement au baptême, qui fonde la condition présente du croyant, et à la parousie, qui en confirmera l'authenticité ou en dénoncera le vice caché. Le don fonde l'obéissance qui manifeste au monde la justice accordée.

Pour bien comprendre ce que Paul dit quand il parle de la justice, il faut équilibrer les deux aspects qui viennent d'être relevés et les situer chacun à sa place. La justice de

¹ ERNST KÄSEMANN, « Gottesgerechtigkeit bei Paulus », *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche* 58 (1951), p. 357-378. Réimprimé dans *Ezegetische Versuche und Besinnungen*, 2, 1964, p. 181-193.

² Rappelons que « les justices » de Dieu sont, dans plusieurs textes de l'A.T., les actes dans lesquels se manifeste la justice de Dieu, le Dieu juste ; v. ci-dessus p. 31 et note 2.

Dieu est d'abord l'action salvifique de Dieu, laquelle se répercute dans un don où elle ne s'épuise cependant pas. L'expression « justice de Dieu » enveloppe l'idée de la puissance active de Dieu, qui intervient dans l'histoire pour manifester sa volonté de salut (Rom. 1. 16; 3. 21); elle intervient dans la personne du Christ (Rom. 10. 6) par la prédication de la Parole de Christ (Rom. 10. 17); elle devient alors le don que Gal. 2. 20 évoque en disant : « Ce n'est plus moi, mais Christ en moi » (comp. 2 Cor. 12. 9; 13. 3 s; Rom. 8. 39).

Ainsi justification et sanctification doivent coïncider, la justification étant le moment où Christ prend la maîtrise de notre vie.

Dans la mesure où la réflexion sur la notion paulinienne de justice n'accorde pas au « don » une place excessive, dans cette même mesure on est porté à souligner son intime connexion avec l'idée de souveraineté de Dieu, ce qui fait que Dieu est Dieu. La justice n'apparaît plus alors seulement comme la fidélité de Dieu à l'alliance, au pacte qui le lie au peuple élu, mais comme la fidélité de Dieu à la création entière. D'où la radicalisation de la doctrine de la justice qui devient totalement indépendante de la loi, et qui, au lieu d'un renouvellement de l'alliance ancienne, institue une alliance nouvelle, englobant tous les descendants d'Adam, visant à faire surgir dans le monde une « créature neuve ». Telle est l'œuvre du Souverain qui, par sa parole originelle, a créé le monde. Ce monde, maintenant voué à la mort par le péché, est rappelé à la vie par un nouvel acte créateur, la résurrection, dont celle du Christ annonce et garantit celle de tous les pécheurs. Christ, nouvel Adam, est celui par qui, en qui le monde est conduit à l'obéissance et à la justice véritables, celles de la foi.

Cet horizon cosmique dépasse les frontières des préoccupations relatives à la justification du pécheur, c'est-à-dire de l'individu. La pensée paulinienne s'inscrit dans la ligne des horizons apocalyptiques, embrassant le cosmos. C'est de l'histoire en général qu'il est question *aussi* dans la doctrine de la justification. L'anthropologie n'est pas le souci principal de Paul.

Pour nous, ici, il ne s'agit pas de trancher l'aspect polémique du débat soulevé par Käsemann à l'endroit de Bultmann. On peut demeurer au dehors des discussions exégétiques de détail, notamment en ce qui concerne la question, discutable, de savoir si l'expression *δικαιοσύνη θεοῦ* est spécifiquement paulinienne, ou si elle se trouve déjà ici ou là dans des textes antérieurs. À considérer l'ensemble et à juger par les résultats, on peut considérer que l'opposition des deux exégètes n'est pas réelle, que leurs thèses sont complémentaires. Käsemann souligne qu'il n'a nullement voulu éliminer la signification anthropologique de la notion de justice de Dieu. Il entend maintenir, avec Bultmann, que la justice est un don. Son effort va proprement à montrer qu'on ne peut séparer le don du donateur (... *Gabe und Geber untrennbar bleiben*).

Comme on vient de le dire, l'accentuation de l'aspect théologique dans le complexe d'idées évoqué par la notion de justice a poussé à mettre en relation la souveraineté divine qui se manifeste dans la justification du pécheur avec la souveraineté divine qui se manifeste dans l'histoire en général. De ce point de vue, c'est sur les perspectives eschatologiques que l'on fait porter l'accent. Dieu intervient comme puissance créatrice des réalités dernières, qui verront le monde restauré dans sa conformité à la volonté initiale de Dieu. L'apocalypticien dirige son regard sur la création nouvelle, qui rendra toute chose à son ordre originel, restaurant dans le monde l'autorité de Dieu, établissant sur lui le droit de Dieu et par là même restaurant toute chose dans sa « droite » condition, assurant à toute chose le plein exercice de son droit. On retrouve ici le sens fondamental du mot justice. La justice de Dieu, c'est l'ordre qu'il a établi; ou bien, autrement considérée, c'est l'acte par lequel il rétablit cet ordre. C'est la manifestation de son droit de souverain créateur sur la création, pour rendre celle-ci à sa destination fondamentale.

En fait, la manifestation de la justice de Dieu semble bien, pour l'apôtre, constituer un événement de caractère apocalyptique. Ce n'est pas seulement d'eschatologie qu'il faut parler, puisque ce mot, dans le langage d'aujourd'hui, ne désigne plus guère les événements cosmiques de la fin, mais, en un sens plus restreint, les interventions dans le cours de l'histoire qui inscrivent la présence cachée, bien que réelle, de l'action divine dans le déroulement des actions humaines. L'apocalyptique a une visée plus radicale. Elle postule la suspension de l'éon présent, sinon immédiate, du moins à brève échéance; l'irruption du siècle à venir dans le siècle échu et déchu. Elle implique la fin de l'histoire ancienne et l'avènement d'une création nouvelle. Le cadre anthropologique est donc dépassé de toute part.

Les disciples de Käsemann ont poussé dans le sens que nous indiquons ici, soulignant que la justification est liée aussi bien à l'idée du droit qu'à celle de l'histoire. La justice divine agit pour restaurer le droit de Dieu sur sa création. Elle instaure une économie où il est insuffisant de voir le simple réajustement de l'alliance ancienne. C'est véritablement du neuf. La justification paulinienne, pour cette raison, embrasse, bien au-delà du peuple élu, l'ensemble des hommes. Malgré l'apparente contradiction des termes — tels que les comprennent les contemporains de Paul — on doit parler de la justification de l'impie. Point n'est besoin d'avoir Abraham pour père, si l'on est directement adopté. L'acte de justification suscite à Abraham une descendance que ne prévoyait point le régime de l'alliance mosaïque; il a puissance de faire surgir un être nouveau, comme Isaac naquit au couple centenaire en vertu de la parole que Dieu avait dite. Dieu est celui qui dit, et les choses sont, qui tire l'être du néant et les morts du tombeau.

Certes, les considérations sur l'être ne sont pas familières à la pensée protestante, moins encore aux exégètes protestants! Peut-on les éviter, dès lors que l'on prend au sérieux les implications de la foi au Dieu créateur? Dieu n'est-il pas à l'origine de ce qui est? Malheureusement, on risque de réveiller de vieilles disputes, car la théologie protestante s'était fait un devoir d'éliminer l'ontologisme qui caractérisait la théologie catholique. D'un côté, on affirmera que le pécheur justifié est *réellement* juste (et cela en vertu du sacrement). De l'autre, refusant toute contamination par les catégories ontologiques, on soutiendra que la justification est déclarative, forensique, et que le pécheur justifié est *semper peccator*. Ici on insistera sur le rôle du baptême dans la perspective néo-testamentaire de la justification. Là on invoquera une théologie de la Parole, qui surclasse et réoriente les sacrements en les mettant à l'abri de tout substantialisme.

Cette discussion paraît avoir aujourd'hui perdu son intérêt. Le substantialisme aristotélécien, devenu trop souvent un physicisme assez simpliste, ne règne plus sur l'interprétation que les exégètes catholiques donnent de la nouvelle création. De leur côté, les exégètes protestants commencent à comprendre qu'on ne peut éviter les problèmes de l'être qu'en se perdant dans le psychologique ou le moral. Ce n'est pas échapper au problème que de souligner que la justification est un concept de relation (*Beziehungsbegriff*), qu'elle définit un rapport. Rapport de quoi à quoi? quelle nature de relation ce rapport établit-il? quelle différence concevoir selon que ces relations sont rompues ou restaurées? On ne peut esquiver de telles questions, et si ce n'est pas à l'exégète d'y donner réponse, il lui appartient de montrer à quel moment elles se posent.

On ne se sortira pas davantage de difficulté en dressant, contre l'ontologie catholique, une théologie de la Parole, car Dieu ne parle pas pour ne rien dire¹. Quand Dieu parle, il se passe quelque chose au niveau de l'être. Comme l'a dit avec humour un exégète contemporain, l'objection (protestante) qui veut défendre dans sa rigueur la justification forensique, s'inspire d'une notion de la parole empruntée au monde de

¹ Cf. *supra*, p. 34, n. 1 : « Dieu ne parle pas pour ne rien dire; quand il parle, il agit. La justification est une parole de Dieu efficace. »

l'information¹, là où malheureusement la parole est si souvent bavardage, sans puissance créatrice, sans consistance ontologique.

L'alternative héritée de la controverse confessionnelle devrait donc être dépassée. Avec elle également, ces autres formes de la même alternative : justice réelle ou justice imputée, justice actuelle ou justice eschatologique. En revanche, l'emporte aujourd'hui, chez tous les exégètes, le *sola gratia*, reconnu par catholiques et protestants comme le cœur théologique de la doctrine paulinienne de la justification². La seule voie de salut, c'est la foi, la seule cause du salut, c'est la grâce, et l'effet de cette grâce, c'est la nouvelle créature qui seule peut subsister. Rien ne met plus fortement en lumière la certitude d'un salut qui est l'œuvre de Dieu, à l'exclusion de tout synergisme, qu'une nette affirmation de la vertu créatrice — et donc ontologique — de la parole justifiante³.

Finalement, on voit, dans une telle affirmation, se rapprocher des auteurs qu'au départ on avait cru s'opposer. Lorsque Bultmann parle de χάρις ou de πνεῦμα, il leur donne une consistance qu'on peut bien appeler ontologique, car ce sont des dons de Dieu propres à renouveler radicalement l'être du pécheur. Käsemann veut que soit restaurée l'idée que la justice est *Kraft* ou *Macht*. Bultmann ne dit-il pas qu'on peut bien parler de la grâce comme d'une *Macht* qui s'oppose à la puissance du péché et suspend son règne ? La grâce est le domaine où règne l'action divine (Herrschaftsbereich der göttlichen Tat) (p. 286); elle est puissance (Macht) de la vie qui détermine chacun, l'acte eschatologique de Dieu efficace pour qui la reconnaît dans la foi (p. 284). Pour le pécheur, se reconnaître tel devant Dieu, c'est s'offrir à l'action (Wirken) de Dieu (p. 280). On a contesté à Bultmann le droit de pouvoir dire que ce qui caractérise la notion paulinienne de la justice par rapport à la notion juive, c'est l'affirmation de son actualité, le *vōn* qui caractérise la conscience qu'a le croyant de la situation créée par le Christ. La justice est également comprise comme active présentement dans les textes de la secte de Qumrân. L'objection porte-t-elle, puisque la justice paulinienne est active par la foi, et non par les œuvres de la loi; active en tant qu'acte divin subvenant à la faiblesse du pécheur, et non en tant que confirmation de la valeur de son obéissance à la loi. La prédication de la justice de Dieu crée une possibilité nouvelle, une relation nouvelle avec Dieu, où se vérifie la réalité efficace de la grâce ou de l'esprit.

On voit qu'il est difficile de séparer, chez Bultmann également, le don du donateur. Il ne faut pas nier que la perspective bultmanienne est anthropologique; elle l'est par souci de conserver à l'interprétation de Paul la visée fondamentale de sa pensée, qui était kérygmatisque, et non pas spéculative. Mais il ne faut pas confondre anthropologique avec anthropocentrique. C'est pourquoi l'effort de Käsemann pour équilibrer, dans l'interprétation, l'élément « apocalyptique » *puissance* et l'élément « eschatologique » *don*, nous paraît juste et propre à écarter une lecture trop bultmanienne de Bultmann. De même que l'interprétation de Bultmann nous paraît utile pour éviter de faire de Käsemann une lecture trop käsemanienne, à la façon dont l'ont faite certains⁴.

¹ GÜNTER KLEIN, « Gottesgerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung », *Verkündigung und Forschung*, 2, 1957 (Beihefte zu « Evangelische Theologie »), p. 10.

² Cf. *supra*, p. 65, la citation de Thomas d'Aquin.

³ Cf. PETER STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 2^e éd., 1966.

⁴ Cf. GÜNTER KLEIN, « Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung » (*op. cit.*, p. 2) cite comme illustration de la chose, l'appréciation qu'on lit dans le compte rendu de W. Dantine paru dans la même publication sur le même sujet sous le titre « Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit » (*Verk. u. Forschung*, II, 1966, p. 68-100, en particulier p. 87, où il est prétendu que Käsemann écarte de la justice de Dieu le caractère de don).

APPENDICE III

(cf. page 102 de l'*Épître de saint Paul aux Romains*)

LES CHAPITRES 6 A 8 ET LA PSYCHANALYSE

Les exégètes ont leur philosophie, qu'ils ignorent eux-mêmes le plus souvent. Ils lisent les textes et pensent les doctrines en les inscrivant dans certaines perspectives, que manifestent les questions posées, les difficultés rencontrées, les explications proposées. Car on pense toujours avec l'appareil intellectuel dont on dispose.

Tout lecteur du chapitre 7 de notre épître est dans ce cas. Mais la divergence des interprétations que nous offre l'exégèse de ce chapitre pourrait tenir à la diversité des points de vue à partir desquels cette page est lue et comprise. La difficulté que constitue cette diversité pourrait toutefois nous avertir que l'on n'est pas encore parvenu à aborder ce texte avec l'appareillage qui conviendrait à son interprétation.

La psychanalyse serait-elle à même de nous procurer cet appareillage ? Certes, il n'est pas rare que les psychanalystes croient à la vertu universelle de leur méthode et des doctrines qui l'éclairent. Mais cet impérialisme n'est pas le fait de tous, et l'on peut écouter ce que la psychanalyse a à nous dire, sans s'obliger à réduire les questions à ce qu'elle est capable de nous dire utilement.

Le chapitre 7 des Romains est de nature à tenter un psychanalyste. Saint Paul s'y exprime — *mutatis mutandis* — un peu comme le patient sur le fameux divan. Il se dit, et son dire nous montre à quelle complexité atteint le conflit intérieur qui le déchire. Cet homme est là où il n'est pas ; il fait ce qu'il ne veut pas faire, et il ne fait pas ce qu'il veut faire. Il se présente comme aux prises avec des forces obscures où il ne se reconnaît pas, tout obligé qu'il soit de les reconnaître comme siennes. Le déchiffrement de cette énigmatique situation ne pouvait manquer de mettre à l'épreuve la vertu d'éclaircissement de l'analyse freudienne.

Coup sur coup, trois études ont été consacrées à notre texte, utilisant l'instrument psychanalytique. Le professeur Georges Crespy, de la Faculté de théologie protestante de Montpellier, a publié, sous le titre « Exégèse et psychanalyse », ce qu'il a lui-même qualifié avec humour de « considérations aventureuses sur Rom. 7. 7-25 »¹. Le professeur

¹ GEORGES CRESPY, « Exégèse et psychanalyse. Considérations aventureuses sur Rom. 7. 17-25 », dans *Mélanges F. J. Leenhardt*, Genève, 1968, p. 169 à 179. Précédemment, G. Crespy avait publié dans la revue *Études théologiques et religieuses* (Montpellier), 4, 1966 (p. 241 à 251), une étude sur la parabole de l'enfant prodigue, sous le titre « Psychanalyse et foi ».

P. Grelot, de l'Institut catholique de Paris, publiait la même année trois articles intitulés « Pêché originel et rédemption dans l'Épître aux Romains », qui s'efforcent de pénétrer dans « les ressorts de la pensée et les mécanismes mentaux » que révèlent les textes de l'apôtre sur la condition humaine, travail qui ne peut que conduire à une confrontation avec les doctrines psychanalytiques¹.

Enfin, au congrès d'herméneutique organisé par l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Chantilly, septembre 1969), le professeur Antoine Vergote, de l'Université de Louvain où il occupe une chaire de psychologie, présentait une étude consacrée à Rom. 7 sous le titre « Herméneutique et psychanalyse »².

C'est sur les traces de ces auteurs que nous allons avancer, et c'est à eux qu'il faudra attribuer sans doute le meilleur de ce qui suit. Toutefois on ne leur imputera pas l'ensemble, ni le détail, ce qui serait injuste pour eux, d'autant que nous avons évité à peu près totalement le langage spécialisé de la psychanalyse, d'où résultent inévitablement des glissements de sens nuisibles à l'orthodoxie freudienne dont Crespy comme Vergote se réclament explicitement. Nous agissons ainsi à nos risques et périls dans l'espoir d'être plus accessible, et naturellement sans intention critique aucune³.

La psychanalyse peut nous rendre le service d'aider à porter un regard neuf sur Rom. 7, à partir de la façon dont elle conçoit la psyché de l'homme. L'anthropologie classique, que tout exégète utilise spontanément pour l'examen de ce chapitre, considère le sujet comme un être stable, maître de ses pensées et de ses décisions, obéissant aux lois de la nature rationnelle qui est la sienne. De ce point de vue, Rom. 7 apparaît comme la description d'une rupture momentanée de l'équilibre intérieur que la raison, faculté suprême du moi, instaure et doit restaurer. Car l'anthropologie classique est fondamentalement rationaliste. Or l'étude poussée depuis trois quarts de siècle sur les profondeurs de l'âme humaine, montre que les choses sont autrement complexes. C'est une thèse fondamentale de l'école psychanalytique, que l'être humain est un être en formation, un être fragile d'ailleurs et offert souvent sans défense à de multiples déformations. L'homme est en devenir à partir de ce qu'on nomme ses pulsions, c'est-à-dire finalement un dynamisme qui prend progressivement forme au cours de ses affrontements avec le monde extérieur, avec la réalité des choses et des hommes. La conception classique de l'homme est trop étroite, trop rigide, pour rendre adéquatement compte du texte paulinien, tandis que la psychanalyse, en nous rendant attentifs aux conflits qui divisent l'homme aux prises avec des poussées qu'il ne maîtrise que difficilement, nous sensibilise à ce dynamisme intérieur qui les engendre. A son école, on est mieux préparé à tenir compte non seulement des forces manifestes qui animent la psyché humaine, mais encore à dépister celles qui la travaillent obscurément sous des travestis qui les rendent méconnaissables et inaccessibles.

Dynamisme et structuration de l'être, pourrait-on dire, ou dynamisme structurant...

La situation du chapitre 7 semble appeler une interprétation dynamique et structurante de l'être qui s'y exprime, si on considère qu'il sert de trait d'union entre le chap. 6 et le chap. 8, entre un développement sur la mort de l'homme ancien crucifié avec le Christ et un développement sur le statut de l'homme nouveau animé par l'Esprit. Comment cet être nouveau advient-il à l'existence? Comment se structure l'être chrétien?

¹ P. GRELOT, « Pêché originel et rédemption dans l'Épître aux Romains. Freud devant la théologie paulinienne », *Nouvelle revue théologique*, 1968, n° 4, p. 337-362; n° 5, p. 449-478; n° 6, p. 598-621.

² En attendant la publication des travaux présentés à ce congrès, signalons que le professeur Antoine Vergote est l'auteur de textes importants, notamment dans l'ouvrage collectif *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles 1954, « La loi morale et le péché originel à la lumière de la psychanalyse », dans *Démystification et morale* (éd. E. Castelli), Paris 1965, et *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966.

³ C'est notamment, au sein de l'orthodoxie freudienne, l'école de J. Lacan qui a mis en vedette certains aspects de la théorie psychanalytique auxquels les pages qui suivent se réfèrent plus particulièrement.

Le chapitre 7 veut répondre à cette question. En d'autres termes encore, comment passe-t-on des thèmes dominants quand il s'agit de l'être pécheur, à savoir le péché, la loi, la mort, aux thèmes dominants quand il s'agit de l'être chrétien, à savoir l'esprit, le père, l'espérance — thèmes, on le voit, dominants dans le chapitre 8.

C'est en méditant sur la loi que Paul va parvenir à rendre compte de l'avènement de l'être chrétien.

Le rôle qu'il va faire jouer à la loi dans la structuration de l'être chrétien explique déjà — et ce n'est pas rien — l'usage de la première personne, de ce « je », de ce « moi », si caractéristique ici, et si peu fréquent, voire totalement absent ailleurs sous la plume de l'apôtre. Le « je » est en quelque sorte appelé par la loi qui, parlant à la seconde personne (« tu ne convoiteras pas... ») suscite le sujet à la première personne pour que réponse y soit donnée.

La psychanalyse rend ici l'exégète attentif à la dialectique du « je » et de la loi. Elle considère que l'homme personnel émerge d'une indistinction originelle par le jeu des réactions provoquées par la rencontre des dynamismes élémentaires de l'être avec la réalité (les choses et les autres). Et comme ce dynamisme a quelque chose de sauvage, la rencontre de la réalité apparaît toujours sous l'aspect d'une contrainte et oblige à un effort de maîtrise. La poussée élémentaire qui jette l'homme à la rencontre du monde se voit obligée de tenir compte de ses exigences. La personnalité du « moi » s'affirme à mesure que les pulsions sont contenues. L'homme s'humanise.

Ainsi se développe un débat entre le dynamisme essentiel de l'être, et le monde qui lui impose sa loi. Débat, conflit qui n'est pas extérieur à l'être, mais s'inscrit dans sa structure. Conflit qui n'est pas simplement dû à l'occasionnelle rigueur de la loi du monde, rigueur que les circonstances pourraient atténuer ou qu'un raidissement de la volonté pourrait réduire. Le conflit est une indispensable école. La loi qui le suscite joue le rôle d'accoucheur du sujet.

Il en est si bien ainsi que le conflit ne cesse de surgir, le dynamisme originel et toujours sauvage continuant à pousser à l'affrontement toujours renouvelé. Telle est la situation qui trouve son expression chez saint Paul. L'homme chrétien qui considère la condition de l'homme, le voit aux prises avec cette poussée indistincte qui caractérise son être, engagé dans ce débat conflictuel auquel il n'aperçoit point d'issue. Le moi est divisé, et il ne peut pas ne pas l'être. Une psychologie trop rationaliste ne peut concevoir que le moi soit réellement divisé en lui-même.

« Avant l'intervention de la loi, dit Paul, je vivais... » L'état d'indistinction qui caractérise l'homme avant son contact avec la réalité du monde et des hommes ne suscite point de situation conflictuelle. C'est un état d'innocence, tout au moins d'ignorance. Il n'y a pas de loi qui éclaire la situation intérieure, qui mette le sujet en présence d'une décision à prendre. Les poussées naturelles reçoivent une qualification après seulement que le sujet ait pris position à leur égard, soit pour s'y abandonner, soit pour les maîtriser en vue de sa propre humanisation. Ici encore, paulinisme et psychanalyse se font écho. L'apôtre a bien également envisagé ce stade d'innocence pré-personnel. Non seulement cette pensée est exprimée dans Rom. 7, mais déjà au chap. 5, v. 13 de cette épître, Paul a envisagé un stade de l'histoire (« histoire du salut », c'est-à-dire à la fois phylogénétique et ontogénétique) où le péché n'était pas imputé parce qu'il n'y avait pas encore de loi.

Le statut de la personne en cours de devenir explique qu'elle soit à la fois ce qu'elle est et qu'elle ne le soit pas. Son émergence à la conscience de soi à partir de la poussée originelle obscure et indistincte implique une ambiguïté constitutionnelle. Elle est agie, en tant qu'elle a ses racines dans les puissances d'où elle vient. Elle s'en distingue, dans la mesure où elle advient à l'existence par le fait d'un vouloir qui maîtrise ses origines profondes. Elle est ce qu'elle était, et dans cette mesure elle est esclave de ce que saint Paul appelle la loi des membres. Elle est ce qu'elle devient, et dans cette mesure elle

s'attache à la loi qui lui indique le chemin de son humanisation. Statut de devenir qui échappe à toute rationalisation, qui surprend ceux qui veulent que l'homme soit constitué de deux parties bien distinctes, le corps et l'âme, celle-ci devant dominer celui-là. Situation paradoxale du moi personnel, dont la psychanalyse a donné, sur la base de l'expérience clinique, une théorie satisfaisante.

On remarquera également le statut ambigu de la loi sous la plume de l'apôtre. Considérée comme la parole qui doit aider et guider le sujet, elle est aussi la grande accusatrice, qui suscite le péché et le condamne. La psychanalyse dit quelque chose de semblable quand elle évoque la constitution du *sur-moi* : introjection des lois, opérée par identification, ressentie subjectivement par la voix de la conscience; un idéal emprunté indifféremment aux exigences du milieu familial, social, religieux, etc. Au « moi » qui arbitre la rencontre difficile des pulsions et de la réalité, s'ajoute le facteur en partie conscient, en partie inconscient, qui contribue à contrôler le dynamisme originaire de l'être psychique. Pour le sujet, cette partie du « moi » dressée contre l'autre prend valeur de modèle en même temps qu'elle fonctionne comme instance de jugement, comme instance critique : elle incarne la loi et interdit qu'on la transgresse. Elle est à la fois promesse d'un épanouissement du moi, et censure à son égard. Il s'opère ainsi un véritable clivage entre accusateur (surmoi) et accusé. D'où le sentiment de culpabilité qui retentit dans le moi et dont une large part demeure inconsciente. On remarque donc l'homologie avec le rôle joué par la loi mosaïque dans la pensée paulinienne, loi à la fois inspiratrice et accusatrice, promesse de vie et occasion de condamnation.

La loi dont parle Paul, c'est la loi de Dieu, et elle s'oppose, dans sa terminologie, à la chair en tant que loi de l'Esprit. La chair, rappelons-le, ce n'est pas le corps comme tel; c'est la puissance de la loi refusée comme volonté de Dieu et devenue principe de l'hostilité de l'homme à Dieu, de sa désobéissance, de son péché. On n'aurait aucune difficulté à dire que la loi, en paulinisme, c'est la loi du Père céleste. Cependant jamais Paul ne parle ainsi. Le fait n'est peut-être pas sans signification, si l'on remarque qu'à la loi mosaïque Paul oppose (Rom. 8. 2) la loi de l'Esprit de vie en Christ Jésus qui libère de la loi de péché et de mort, et si l'on n'oublie pas que cette nouvelle parole de Dieu qu'est la loi de l'Esprit débouche sur la confession joyeuse de Dieu comme Père (8. 15).

La psychanalyse a rendu familière la notion de « loi du père ». Dans le milieu premier où l'enfant rencontre les autres, dans sa famille, le père représente typiquement cette loi de la réalité extérieure à laquelle l'enfant est confronté. Le père est par excellence celui qui dit la loi... « Tu ne feras pas... » De là le conflit qui appelle l'enfant à des choix propres à structurer en lui la personne qu'il est potentiellement.

Si la loi du père est vécue comme contrainte, comme menace, ce choc traumatisant fait du père un adversaire, un ennemi dont on tend à se débarrasser, qu'on « tuera » même à la limite, au moins symboliquement, en l'éliminant tout à fait. En revanche, une juste compréhension de la réalité du père lève l'obstacle : le père offre alors à l'enfant la possibilité d'une identification qui sert utilement à promouvoir sa structuration. L'enfant alors acceptera véritablement son statut de fils, en même temps qu'il aura découvert son père en vérité. A cette compréhension du père correspond en quelque sorte une adoption du fils.

L'Écriture est tout entière remplie du drame de la loi comme expression de la volonté du Dieu-Père. C'est le drame du légalisme qui fait de la volonté de Dieu une loi culpabilisante enfermant l'homme dans la condamnation, ainsi que le dit saint Paul. Dès la scène de Genèse 3, le lecteur est mis en présence de cette perversion du dire de Dieu. En substance, Dieu dit à l'homme : mangez de tous les arbres du jardin et vous cueillerez un jour l'arbre de vie; jouissez de ces grâces et reconnaissez de qui elles viennent en respectant l'arbre du milieu du jardin. Dieu appelle l'homme sur le chemin de la vie. Mais sa promesse va être pervertie en une contrainte humiliante par la déformation que

lui fait subir le serpent, qui fait douter que Dieu ait réellement établi cette généreuse disposition. En fait, Dieu, insinue le tentateur, a interdit l'arbre qui vous donnerait accès à un statut qui égalerait l'homme à Dieu ¹.

La psychanalyse connaît cette sorte de « convoitise », qui pousse le fils à se substituer au père pour disposer de ses biens : et il faut entendre le mot « biens » en un sens très étendu. Elle admet que, propulsé par cette rivalité, l'homme en arrive au point de vouloir la disparition du père, au moins inconsciemment et symboliquement. C'est là justement ce que figure le mythe de Genèse 3, en faisant l'homme consentir à cette élimination du père que constitue l'inversion radicale de la volonté de Dieu par la bouche du serpent. L'offre généreuse devient un interdit inspiré par l'égoïsme : « il veut tout garder de ses prérogatives ! ». En défigurant complètement son visage, Adam met à mort, symboliquement, celui qu'il renie comme père.

Situation identique dans la parabole dite de l'enfant prodigue, bien que le père y joue probablement le rôle central. Le fils cadet défigure la volonté de son père. Il méconnaît la volonté généreuse de son père qui s'exprime dans ces mots adressés à l'aîné : « Tout ce que j'ai est à toi. » Lui aussi il tue symboliquement son père en réclamant de vivre hors de sa générosité. Il n'a vu en son père que le rival, possesseur avare des biens qu'il convoite. Il s'affranchit de la loi de son père devenue intolérable et il s'engage dans la voie d'une pseudo-liberté, stérile et sans issue ².

Le conflit qui a ainsi surgi entre le fils et le père sera surmonté lorsque le fils fera retour sur lui-même, retour qui le ramènera aux sources de son drame, retour intérieur, « conversion », retour vers la maison paternelle et paroles libératrices.

Ce passage du statut d'un insoluble conflit à une vision apaisée et positive de la relation avec le père qui dit la loi, aboutit, pourrait-on dire, à faire que la loi du père devient la loi du fils, pour l'épanouissement de celui-ci. C'est ce renversement que décrit, dans les perspectives qui sont celles du croyant, le chapitre 8 de notre épître. La loi de Dieu devient une loi intérieure et l'on parle alors de l'Esprit. A l'angoisse du conflit (« malheureux que je suis... ! ») succède l'action de grâces. A la crainte d'une loi implacable, source d'une indépassable culpabilité, succède la libération de tout jugement. La « pensée de la chair » cède la place à « la pensée de l'Esprit », comme la convoitise qui veut se débarrasser du père cède la place à la joie d'être rétabli par l'adoption du père dans le statut de filialité. Le père est vraiment reconnu pour ce qu'il est. Aux perspectives bouchées de la situation conflictuelle où s'enlisait l'homme en rébellion, font place les perspectives ouvertes sur l'amour qui restitue les enfants prodiges dans leur condition de fils (versets 14-16) et leur donne accès aux biens du père par la participation à sa « gloire » (v. 17, 21, 30).

Celui-là seul qui a dépassé le conflit peut en dire le contenu. L'essentiel de la méthode psychanalytique est d'amener au dire libérateur et à la reprise en conscience des éléments du conflit perturbateur ³. De même, l'exégète a de bonnes raisons d'estimer que la description du chapitre 7 est le fait d'un homme qui a dépassé le stade évoqué. L'homme capable d'écrire le chapitre 8 était seul à même d'écrire le chapitre 7 ; la foi l'a libéré de la loi, et la grâce de la condamnation.

Le dépassement du conflit par la foi en Jésus-Christ signifie que la confession de la foi implique le dire libérateur. Ce dire libérateur consiste en la reconnaissance que la

¹ Sur Genèse 3, cf. FRANZ J. LEENHARDT, « La situation de l'homme d'après la Genèse », dans *Das Menschbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift Emil Brunner*, Zurich 1950, p. 1-29.

² Pour une étude plus poussée du point de vue psychanalytique, cf. GEORGES CRESPEY, « Psychanalyse et Foi », *Etudes théologiques et religieuses* (Montpellier), 1966, 4, p. 241-251.

³ Nous n'entendons pas limiter le dire libérateur à la remémoration verbalisée. Il peut et probablement il doit se concrétiser par la répétition vécue dans le « transfert ». C'est une question ouverte, de savoir si une relation de « transfert » s'établit avec Jésus-Christ.

mort du Christ a opéré une mise à mort de la chair qui asservit, par une co-crucifixion avec le Crucifié. L'apôtre exhorte ses lecteurs à se considérer positivement comme morts (chap. 6, v. 11). Exhortation qui se concrétise dans une mise à mort des actions du corps par l'obéissance à la visée de l'Esprit (8. 13); visée ou pensée de l'Esprit, qui est contraire à la visée, à la pensée, nous dirions volontiers au dynamisme de la chair (8. 5, 6).

Le dépassement du conflit par un dire libérateur constitue l'un des aspects fondamentaux, sinon le point caractéristique, de la méthode thérapeutique psychanalytique, chacun le sait. Toutefois, l'homologie est plus complète, car ce dire qui amène à la conscience la sourde opposition de l'inconscient, comporte, dans le processus de la guérison psychanalytique, une sorte de mort. Il s'agit de reprendre en conscience les dynamismes qui furent la source du conflit, et de les assumer par un libre consentement. Cette remontée à la lumière et à l'air où le sujet se saisit comme tel a pour conséquence la dissipation des causes du conflit, qui ne pouvaient subsister qu'à la faveur de l'obscurité de l'inconscient, comme les organismes qui meurent quand on les met au contact de l'air et de la lumière. Il y a, dans ce travail intérieur du sujet, le passage par une sorte de mort, le consentement à mourir au stade de l'indistinction des dynamismes originels. Mort libératrice, qui ouvre sur une nouvelle condition de l'être. Le mot de Freud si connu doit cependant être cité une fois de plus : *Wo es war soll ich werden*. Mot dont la traduction n'est point aisée d'ailleurs, car il met en cause le *es* et le *ich*, termes qui ont une signification précise dans la théorie psychanalytique. Plutôt que le traduire, glosons-le : là où primitivement il n'y a que l'être originel fait de ses pulsions naturelles, il faut qu'advienne la personne, le moi construit, structuré, capable de résoudre les conflits entre la poussée indistincte de l'être et la réalité des choses et des autres hommes. Dans le renoncement à la satisfaction sauvage du « désir », on peut voir légitimement une mort symbolique, condition de la structuration de l'être nouveau qui émerge.

Le dépassement du conflit avec son père conduit le fils prodigue, dans la parabole évangélique, à la scène des retrouvailles. C'est le moment où le père peut dire que son fils qui était mort est revenu à la vie, où le fils de son côté peut dire qu'il découvre le véritable visage de son père, tenu par lui jusqu'alors pour un avaro jaloux de son bien (sentiment qui a provoqué le départ) et pour un justicier (« traite-moi, dit-il au père, comme l'un de tes mercenaires »). Saint Paul évoque ce même double renversement des relations de fils à père, comme aboutissement de la foi. Le croyant a traversé une double mort : celle de son impiété qui l'a conduit dans la faute, et celle de la foi qui l'a conduit à son union avec le Crucifié. Libéré du péché et de la condamnation, voici le fils revenu à la vie de l'enfant adopté (8. 15), qui peut nommer Dieu du nom le plus familier, le plus intime, le plus affectueux et dire « Abba ».

C'est par ce chemin que l'être chrétien parvient à sa pleine stature. Il s'adresse à Dieu comme à son Père, dans la confiance entière que lui inspire la certitude que ce Père céleste veut le faire participer à ses biens. L'être chrétien est fait de cette participation que réalise, dans Rom. 8, le don de l'Esprit, qui est le bien par excellence, la réalité de la communion filiale dans le dialogue libre et confiant (comp. Mat. 7. 11 à Luc 11. 13).

C'est ainsi que s'achève la structuration de la personne. Evidemment, à ce niveau, on a dépassé les démarches de la psychanalyse, pour s'engager dans des affirmations qui ne doivent plus rien à l'examen clinique.

Il n'empêche que l'on aura jusque-là suivi un chemin dont l'économie est déjà repérée par les thèses que la psychanalyse a mises en place pour rendre compte de certains faits. La structuration de l'être chrétien se fait donc par une voie que parcourt la structuration de l'être humain en voie d'hominisation, telle que l'anthropologie de Freud l'a décrite.

Si nous avons correctement compris l'intention des chap. 6 à 8 des Romains et l'intention de l'anthropologie freudienne, l'intérêt de les rapprocher serait de donner à notre lecture de saint Paul une base ferme empruntée à une théorie de la psyché humaine qui peut, avec toutes les prudences requises, bien entendu, se prétendre scientifique. A cet avantage s'ajoute celui d'apporter à cette lecture une plus grande acuité : l'exégète est rendu attentif à des articulations et à des aboutissements qu'il eût eu de la peine, dans la meilleure hypothèse, à discerner de lui-même. Mais le plus important encore, c'est, comme on l'a noté au début de ces pages, la vision dynamique de la structuration de l'être humain que propose la théorie psychanalytique — vision qui invite à chercher comment se succèdent les moments que traverse l'être chrétien en devenir d'être soi-même.

Cet être en devenir, tel que la psychanalyse nous aide à le discerner, pourrait se trouver déjà annoncé dans les mots difficiles, mais probablement très significatifs, de saint Paul écrivant aux Corinthiens que le psychique est premier, et que vient ensuite le spirituel (1 Cor. 15. 46). Vue dynamique de l'homme, ici aussi. La réalité humaine de l'homme n'est pas tout entière donnée initialement. Elle commence à l'être animal, pour s'achever dans l'être spirituel.

APPENDICE IV

(cf. page 181 de l'*Épître de saint Paul aux Romains*)

L'AUTORITÉ POLITIQUE, LES « PUISSANCES » ET LE CHRÉTIEN

Les versets 1 à 7 du chapitre 13 de l'Épître aux Romains ont soulevé et continuent de soulever des questions difficiles aussi bien dans l'esprit de l'exégète que dans l'esprit de l'éthicien. Comment comprendre ce bloc qui paraît tomber comme un météorite au milieu du développement parénétiq ue commencé au chapitre 12? Faut-il le rattacher à son contexte, qu'il semble interrompre sans raison? Faut-il invoquer au contraire le genre littéraire des parénèses pauliniennes, faites de morceaux juxtaposés dont chacun doit donc être étudié pour lui-même? Comment comprendre le mot ἐξουσία dont Paul fait ici usage pour désigner les pouvoirs politiques; usage unique en ce sens sous sa plume, alors que les ἐξουσία sont des puissances angéliques, plus ou moins démoniaques, auxquelles l'Épître aux Colossiens fait une place importante (Col. 1. 16; 2. 10, 15; cf. Eph. 1. 21; 2. 2; 3. 10; 6. 12). Les problèmes éthiques ne sont pas moins importants et délicats. Quels sont la nature, le bien fondé, la limite de cette « soumission » à l'autorité politique à laquelle l'apôtre exhorte ses lecteurs? Exclue-t-elle la contestation, la résistance, passive ou révolutionnaire à l'occasion? Implique-t-elle la collaboration ou l'indifférence que mérite une institution humaine liée à ce monde qui va passer?

Tous ces problèmes à peine évoqués surgissent, constamment renouvelés, dans les nombreux travaux consacrés à ce chapitre 13. On se fera une idée de l'intérêt et de la diversité de ces questions à la lecture du volumineux dossier constituée par Ernst Käsemann dans la recension qu'il a faite des publications consacrées à Rom. 13 depuis 1930¹. Aucune publication, semble-t-il, n'échappe à cette vaste enquête, qui remonte à la période antérieure au *Kirchenkampf*. Nous sommes conduits à travers les influences imposées et subies plus ou moins *volente nolente*, dues aux événements, à la pression de l'idéologie nazie; un paragraphe spécial est consacré à l'interprétation « angélogique », où perce l'impatience de l'auteur à l'égard des débats peu fructueux soulevés par cette

¹ ERNST KÄSEMANN, « Röm. 13. 1-7, in unserer Generation », *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche*, 56, 1959, p. 316-376.

interprétation; une courte conclusion termine ce tableau et propose des thèses qui ont été reprises dans un article plus récent ¹.

C'est une opinion très répandue, qu'il faut reconnaître dans ces sept versets un morceau hétérogène où l'emporte l'influence de la théologie politique du judaïsme. On ne s'étonnera pas que Paul ait pu écrire cette page, si l'on se souvient que la diaspora juive professait à l'égard du politique une doctrine assez conformiste, développant l'idée du Dieu créateur et régisseur du monde, maître des nations dont les autorités lui servaient de lieutenants ². Il n'y aurait rien de spécifiquement chrétien dans ces lignes, sinon la lumière particulière que jette sur elles le v. 11, où resurgit la visée eschatologique de la pensée paulinienne. L'apôtre voudrait que l'on n'oublie pas que les autorités politiques n'ont qu'un pouvoir temporaire; elles sont établies par Dieu, certes, mais pas pour longtemps encore ! ³

Le langage profane employé par Paul dans ces versets pousse à considérer qu'ils sont sous l'influence d'une réflexion étrangère à l'inspiration générale de l'épître. Le caractère de la terminologie de ces quelques lignes a été mis en lumière dans un article d'A. Strobel ⁴, comme argument à l'encontre de l'interprétation « angélogologique ». L'auteur promène son lecteur dans le langage de l'administration, courant à l'époque de saint Paul dans le milieu hellénistique, langage que tout juif de la diaspora devait connaître et pratiquer. Or on trouve à foison, dans ce langage, les expressions employées par Paul dans ces sept versets, et souvent on peut leur assigner leur parallèle latin. *Imperia et potestates* étaient rendus par ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι. A l'expression « autorités établies » correspondent les diverses désignations par lesquelles le citoyen de l'époque reconnaissait les divers représentants locaux de l'administration. L'habitude nous a familiarisés avec l'idée que celui qui fera « le bien » sera loué par l'autorité; mais où voit-on qu'il en va ainsi chez nous aujourd'hui? En revanche, plusieurs textes officiels évoquent la louange dont certaines populations furent l'objet de la part des hautes autorités de l'empire (Tibère, Adrien, etc.). C'est également par le même terme que Paul et les auteurs anciens expriment le sentiment de respect que le citoyen nourrit à l'égard de l'autorité (τιμῆ). Par le même terme encore qu'est désignée par les uns et les autres la décision impérative du pouvoir (Διαταγή). Celui qui s'y conforme agit selon les règles de l'honnêteté bourgeoise; sa vie correspond à l'idéal de l'honnête homme, de l'ἰδνὴρ ἀγαθός, du bon citoyen; il fait « le bien », qui est ici un bien politique. Le terme employé par Paul pour le paiement de l'impôt est également attesté. Le magistrat dont Paul dit qu'il punit celui qui fait le mal (v. 4), celui qu'on appelait en latin le *defensor*, est connu dans l'administration romaine comme le fonctionnaire qui, dans une cité, représentait l'autorité centrale et réglait le contentieux entre la ville et l'Etat. Le *jus gladii*, à l'origine réservé à l'empereur, passe progressivement aux autorités municipales, qui devaient apparaître de plus en plus comme les véritables ἐξουσίαι. On sait également que les mots « liturgie » et « liturge », dont Paul fait usage au v. 5, étaient d'un usage courant dans le langage administratif et politique et que le lecteur de l'époque ne pouvait lui donner qu'une acception profane (v. le commentaire, *ad loc.*).

En résumé, A. Strobel estime avoir montré que l'on ne pouvait à l'époque donner une signification angélogologique à un langage si caractéristique des relations publiques dans

¹ ERNST KÄSEMANN, « Unter der Herrschaft Christi », *Beitrag zur evangelischen Theologie* 32, 1961, p. 37-55. Réédité dans *Ezeg. Versuche und Besinnungen*, 2, 1964, p. 204-222, sous le titre « Grundsätzliche zur Interpretation von Röm. 13 ».

² Cf. la lettre d'ARISTÉE (140 av. J.C.): « Dieu mesure à tous les rois la gloire et la richesse; personne n'est roi par lui-même: car tous veulent obtenir cette gloire et ils ne le peuvent pas, car elle est un don de Dieu... Tout est disposé par Dieu et gouverné selon sa volonté... » (JOSÈPHE, *Bell. jud.* II, 8, 7, § 140).

³ MARTIN DIBELIUS, « Rom und die Christen im ersten Jahrhundert », *Sitzungsber. Heidelberg. Akad. d. Wiss., hist.-phil. Kl.*, 1941/42, reproduit dans *Botschaft und Geschichte*, 2, 1956, p. 177-228.

⁴ AUGUST STROBEL, « Zum Verständnis von Rom. 13 », *ZNW* 47, 1956, p. 67-92.

la cité. On ne pouvait y voir une allusion à des puissances mystérieusement cachées derrière les fonctionnaires avec lesquels on avait affaire. Rom. 13 correspond à l'idéal bourgeois contemporain de la *καλοκόγασία*. Ce qu'atteste l'inscription funéraire d'une bonne bourgeoise du temps : *καλῶς βιώσασα μηδὲν μηδὲν ὀφείλουσα* qu'on croirait emprunté au v. 8 (ou l'inverse !): *μηδὲν μηδὲν ὀφείλεται*.

A la limite, il ne serait donc pas exclu que Paul ait emprunté un texte d'origine profane, dont la pensée politique du judaïsme conformiste, nous l'avons dit, faisait quelque cas. Les *ἐξουσία* n'auraient, dans ce cas, rien à voir avec les puissances angéliques de l'Épître aux Colossiens. On nommerait ainsi les autorités publiques, en usant d'un terme courant; tout comme l'évangéliste Luc en 12. 11, parlant des autorités devant lesquelles seront traduits en jugement les croyants, commente le terme « synagogue », à l'intention de son lecteur de langue grecque, en parlant des *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσία*. Impossible de voir là derrière le vaste complexe angéologique dont Paul fait état. L'apôtre se ferait ici l'écho d'une éthique de sagesse apparentée à la même éthique dont ses parénèses portent ailleurs la marque certaine¹.

On commence à être embarrassé par le choix à faire entre une origine juive et une origine profane des versets en question. L'embarras s'aggravera, si l'on écoute la voix de F. Neugebauer². Celui-ci fait remarquer que le judaïsme apocalyptique ne connaissait que deux attitudes à l'égard des pouvoirs politiques : ou le martyr, ou la révolte. On ne perçoit aucun écho de ces deux positions dans le texte de Paul. En revanche, la pensée de l'apôtre ne doit-elle pas être considérée comme une conséquence directe de l'eschatologie évangélique, à condition de ne pas défigurer celle-ci selon le schéma hérité d'A. Schweitzer. Le Royaume est actuel, en action, mais caché, mystérieux. Le monde ancien est travaillé, miné du dedans par l'action du Christ inaugurée par sa venue « au temps marqué ». Néanmoins, ce monde ancien subsiste : l'œuvre de la rédemption n'a pas supprimé l'œuvre de la création. L'obéissance que guide l'intelligence renouvelée du croyant consiste à reconnaître que la zone d'action du pouvoir politique constitue un lieu où se manifeste la volonté du Dieu créateur. Comme l'indissolubilité du lien conjugal se déduit du fait de cette union comprise comme une volonté du Créateur, de même se déduit du fait de l'existence de l'autorité politique la validité de la volonté divine qu'elle manifeste, visant à la sauvegarde du droit et de l'ordre. Prendre Dieu tout à fait au sérieux oblige aussi à prendre au sérieux l'autorité qu'il a établie. Ce que Jésus fit lui-même (v. Mc. 12. 17; dont il y a une trace dans le *ἔπιτολιτόνα* de Rom. 13. 7 !)³.

Ce ne serait donc pas ironiquement que Paul parlerait du pouvoir établi, comme le voudrait l'interprétation de Dibelius, majorant l'importance du v. 11 : « Oui, obéissez,

¹ MARTIN DIBELIUS (« An die Thessalonicher I-II, an die Philipper », *Handb. zum N.T.* 11, ad Phil. 4. 8, p. 95) écrit à ce propos : « Ce qui est le plus remarquable, c'est l'apparition de valeurs purement conventionnelles de la vie sociale... *εὐφημία* est l'approbation... *Ἐπίσιμος*, la bonne réputation auprès de tous, dont le stoïcien héroïque parle de façon méprisante... L'apparition ensuite de *ἡ ἀφρητή* « leitmotiv naturel de l'histoire de la culture grecque » (W. W. JÄGER, *Paideia*, p. 25), qui évidemment ne saurait avoir ici sa signification englobante de l'époque hellénistique, puisqu'elle apparaît aux côtés d'autres termes. De toute façon, il s'agit de notions manifestement tirées de la vie bourgeoise, à laquelle le chrétien a été déjà arraché ! En raison de ces parallèles, il faut prendre *σεμνός* et *ἀγιός* dans leur acception profane de « moralement bon »... Il manque à cette exhortation toute résonance explicitement religieuse, et *λογίζεσθε* donne au tout une allure rationaliste... Paul, cela va sans dire, comprend tout cela comme une instruction pour la vie nouvelle *ἐν Χριστῷ*, comme le montre clairement le v. 9. Ce qui, dans le monde, vaut comme vertu, les chrétiens doivent aussi le pratiquer. Oui, puisque les forces d'un monde nouveau sont actives parmi eux..., ainsi peut-on dire sans exagération : les chrétiens doivent vraiment et peuvent aussi pratiquer la vertu. Mais parce que Paul ne souligne pas explicitement cette « christianisation », nous reconnaissons l'origine profane de la forme de cette exhortation. »

² FRITZ NEUGEBAUER, « Zur Auslegung von Röm. 13. 1-7 », *Kerygma und Dogma*, 8, 1962, p. 151-172.

³ F. NEUGEBAUER pense qu'on trouve d'autres échos des paroles de Jésus dans la parénèse paulinienne, par ex. Rom. 12. 8, 9 (v. Mat. 5. 5; 6. 1. 2); 12. 14 (v. Mat. 5. 44).

car ça ne durera plus longtemps. » Il faut obéir parce que les autorités sont, malgré tout, soumises elles-mêmes au gouvernement souverain de Dieu.

Mais chacun sait quelle difficulté on rencontre à préciser de quelle façon et jusqu'à quel point se réalise cette souveraineté divine sur les pouvoirs politiques. L'exégèse angéologique croit que les dits pouvoirs sont en relation avec ces puissances angéliques que l'Épître aux Colossiens présente comme vaincues par le Christ, et elle pense que ces puissances sont mises au service du Christ. Elles constitueraient une sorte de sous-règne du Christ, la seigneurie du Christ ne devant se manifester pleinement sur elles qu'à la parousie.

Les difficultés que soulève cette interprétation ont été déjà maintes fois soulignées¹; elle n'a pas rencontré grand écho parmi les exégètes. De la discussion qu'elle a soulevée, Käsemann se demandait récemment s'il fallait en rire ou en pleurer!

Or les choses ne sont pas si simples! On ne peut, il est vrai, accorder à l'exégèse angéologique que la Seigneurie du Christ s'étend à la communauté politique par le truchement des puissances (ἐξουσίαι) qu'il s'est soumises; c'est cet aspect christologique de la question qui a inspiré cette exégèse et lui a assuré l'adhésion de Karl Barth. Mais tout n'est pas dit quand on a dénoncé le glissement qui, dans cette exégèse, aboutit à ce que les puissances angéliques passent au *service* du Christ, alors qu'elles sont présentées par Paul comme ses adversaires. Il reste que la théologie paulinienne a fait, aux dites puissances, une place d'une telle importance, qu'on s'étonnerait de ne pas les apercevoir à l'arrière-plan de la pensée qui s'exprime dans Rom. 13.

Il ne faut pas, en effet, songer seulement au fameux passage de 1 Cor. 2. 8, 9 : « ... sagesse que n'ont pas connue les ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, car s'ils l'eussent connue, ils n'eussent point crucifié le Seigneur de gloire. » Les « archontes de ce siècle » sont certainement pour Paul les hommes politiques qui ont crucifié Jésus; mais en même temps Paul doit penser aux puissances malignes qui ont dicté cet acte insensé. Or, quand on y fait attention, on remarque en de nombreux passages des allusions à ces puissances, et lorsqu'on est assez habile pour faire un tout de ce puzzle d'allusions, on aboutit à un tableau cohérent et singulièrement impressionnant.

C'est là ce qu'a réussi G. B. Caird dans un petit ouvrage très lumineux et convaincant². Il n'y a pas lieu de montrer ici l'ampleur du motif angéologique dans l'ensemble de la théologie paulinienne, ni ses sources. Il faut lire Caird. Essayons seulement, à partir de l'exposé de cet auteur, de systématiser la pensée paulinienne afin de mieux comprendre comment se présente le problème des « autorités » de Rom. 13. On voudra bien ne pas adresser à Caird les reproches que cette tentative de systématisation et de compréhension mérite, sans doute; car il s'en est tenu, quant à lui, aux strictes obligations de la démarche proprement exégétique. Davantage; il a tenu à préciser qu'il ne voulait pas sortir du rôle de l'exégète, de l'expositeur en d'autres termes, récusant sans doute par là le rôle de l'explicateur, et renvoyant au philosophe et au systématicien ceux qui auraient envie de poser des questions indiscrettes sur la véritable réalité du monde angélique et la signification des affirmations le concernant. Or c'est bien à ce genre de questions que j'essayerai, à mes risques et périls, d'apporter au moins une amorce de réponse.

Pour comprendre ce que sont les ἐξουσίαι de Rom. 13, regardons à ce que dit l'apôtre concernant la loi. En elle-même, elle est une bonne chose, étant d'institution divine, précisément donnée par des anges (Gal. 3. 19), ce qui en indique du même coup la valeur relative; elle est, en effet, temporaire, sa fonction étant pédagogique en vue du Christ. Mais... cette chose bonne est devenue mauvaise par l'usage qu'en a fait l'homme

¹ On les trouvera résumées dans l'article de F. Neugebauer, dont la conclusion est formelle: « Das Gesagte mag genügen. Es zeigt, dass die angelologische Interpretation von Röm. 13. 1-7 nicht einmal eine unwahrscheinliche Deutung genannt werden kann. Die ist eine unmögliche » (p. 170).

² G. B. CAIRD, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*, 1956.

sous l'impulsion du péché. La loi a cessé d'être comprise en fonction de celui qui l'avait donnée et en vue de la fin à laquelle elle était ordonnée. L'homme l'a en quelque sorte détournée à son profit; il l'a prise comme source de son autonomie, comme instrument de sa propre justification. Alors la loi est devenue pour l'homme une occasion de chute; elle a fait abonder le péché; elle a réduit l'homme à l'asservissement; elle s'est transformée en une puissance maléfique.

Ce qui est vrai de la loi, on pourra le dire de la création visible en général, de la réalité, du monde, de la σάρξ. Toutes choses créées par Dieu, bonnes en elles-mêmes. Mais le péché inspire à l'homme un comportement tel à leur égard, qu'il se place sous leur domination; elles deviennent des puissances dont il éprouve douloureusement l'esclavage. C'est cette dégradation de la situation de l'homme que Paul évoque au premier chapitre de l'épître; l'homme a absolutisé, transformé en idole, c'est-à-dire accepté de placer aux degrés supérieurs de l'échelle des valeurs, ces réalités créées dont il devait faire usage pour l'accomplissement de sa vocation humaine; au lieu de s'en servir, il les a servies, et il en a été asservi. Telle est l'origine de cet esclavage qui le désespère lorsqu'il est rendu capable d'en mesurer la misère (cf. ch. 7. 24).

Ainsi la loi et la nature sont des œuvres de Dieu destinées à fournir à l'homme les occasions de ses actes d'obéissance pour l'accomplissement de sa vocation. Elles définissent deux plans constitutifs de l'existence humaine, son existence extérieure, qui se réalise dans sa relation à la nature, et son existence intérieure, qui se réalise dans sa relation à la loi, c'est-à-dire à la conscience en général, qui en est le commandement intériorisé, saisi en profondeur (Rom. 2. 14, 15).

Quand Paul parle des puissances angéliques, il évoque la situation de l'homme pécheur devenu l'esclave de ces œuvres divines dont il a perverti l'usage. Ce pécheur éprouve sa situation à leur égard comme un asservissement : malheureux homme que je suis, qui me délivrera?... En nommant les puissances angéliques, le pécheur se désigne lui-même comme engagé dans un combat où s'affrontent la puissance du péché et l'appel de sa vocation pour le bon usage des œuvres de Dieu. C'est donc le drame de Rom. 7, où nous voyons les puissances angéliques céder la scène à un tragique débat intérieur.

Or il existe un troisième aspect de la vie de l'homme, son aspect social. Sur ce plan également l'homme est confronté à une disposition prise par Dieu, dont il peut faire bon ou mauvais usage. Il s'agit de l'autorité qui régit la cité, il s'agit de l'Etat. La condition de l'homme est, à l'égard de l'Etat, la même qu'à l'égard de la nature ou de la loi. Le « pouvoir » politique, sous ses formes les plus diverses, des plus hautes aux plus modestes, qu'il s'agisse des fonctionnaires ou des citoyens, ce « pouvoir » politique est lui aussi un des lieux où l'homme est appelé à exercer sa liberté pour répondre à sa vocation. La forme que prendra sa vocation est, à ce plan, le service, direct ou indirect, des autres, la prise en charge de responsabilités sociales. Mais comme la loi et la nature, la réalité politique est susceptible de mauvais usage; la même ἐπιθυμία (cf. Rom. 7. 8) qui corrompt l'usage de la nature ou de la loi et transforme la chair en puissance démoniaque d'asservissement, peut aussi transformer le « pouvoir » politique, à tous ses échelons, en puissance mauvaise, aveugle, égoïste, fanatique, injuste, etc. Ainsi, des archontes de ce siècle évoqués en 1 Cor. 2. 8. En soi néanmoins le « pouvoir » politique est, comme la loi et le monde naturel, un aspect de l'œuvre de Dieu, une expression de sa volonté, un moyen qu'il a disposé pour la réalisation par l'homme de sa vocation fraternelle.

Certes, à propos de la nature comme à propos de la loi, l'apôtre sait, par expérience personnelle et par l'observation, à quel point l'intervention néfaste du péché transforme ces lieux de l'obéissance à Dieu en puissantes sollicitations à la désobéissance, entraînant à l'idolâtrie de la « chair » et à l'orgueil de la justice propre (καύχησις). Bien que Paul ne les désigne pas explicitement comme des ἐξουσίαι, la loi et la « chair » sont des puissances auxquelles il attribue d'avoir réduit l'homme à l'esclavage sous leur domination. De

même en va-t-il pour l'Etat, qui est par excellence le « pouvoir »; et si ce seul mot de « pouvoir » suffit à évoquer l'Etat, c'est que ce dernier concentre au maximum les possibilités de contraindre l'homme à la plus totale servitude. C'est pourquoi aussi l'autorité politique est, par excellence, l'ἔξουσία.

S'adressant aux Romains, Paul veut les aider à comprendre le rôle que l'ordre politique peut jouer dans l'obéissance à la volonté de Dieu. Et comme ses lecteurs sont de modestes citoyens, il n'envisage pas de les exhorter à accomplir des tâches de commandement; leurs responsabilités, au plan du politique, sont dans l'accomplissement de leurs devoirs civiques. Nous ignorerons toujours ce que l'apôtre eût écrit à l'empereur...

On peut maintenant préciser les perspectives, en remarquant que la vie sociale, toujours impliquée dans toute évocation de l'Etat, relève de la volonté du Créateur. Comme le monde naturel et comme la « conscience » qui est la loi de tout homme (cf. Rom. 2. 14, 15), la politique constitue une possibilité d'accomplissement pour l'homme, un dynamisme favorable à la réalisation de sa vocation totale. Malheureusement le péché a fait dans le monde une irruption catastrophique, pervertissant en puissances démoniaques tout ce qui eût permis à l'homme d'épanouir son être dans la triple dimension de son existence, naturelle, intérieure et sociale, et faisant de lui l'esclave de ce qu'il devait maîtriser pour son avantage dans la liberté. La rédemption intervient pour remettre en ordre ce que le péché a corrompu. Ce redressement est l'œuvre du Saint-Esprit (identiquement du Christ) qui renouvelle l'être intérieur en le détachant des objets de sa convoitise; car c'est l'ἐπιθυμία qui est la source et l'essence du péché (v. Rom. 7. 8). Celui qui est « en Christ » n'est donc plus sous la domination des « puissances » malfaisantes auxquelles sa convoitise l'avait asservi, car son esclavage à l'égard de ces puissances était le fait direct de sa propre désobéissance initiale; c'est lui qui se faisait des idoles asservissantes, qui se donnait des dieux, réels pour lui étant donné son péché, mais inexistantes en eux-mêmes (cf. 1 Cor. 10. 20). Le croyant peut donc dire que le Christ, qui l'a libéré, a combattu et vaincu ces puissances. C'est une façon de parler, il est vrai, mais elle dit bien ce qu'elle veut dire, à savoir le rôle décisif du Christ dans la libération des conséquences que le péché développait dans la relation du pécheur avec les réalités qui structurent son existence personnelle aux trois niveaux de sa vie naturelle, de sa vie intérieure et de sa vie sociale.

Selon l'interprétation angélogologique dont nous avons parlé, on pense que les puissances sont combattues, vaincues et mises au service du Christ Seigneur (qui d'ailleurs, dans ce système, ne les maîtrise pas entièrement...). De cette prise en charge des puissances par le Christ, on ne trouve aucune trace chez l'apôtre; les puissances font partie du cortège triomphal du Seigneur qui les traite comme des esclaves enchaînés, en attendant qu'elles connaissent leur sort final, l'anéantissement (1 Cor. 15. 25, 26). Si on suit le professeur Caird, le statut de la nature, de la loi et de l'Etat leur est donné par le Créateur. L'œuvre de la rédemption consiste à délivrer le pécheur en faisant de lui un homme nouveau, une créature libre à l'égard du péché qui l'a asservi à ce qui fut — et qui reste d'ailleurs — un don du Créateur. La souveraineté du Christ sur ces grâces originelles n'est pas de l'ordre de la rédemption, mais de l'ordre de la création. C'est ainsi qu'on rejoint saint Paul, car l'apôtre pose à sa façon cette même affirmation lorsqu'il dit que les puissances ont été créées — mais non pas sauvées! — en Christ, c'est-à-dire que le Christ a participé, si l'on peut dire, à leur création (Col. 1. 16; cf. Eph. 1. 20-23).

Ainsi, me semble-t-il, une interprétation démythologisante permettra de dire que Paul, quand il parle des puissances, exprime l'expérience réelle du pécheur asservi à l'objet; ce qui caractérise l'état de péché c'est en effet qu'au lieu d'user du monde comme n'en usant pas (1 Cor. 7. 31), l'homme s'abandonne à la « convoitise » (ἐπιθυμία; Rom. 7. 7, 8) qui fait de lui l'esclave de ce qu'il eût dû dominer. Le mésusage de la nature, de la loi, de l'Etat suscite les puissances, comme les actes d'idolâtrie suscitent des dieux, qui

cependant n'existent pas (1 Cor. 10. 20)! Ils n'existent pas, mais ils deviennent des réalités combien impérieuses de l'existence dans les actes où l'on se fait leurs esclaves idolâtres.

S'il en est ainsi, le problème de l'origine des sept premiers versets de ce chapitre 13 perd de son importance, au moins en ceci que ce n'est point la réponse au problème de l'origine qui décidera de l'interprétation. Même s'il recourt à un matériel littéraire plus ou moins fixé dans la langue profane, l'apôtre pense ce qu'il dit en fonction de sa vision globale des réalités historiques, telle que la détermine sa foi au Dieu créateur et rédempteur. Son intention est bien de donner à la conduite du chrétien dans la cité un caractère en relation avec sa foi. Aussi ne faut-il pas abuser de la remarque formelle, par laquelle est souligné le fait que les parénèses pauliniennes sont composées de propositions juxtaposées au lieu de constituer des développements logiques et homogènes. A trop insister sur cet aspect littéraire, on est poussé à méconnaître une unité plus profonde, que dissimule le scintillement multiple des éclats qu'elle lance. C'est ainsi que Rom. 13 ne doit pas être lu en dehors de la perspective dressée dès le chapitre 12, lorsque l'apôtre indiquait à ses lecteurs ce qu'est le comportement du chrétien, une offrande du corps sous l'impulsion de la grâce accordée au croyant, active par le Saint-Esprit, source des charismes. Sous le prétexte d'une rédaction par touches successives, il ne faut pas refuser à Paul d'avoir écrit autrement qu'au hasard de la plume. Même avec des morceaux d'emprunts, il pouvait faire un ensemble homogène. Entre ceux qui croient discerner cette homogénéité et ceux qui font une lecture atomisante, aucune argumentation scientifique ne peut trancher. L'interprète court toujours le risque de faire dire aux textes davantage que ce que l'auteur a voulu dire; mais c'est la rançon du désir de ne pas rester en deça de ce que le texte dit effectivement, fût-ce à l'insu même de l'auteur. Car l'intention apparente d'un auteur n'épuise pas la signification réelle, factuelle, de son œuvre, qui doit souvent plus au travail inconscient de son esprit qu'à son propos clairement conçu et volontairement poursuivi. Nous croyons, pour ces raisons, que l'exégète est en droit de chercher à mettre en lumière la cohérence d'un texte, même là où elle ne se manifeste pas explicitement.

L'interprétation de Rom. 13. 1-7 n'est cependant pas épuisée par ces considérations. Il faut s'interroger encore sur la signification éthique de cette page et, pour cela, sonder quelles raisons ont pu amener l'apôtre Paul à l'écrire. Où l'apôtre visait-il et quelle est la portée de son propos?

La façon dont E. Käsemann éclaire Rom. 13 en le rapprochant de 1 Cor. 11 est intéressante à cet égard. Certes, on avait soupçonné, sans pouvoir invoquer cependant aucun indice, que Paul avait voulu prévenir, ou contenir le zèle intempestif de chrétiens qui se seraient cru libérés de leurs devoirs à l'égard de la cité terrestre sous prétexte de leur appartenance à la cité céleste. C'est la tendance des « enthousiastes », des « spirituels », des *Schwärmer*. Le rapprochement avec 1 Cor. 11 précise ce soupçon. Nous savons qu'à Corinthe la *Schwärmerie* avait fait quelques dégâts; parmi ceux-ci, on comptait aussi certains désordres d'importance secondaire mais que Paul jugeait assez significatifs pour s'en expliquer. Les femmes, par exemple, un peu enivrées de la liberté à laquelle elles accédaient, ne savaient pas rester « à leur place »; elles ne se montraient pas mûres pour faire bon usage de cette liberté. Leur cas n'était pas unique d'ailleurs; chez les prophètes, comme chez les glossolales, Paul doit constater aussi qu'on abuse de la liberté et il recommande aux uns et aux autres de rester « à leur place », en se taisant quand cela convient. Certaines femmes entendaient affirmer leur liberté en s'habillant de façon provocante. Paul les rappelle à la mesure et leur impose la coutume juive du port du voile. Non qu'il entendit contester la jeune liberté qui transformait profondément la condition de la femme chrétienne, mais parce que la revendication qu'en faisaient certaines femmes était inspirée par des sentiments d'orgueil et de vanité, peut-être incons-

ciemment par un sentiment de bravade pour se venger des humiliations passées. Or de tels sentiments corrompaient fondamentalement la liberté récemment conquise en la mettant au service, non du prochain, pour l'édification de la communauté, mais au service de l'égoïsme féminin. La coutume du voile, imposée par l'apôtre, n'a pas de sens en elle-même. La façon dont Paul argumente à son sujet révèle la fragilité de son fondement. Or c'est justement cela qui nous intéresse. Le port du voile, qui n'a finalement guère de sens en lui-même, voire aucun sens du tout, devient néanmoins hautement significatif, dès lors qu'il est consenti comme expression de la volonté de faire usage de la liberté en l'ordonnant au service. L'arbitraire du signe ne compromet pas sa signification. En portant le voile, la femme chrétienne montrera qu'elle sait qu'elle ne doit pas faire n'importe quel usage de sa liberté, sous peine d'en ruiner l'essence même. Elle se distancera des « spirituelles » qui ne savent pas reconnaître dans le service la finalité de leur liberté toute fraîche.

L'obéissance à l'Etat, dans Rom. 13, relève de la même structure théologique. Des « spirituels » pourraient se croire déliés de leurs engagements politiques, sous prétexte que leur liberté ne reconnaît d'autre autorité (ἐξουσία) que celle du Kurios. L'apôtre les avertit que cette revendication libertaire fait le jeu de leur orgueil, et non celui de leur obéissance. On ne doit pas faire fi des conditions terrestres, politiques (y compris les économiques) dans lesquelles se déroule l'existence chrétienne. C'est par le corps, précisément par ce lien qui rattache l'existence chrétienne à ses conditions les plus concrètes, qu'on peut et qu'on doit rendre à Dieu le culte spirituel seul digne de lui; et ce culte, c'est l'offrande qui dépose sur l'autel du sacrifice l'homme ancien avec ses vanités, ses orgueils, ses convoitises, son style conforme aux manières de vivre et de sentir du présent siècle (Rom. 12. 2). Renversement d'orientation, qui mettra chacun à sa place et ouvrira à chacun l'intelligence de ses responsabilités non seulement dans la communauté chrétienne (ce qui est envisagé dans le chap. 12), mais dans la communauté civile (ce qui fait l'objet de 13. 1-7).

En passant, faisons remarquer que, parmi les arguments avancés par Paul pour établir le bien-fondé du port du voile, il en est un qui invoque la nature : qui a donné à l'homme une chevelure courte mais à la femme une chevelure longue qui lui permet de se couvrir la tête. Si l'argument nous paraît sans valeur, il nous intéresse par la méthode qu'il met en œuvre. C'est la même méthode qui faisait Paul parler d'un usage naturel du corps (en l'espèce, du sexe) dans Rom. 1. 26 (τὴν φυσικὴν χρῆσιν, opposé à τὴν παρὰ φύσιν). La nature peut guider la conduite du chrétien dans la voie de l'obéissance, car en elle est inscrite la volonté du Dieu créateur. Qu'il ne soit pas aisé de lire correctement dans la nature cette volonté qui l'a créée, c'est une tout autre question. Le principe demeure : nous retrouvons à ce propos la même démarche qui conduisait Paul à voir dans la vie sociale, et dans l'ἐξουσία qui la récapitule, des données de la création fixant à l'être humain les conditions de son existence historique et de la réalisation de sa vocation.

Les « spirituels » sont fondamentalement des êtres centrés sur eux-mêmes, des orgueilleux. Les premiers chapitres de la première Epître aux Corinthiens sont consacrés à dénoncer cet égocentrisme et à souligner que la croix de Christ signifie sa condamnation radicale. La perspective est la même qu'au début de Rom. 12, avec son rappel du sacrifice du corps. Le service, à l'intérieur de la communauté comme à l'extérieur, passe par la crucifixion (Rom. 6. 6; Gal. 2. 20; 5. 24; 6. 14). C'est pourquoi nous serions moins réservé que Käsemann pour rattacher les sept premiers versets de Rom. 13 à ce qui précède et à ce qui suit. Le service chrétien où se manifeste l'amour du Christ crucifié trouve, dans les contingences politiques (et économiques), un lieu pour se concrétiser. Aimer son prochain, c'est aussi l'aimer à travers les réalités de la justice civile, à travers l'acquiescement de l'impôt, à travers le souci de la chose publique (cf. « rendre l'honneur à qui de droit », v. 7, que l'on peut comprendre de façon plus ample que d'une révérence protocolaire).

C'est à la lumière de cette réflexion que l'on donnera sa juste portée à l'idée exprimée par Paul, que le chrétien obéit à l'autorité politique par motif de conscience (διὰ τῆν συνείδησιν, v. 5). Précisément parce que sa conscience y est engagée, l'obéissance politique du chrétien ne peut manquer d'être critique, car elle doit s'accorder aux finalités de service fraternel qui authentifient toute obéissance, comme le rappelle l'apôtre en évoquant, dès le v. 8, l'ἀγάπη comme accomplissement de la loi. En d'autres termes, l'obéissance à l'ordre politique établi par Dieu trouvera sa limite dans la conformité de cet ordre au « bien » en vue duquel il a été établi. Si le pouvoir politique se détourne du service de l'homme qu'il a vocation d'accomplir, s'il ruine la communauté civile qu'il est destiné à promouvoir, alors on peut dire qu'il est victime d'une perversion qui peut se comparer à celle dont la loi est victime lorsque la κούρη en fait un instrument de justice propre. La loi est alors démonisée, instigatrice de péché; il faut la répudier comme telle en proclamant solennellement avec saint Paul que Christ est la fin de la loi (Rom. 10. 4), ou, pour parler avec Jésus, que le Fils de l'homme est maître du sabbat. Ou encore, pour s'exprimer comme les apôtres qui parlaient, eux, du pouvoir politique: il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (Act. 4. 19; 5. 29).

La mythologie des puissances angéliques conduit à parler de la victoire du Christ sur ces puissances. Ce langage, s'il est pris pour ce qu'il *veut* dire, pour ce qu'il exprime de vécu, est légitime, dans une certaine mesure indispensable, en tout cas commode. Ce qui est ainsi visé, c'est en réalité la victoire que le Christ remporte dans la marche des affaires publiques, par le moyen des croyants dont il renouvelle l'esprit, leur apprenant à « discerner les vraies valeurs » (Phil. 1. 10, trad. Osty; Rom. 12. 2), qu'ils ont la responsabilité de promouvoir pour le service des hommes, dressant ainsi dans le monde des témoignages de l'amour dont il est aimé de Dieu.

ABRÉVIATIONS COURANTES

| | |
|------------------|--|
| AThANT | <i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments.</i> |
| ARW | <i>Archiv für Religionswissenschaft.</i> |
| BZAW | <i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i> |
| BZNW | <i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.</i> |
| CNT | <i>Commentaire du Nouveau Testament.</i> |
| CTh | <i>Cahiers théologiques.</i> |
| CSEL | <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.</i> |
| DACL | <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.</i> |
| DB | <i>Dictionnaire of the Bible.</i> |
| DEB | <i>Dictionnaire encyclopédique de la Bible.</i> |
| DThC | <i>Dictionnaire de théologie catholique.</i> |
| EB | <i>Encyclopaedia Biblica.</i> |
| EHPPhR | <i>Etudes d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg).</i> |
| EJ | <i>Encyclopaedia Judaica.</i> |
| ERE | <i>Encyclopaedia of Religion and Ethics.</i> |
| ETHR | <i>Etudes théologiques et religieuses (Montpellier).</i> |
| ExpT | <i>Expository Times.</i> |
| GCS | <i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.</i> |
| HThR | <i>Harvard Theological Review.</i> |
| JBL | <i>Journal of Biblical Literature.</i> |
| JR | <i>Journal of Religion.</i> |
| JThSt | <i>Journal of Theological Studies.</i> |
| Jud | <i>Judaica.</i> |
| MPG | <i>Migne, Patrologie, série grecque.</i> |
| MPL | <i>Migne, Patrologie, série latine.</i> |
| RAC | <i>Reallexikon für Antike und Christentum.</i> |
| RB | <i>Revue biblique.</i> |
| RE ³ | <i>Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage.</i> |
| RGG ² | <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Auflage.</i> |
| REG | <i>Revue des études grecques.</i> |
| REJ | <i>Revue des études juives.</i> |
| RHPR | <i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Strasbourg).</i> |
| RHR | <i>Revue de l'histoire des religions.</i> |
| RKAW | <i>Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften.</i> |
| RThPh | <i>Revue de théologie et de philosophie (Lausanne).</i> |
| SAB | <i>Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (phil.-hist. Klasse).</i> |
| ThB | <i>Theologische Blätter.</i> |
| ThLZ | <i>Theologische Literatur-Zeitung.</i> |
| ThR | <i>Theologische Rundschau.</i> |
| ThSt | <i>Theologische Studien.</i> |
| ThStKr | <i>Theologische Studien und Kritiken.</i> |
| ThWbNT | <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.</i> |
| ThZ | <i>Theologische Zeitschrift.</i> |
| TU | <i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.</i> |
| ZATW | <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i> |
| ZKG | <i>Zeitschrift für Kirchengeschichte.</i> |
| ZNTW | <i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.</i> |
| ZStTh | <i>Zeitschrift für systematische Theologie.</i> |
| ZThK | <i>Zeitschrift für Theologie und Kirche.</i> |

INDEX ANALYTIQUE *

Abraham 67 ss, 70 ss, 131, 141
Adam 82 ss, 86 s, 88, 115, 171
Adoption 122 s, 130; Appendice III
Alliance 31 s, 52, 113, 139, 154, 165.
Amour 25, 33, 77, 79 ss, 123, 133, 157, 159, 160,
163 s, 168, 172, 176, 180, 190, 199 ss, 203, 205
Anthropologie 35 ss, 41 s, 46 ss, 56 ss, 66 ss, 74,
78, 81 ss, 87, 93, 98, 106 ss, 112 ss, 122, 125 ss,
141 s, 145, 167 s, 171, 178, 192, 198, 219;
Appendice III
Apôtre 21, 24, 207 s, 214 s
Autorité(s) 181 ss; Appendice IV
Baptême 76, 88 ss, 92 ss, 95, 98, 116, 192, 209
Chair 116 ss, 140; Appendice III
Chrétien 112 s, 114, 162, 169, 173, 176, 182, 196
Christ 60 ss, 76, 78 ss, 82, 85, 88 ss, 92, 97 s, 119,
123, 125, 140, 151, 155, 171, 183, 190, 205,
207, 218
Circoncision 52 ss, 66, 69 s
Cœur 52 s, 96, 153, 198
Colère 35 s, 43, 46, 58 s, 71, 80, 126, 147, 179
Communion 25, 59, 61, 93, 95, 96, 119, 121
Confession(s) de foi 29, 75, 153, 201; Appendice I
Connaissance 36 ss, 41 s, 133, 167
Corps 112, 121 s, 170, 174
Corps du Christ 27, 85, 99, 174, 200
Création 125 s, 129; Appendice IV
Croire 30, 71, 155, 168
Croix 61 ss, 79 s, 90, 93, 113, 124, 170, 207
Culte 170 s
Dessein de Dieu 132 s, 134, 154, 157, 167, 171
Dieu 36 ss, 40 s, 47, 52 s, 54, 58, 66 ss, 69, 72,
74 ss, 140 s, 158 s, 184, 202, 205, 219

Écriture 57, 67 ss, 104, 204 s
Édification 200, 203
Église 10 ss, 25, 26, 27, 85, 126, 138 s, 162 s,
165, 174 ss, 184, 195, 202, 216 s
Eschatologie 190 ss
Espérance 78 ss, 130, 168, 177
Esprit 22, 23, 26, 29, 32, 79, 103, 105, 115, 118 s,
120 s, 123, 124 s, 129, 132, 140, 161, 170 s,
175 ss, 192, 206
État 181 ss; Appendice IV
Éthique 169 ss
Évangile 21 s, 26, 28 s, 31, 33, 50, 155 s, 166 s,
208, 218 s
Faible 195 ss, 203 ss
Fils de Dieu 22 s, 62 s, 80, 89, 116 s, 122, 133,
171, 219
Foi 22 s, 24 s, 30, 33, 47, 50, 59, 62 ss, 65 ss,
68 ss, 71 ss, 74, 77 s, 88, 94, 95, 116, 127, 129,
134, 137, 149, 153, 155, 163 s, 167, 169, 173 s,
195, 206, 218 s
Formules prépaulliniennes 75, 153; Appendice I
Fort 196 ss, 203 ss
Gloire 77 s, 124, 126, 133, 191, 199, 205
Grâce 25, 27, 58 s, 71, 85 ss, 96, 97, 113 s, 149,
158, 165, 171, 196 s
Histoire 29, 45, 89, 95, 134, 166 s, 169, 219
Histoire du salut 132 s, 134, 154, 157, 167,
171
Homme 35 ss, 41 s, 46 ss, 56 ss, 58 s, 66 ss, 69 ss,
74, 78, 81 ss, 87, 93, 98, 106 ss, 112 ss, 122,
125 ss, 141 s, 145, 167 s, 171, 178, 192 s, 198,
219

* Index établi par M. Michel Mathien, cand. théol., Genève.

- Israël 44, 50 s, 54, 66, 99, 138 ss, 146, 149, 150, 155 s, 157, 160 s, 166 ss
- Jugement 28, 30, 32, 45 ss, 47 ss, 50, 55, 57, 80 s, 116, 145, 158, 163, 180, 187
- Justice 30 ss, 34 ss, 56 s, 58 s, 63 s, 69 s, 74 s, 81 s, 86 s, 97, 99, 102, 113, 149, 151 ss, 156, 179, 199; Appendice II
- Justification 47, 50, 57, 65 s, 68 ss, 77, 80 s, 85, 134; Appendice II
- Libération 60, 93, 99, 112, 126
- Liberté 39, 60, 142, 146, 164, 196
- Loi 47 ss, 51 s, 57 s, 60 s, 66, 70 s, 86 s, 88, 96 s, 102 ss, 106 ss, 109 ss, 113 s, 116, 126, 139, 149, 150 ss, 190; Appendice III
- Messie 22, 33, 61, 113, 159
- Miséricorde 169 ss, 195, 205
- Mort 58, 61 ss, 76, 79, 82 ss, 85, 88 ss, 92 ss, 95, 100, 102 s, 109, 118, 121 s, 125, 135, 170, 192, 207
- Obéissance 24 s, 50, 52, 58, 85 s, 88, 97, 98, 99, 104, 113, 118, 149, 151, 166, 180, 182 ss, 188 s, 206, 217, 219
- Œuvre(s) 64 ss, 67 ss, 71, 74, 113 s, 173, 192, 200, 203, 211, 219
- Orgueil 64, 113, 163
- Paix 77, 179, 187, 199 s
- Pardon 63, 68 s, 81, 96, 113, 164, 166, 199
- Patience 63, 126, 147, 204
- Péché 56 ss, 61 ss, 69, 71, 77, 80 ss, 83 ss, 86 s, 88 ss, 95, 96 s, 99, 100, 102 ss, 107 ss, 110 ss, 115 ss, 124, 128, 164, 171, 202.
- Père 70, 75, 116, 123; Appendice III
- Peuple 70, 139, 145, 147, 149, 156, 166, 205
- Prédication 29, 30, 33, 153, 173 s, 208, 218 s
- Prière 26 s, 131, 205
- Promesse 70 ss, 73 ss, 76, 78 s, 95, 113, 122, 139, 141 s, 150, 159, 162 s, 204
- Prophétie 22, 29, 126, 209
- Puissance 29 ss, 34, 37, 72 ss, 76, 81, 97, 112, 120, 136, 147, 191, 208
- Rédemption 129, 143
- Religion 38 ss
- Repentance 89, 146 s, 168, 180
- Résurrection 23, 76, 91 ss, 95, 122, 153
- Révélation 30, 68, 152 s, 155
- Royaume 79, 95, 199
- Sacrifice 60 ss, 79 s, 89 s, 93 ss, 113, 116, 121 s, 170, 197, 203, 207
- Saint 24, 25, 99
- Salut 28 ss, 34, 81, 130, 143, 148, 160, 164, 173, 190 s, 200, 203
- Sang 61 ss, 80, 93
- Satan 135, 217
- Seigneur 23 s, 97, 153 s, 184, 196 s
- Souffrance 124 s, 128 s
- Soumission 182 ss, 188
- Vocation 21, 24, 25, 134, 147 s, 157 s, 166
- Volonté 51, 87, 89, 95, 97, 110, 113, 114, 122, 134, 141, 149, 151, 163, 172, 180, 198

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|-------------------------------|-----|
| Introduction générale | 7 |
| Questions particulières | 16 |
| Notice bibliographique | 18 |
| Chapitre premier | 21 |
| » II | 44 |
| » III | 54 |
| » IV | 67 |
| » V | 77 |
| » VI | 88 |
| » VII | 102 |
| » VIII | 115 |
| » IX | 138 |
| » X | 150 |
| » XI | 157 |
| » XII | 169 |
| » XIII | 181 |
| » XIV | 194 |
| » XV | 203 |
| » XVI | 213 |
| Appendices | 221 |
| Abréviations courantes | 250 |
| Index analytique | 251 |

DU MÊME AUTEUR

Le baptême chrétien. Son origine, sa signification. 1946².

Christianisme et vie publique. 1945.

Le sacrement de la Sainte Cène. 1948.

«*Ceci est mon corps*». Explication de ces paroles de Jésus-Christ. 1955.

La Parole et le Buisson de feu. Les deux sources de la spiritualité chrétienne et l'unité de l'Eglise. 1962.

«*Aperçus sur l'enseignement du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit*», in *Le Saint-Esprit*. 1963.

Parole, Ecriture, Sacrement. Etudes de théologie et d'exégèse. 1968.

Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement. 1971.

L'Eglise. Questions aux protestants et aux catholiques, 1978.

* * *

L'Evangile hier et aujourd'hui (hommage à F. J. Leenhardt). 1968.

PARUTIONS RÉCENTES
CHEZ LABOR ET FIDES

Daniel Cornu, *Journalisme et vérité*
Hubert Guicharrousse, *Les musiques de Luther*
Pierre Gisel, *Pourquoi baptiser*
Pierre-Olivier Monteil, *Portrait du zappeur*
Collectif, *Le mystère apocryphe*
Collectif, *Histoire du christianisme en Suisse*
Collectif, *Pierre Bayle : la foi dans le doute*
Éric Fuchs, *Comment faire pour bien faire ?*
Jean-Marc Droin, *Le Livre des Lamentations*
Marc Faessler et Francine Carrillo, *L'alliance du désir*
Roland Campiche, *Quand les sectes affolent*
Marc Faessler, *Récits pour la nuit de Noël*
Collectif, *Encyclopédie du protestantisme*
Collectif, *Les protestants face aux défis du XXI^e siècle*
David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*
Jean-Denis Kraege, *L'Écriture seule*
Paul Watzlawick et alii, *Quand interpréter c'est changer*
Gerhard Ebeling, *Prédications illégales*



Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 12984 - Dépôt légal : octobre 1995
Imprimé en C.E.E.

UNIVERSITÉ DE
GENÈVE

Faculté autonome
de Théologie

Professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Université Genève, Franz J. Leenhardt, aujourd'hui disparu, a écrit un commentaire toujours actuel de l'Épître de Saint Paul aux Romains. Considéré comme un livre d'exégèse soucieux de mise en perspective théologique, ce commentaire rendra de précieux services pour tous ceux qui se soucient de comprendre la pensée souvent difficile de l'apôtre des «Gentils». Cette réédition s'accompagne d'une bibliographie remise à jour.

1071066441

UNI-GE THEO

